

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки  
Институт географии Российской академии наук

*На правах рукописи*

Горохов Станислав Анатольевич

**ДИНАМИКА КОНФЕССИОНАЛЬНОГО ГЕОПРОСТРАНСТВА МИРА  
ПОД ВЛИЯНИЕМ РЕЛИГИОЗНОЙ КОНКУРЕНЦИИ**

Специальность: 25.00.24 – Экономическая, социальная,  
политическая и рекреационная география

Диссертация на соискание ученой степени  
доктора географических наук

Научный консультант:  
доктор географических наук, доцент  
Стрелецкий Владимир Николаевич

Москва – 2017

## ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	5
ГЛАВА 1. КОНФЕССИОНАЛЬНОЕ ГЕОПРОСТРАНСТВО КАК ОБЪЕКТ ИЗУЧЕНИЯ ГЕОГРАФИИ РЕЛИГИЙ.....	13
1.1. Становление и развитие географии религий в России и за рубежом.....	13
1.2. Социально-социальные и социально-ландшафтные отношения как основа формирования конфессионального геопространства .....	32
1.3. Структура конфессионального геопространства и проблема оценки уровня религиозности.....	46
ГЛАВА 2. РОЛЬ РЕЛИГИОЗНОЙ КОНКУРЕНЦИИ В РАЗВИТИИ КОНФЕССИОНАЛЬНОГО ГЕОПРОСТРАНСТВА .....	60
2.1. Факторы конкурентных преимуществ религий.....	60
2.2. Дифференциация форм конкурентных отношений и роль секуляризации .....	72
2.3. Эволюция форм организации конфессионального геопространства и территориализация конкурентных отношений.....	90
ГЛАВА 3. ИЗМЕНЕНИЯ СТРУКТУРЫ КОНФЕССИОНАЛЬНОГО ГЕОПРОСТРАНСТВА В XX – НАЧАЛЕ XXI ВЕКОВ .....	104
3.1. Факторы изменения структуры конфессионального геопространства .....	104
3.2. Изменения компонентой структуры конфессионального геопространства на разных территориальных уровнях: мир, регион, страна, город .....	123
3.3. Изменения территориальной структуры конфессионального геопространства на разных компонентных уровнях .....	144
ГЛАВА 4. ЦИКЛИЧНОСТЬ РАЗВИТИЯ КОНФЕССИОНАЛЬНОГО ГЕОПРОСТРАНСТВА ПОД ВЛИЯНИЕМ РЕЛИГИОЗНОЙ КОНКУРЕНЦИИ .....	173
4.1. Циклы религиозной и религиозно-секулярной (социальной) конкуренции.....	173
4.2. Межцикловые этапы и «аномальные» циклы.....	190
4.3. Особенности развития циклических процессов на мега- и мезоуровнях территориальной структуры конфессионального геопространства .....	204
ГЛАВА 5. ДИНАМИКА КОНФЕССИОНАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА СТРАНЫ И ЕЕ РЕГИОНОВ: ПРИМЕР ИНДИИ .....	227
5.1. Религии Индии: факторы преимуществ и формы конкурентных отношений .....	227
5.2. Особенности динамики конфессионального пространства Индии в XX – начале XXI веков.....	240
5.3. Цикличность развития конфессионального геопространства: индийский «вариант» .....	254
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	268
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	275

ПРИЛОЖЕНИЯ.....	301
Приложение А. Доля адептов религий в численности населения макрорегионов и мира в целом.....	301
Приложение Б. Значения модифицированного индекса общей (религиозной) мозаичности населения стран мира.....	302
Приложение В. Доля адептов направлений христианства в его общей численности по макрорегионам и миру в целом.....	303
Приложение Г. Значения модифицированного индекса мозаичности населения стран мира по направлениям христианства.....	305
Приложение Д. Шкала оценки меры существенности различий структур по значению индекса Рябцева.....	306
Приложение Е. Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра нерелигиозного населения.....	307
Приложение Ж. Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра христианства.....	309
Приложение З. Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра ислама.....	311
Приложение И. Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра индуизма.....	313
Приложение К. Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра китайской традиционной религии.....	315
Приложение Л. Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра буддизма.....	317
Приложение М. Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра этнорелигий.....	319
Приложение Н. Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра иудаизма.....	321
Приложение О. Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра харизматического и неохаризматического движения.....	323
Приложение П. Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра пятидесятничества.....	325
Приложение Р. Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра адвентизма.....	327
Приложение С. Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра конгрегационализма.....	329

Приложение Т. Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра католицизма .....	331
Приложение У. Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра восточного христианства.....	333
Приложение Ф. Динамика значений модифицированного индекса мозаичности по религиям некоторых стран мира (циклы религиозной конкуренции).....	335
Приложение Х. Значения модифицированного индекса общей (религиозной) мозаичности по штатам Индии .....	376
Приложение Ц. Вклад штатов Индии в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра индийских религий.....	378
Приложение Ч. Вклад штатов Индии в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра ислама .....	381
Приложение Ш. Вклад штатов Индии в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра христианства .....	384
Приложение Щ. Динамика значений модифицированного индекса мозаичности по религиям штатов и союзных территорий Индии (циклы религиозной конкуренции) .....	387



## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность исследования.** Экономические, социальные и культурные перемены трансформировали современный мир до неузнаваемости, зачастую не дав человеку приспособиться к новому глобальному порядку или хотя бы осмыслить эти перемены. Это обусловило новый миросистемный кризис, наблюдаемый сегодня, одной из тенденций которого стал упадок классических светских идеологий, основанных на идеях прогресса, развития и равенства. Возникший «идеологический вакуум» часто заполняется традиционными религиозными или иррациональными идеями, массовое влияние которых во многих странах мира значительно укрепляется. Актуализации религиозных идеологий во многом способствует экономическое, экологическое, политическое неблагополучие значительного числа стран мира, вызывающее у современного человека неуверенность и страх перед будущим, которые принимают в эпоху глобальных проблем поистине эсхатологические масштабы.

В связи с этим текущее столетие, в целом, стало эпохой «возвращения» религии в публичную сферу в странах Глобального Севера и усиления влияния традиционных, прежде всего основанных на религиозных ценностях институтов на Глобальном Юге. Глобализация делает неизбежной встречу разных, иногда даже разнонаправленных по своим ценностным императивам культурно-цивилизационных общностей, которая нередко приводит к конфликтам, в центре которых часто находится религия. Вместе с тем, вызовы глобализации затрагивают и саму религию, способствуя ее трансформации и появлению новых форм религиозности. Наконец, в последние десятилетия вследствие неравномерного демографического развития регионов и активизации процессов миграции населения, появления новых религиозных направлений и форм религиозности происходят глобальные сдвиги в конфессиональной структуре населения мира, которые приводят к усилению конкурентных отношений между религиями, перераспределению зон их влияния и, в конечном итоге, к трансформации самого глобального конфессионального геопространства.

В современных научных работах, посвященных исследованию социальной сферы, в последнее время отмечается особый интерес к изучению пространственных отношений, названный «пространственным поворотом». Внимание к термину «пространство» говорит об осознании научным сообществом того факта, что лишенный корректно выстроенной пространственной перспективы взгляд на человека, культуру, социальные отношения и те формы, в которые они отливаются, не просто страдает односторонностью, но порой формирует искаженное представление о действительности, что может иметь негативные социально-политические и культурные последствия. В связи с этим именно от географии – науки, имеющей глубокую «про-

странственную» традицию, – требуется разработка новых подходов к изучению пространства человеческой деятельности, в том числе и религиозного ее аспекта.

Особое значение конфессиональная сфера имеет для России – страны поликонфессиональной и полиэтнической, претерпевшей в последние десятилетия серьезную трансформацию как в социально-экономической, так и в идейно-политической сфере. Ныне страна находится в поисках концепции идентичности, и религия, по мнению некоторых исследователей, может стать одной из основ ее формирования. В связи с этим в настоящее время религиозная сфера – одна из наиболее динамично развивающихся в жизни российского общества.

Исследования религиозной деятельности, культуры и цивилизаций соответствуют общему тренду на гуманитаризацию и гуманизацию географической науки, ставшему особенно актуальным в современном постиндустриальном обществе. Несмотря на значительный рост интереса к религиозной сфере, в нашей стране и за рубежом до настоящего времени наблюдается явный дефицит работ по географии религий. Следствием этого является относительная несформированность теоретического и методологического аппаратов географического изучения конфессиональной сферы, в связи с чем их дальнейшая научная разработка сохраняет большую актуальность.

**Теоретико-методологические основы исследования и степень изученности.** В диссертации используются теоретические труды советских и российских географов Э.Б. Алаева, П.Я. Бакланова, Ю.А. Веденина, Т.И. Герасименко, Ю.Н. Гладкого, А.П. Горкина, А.Г. Дружинина, Б.М. Ишмуратова, В.Н. Калущкова, М.П. Крылова, А.Г. Манакова, М.В. Рагулиной, Б.Б. Родомана, Н.А. Слуки, Л.В. Смирнягина, В.Н. Стрелецкого, А.С. Титкова. Соискатель опирался на работы отечественных и зарубежных специалистов в области географии религий: С.И. Брука, М. Бюттнера, Э. Исаака, Л. Конг, А.Д. Криндача, Г. Левайна, К. Парка, С. Пич, П.И. Пучкова, С.Г. Сафронова, Д. Софера, Р. Стампа, Г.А. Шпажникова, П. Фикелера; крупнейших российских религиоведов: О.Е. Казьминой, И.Г. Каргиной, Л.Н. Митрохина, С.Б. Филатова, Е.С. Элбакян, И.Н. Яблокова и др.

Основополагающее значение для формирования авторской концепции конфессионального геопространства имели труды П. Бурдые, Б. Верлена, Э. Дюркгейма, Р.А. Лопаткина, Т. Парсонса, А.А. Соколовой. При анализе процессов секуляризации и особенностей проявления религиозности населения в современном мире соискателем широко привлекались результаты исследований зарубежных и отечественных специалистов: Л.А. Андреевой, П. Бергера, М. Вебера, В.И. Гараджи, Г. Дэви, Р. Инглхарта, С.Д. Лебедева, Т. Лукмана, Д. Мартина, П. Норрис, Ю.Ю. Синелиной, Р. Старка, Б. Тернера, Б. Уилсона, Р. Финка, Ю. Хабермаса и др.

При выявлении цикличности развития конфессионального геопространства и анализе циклов религиозной и религиозно-секулярной (социальной и политической) конкуренции автор

опирался на работы Ф. Броделя, И. Валлерстайна, Л. Вебера, Н.Я. Данилевского, Ж. Дромеля, К. Жюгляра, Н.Д. Кондратьева, С. Кузнеця, О. Лоренца, К. Поланьи, П.А. Сорокина, А. Тойнби, М.И. Туган-Барановского, Й. Шумпетера, Ю.В. Яковца и др.

В работе применяются историко-географический, сравнительно-географический, системно-структурный, описательный, статистический, картографический, центрографический методы.

**Объект исследования** – конфессиональное геопространство, определяемое в рамках преобладающего в настоящее время синтетического подхода как система отношений, во-первых, между социальными общностями, образованными совокупностями религиозно идентифицирующих себя индивидуумов, и, во-вторых, между этими же общностями и создаваемыми в результате их деятельности культовыми и некультовыми объектами.

**Предмет исследования** – процессы преобразований конфессионального геопространства в глобальном масштабе с учетом различных территориальных и компонентных уровней его конкурентных отношений.

**Цель исследования** – выявление факторов и трендов развития конфессионального геопространства как системы отношений между сформированными по религиозному принципу социальными общностями.

Для достижения указанной цели необходимо решить следующие **задачи**:

1. Выявить формы организации конфессионального геопространства в зависимости от влияния конкурентных преимуществ религий;
2. На основе разработанных показателей определить факторы и тенденции изменения структуры конфессионального геопространства в XX – начале XXI вв. на разных компонентных и территориальных уровнях;
3. Установить закономерности развития конфессионального геопространства, его этапы и стадии в условиях религиозной конкуренции;
4. Выделить основные районы активизации конкурентных отношений между религиями в рамках конфессионального пространства стран и их административно-территориальных единиц (на примере Индии).

**Информационная и теоретическая база исследования** представлена источниками, содержащими сведения о конфессиональной принадлежности населения:

1. Официальные статистические данные: материалы переписей населения стран мира, сведения министерств и ведомств о числе зарегистрированных религиозных организаций, а также изданные на их основе статистические сборники;
2. Данные негосударственных общественных организаций по числу приходов и прихожан: выступления иерархов Русской и других поместных Православных Церквей, материалы Московской Патриархии; Римско-Католической (ежегодник «Annuario Pontificio» и издание

«Annuario Statisticum Ecclesiae») и протестантских (например, «The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints General Conference Statistical Report») церквей и их ассоциаций («Yearbook of American and Canadian Churches»);

3. Материалы отечественных и зарубежных социологических опросов, анализирующих в том числе уровень и структуру религиозности в мире, его отдельных регионах и странах (проводимых, например, Исследовательской службой «Среда», холдингом «Ромир», ВЦИОМ, службами «Gallup», «Pew Forum», «American Religious Identification Surveys – ARIS» и др.; проекты «World Values Survey», «The Demographic and Health Surveys» и т.п.);

4. Картографическая продукция (в т.ч. карты религий мира и отдельных стран, исторические карты и т.д.: например, «Атлас исламского сообщества России», «Атлас религий России», «Атлас Русской Православной Церкви» и др.);

5. Сводные статистические сборники и базы данных, авторские монографические исследования, содержащие обобщенные сведения из всех или некоторых упомянутых выше групп источников: «World Christian Database», «Atlas of Global Christianity», «World Christian Encyclopedia» и др.

Данная работа задумывалась нами как полимасштабное исследование конфессионального геопространства мира, которое охватывает его различные территориальные и компонентные уровни. Компонентная структура конфессионального геопространства иерархична, и в ней, хоть и несколько условно, можно выделить нескольких уровней. Первый образуют собственно религии – социальные общности, имеющие единое происхождение, характеризующиеся определенной догматической и культовой спецификой, которую невозможно свести к более крупным социальным общностям подобного характера. Второй уровень представлен религиозными направлениями, которые, как правило, объединяют многочисленные и достаточно давно сформировавшиеся социальные общности, отличающиеся друг от друга по догматике и культу (например, к направлениям ислама мы относим суннизм, шиизм и хариджизм, а в христианстве выделяем в общей сложности 17 направлений, и т.д.). Третий уровень – религиозных течений – представлен социальными общностями, для которых характерны общие организационные принципы, большая по сравнению с направлениями культовая, догматическая, историческая близость (например, в восточном христианстве можно выделить православие, монофизитство, несторианство и т.д.). Четвертый и пятый уровни – деноминаций и общин – объединяют соответственно социальные общности, не отличающиеся по догматике и культу, но имеющие различные управляющие органы (Русская Православная Церковь и отдельная православная община – приход).

В настоящей работе мы исследовали первый и второй уровни компонентной структуры: 1) 8 религий: христианство, ислам, индуизм, буддизм, китайская традиционная религия, иуда-

изм, этнорелигии, «другие религии» (к данной общности относятся адепты всех остальных религий мира), а также отдельная группа «нерелигиозное население»; 2) 17 направлений христианства (восточное христианство, католицизм, пятидесятничество, англиканство, лютеранство и др.), в том числе отдельная комплексная группа «другие христиане».

Элементами территориальной структуры конфессионального геопространства выступают территориальные единицы разного масштаба, при этом в данном исследовании наибольшее внимание уделялось именно уровню стран мира.

#### **Положения, выносимые на защиту:**

1. Территориализации отношений, которые формируют конфессиональное геопространство, способствует развитие конкуренции, последовательно охватывающей уровни его компонентной структуры.

2. Распространение религиозной конкуренции на новые уровни компонентной структуры конфессионального геопространства в XX в. привело к снижению инерционности территориальной структуры геопространств большинства религиозных направлений по сравнению с таковой для религий<sup>1</sup>.

3. Усиление внутррелигиозной конкуренции, т.е. между направлениями одной и той же религии, приводит к расширению ее геопространства, в то время как межрелигиозной – наоборот, к его сжатию.

4. Динамика конфессионального геопространства под влиянием религиозной конкуренции носит циклический характер.

5. Распространение циклов имеет волновой характер, однако дифференцировано в этом отношении по уровням структуры конфессионального геопространства: С-циклов – на всех уровнях, СП-циклов – до уровня регионов, Р-циклов – до уровня стран и их административно-территориальных единиц.

6. Длительность циклов межрелигиозной конкуренции в пределах уровней территориальной структуры конфессионального геопространства определяется степенью внутррелигиозной монополизированности замещаемой и замещающей религии.

7. В XX – начале XXI вв. в Индии наблюдалось «стягивание» геопространства индийских религий с обособлением территорий внутри треугольника «Амритсар – Раджкот – Бхубанешвар» как наименее затронутых религиозной конкуренцией. Расширение геопространства ислама за счет юга страны и территорий по периферии треугольника охватило к настоящему времени и внутренние части последнего, развиваясь здесь «от города». Иной механизм распространения – «от села» – характерен для христианства, все активнее конкурирующего с индийскими религиями в пределах территорий их недавнего преобладания на северо-востоке страны.

<sup>1</sup> Это и следующее положения доказываются нами на примере христианства и его направлений.

**Научная новизна работы** состоит в следующем:

1. Разработана теоретико-методологическая схема периодизации развития географии религий как научной субдисциплины;

2. Установлено, что переход от одной формы организации конфессионального геопространства к другой инициируется сменой преобладающих форм конкурентных отношений на разных уровнях его компонентной структуры;

3. Выявлено, что традиционно используемый индекс мозаичности Эккеля обладает рядом существенных недостатков, ограничивающих его применение. В этой связи разработан его вариант – модифицированный индекс мозаичности, расчет которого по сформированной автором базе, содержащей более 750 тыс. ячеек с данными о конфессиональной принадлежности населения по 8 религиям, нерелигиозному населению и 17 направлениям христианства, позволил определить тенденции изменения компонентной структуры конфессионального пространства на разных территориальных уровнях: 1) мира в целом (за каждый год периода 1900-2010 гг.); 2) всех – за редким исключением – стран, «приведенных» к современным границам (за тот же период, а для трети из них – и за более ранний, вплоть до 1700 г.); 3) на примере Индии – их административно-территориальных единиц первого уровня (за каждый год периода 1901-2011 гг., оканчивающийся на «1»); 4) глобальных городов (по состоянию на 2010 г.);

4. Использование центрографического метода впервые позволило установить направления «движения» демографических центров религий и направлений христианства за каждое двадцатилетие периода 1910-2010 гг. С целью выявления вклада стран в изменение траектории этого «движения» впервые был использован квадратичный индекс структурных различий Рябцева, позволяющий проследить изменение уровня инерционности территориальной структуры конфессионального геопространства и имеющий ряд преимуществ перед традиционно применяемым индексом абсолютных отклонений Лузмора – Хэнби.

5. На основе составленных автором 139 карт и картосхем, а также более 200 графиков изменения во времени значений модифицированного индекса мозаичности, иллюстрирующих изменения территориальной и компонентной структур конфессионального геопространства, определено, что его развитие имеет циклический характер: этапы религиозного насыщения («спокойствия») сменяются непериодическими циклами религиозной конкуренции, приводящими в общем случае к установлению нового этапа «спокойствия» – религиозного насыщения;

6. Установлено существование трех видов циклов: религиозной, религиозно-секулярной (социальной) и религиозно-секулярной (политической) конкуренции – соответственно Р-, С- и СП-циклов, каждый из которых состоит из четырех последовательных фаз замещения одной религии другой или секулярными идеологиями: начального замещения, устойчивого замеще-

ния, паритета и окончательного замещения. Выявлено, что продолжительность СП-цикла в среднем соответствует таковой для половины Р-цикла или четверти С-цикла;

7. Определен волновой характер территориального распространения циклов – не ограниченный в рамках структуры конфессионального геопространства для С-циклов, ограниченный уровнями регионов и стран и их административно-территориальных единиц в случае СП- и Р-циклов соответственно.

**Практическая значимость** определяется, во-первых, тем, что исследование предлагает схему для прогнозирования развития конфессионального геопространства. Знание закономерностей смены фаз циклов религиозной конкуренции дает возможность исследователю в большинстве случаев установить дальнейшие кратко- и среднесрочные тенденции развития конфессионального геопространства.

Во-вторых, понимание глобальных трендов развития конфессиональной сферы необходимо при выработке практико-ориентированных рекомендаций для общественных и государственных организаций России, занимающихся вопросами государственно-церковного регулирования и формирования основ политики в области национальных отношений и миграционных процессов.

Материалы диссертации нашли применение в преподавании учебных курсов и при подготовке учебников, учебных пособий и методических рекомендаций. Результаты исследования использованы автором при подготовке курсов лекций и семинарских занятий по дисциплинам «Этногеография и география религий», «География религий мира», «Экономическая и социальная география зарубежных стран», проводимых на географическом факультете МПГУ; а также «Конфессиональное геопространство мира» и «Социально-экономическая география Индии», читавшихся автором на географическом факультете МГУ имени М.В. Ломоносова в 2013-2015 гг.

**Публикации и апробация результатов исследования.** По теме диссертации опубликована 61 работа общим объемом 61 п.л., в том числе 25 статей в рецензируемых журналах из перечня ВАК, а также разделы в 4 научных монографиях, 3 учебниках и учебных пособиях.

Результаты исследования по теме диссертации были доложены и обсуждались на международных, всероссийских и региональных конференциях и семинарах:

*международных* – «Государственно-конфессиональные отношения: теория и практика», Оренбург, 2010 г.; «Цивилизационные, экономические, гуманитарные и лингвистические проблемы современного общества», Барнаул, 2010 г.; «Ислам в России и за ее пределами: история, общество, культура (к 100-летию со дня кончины шейха Батал-хаджи Белхароева)», Магас, 2011 г.; «Роль религии в современном обществе: опыт, проблемы, перспективы», Петропавловск, 2011 г.; «Африка в условиях смены парадигмы мирового развития», Москва, 2011 г.;

«Территория и население стран и континентов: история и современность», Сыктывкар, 2011 г.; «География: проблемы науки и образования. LXIII Герценовские чтения», Санкт-Петербург, 2011 г.; «Глобальные демографические проблемы современности: миграции и миграционная политика», Москва, 2011 г.; «Индия и Центральная Азия: проблемы и перспективы сотрудничества», Астана, 2013 г.; «Диалог религий и наций в мировом сообществе: итоги, уроки, перспективы», Пенза, 2013 г.; «Трансформация образования и мировоззрения в современном мире», Минск, 2013 г.; «Стратегические направления и инструменты повышения эффективности сотрудничества стран – участников Шанхайской организации сотрудничества: экономика, экология, демография», Уфа, 2013 г.; «Социально-экономическая география: теория, методология и практика преподавания (к 90-летию В.П. Максаковского)», Москва, 2014 г.; «Междисциплинарные исследования населения: 50 лет университетской демографической школе» («Восьмые Валентеевские чтения»), Москва, 2015 г.; «Полимасштабные системы "центр-периферия" в контексте глобализации и регионализации: теория и практика общественно-географических исследований (Шестая Ежегодная научная Ассамблея АРГО)», Симферополь, 2015 г.; «Стратегия развития приграничных территорий: традиции и инноваций», Курск, 2015 г.; «Факторы и стратегии регионального развития в меняющемся геополитическом и геоэкономическом контексте (Седьмая Ежегодная научная Ассамблея АРГО)», Грозный, 2016 г.; «Социально-экономическая география: теория, методология и практика преподавания (Первые Максаковские чтения)», Москва, 2016 г.;

*всероссийских* – «Организация территории: статика, динамика, управление», Уфа, 2008, 2009 гг.; «Африка в глобальном мире: прошлое, настоящее и будущее», Москва, 2011 г.; «Актуальные проблемы современной экономической, социальной и политической географии», Москва, 2011 г.; «Территориальная организация общества и управление в регионах», Воронеж, 2012 г.; «Ежегодная научная конференция Новой экономической ассоциации “Междисциплинарные исследования экономики и общества”», Москва, 2013 г.; «Регион в стране и в мире – тенденции и динамика политического развития», Иркутск, 2016 г.;

*региональных* – заседания секции географии Центрального Дома ученых РАН, Москва, 2006, 2011, 2013, 2014 гг.; научные чтения географического факультета МПГУ, Москва, 2011-2015 гг.; заседание комиссии истории географических знаний и исторической географии Московского городского отделения РГО, Москва, 2012 г.

**Структура работы.** Работа состоит из введения, 5 глав, заключения, списка литературы и 25 приложений. Объем основного текста диссертации, включая 15 таблиц и 68 рисунков, составляет 300 страниц. Список источников насчитывает 424 наименования, в том числе 202 – на иностранных языках.



# ГЛАВА 1. КОНФЕССИОНАЛЬНОЕ ГЕОПРОСТРАНСТВО КАК ОБЪЕКТ ИЗУЧЕНИЯ ГЕОГРАФИИ РЕЛИГИЙ

## 1.1. Становление и развитие географии религий в России и за рубежом

В статье «Восток и восточные культуры», вышедшей в 1931 г. [Hettner], один из крупнейших географов своего времени Альфред Геттнер отмечал, что «география религий – наиболее сложное и наиболее “деликатное” из географических изысканий» (цит. по: [Henkel, p. 393]). В части «сложности», как представляется, с А. Геттнером можно согласиться лишь отчасти и при условии, что возникает она как производное «деликатности». Действительно, вряд ли среди различных направлений географической науки можно найти еще одно, столь же глубоко «вторгающееся» в сугубо индивидуальную сферу человеческого бытия. Это требует от географии религии не только весьма трепетного отношения к методам сбора столь ценной и, порой, получаемой весьма и весьма непросто информации, но и еще большего внимания к интерпретации полученных сведений.

Впервые термин «география религий» использовал в своем труде «Religio Medici», вышедшем в 1642 г., английский врач, ученый и писатель Томас Браун<sup>2</sup> [Browne]. Однако прошло еще полтора столетия, прежде чем из печати вышла первая работа, в названии которой фигурировала география религии – опубликованная на немецком языке книга пастора Готтлиба Каше [Kasche]. Некоторые исследователи [Ровенчак, 2003] одним из основателей географии религии считают И. Канта, который впервые сформулировал ее задачи (подробнее см.: [Криндач]). Это, разумеется, не означает, что до Т. Брауна география религии вовсе не существовала, а после И. Канта ее задачи не претерпели никаких изменений: на самом деле это были своего рода «разные» географии религии<sup>3</sup>. В этой связи трудно не согласиться с высказыванием М. Бюттнера: «География религии – это научная дисциплина, которая, как и все другие, непрерывно изменяется, чьи природа, цели и задачи по-разному рассматривались в разные эпохи...» [Büttner, 1980, p. 86].

Действительно, на протяжении всего периода существования (подробнее см. ниже) география религии не представляла собой монолитного образования: изменялся не только ее предмет, но и угол зрения, под которым он рассматривался как собственно географами, так и пред-

<sup>2</sup> На самом деле в 1642 г. книга вышла в Лондоне без указания авторства Томаса Брауна; ошибка издателя была исправлена в следующем издании, увидевшем свет годом позже.

<sup>3</sup> Косвенное подтверждение этого – множественность точек зрения на время возникновения географии религии: начиная с века Реформации» [Büttner, 1974] и конца XVIII – начала XIX вв. [Кислюк, Кучер] до XX в. [Стрелецкий, 2012], его середины [Ровенчак, 2009] и даже второй половины [Озем, Сидоренко, Шавель].

ставителями других дисциплин, занимающихся изучением религии. Однако можно выделить достаточно продолжительные (десятки, иногда сотни лет) временные отрезки – этапы развития географии религии, на протяжении которых указанные «параметры» оставались относительно постоянными.

Следует отметить, что попытки географов, изучающих религию, структурировать «свою» географию предпринимались и ранее (см., к примеру, [Sopher, 1967; 1981]), однако относительно законченное выражение они получили лишь однажды, в 1990 г., с выходом статьи Л. Конг [Kong, 1990] (несколько позднее материалы данной публикации обобщены в табличной форме в [Сафронов, 1998]). Проведенный Л. Конг анализ большого количества источников и их «разбивка» по темам и временным интервалам представляет собой, вне всяких сомнений, важную веху в изучении истории географии религии. Однако фактически незатронутыми остались *два крайне важных вопроса*: первый – какие причины, «лежащие» *внутри* самой географии религии, вызывали в разные периоды изменения тематики исследований; второй – каковы *внешние* (объективно или субъективно лежащие вне поля зрения географов) по отношению к географии религии факторы, приводящие к этим же (или другим) изменениям<sup>4</sup>.

Ответ на первый вопрос следует искать с опорой на потенциал самой географии религии. Последняя не может пока похвастать большим количеством собственных (а не заимствованных из других направлений географической или других наук) относительно законченных разработок, которые могли бы претендовать на статус теории. Однако они есть. Самым, пожалуй, известным примером служит так называемая «бохумская модель»<sup>5</sup> развития религии во взаимодействии с окружающей ее «физико-географической» и «социально-экономической» средой [Büttner, 1974, p. 169]. Данный процесс, являющийся, по мнению А.Д. Криндача, предметом географии религии [Криндач], протекает в рамках традиционной диалектической схемы «тезис» – «антитезис» – «синтезис». График его функции, *бюттнеровская плоская псевдоспираль* – аналог синусоиды с «плавающей» амплитудой, точки максимального удаления витков которой от центральной оси соответствуют этапам диалектического процесса: формирующаяся религия оказывает влияние на свое окружение – меняющееся окружение оказывает влияние на религию – изменившаяся религия оказывает новое влияние на окружение и т.д.

<sup>4</sup> Справедливости ради необходимо отметить, что спустя два десятилетия Л. Конг все-таки частично «признала ошибку» и, пусть достаточно поверхностно, но обозначила необходимость освещения по крайней мере второго вопроса (подробнее см.: [Kong, 2010]).

<sup>5</sup> Названа так по наименованию города Бохум в современной Германии, где в июне 1970 г. в тезисах доклада «Гернгут как образец поселений, сформированных религией» Манфред Бюттнер, один из отцов-основателей современной немецкой школы географии религии, сформулировал ее основные положения.

Протекание указанного процесса происходит в пространстве, мерность которого задается количеством «задействованных» уровней и наличием связей между ними (Рисунок 1).

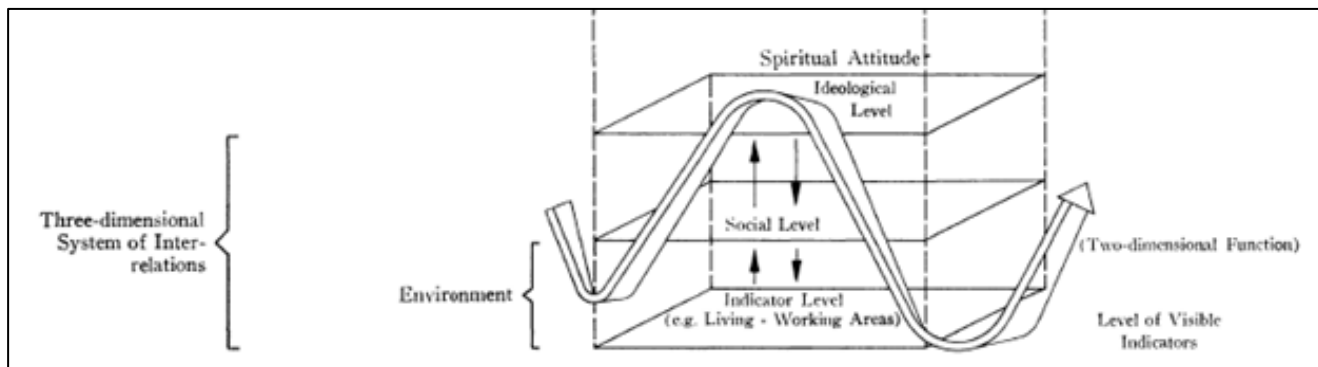


Рисунок 1 – Схема диалектического процесса развития религии по М. Бюттнеру («бохумская модель»)

Источник: [Büttner, 1974, p. 187].

Манфред Бюттнер, видимо, интуитивно ощущая правильность данного подхода, попытался изобразить протекание диалектического процесса в виде «трехмерной системы взаимоотношений»<sup>6</sup> между уровнями, однако далее этого не пошел. Его «двумерная функция» остается таковой всегда, т.е. ее мерность он фактически определяет лишь тем, что график функции процесса заключен между «идеологическим» уровнем и уровнем «окружающей религию среды», состоящего, в свою очередь, из «социального» уровня и уровня «видимых индикаторов». Факт двукомпонентности уровня окружающей среды сам по себе не представляет собой чего-то экстраординарного до того момента, пока его составляющие рассматриваются исследователем на паритетных началах. Однако же «социальному» уровню Бюттнер отводит в значительной степени второстепенную роль.

Так, анализируя связь между уровнями в направлении «религия» -> «окружающая среда», он выделяет два способа взаимодействия. Первый, прямой, осуществляется фактически без участия «социального» уровня, т.е. связь «определяется культом, понятием святости и др.». Второй способ взаимодействия, косвенный, в качестве *активного* «игрока» включает «социальный» уровень. Иллюстрацией сказанного может служить частный результат трансформации уровня «окружающей среды» под влиянием уровня «идеологического» (в культовой его части) – католический собор и мусульманская мечеть. Первый является сакральным местом (т.е. фактически местом пребывания Бога) для католиков, в то время как вторая для мусульман не сакральна<sup>7</sup>. Получается, по Бюттнеру, что если мечеть возведена людьми («социальный» уровень

<sup>6</sup> Четвертой, «внемерной» координатой выступает время.

<sup>7</sup> Сам М. Бюттнер приводит пример не с мечетью, а со зданием церкви для гернгутеров.

в «бохумской модели» активен), то собор – фактически Святым Духом («социальный» уровень не активен, а служит только лишь своего рода пассивным проводником святости при возведении собора).

Таким образом, определенная вариативность включения или выключения «социального» уровня, зависящая от каждого конкретного анализируемого случая – *основное уязвимое место «бохумской модели»*, которое не позволяет распространить ее на все или по крайней мере на весьма значительное многообразие случаев, делает ее, так сказать, нерелятивистской. Не ясно, почему в случае активизации «социального» уровня (см. пример выше) каждая точка графика функции, отражающего ход протекания диалектического процесса развития религии в целом, по-прежнему должна иметь только две координаты, а влияние (т.е. связь) активированного уровня фактически отсутствует. Иными словами, М. Бюттнер «забывает человека», в значительной степени определяя его (вернее, социальную и иные, включая церковную организацию, структуры) как отражение<sup>8</sup> процессов взаимодействия уровней «идеологического» и «видимых индикаторов»<sup>9</sup>. Это связано, во-первых, с излишней сконцентрированностью на анализе уровня «окружающей среды» как прежде всего уровня «видимых индикаторов», характерной, впрочем, для немецкой школы географии религии в целом. Несколько в ущерб «социальному» уровню излишне глубоко анализируется Бюттнером и уровень «идеологический». Разумеется, взаимодействие представителей различных областей научного знания, изучающих религию, крайне важно<sup>10</sup>. Однако, как представляется, слишком глубокое активное проникновение географов в сферу интересов теологии или философии религии (пример – достаточно вольная трактовка Бюттнером, пусть и в неявном виде, понятия «сакрального» фактически через прямые и непрямые связи между «идеологическим» и «ландшафтным» уровнями в «бохумской модели») несколько излишне.

Тем не менее, «бохумская модель» может служить превосходной отправной точкой для выделения в рамках географии религии отдельных этапов развития последней. Для этого необходимо выяснить, какие из уровней представляли в то или иное время интерес для географов (или их предшественников, так или иначе трудившихся в географическом «русле») изучающих религию, и какие связи между уровнями ими преимущественно изучались.

<sup>8</sup> Пусть далеко не так категорично, как марксистско-ленинский подход оставлял ту же функцию для самой религии (подробнее см. главу 2).

<sup>9</sup> М. Бюттнер все же оговаривается, практически противореча себе, что «... не религия как таковая оказывает прямое влияние на окружающую ее среду; взаимоотношения всегда осуществляются через группу людей, ... через социальную, экономическую и другие структуры» [Büttner, 1974, s. 169].

<sup>10</sup> На это обращал внимание и сам Бюттнер.

Однако перед этим необходимо лишить «бохумскую модель» ее главного недостатка, сделать ее, что называется, более релятивистской. Обратим внимание, что, несмотря на заявленную М. Бюттнером «трехмерность системы взаимоотношений» между уровнями, на самом деле она трехмерна<sup>11</sup> по параметрам-уровням, но не по измерениям. Действительно, все три уровня в «бохумской модели» параллельны друг другу (Рисунок 1), иными словами, горизонтальное измерение фактически иллюстрирует внутри-, а вертикальное – межуровневые характеристики диалектического процесса. Более того, сам Бюттнер производит градацию уровней (нижний – уровень «окружающей среды»), необходимость которой вызывает большие сомнения. На наш взгляд, для «релятивизации» «бохумской модели» необходимо, во-первых, «уравнять в правах» выделенные М. Бюттнером уровни и увеличить их количество до полноценных трех («идеологический», «социальный», «видимых индикаторов»); во-вторых, отойти от иерархизации уровней и признать их «равноправие»; в-третьих, довести «трехмерность системы взаимоотношений» между уровнями до действительной трехмерности по измерениям, что, в свою очередь, приведет к закономерной смене «двумерной функции» диалектического процесса трехмерной. В качестве простейшего (и одного из возможных) примера взаимного расположения уровней может быть использована прямоугольная трехмерная декартова система координат, где за каждым уровнем закреплено свое измерение, а двигателем диалектического процесса выступает совокупность развивающихся во времени действий, так или иначе осуществляемых через «социальный» уровень<sup>12</sup>.

Подчеркнем, что в настоящей работе перед нами не стоит собственно цель выявления особенностей взаимодействия между уровнями. Нам необходимо ответить, прежде всего, на *первый вопрос к Л. Конг*. Расширенная и в определенной степени «релятивизированная» модель помогает сделать первый шаг в этом направлении: основные этапы развития географии религии связаны с достаточно длительным постоянством интереса исследователей к анализу какого-то одного или нескольких уровней (в определенном паритетном или непропорциональном соотношении), присутствующих в модели<sup>13</sup>, и существующих между ними связей; смена этапов характеризуется изменением количества анализируемых уровней и/или направления и интенсивности данных связей и/или смещением акцента исследования с одного уровня на другой. Ответ на другую половину вопроса – какие внутренние причины обуславливали смену интересов исследователей и, соответ-

<sup>11</sup> А фактически двух-, поскольку в трактовке Бюттнера лишь оба уровня – «социальный» и «видимых индикаторов» – совместно в виде уровня «окружающей среды» «уравновешивают», оказывают влияние и находятся под влиянием уровня «идеологического».

<sup>12</sup> Предложенная модель вплотную подводит нас к понятию «конфессиональная сфера» и отражает структуру последней (см. ниже).

<sup>13</sup> При этом отсутствие интереса к какому-либо уровню (уровням) означает только лишь пониженное внимание к изучению его влияния и не свидетельствует, что такого влияния не было в принципе.

ственно, одного господствовавшего направления географии религии другим – будет дан ниже непосредственно при разборе предлагаемой нами периодизации географии религии.

Второй вопрос, не получивший должного отражения в статье Л. Конг – какие внешние по отношению к географии религии факторы обусловили смену одного ее этапа другим – очень сложен и многообразен. В настоящей работе мы считаем возможным остановиться лишь на одном, но крайне важном его аспекте, связанном в определенной степени с ответом на первый вопрос. Предложенное в 1965 г. Э. Исааком [Isaac, 1965] и уточненное два десятилетия спустя Р. Стампом разделение понятий «религиозная география» и «география религии»<sup>14</sup> сделало акцент не только на том, что служило в разное время для исследователей религии с «географических» позиций отправной точкой для анализа – религия или ее проявления. Гораздо более важную роль, на наш взгляд, сыграла развернувшаяся дискуссия о том, должен ли исследователь какой-либо религии полностью разделять ее основы (т.е. по сути быть ее адептом); если этот пункт не является обязательным, то должен ли он исповедовать какую-то другую религию (быть верующим в принципе) или же может вовсе быть нерелигиозным (об «объективности» и «субъективности» анализа религии в этом ключе см. подробнее [Ferber; Henkel]).

Полемика, основой которой послужила теория секуляризации (подробнее см. главу 2), развернулась практически во всех направлениях религиоведения, однако, что очень важно, практически не затронула географию религии (примером единичных публикаций может служить [Stoddard, Prorok]). Причиной этого послужило, как нами было показано выше, традиционно *пониженное внимание географов религии к «социальному» уровню расширенной бохумской модели*, изучение которого происходило фактически только лишь в рамках «деноминационной географии» («denominational geography», по В. Зелински [Zelinsky]) – исследования<sup>15</sup> «географического распространения религий на разных уровнях и в разные моменты времени» [Racione, p. 370]. Иные процессы, происходящие в пределах «социального» уровня, и его связи с другими уровнями географами религии практически не изучались, однако текущие тенденции в развитии религиоведения не могли быть проигнорированы. Иными словами, вполне закономерно существенное увеличение<sup>16</sup> количества «секулярных» географов религии, которое, однако, фактически не сопровождалось появлением географов религии, изучающих со своих позиций феномен секулярности. Именно поэтому *секуляризация* (ответ на *второй вопрос к Л. Конг*) рас-

<sup>14</sup> Первая, по Р. Стампу [Stump, 1986, p. 1], «... фокусирует свое внимание на роли религии в познании человеком мира и своего места в нем», в то время как вторая «... в меньшей степени связана с религией как таковой, чем с ее проявлениями и связями в обществе, культуре и окружающей среде».

<sup>15</sup> Трудно не согласиться с мнением, что именно в этом ракурсе проявляется «...наиболее логичная связь между географией и религией», изучением которой «зачастую пренебрегают другие дисциплины» [Park, p. 56].

<sup>16</sup> Начиная с эпохи Просвещения и французской Революции, характеризующейся окончательным разделением теологии и науки.

считается нами в данном контексте как *процесс, внешний по отношению к географии религии*, который, тем не менее, оказал существенное влияние на смену ее этапов.

В этой связи необходимо отметить, что в терминах «секулярное – постсекулярное» развитие географии религии по отношению к другим направлениям религиоведения носит догоняющий характер (*«догоняющее развитие» географии религии*). Действительно, лишь в XXI в., когда споры о природе секулярного в других направлениях религиоведения существенно стихли и сменились дискуссиями о феномене постсекулярного, география религии лишь набирала силу в изучении секулярного (появились единичные публикации, лишь косвенно затрагивающие политическую [Krindatch; Knippenberg] и социальную секуляризацию [Stump, 2008; Howe; Gökarksell]). В то же время, и это характерная черта развития географии религии, исследования феномена постсекулярного появились почти одновременно с трудами, посвященными секуляризации. Данный тренд пока еще лишь обозначен (см., к примеру, [Warf, Winsberg]), однако призывы к тщательному анализу географами этого аспекта развития в системе «религия – общество – окружающая среда» звучат все громче [Kong, 2010; Proctor; Wilford].

Таким образом, каждый этап развития географии религии (Рисунок 2) может быть охарактеризован более или менее длительным и постоянным сочетанием следующих параметров:

- 1) количество анализируемых уровней (*«идеологический», «социальный», «окружающей среды»*) в рамках расширенной бохумской модели, а также «баланс» в их изучении и оценка взаимного влияния (*«независимые» и «зависимые» уровни*);
- 2) количество и направленность изучаемых связей между уровнями (*«бессвязность» – связи между уровнями априорно констатировались, но не изучались; изучались одно- или разнонаправленные связи*);
- 3) преобладающая в среде исследователей точка зрения на роль религии в жизни общества (*до-секулярный, квазисекулярный, секулярный, постсекулярный этапы развития географии религии*).

Вне всяких сомнений, первым изучаемым уровнем в развитии географии религии (в широком ее понимании, включая религиозную географию) стал «идеологический». Первые исследования в этом направлении появились еще в Древней Греции. Однако достаточно дискуссионно разделение географических изысканий того времени по направлениям географии (и тем более выделение в качестве самостоятельного направления географии религии), поскольку практически все исследования были так или иначе связаны с религией, и отделить религиозную географию античных времен, к примеру, от религиозной биологии весьма проблематично. Иными словами в рамках расширенной бохумской модели исследования проводились исключительно с опорой лишь на один уровень – «идеологический»<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> В этой связи трудно не согласиться с мнением Л. Конг, что исследования того времени могут «... рассматриваться скорее как религиозное занятие, нежели как научное» [Kong, 1990, p. 356].

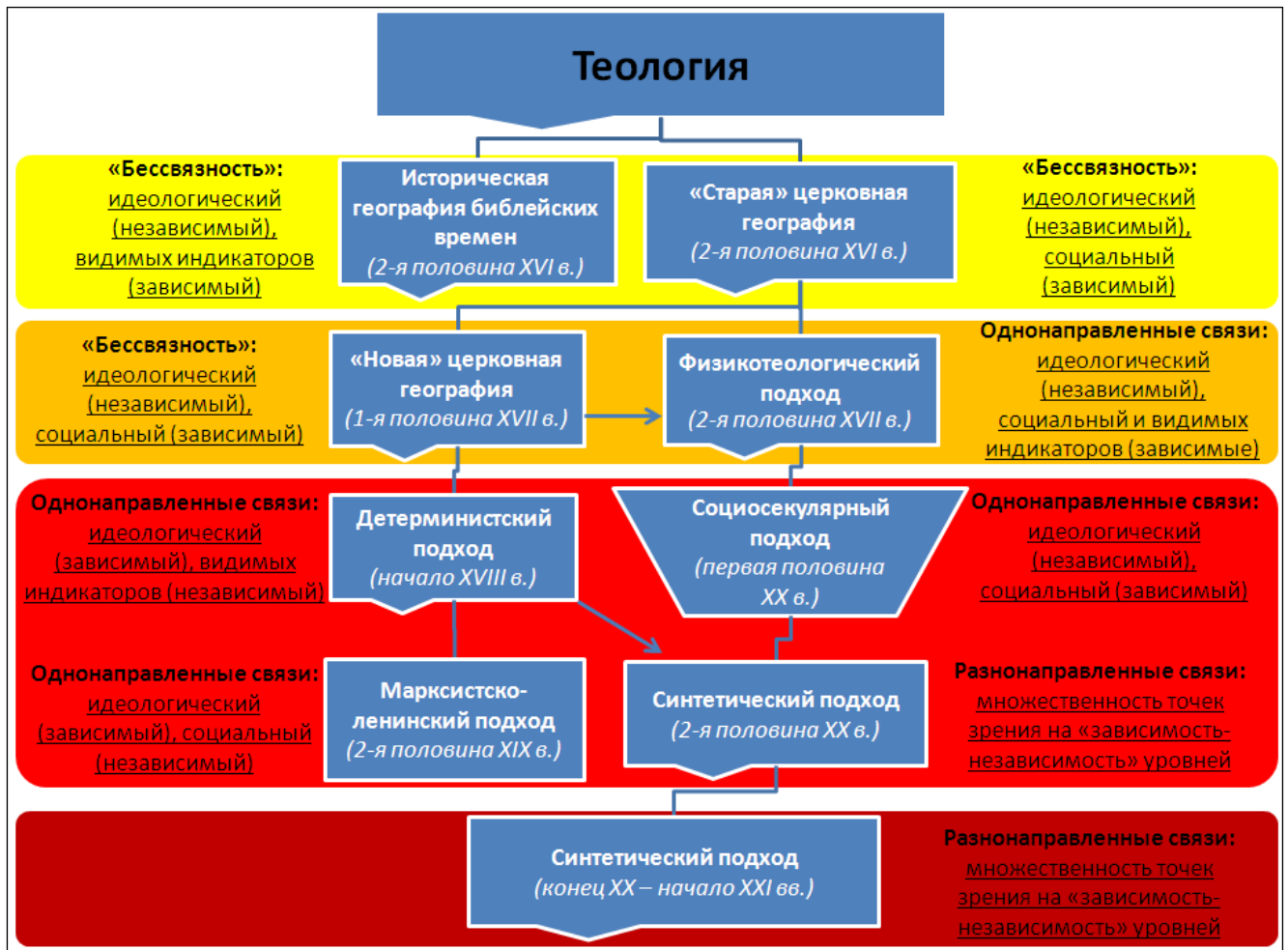


Рисунок 2 – Этапы развития географии религий

Желтый цвет соответствует досекularному этапу развития географии религии, оранжевый – квазисекularному, красный – секularному, бордовый – постсекularному. Прямоугольник со стрелкой на одном из оснований означает, что данное направление существует до настоящего времени; без стрелки – фактически пресекшееся направление; трапеция – направление существует в настоящее время в рамках других отраслей научного знания. Линия без стрелки обозначает непосредственное формирование того или иного направления на основе ему предшествовавшего, линия со стрелкой – влияние одного из направлений на развитие другого.

Составлено автором.

Однако это еще не была география религии. Последняя в строгом понимании возникает лишь тогда, когда число исследуемых уровней увеличивается как минимум до двух. Стимулом к этому послужила Реформация, которая и дала начало географии религии в XVI в. в лоне католической теологии. Массовый уход из католицизма стимулировал Церковь к закреплению численности существующей паствы и поиску «потенциальных новообращенных» [Shelton, Zook, Graham, p. 603]. Соответствующие усилия получили выражение в фактически одновременном развитии двух соответствующих направлений религиозной географии: *исторической географии*



*библейских времен* («historical geography of biblical times») и «старой» церковной<sup>18</sup> географии («ecclesiastical geography», по Э. Исааку [Isaac, 1965]). Первая, «интенсивная религиозная география», которая рассматривалась М. Ниндером как не более чем «история церкви с географической точки зрения» [Neander] (цит. по: [Büttner, 1974, p. 165]), иллюстрировала «... могущественное влияние христианской церкви» [Kong, 1990, p. 357] через установление соответствия мест, описанных в Библии, и современных ландшафтов. Вторая, «экстенсивная религиозная география», сосредоточила основное внимание на описании распространения христианства в мире и картографировании этого процесса (см., например, [Reuser]).

Общим моментом для двух направлений религиозной географии была опора на «идеологический» уровень расширенной бохумской модели; отличие заключалось лишь в том, какой уровень выступал в качестве «подчиненного» (Рисунок 2). Связи между уровнями не изучались, их наличие лишь фактически априорно констатировалось. Главенствующая роль религии в исследованиях позволяет говорить об этом этапе развития географии религии, закономерно совпадающим с досекулярным этапом, как о «религиозной географии» (по терминологии Р. Стампа). Важнейшим ее событием, ставшим своеобразным проводником и стимулом дальнейшего развития географии религии, стало обращение исследователей, пусть и достаточно робкое, к «социальному» уровню модели. Первым обозначил этот путь Себастьян Мюнстер [Münster], положив начало конца *досекулярному этапу* развития географии религии, а вместе с ним и ее религиозно-географическому направлению<sup>19</sup>.

Представляется крайне важным тот факт, что труд С. Мюнстера увидел свет раньше, чем произведения М. Ниндера и К. Пойцера. Это означает, что сомнения в абсолютности первенствования «идеологического» уровня, пусть и достаточно робкие, зародились не под влиянием первых религиозно-географических трудов, а параллельно с ними. Иными словами, подтверждается выдвинутый нами тезис о том, что смена этапов развития географии религии (в терминах «досекулярное – секулярное – постсекулярное») действительно является внешним по отношению к развитию данной научной субдисциплины фактором.

Таким образом, именно дивергенция в XVI в. общего потока теологических «научных» изысканий и явилась отправной точкой формирования современных направлений географии религии. «Праотцом» последних стала именно «старая» церковная география; ветвь исторической географии библейских времен хоть и не пресеклась, но сохраняется в виде своеобразного

<sup>18</sup> В русскоязычной литературе иногда встречается другой, не совсем удачный перевод – «духовная география».

<sup>19</sup> Еще одной уникальной особенностью географии религии является ее *преемственность* по отношению к религиозной географии. К примеру, для социологии религии характерна обратная ситуация: религиозная социология выделилась из социологии религии лишь после Первой мировой войны (в основном, в рамках французской школы – см., например, работы Г. Ле Бра).

«одноостного» реликта на протяжении вот уже почти пяти столетий. Среди крайне интересных работ, выполненных в рамках данного направления в последние годы, следует отметить, к примеру, Библейский атлас Б. Бейтцеля [Beitzel].

Здесь представляется важным обратить внимание на еще одну особенность географии религии: почти все ее ветви и направления, когда бы они не возникли, имеют (дискретно или континуально на протяжении периода своего существования) свое выражение в настоящем<sup>20</sup>. Так, не только историческая география библейских времен, но и «старая» церковная география получили признание среди современных ученых, особенно – трудящихся в религиозных исследовательских центрах. Так, стоит отметить блестящее исследование коллектива греческих авторов «Картографирование следов Апостола Павла» [Mapping ...]; католическое периодическое издание «Латеранские анналы» («Annali Lateranensi»), основанное в 1937 г. во время понтификата Папы Пия XI главой Венской школы этнографии Вильгельмом Шмидтом в Ватикане и содержащее, в том числе, исследования географической направленности, ныне – «Анналы Папского этнологического музея» («Annali del Pontificio Museo Missionario Etnologico»); труды сотрудников Центра географии религии, созданного в 2010 г. при Отделе внешних церковных отношений Русской Православной Церкви; и др. В последнее время частыми стали случаи представления результатов религиозно-географических исследований и в рамках крупных научных мероприятий: например, доклады Эдварда Дэвиса и Брета Стефенсона в рамках конференции Ассоциации американских географов в марте 2004 г. в Филадельфии [Davis; Stephenson].

Возникновение собственно географии религии – «преемницы» религиозной географии – относится к первой половине XVII столетия, когда влияние на нее теологии стало значительно ослабевать (пионерной в этом отношении работой является труд Б. Кекерманна [Keeckermann]). Однако оно не исчезло совсем, что выразилось в преемственности двух новых дивергентных направлений «старой» церковной географии. Так, «новая» церковная география несколько сместила акцент исследований с изучения распространения только лишь христианства на анализ различных религий, с которыми встречались европейские миссионеры. Благодаря работам, сначала рассматривавшим особенности других религий через призму христианства (см., например, [Bertius; Carpenter]), а затем вне христианского влияния [Varenius], были заложены основы того направления географии религии, которое В. Зелински обозначил как «*denominational geography*». В дальнейшем оно получило на разных территориальных уровнях как широкое самостоятельное развитие, так и «в связке» с демографией (см., например, изданный в 1662 г. труд Джона Граунта [Graunt]), этнографией<sup>21</sup> [Ferrario] и другими науками. И хотя влияние тео-

<sup>20</sup> Есть лишь одно исключение – о нем будет сказано позднее.

<sup>21</sup> Интересно, что в Италии «в эпоху Рисорджименто ... этнография неоднократно определялась и как “политическая и социальная география”» [Красновская, с. 135].

логии по-прежнему было значительным («идеологический» уровень модели оставался главным в исследованиях), среди исследователей религии, принадлежащих к этому направлению, появилась новая точка зрения – «нейтральная позиция» (цит. по: [Büttner, 1980, p. 92]) – на ее «отношения» с географией. Данный факт позволил нам отнести это направление к *квазисекулярному этапу* развития географии религии.

На наш взгляд, одним из проявлений «новой» церковной географии квазисекулярного этапа (в терминах «зависимости – независимости» исследуемых уровней бюттнеровской модели и связей между ними) в наши дни, пусть и в несколько измененном виде – с учетом, по крайней мере, и уровня видимых индикаторов, можно считать активно развивающуюся в Украине с начала 1990-х гг. *сакральную географию*. Последнюю украинские коллеги предлагают рассматривать «как науку, которая изучает священно-традиционное проявление Бытия в конкретно историческом и географическом пространстве. ... Сакрально-географический подход предполагает причастность человека, окружающего мира и различных проявлений бытия к Божественному (Абсолютному) Первоначалу» [Шуканов, с. 230]. В то же время, утверждая, что в основе сакральной географии лежит «изучение священного способа жизни людей, общества в пространственном аспекте» [Шевчук, 2007], современные украинские авторы в качестве основополагающей для сакральной географии публикации упоминают тезисы выступления 1993 г. О.И. Шабля и А.И. Висьтак [Шаблей, Висьтак]. Данная работа, будучи действительно одной из первых по географии религии на постсоветском пространстве, однако, не позволяет установить «уникальность» сакральной географии как самостоятельного направления географической науки. Более того, не представляется возможным также на основе упоминаемых и других публикаций провести более или менее четкую границу между сакральной географией и географией религии. В то же время, учитывая указанные выше определения сакральной географии и того направления географии религии, которое Д. Софер интерпретировал как «географию и космологию, которые предстают в сознании религиозного человека в качестве средства, посредством которого он, полный веры, видит мир и свое место в нем, Град Божий, рай и ад, совершенных и избранных, неверующих и проклятых» [Sopher, 1981, p. 518], правомерно, на наш взгляд, констатировать наличие общих черт между современной сакральной географией и «новым» церковным направлением географии религии на квазисекулярном этапе развития последней.

Второе дивергентное направление «старой» церковной географии на квазисекулярном этапе – *физикотеологическое* – стало первым, в рамках которого появляются *все три уровня модели*, но, что гораздо важнее, начинают изучаться *связи между ними*. Последние в трудах ученых того времени [Ray] и более позднего периода [Kasche] отражают, однако, лишь однонаправленный характер влияния преобладающего «идеологического» уровня на два других. Утверждается, что будь то «распределение климата, или ... растений или животных в разных зонах, или ...

озер» – все это «слишком благоприятно для жизни и слишком хорошо основано, чтобы рассматриваться в качестве случайных обстоятельств» ([Glacken], цит. по: [Kong, 1990, p. 357]).

В XX в. физикотеологическое направление географии религии получило второе рождение в виде двух параллельно развивающихся ветвей: *религиозной экологии* и *географической («environmental») теологии*. Первая через известную работу Л. Уайта «Исторические корни нашего экологического кризиса» [White] и труды некоторых других исследователей «сделала» акцент на роли религии в деградации окружающей среды. Весьма интересной в этом отношении представляется и работа И Фу Туана, увидевшая свет годом позже [Tuau, 1968], в которой автор убедительно показывает, что различная экологическая этика христианства с одной стороны и китайских религий с другой имеет своим следствием различное воздействие на окружающую среду со стороны их адептов. Географическая теология, в свою очередь, поставила во главу угла изучение влияния религии на экологию растений и животных: изучение религиозной составляющей «аккультурация» растений или одомашнивания животных, противопоставляющейся экономическим причинам; выявление особенностей жизнедеятельности коров в Индии в соответствии с их статусом в этике индуизма и пр.

Однако вернемся к квазисекулярному этапу развития географии религии. Его окончание приходится на конец XVII – начало XVIII вв. и связано с наступлением века Просвещения. Отношение к религии в исследовательской среде начинает меняться: «идеологический» уровень модели перестает быть основой, все чаще встает вопрос о том (в том числе в трудах Вольтера, Монтескье и др. выдающихся мыслителей того времени), представляет ли религия сама по себе силу, «безусловно и однозначно благотворную для общества» [Гараджа, с. 115] – наступает *секулярный этап развития географии религии*. Его «первооткрывателем» может считаться П. Бейль, неофициально обозначивший наступающий XVIII в. как век господства точек зрения, стоящих на политико-секулярных позициях<sup>22</sup>: «Религия не была ни мотивом, побуждавшим ... к объединению в общество, ни основой этого объединения. Следовательно, для сохранения политического тела не абсолютно необходимо, чтобы в нем имелась религия» [Бейль, с. 434].

Новый *детерминистский подход* развивался фактически параллельно с *физикотеологическим* и (по крайней мере, на первых порах) под влиянием «*новой*» *церковной географии* квазисекулярного этапа (см., к примеру, [Cummins; Morse]). Повышенное внимание исследователей к однонаправленным каналам влияния уровня «видимых индикаторов» на «идеологический» уровень в рамках детерминистского подхода послужило основой рождения в рамках последнего многих весьма интересных идей. Так, например, О.Ф. Пешель в 1874 г. высказал

<sup>22</sup> Социальная секуляризация «появилась» лишь полтора-два столетия спустя благодаря трудам К. Маркса, Э. Дюркгейма и, особенно, М. Вебера, хотя идею о «приватизации» религии (и свободе вероисповедания каждого конкретного человека) высказал еще Дж. Локк.

мысль о существовании «зоны основателей религии» (die Zone der Religionsstifter) – пояса в Азии между десятым и сороковым градусами северной широты, откуда происходят основатели всех религий [Peschel]; становление исламских канонов под влиянием природных условий Аравии проследил в начале XX в. В. Гебель [Gebel] и т.д.

Свое продолжение детерминистский подход получил и в XX в. Так, последовательница Ф. Ратцеля Э. Сэмпл [Semple] происхождения монотеистических религий на Ближнем Востоке объясняла тем, что, наблюдая в безоблачном небе этого региона движение звезд и планет, местные жители видели в этом единый замысел, действие руки единого Творца. Она также подчеркивала, что совокупность образов и символов различных религий обусловлена географическими особенностями тех территорий, в пределах которых возникли данные религии. К примеру, ад в представлениях эскимосов предстает в виде темного и очень холодного места, с постоянно бушующими ветрами. В то же время для иудеев ад – место вечного огня. Схожую с Э. Сэмпл позицию по отношению к влиянию уровня «видимых индикаторов» на «идеологический» уровень занимали также Э. Хантингтон [Huntington], О. Хулькранц [Hultkrantz] и др.

Под влиянием детерминистского подхода в географии религии в XIX в. возник новый, не похожий ни на какой другой *подход – марксистский*. Он, так же как и его «предшественник», фактически рассматривал «идеологический» уровень бохумской модели в качестве зависимого. Опираясь на теорию отражения, представители данного подхода рассматривали религию в качестве внесоциального феномена. В этом отношении марксистский подход может считаться своего рода антагонистом подходов десекулярного этапа развития географии религии, наоборот, возводящих «идеологический» уровень в абсолют. Уникальность же марксистского подхода состоит в том, что он, оказывая во времена своего расцвета мощное влияние на исследователей религии (в т.ч. и географов), не «оставил» после себя, что вполне ожидаемо, сколь-либо значимых работ по географии религии. Вместе с тем, будучи единственным в рамках «бохумской» модели подходом, фактически пресекавшимся как в географии религии, так и в других религиозно-научных дисциплинах, он оказал сильнейшее воздействие на дальнейшее развитие этих научных направлений.

Как будет показано в дальнейшем, для большинства стран, развивавшихся под влиянием марксистско-ленинских идей, после перехода к иной государственной идеологии был характерен возврат (в иной форме, нежели в странах, не прошедших этот этап) религии в общественную жизнь. В этой связи перед представителями научной общественности в этих странах встал вопрос о необходимости выбора пути дальнейшего развития исследовательских направлений в религиозно-научных дисциплинах, в т.ч. и в географии религии. Одни из них (как, например, российские географы религии) пошли по пути «догоняющего развития», наверстывая упущенное и

ориентируясь на современные западные школы<sup>23</sup>. Вторые (например, украинские исследователи) предпочли избрать другой путь и ориентироваться на собственные разработки.

Здесь необходимо отметить, что, в отличие от географических исследований в России, в Украине соответствующие изыскания оформились достаточно рано – буквально в первые годы после получения страной независимости в начале 1990-х гг. Формирование научной школы географии религии – а о ее существовании можно говорить с достаточно высокой степенью уверенности – с основным центром во Львове (университет имени И. Франко) и «дополнительным» в Киеве (университет имени Т. Шевченко) происходило здесь в русле сакральной географии (подробнее см. выше). Помимо уже упомянутых работ, следует отметить также значительное количество диссертационных исследований [Ковальчук, 2000; Кучабський; Павлов; Патійчук; Ровенчак, 2010;], монографических изданий, учебников и учебных пособий [Ковальчук, 2003; Павлов, Мезенцев, Любіцева; Шаблій; Шевчук, 1999], а также большого числа статей в научных журналах и сборниках материалов конференций.

В современной России пока еще наблюдается явный дефицит работ по географии религии<sup>24</sup>. За период с 1998-1999<sup>25</sup> по 2016 гг. включительно в нашей стране были защищены 12 кандидатских диссертаций по специальности 25.00.24 (или, в прошлом, 11.00.02), так или иначе связанных с географией религии. Половина из них была выполнена в русле «собственно» географии религии [Абросимова; Андреянова; Балабейкина; Горина; Сафронов, 1998; Филимонова], другая же – на стыке географии религии и других направлений: социальной и политической<sup>26</sup> географии [Горохов, 1999b; Эйдемиллер], географии культуры [Караваяева; Шоров], рекреационной географии [Прокопенко].

Большая часть диссертаций (10) были подготовлены на российском материале, суще-

---

<sup>23</sup> И здесь трудно не согласиться с мнением А. Манакова, утверждавшего, что оформление географии религий в «отечественной географии ... приходится только на конец 1980-х – 1990-е гг.» [Манаков]. В то же время, нельзя не отметить появления достаточно большого количества картографических изданий, содержащих сведения о религиозной принадлежности населения. Среди последних работ следует выделить уникальные издания «Этнический атлас Ставропольского края» и «Этногеографический атлас Оренбургской области», выполненные коллективами исследователей под руководством соответственно В.С. Белозерова [Белозеров, Панин, Приходько и др.] и Т.И. Герасименко [Герасименко, Святоха, Филимонова].

<sup>24</sup> Вышли в свет несколько монографических работ [Набиева; Сафронов, 2001] и учебных изданий [Лобжанидзе, Горохов, Заяц; Горохов, Христов].

<sup>25</sup> Годы защит первых диссертаций по географии религий России [Сафронов, 1998] и зарубежных стран – на примере Индии [Горохов, 1999b].

<sup>26</sup> Несмотря на то, что В.А. Колосовым подчеркивается важность влияния религиозности как «историко-политической традиции» на политические взгляды населения [Колосов, с. 143], с 1976 г. [Витковский] до настоящего времени в отечественной географической литературе не было крупных работ, выполненных в русле политической географии религий.

ственно меньше (2) – на зарубежном. Сложившуюся ситуацию можно охарактеризовать как ответ на вызов советского периода, когда подавляющая часть весьма немногочисленных работ по географии религии посвящалась зарубежным странам. Среди них необходимо отметить исследования выдающегося отечественного религиоведа и географа П.И. Пучкова [Пучков, 1975], а также неоконченную серию трудов этнолога Г.А. Шпажников по религиям народов, населяющих различные регионы мира, выполненный в русле «деноминационной» географии [Шпажников, 1976; 1980; 1981].

Малое количество работ по географии религии в советский период<sup>27</sup> достаточно часто объясняется «... не только господствовавшими в советской науке мировоззренческими установками, но и произошедшим за годы советской власти катастрофическим “сужением” самой религиозной сферы» [Стрелецкий, 2016, с. 81]. С этим утверждением можно согласиться, однако, лишь отчасти: действительно, проводившиеся в то время исследования религиозности населения СССР осуществлялись под жестким контролем Института научного атеизма при Академии общественных наук при ЦК КПСС. Большая их часть при этом публиковалась под грифами «Для служебного пользования» или «Секретно», однако после распада Советского Союза и снятия грифов с большинства документов мы можем констатировать, что количество подобных исследований исчисляется по крайней мере десятками (например, первое репрезентативное исследование религиозности населения г. Казани в 1966 г. [Опыт ...], за ним последовали крупные исследования в Пензенской (1967-1968 и 1972-1977 гг.), Куйбышевской (1969-1971 гг.), Горьковской (1972-1973 и 1982 гг.) областях, в Марийской (1973 и 1986 гг.), Башкирской (1970-1974 гг.), Татарской (1967 и 1987 гг.), Мордовской (1985-1986 гг.) АССР и др. [Кильдеев; Лопаткин, 2001]). При этом за 25 лет существования современной России в условиях отсутствия регулярного сбора статистических данных о религиозной принадлежности ее населения количество такого рода публикаций вряд ли серьезно превышает число таковых за аналогичный период 1960<sup>28</sup>-1985 гг. В этой связи, как представляется, вина за замедленное развитие исследований в рамках географии религии должна быть разделена «поровну» между официальной идеологией и данным направлением.

Вернемся, однако, к рассмотрению следующих по времени возникновения подходов географии религии в рамках «бохумской» модели. Под влиянием детерминистского подхода были созданы ранние труды и М. Вебером. Однако в трактовке эволюции географии религии в тер-

<sup>27</sup> В дореволюционной России такого рода работ также было немного. Отметим лишь фундаментальное исследование И. Покровским русских епархий [Покровский].

<sup>28</sup> В 1960-1961 гг. по всей стране были созданы комиссии по контролю за соблюдением законодательства о культах при местных органах власти, в число обязанностей которых входил сбор информации об уровне религиозности населения.

минах изучения влияния уровней бохумской модели его можно считать последователем именно физикотеологического подхода. Этот факт, тем не менее, требует пояснения как минимум в двух аспектах. Во-первых, как и «физикотеологи», М. Вебер в качестве (условно) независимого уровня рассматривал именно идеологический. Однако преемственность веберовского подхода выразилась в рассмотрении того, какой уровень являлся зависимым. Как следует из анализа трудов «зрелого» М. Вебера, особенно его «Протестантской этики и духа капитализма» [Вебер], в качестве такового им рассматривался прежде всего уровень социальный. Во-вторых, и это самая большая заслуга М. Вебера, «снятие» им условия абсолютности идеологического уровня повлекло за собой наступление *этапа социальной секуляризации* в развитии религиоведения вообще и географии религии в частности.

Однако, принимая во внимание внешний по отношению к развитию географии религии характер секулярных процессов (и ее «догоняющий» характер), следует отметить, что прямых последователей веберовского *социосекулярного направления в географии религии* на этапе его становления было не так много. Действительно, среди крупных его представителей можно отметить лишь Пьера Деффонтена [Deffontaines]. Данный феномен объясняется тем, что география религии к этому моменту оказалась «пресыщенной» изучением однонаправленного характера связей между уровнями бохумской модели. Это, в свою очередь, обусловило фактическое отсутствие исследований, выполненных в рамках данного направления географии религии, и в наши дни. В то же время, особенно под влиянием работ П. Деффонтена, веберовский взгляд на взаимоотношение уровней бохумской модели стал популярен в среде социологов (прежде всего во Франции, хотя и не только), что и повлекло за собой становление в качестве самостоятельного территориального подхода в социологии религии (крупная обобщающая работа – Атлас религии [Atlas ...]; среди отечественных работ последнего времени см., например, труды И. Каргиной [Каргина, 2013]).

Поистине революционным переворотом в современной географии религии стал выход книги Дэвида Софера «География религий» на рубеже второй и последней трети XX в. [Sopher, 1967]. Действительно, имя Д. Софера традиционно связывается с «крушением» исследовательской парадигмы, направленной на изучение однонаправленных связей в рамках уровней бохумской модели, и усилением внимания к связям разнонаправленного характера. Синтез положений физикотеологического и детерминистского подходов привел к формированию *синтетического подхода* [Matlovič, Žigrai]: таким образом, впервые в истории географии религии была обозначена множественность числа независимых уровней модели.

В то же время необходимо отметить, что достаточно часто встречающаяся точка зрения на роль Д. Софера как «первопроходца» в этом направлении должна быть уточнена. За два десятилетия до выхода его работы П. Фикелер опубликовал статью «Основные вопросы геогра-



фии религии» [Fickeler, 1947], в которой подчеркивал необходимость изучения связей разнонаправленного характера (в терминах «бохумской» модели). Однако, во-первых, статья П. Фикелера была опубликована на немецком языке, а переведена на английский и вышла в англоязычном журнале лишь 15 лет спустя, что, без сомнения, затруднило своевременное знакомство научной общественности с ее основными положениями. Во-вторых, хотя П. Фикелер и сделал первый шаг в новом направлении, но этот шаг оказался единственным: дальнейшие исследования автора оказались сконцентрированными лишь в рамках однонаправленного влияния независимого «идеологического» уровня на зависимые «социальный» уровень и уровень «видимых индикаторов».

Близок к П. Фикелеру в этом отношении и другой «отец-основатель» *синтетического подхода* в географических исследованиях религии – Эрих Исаак. По мнению последнего, задача географии религии состоит в «выделении собственно религиозного из этно-социально-экономической матрицы, ... и в определении его относительного веса ... в трансформации ландшафта» [Isaac, 1961-62, p. 12]. Как представляется, предлагаемое отделение религиозного от социального, экономического и пр. и определение его влияния, так сказать, «в чистом виде», крайне важно, однако зачастую весьма затруднительно, а порой и вообще невозможно. Тем не менее, значительный вклад Э. Исаака в развитие географии религии вряд ли может быть подвергнут сомнению: строго говоря, складывавшийся в середине XX в. синтетический подход благодаря его работам следует признать скорее *синтетико-аналитическим*, пусть и с явным «преобладанием» синтетической составляющей.

Особенностью последнего во второй половине XX – начале XXI вв. стало не только «соединение» существовавших до этого относительно автономных подходов, но и, как следствие, множественность взглядов на тематику возможных исследований. Указанные в Таблице 1 частные проявления предмета изучения географии религии, разумеется, претерпевали на протяжении всей второй половины XX в. разного рода изменения: менялось их количество, угол зрения, под которым они рассматривались различными исследователями, и пр. Однако, как было показано ранее, к их числу не добавилось географическое изучение секуляризации. Несмотря на то, что еще Э. Исаак в 1960 г. предупреждал о минимизации влияния религии на ландшафт по мере развития процессов секуляризации [Isaac, 1959-60], а спустя два десятилетия и М. Бюттнер предостерегал от превращения географии религии в «географию пережитков» [Büttner, 1980, p. 100], изучение секулярных (а, в дальнейшем, и постсекулярных) процессов так и не стало одной из основных задач географии религии. Более того, даже в XXI в. «равнодушие в отношении теории секуляризации в географии религии имеет своим следствием наличие географического пробела в социологической литературе» [Wilford, p. 331].

Таблица 1 – Частные проявления предмета изучения географии религии в рамках синтетико-аналитического подхода

<i>По П. Фикелеру</i>	<i>По Э. Исааку</i>	<i>По Д. Соферу</i>
святость и религиозная толерантность	демографическое развитие религиозных групп	деноминационная география
культовый символизм и значение сакральных цветов, звуков и направлений	религиозные группы, их размещение и структура	ландшафты и пространственная организация определенных религиозных групп
влияние религии на ландшафты	влияние религии на культурные ландшафты	сакральные центры
сакральные растения и животные	теоретические аспекты географии религии	паломничество

Составлено автором по: [Fickeler, 1962; Isaac, 1963; Sopher, 1981].

Наиболее ярким институциональным представителем синтетического подхода в изучении религии в рамках секулярной парадигмы является школа «старой» культурной географии университета Беркли, созданная в 1920-е гг. Карлом Зауэром. Будучи «жестко повязанными» на ландшафтных исследованиях [Dongre, p. 2], ее представители по всему миру, начиная со второй половины XX в., делали акцент именно на изучении влияния религии на ландшафты в самом широком их понимании: от выявления уровня воздействия представителей различных религий – этнических [Curtis; Laatsch, Calkins], индуизма [Biswas], буддизма [Tanaka] и др. – на физические формы ландшафта до установления степени территориальной локализации, характера и направления диффузии религиозных групп ([Crowley; Heatwole, 1985; 1986; Landing; Shortridge, 1978; Stump, 1981] и др.) и проведения районирования территории по религиозному признаку [Shortridge, 1977].

Возникновение в 1970-е гг. «новой», «гуманистической географии» отразилось на структуре географии религии несколько позднее. По выражению С. Пич: «“Старая” культурная география основывалась на наблюдении за реальными явлениями; “новую” культурную географию интересует наблюдение за наблюдателями ... “Старую” культурную географию интересовало то, что можно увидеть; “новую” культурную географию – то, что невидимо, что можно услышать ... или ощутить ...» [Peach, p. 257]. Действительно, географы религии оказались не готовы к столь радикальному пересмотру взглядов и переходу от изучения ландшафтных проявлений религии к установлению символического значения места как такового, от анализа массового к анализу индивидуального религиозного опыта.

Сложившийся к этому моменту плюрализм мнений и методик географического изучения

религии в рамках как синтетического, так и предшествующих ему подходов дал повод И Фу Туану – одному из основателей «гуманистической географии» – при анализе структуры географии религии охарактеризовать состояние исследований в рамках этого направления как «беспорядочное из-за отсутствия согласованного определения того феномена, который оно стремится понять» [Tuan, 1976, p. 271-272]. При этом «лекарство» он видел в «постижении смысла религии» [Ibid.].

Данные утверждения представляются крайне важными, поскольку помогают оценить состояние географии религий рубежа второй и последней третей XX в. Как нами будет показано далее, первая и вторая трети прошлого столетия стали эпохой расцвета секулярных процессов, временем ухода религии из общественной жизни, сопровождавшимся, в большинстве своем, ростом доли нерелигиозного населения. Когда в середине века угроза потери географией религий объекта своего изучения стала явной, она вместо всестороннего изучения и объяснения данного феномена фактически сконцентрировала силы, в основном, на изучении только лишь изменений в религиозной структуре населения стран и регионов мира. Именно этим можно объяснить наблюдаемое в то время «отсутствие согласованного определения», подчеркиваемое И Фу Туаном. Выглядят пророческими и его слова о «постижении смысла религии», поскольку именно в последней трети XX в. во многих регионах Земли можно было (а в некоторых можно и сейчас) наблюдать ее возвращение в общественный дискурс.

К сожалению, феномен постсекулярного также не получил должного отражения в трудах географов религии: они, в большинстве своем, сконцентрировались на изучении лишь его последствий, важнейшим из которых стало обострение меж- и внутрирелигиозных конфликтов. При этом количество точек зрения на рассматриваемые вопросы увеличилось по сравнению со временем выхода статьи И Фу Туана еще больше: помимо *синтетического подхода* секулярного этапа развития географии религии (в рамках «старой» культурной географии школы Беркли) большое развитие в конце 1980-х – начале 1990-х гг. получил родственный ему подход *постсекулярного этапа* (в рамках «новой», «гуманистической» географии)<sup>29</sup>.

Если в рамках географии в целом отцами-основателями «нового» направления были прежде всего И Фу Туан и Э. Релф, то в географии религии таковым является Л. Конг. Помимо уже упомянутых ее работ, можно выделить труды других представителей постсекулярной географии религии по изучению индивидуального восприятия пространства протестантами [Graham, 1994; 1998; Macdonald], индуистами [Nagar], мусульманами [Naylor, Ryan], православными [Raivo, 1997; 2002], иудаистами [Valins; Vincent, Warf].

<sup>29</sup> Здесь мы считаем необходимым обратить особое внимание на как никогда усилившуюся конвергенцию между географией (в рамках постсекулярного этапа) и социологией религии, одинаково остро поставивших никогда ранее не звучавший столь актуально вопрос об уровне индивидуальной религиозности. Подробнее об этом см. главу 2.

Противоборство между представителями двух этих направлений приняли особенно острую форму сразу после появления первых работ, выполненных в рамках постсекулярной традиции. Так, Г. Левайн утверждал, что «... география религий не может иметь дело с персональным религиозным опытом как таковым, но может изучать организованные религиозные системы и институциональное религиозное поведение» [Levine, p. 430]. Не полемизируя со сторонниками того или иного направления географии религии, мы, тем не менее, должны подчеркнуть, что *в рамках настоящего исследования, охватывающего мир в целом, страны и их отдельные части, за основу взят именно секулярный синтетический подход* – хотя бы потому, что на мега- и макро- и даже мезо- территориальных уровнях в силу объективных и субъективных причин анализ индивидуального религиозного опыта, отражающего основные тенденции развития этих территорий в рамках единой территориальной системы, крайне затруднен, если вообще возможен.

## **1.2. Социально-социальные и социально-ландшафтные отношения как основа формирования конфессионального геопространства<sup>30</sup>**

В современных научных работах, посвященных изучению социальной сферы, в последнее время отмечается особый интерес к исследованию пространственных отношений, названный *«пространственным поворотом»*. Термин «пространство» ныне широко используется как в различных отраслях географической науки, так и, собственно говоря, фактически во всех других областях научного знания – от философии до физики и от политологии до медицины. Повышенное внимание к категории *«пространство»* свидетельствует об осознании научным сообществом того факта, что лишенный корректно выстроенной пространственной перспективы взгляд на человека, культуру, социальные отношения и те формы, в которые они отливаются, не просто страдает односторонностью, но, порой, формирует искаженное представление о действительности, что может иметь самые негативные социально-политические и культурные последствия (см. подробнее: [Бедаш]). В связи с этим именно от географии – науки, имеющей глубокую *«пространственную»* традицию, – требуется разработка новых подходов к изучению пространства человеческой деятельности. Последнее, безусловно, столь многогранно, что не может являться объектом единичного исследования. В этой связи в настоящей работе, не претендуя на полноту охвата, мы считаем возможным подробно остановиться лишь на одном из результирующих анализа данного феномена. В качестве такового нами предлагается итог применения пространственной парадигмы исследования к той стороне человеческого бытия, кото-

<sup>30</sup> Содержание данного параграфа в значительной степени опирается на материал статьи соискателя [Горохов, 2012a].

рая претерпевает непрерывную трансформацию практически со времени появления *Homo sapiens* и вплоть до настоящего момента – конфессиональной<sup>31</sup> сфере.

Последняя, без сомнения, все заметнее воздействует на организацию современного общества в целом. Известный американский политолог и геополитик С. Хантингтон выразил ныне фактически господствующее в научных кругах мнение, что «век двадцать первый, судя по всему, обещает стать эпохой религиозного возрождения» [Хантингтон, 2008, с. 40]. Тем не менее, до настоящего времени в отечественной географии наблюдается явный дефицит работ, посвященных изучению конфессиональной сферы, с чем связана относительная несформированность теоретического и методологического аппарата ее исследования.

Формирование в географической науке пространственной парадигмы обусловлено, пользуясь терминологией В.Н. Стрелецкого, «*хорологизацией географических знаний*» [Стрелецкий, 2002, с. 18], в значительной мере связанной с влиянием идей И. Канта, относившего географию к числу хорологических (пространственных) наук. В определении самого термина «пространство» выделяются несколько трактовок, связанных с неоднозначным пониманием данного феномена в философии и естествознании. Так, при *субстанциональной* интерпретации пространства, опиравшейся на труды античных авторов и И. Ньютона, оно понималось как особая сущность –местилище материальных объектов. В то же время в *реляционной* трактовке, восходившей к трудам Г.-В. Лейбница, пространство ассоциировалось с миром этих объектов, с порядком сосуществования вещей. Г.-В. Лейбниц акцентировал внимание на том, что он рассматривает «пространство, так же как и время, чем-то чисто относительным: пространство – порядком сосуществований, а время – порядком последовательностей. Ибо пространство с точки зрения возможности *обозначает порядок одновременных вещей, поскольку они существуют совместно*, не касаясь их специфического способа бытия. Когда видят несколько вещей вместе, то осознают порядок, в котором вещи находятся по отношению друг к другу» [Лейбниц, с. 441].

Однако, как пишет В.Н. Стрелецкий, для географов на первых порах концепция пространства-местилища казалась более понятной и практически значимой, в то время как «осмысление “заполненного” анизотропного пространства как *мира всего сущего*, отношений между объектами, пробивало себе дорогу труднее и дольше» [Стрелецкий, 2002, с. 18].

Тем не менее, опираясь на понимание феномена пространства Г.-В. Лейбницем, мы вправе применять данную категорию к «измерению» не только физических объектов (обладающих собственным физическим пространством), но также явлений нематериальных, таких как культура и религия, и даже воображаемых или условных. Важным представляется также то, что понимание пространства как порядка одновременных вещей позволяет, как отмечает А.С. Титков, установ-

---

<sup>31</sup> Несмотря на существующие отличия, в настоящей работе термины «конфессия» и «религия» рассматриваются нами как синонимы.

ливать «структурное соответствие между упорядоченностью географического пространства с одной стороны, упорядоченностью какого-либо явления, социального или природного с другой, может быть понято и описано как упорядоченность данного явления одновременно в двух или более пространствах – в географическом пространстве и в условных пространствах категорий и признаков, значимых для данного явления» [Титков, с. 35]. Таким образом, изучение *конфессиональной сферы*<sup>32</sup> «пространственными средствами» должно предваряться установлением «соответствия» двух пространств – географического и конфессионального.

Наиболее емкое (хотя и не лишнее в своей основе некоторых противоречий) определение конфессионального пространства предложено, на наш взгляд, отечественным философом и социологом Р.А. Лопаткиным. По его мнению, оно «... определяется наличием, функционированием и взаимодействием в пределах определенного физического пространства агентов и групп агентов представляющих различные религии...» [Лопаткин, 2008, с. 1]. Данный взгляд является своего рода развитием идей П.А. Сорокина и П. Бурдьё о пространстве как порядке социальных позиций, структурируемом статусами социальных акторов (см., например, [Бурдьё, 2007; Смирнягин]). В числе последних Р.А. Лопаткин выделяет, с одной стороны, различные религиозные институты, включая образовательные учреждения и специализированные СМИ, с другой – конфессионально идентифицирующих себя индивидов и их группы различных масштабов. В отечественной географии религий в настоящее время преобладающей является схожая точка зрения, в соответствии с которой «... религиозное пространство понимается как соотношение территориальных сфер влияния основных религий» [Сафронов, 1998, с. 6]. Очевидно, что основное отличие данного определения от предложенных выше «социальных» аналогов заключается в его территориальной сути. В то же время оно не лишено вполне серьезных противоречий.

Действительно, представляя собой «способ существования объективного мира, неразрывно связанный со временем» [Новая ..., с. 370], пространство само по себе не «нуждается» в территории. Территория может выступать лишь в качестве одной из одновременно существующих форм организации пространства, и не более того<sup>33</sup>. Иной подобной формой является религия, т.е.

---

<sup>32</sup> Вплоть до настоящего времени конфессиональная сфера является объектом изучения практически всех – за редким исключением – гуманитарных и общественных наук. К сожалению, в число «конфессиональных аутсайдеров» фактически входит та ветвь географии, которая занимается изучением территориальной организации общества. Действительно, в советский период приоритет в изучении религий оставался за историей (точнее, тем ее направлением – этнологией, которое включено в число исторических наук в соответствии с номенклатурой ВАК); в дальнейшем религия так или иначе стала фигурировать в паспортах специальностей наук философских, социологических, политических, культурологии. «Экономическая, социальная, политическая и рекреационная география» пока же подобной чести удостоена не была. Как, впрочем, и экономические науки...

<sup>33</sup> В этой связи трудно согласиться с мнением Е.Г. Трубиной, фактически отождествляющей понятия «пространство» и «территория»: «... как всем известно, пространством занимается география и на, первый взгляд, резонно

конфессиональное и географическое пространство как таковые существуют одновременно, не порождая одно другое и не входя полностью в состав друг в друга. С другой стороны, нельзя исключать возможность существования акторов, определяемого и территориальными, и конфессиональными категориями одновременно. В том случае, если нам удастся подтвердить данный факт, то мы будем иметь возможность «определения» конфессионального пространства с географической (территориальной) точки зрения. На настоящем же этапе следует признать не совсем корректным употребление словосочетания «конфессиональное пространство России» и ему в территориальном отношении подобных. Действительно, в этом случае мы а priori подчеркиваем наличие территориальной структуры конфессионального пространства, что, строго говоря, требует доказательств. Поиск таковых необходимо начинать, как представляется, с анализа компонентной структуры конфессиональной сферы, поскольку именно существование последней и определяется, в конечном счете, категорией «конфессиональное пространство».

В среде отечественных специалистов по географии религий преобладает мнение, что к числу элементов конфессиональной сферы «... кроме ... людей, носителей религиозного сознания в форме веры или религиозно-культурной традиции, можно отнести материальные объекты, организации, общественные институты, ... участвующие в воспроизведении культа, ... осуществляемую ими религиозную и нерелигиозную деятельность» [Сафронов, 1998, с. 18]. Некоторые исследователи включают в число элементов конфессиональной сферы (вместо или параллельно с упомянутыми выше) также «религиозную инфраструктуру» [Музалев, 2007] и «атрибутивно-обрядовую составляющую» [Горина, с. 5]. Не претендуя на оригинальность, мы, тем не менее, попытаемся несколько уточнить указанные определения. Это необходимо сделать в первую очередь потому, что при использовании той или иной из упомянутых трактовок не всегда возможно провести более или менее четкую границу между указанными составляющими конфессиональной сферы.

Действительно, «общественные институты» могут рассматриваться и как определенным образом упорядоченные социальные объединения: в этом случае их следует отнести скорее к категории «носителей религиозного сознания». Также достаточно спорным является выделение самостоятельного «атрибутивно-обрядового» элемента (вместо «религиозной и нерелигиозной деятельности»), поскольку в этом случае не охваченной вниманием исследователя оказывается иная деятельность, не связанная напрямую с воспроизведением культа. Дискуссионным по отношению к конфессиональной сфере вообще выглядит и употребление термина «религиозная

---

считать, что, раз происходит поворот к пространству, то это к географии должны по нарастающей стать открытыми другие дисциплины» [Трубина, с. 36].

инфраструктура»<sup>34</sup>. Связано это с тем, что среди всего комплекса элементов конфессиональной сферы крайне проблематично выделить и сгруппировать те, которые оказываются в своего рода подчиненном положении по отношению ко всем остальным. Так, «служителей культа» целесообразно, на наш взгляд, отнести к числу «носителей религиозного сознания», поскольку признак самоидентификации станет основой скорее для ответа: «Православный (мусульманин, буддист)», – нежели: «Священник (мулла, лама)», – на вопрос об отнесении себя к той или иной религии. Более того, для сравнительно большого числа религиозных традиций деление на «паству» и «служителей культа» в значительной степени условно. Религиозные центры и организации любого звена (как и обычно действующие при них образовательные учреждения) представляют собой скорее определенным образом организованные социальные группы, нежели просто сооружения, здания и т.п. (а именно в этом случае их можно было бы однозначно отнести к категории «второстепенных» объектов конфессиональной сферы).

Таким образом, мы считаем возможным установить следующие сравнительно легко «отделяемые» друг от друга *элементы конфессиональной сферы*:

- 1) *социальный* элемент – включает все социальные группы и объединения, в основу существования и функционирования которых положен религиозный признак, т.е. в конечном счете – конфессионально идентифицирующих себя с некоторой религиозной общностью людей на институциональном уровне, уровнях массового или индивидуального сознания и т.п. (в т.ч. служителей культа, если выделение данной группы возможно, образовательные, политические организации и религиозные объединения, монашеские ордена, монастырские общины и территориальные аббатства, епархии и митрополии, благочиния, приходы, секты и джамааты и т.п.);
- 2) *деятельностный* элемент – совокупность действий, осуществляемых социальными группами в соответствии с целью количественного и/или качественного увеличения или адаптирования социального и материального элементов конфессиональной сферы (культовая и внекультовая, к последней относятся миссионерская, финансово-экономическая, политическая, образовательная, благотворительная и иная деятельность). В данном случае, на наш взгляд, любая деятельность, рассматриваемая в указанных рамках, будет в конечном счете являться религиозной, хотя в первом приближении может и не выглядеть таковой;
- 3) *материальный* элемент (исключая особое материальное «образование» – человека) – культовые и внекультовые сооружения и объекты, места паломничества и т.п., в которых, по Р.А. Лопаткину, «... объективированы религиозные верования, смыслы, символы и которые вы-

<sup>34</sup> К числу объектов религиозной инфраструктуры А.А. Музалев, помимо культовых зданий и сооружений, относит также «...религиозные образовательные учреждения (медресе, семинарии, воскресные школы и т.п.), религиозные организации низового звена (приходы, джамааты, общины, секты и т.п.), религиозные центры (монастыри, дацаны и т.п.), служителей культа (священников, мулл, лам, пресвитеров и др.)» [Музалев, 2007].



полняют роль мобилизации, организации и упорядочивания деятельности...» [Лопаткин, 2008, с. 1].

В то же время без ответа остаются вопросы: «Что инициирует объединение людей в разного рода группы, совокупность которых образует социальный элемент конфессиональной сферы? Что служит отправной точкой осуществления их специфической в этом отношении деятельности? Выражением чего, в конечном счете, становятся создаваемые ими материальные результаты этой деятельности?» В связи с этим мы считаем необходимым выделить еще один, четвертый (по своей значимости он должен быть первым) элемент религиозной сферы – 4) *сущностный (религиозное сознание)*, образованный собственно вероучением – сакральным знанием конкретной религии, выраженным в ее священных текстах или передаваемым из поколения в поколение в устной традиции. Необходимым условием существования этого элемента является наличие религиозной веры, понимаемой как «особое психическое состояние уверенности в достижении цели, в наступлении события, в предполагаемом поведении человека» [Данильян, Тараненко, с. 51-52]. Вокруг сущностного элемента собственно и организуются все конфессиональные отношения, рассматриваемые в качестве его проявлений в этом мире.

На наш взгляд, вопрос об отнесении каждого из указанных элементов к категории географических объектов достаточно дискуссионен. Определенную сложность в этом отношении представляет прежде всего деятельностный элемент. Очевидно, в данном случае он должен идентифицироваться категорией «процесс». При этом трудно не согласиться с мнением Э.Б. Алаева, что «процессы, отношения, состояния не относятся к категории географических объектов...» [Алаев, 1983, с. 53]. Также к числу географических объектов не могут быть отнесены и связи, объединяющие все четыре элемента в единую систему – конфессиональную сферу, поскольку представляют собой не что иное, как определенного рода отношения. Более того, они (в случае анализа именно конфессиональной сферы) не представляют собой территориально целостных объектов в принципе. Тем не менее, деятельностный элемент конфессиональной сферы, а также формирующие ее межэлементные связи могут выступать в качестве объектов географического исследования, причем само «свойство» геотериальности (территориальности) является не их внутренней характеристикой, а лишь той «призмой», сквозь которую возможно их исследование географами. Сущностный элемент конфессиональной сферы практически совсем выпадает из поля зрения географов, поскольку не является не только географическим объектом, но даже и объектом географического исследования. Действительно, проявляясь в том или ином выражении, он фактически не создает сколь-нибудь значимых отличий одних территорий от других; иными словами, на территориальном «срезе» того или иного вероучения мы обнаруживаем в большинстве своем лишь континуальные признаки.

Это приводит нас к вполне справедливому выводу о том, что *конфессиональная сфера*, представляющая собой проекцию религии на социальную структуру общества, *не является целостным географическим образованием и, следовательно, географическим объектом* в его строгом понимании, как, *впрочем, и сама религия, поскольку отношение между всеми ее элементами не опосредовано геоторией*. Именно поэтому мы не можем согласиться с мнением А.А. Музалева, предлагающего рассматривать «религию как геосистему» [Музалев, 2008].

В то же время два из четырех элементов конфессиональной сферы могут быть отнесены к категории географических объектов, поскольку признак геоториальной целостности представляет собой в известной степени внутреннюю по отношению к ним категорию, т.е. определяет также и территориальную форму их бытия. В этом случае основной характеристикой данных элементов – социального и материального – является воздействие на окружающую среду и друг на друга. Оно проявляется в пределах определенных ареалов – географических полей, обязанных своим существованием тому или иному географическому объекту. Физическое пространство последнего и образует вкуче с географическим полем его географическое пространство. Иными словами, каждый из элементов конфессиональной сферы, представляющий собой географический объект, создает собственное географическое пространство.

Таким образом, нами установлены те элементы конфессиональной сферы, существование которых определяется одновременно и религиозными, и территориальными категориями. При этом можно констатировать, пусть и достаточно упрощенно, наличие общих элементов конфессионального и географического «множеств». Не сводимая в целом ни к одному из них, образуемая ими система сама представляет собой «множество». Последнее, таким образом, суть особая данность, которую мы предлагаем именовать в дальнейшем *конфессиональным геопространством*. Представляя собой сложное образование, оно, как следствие, имеет свою особую территориальную и компонентную структуру, к анализу которой мы и считаем возможным перейти далее.

Примечательно, что из двух «образований» – геопространств материального и социального элементов конфессиональной сферы – более «простым» является первое. Тем не менее, ему «...соответствует сложное географическое пространство, образующееся путем пересечения и взаимопроникновения полей отдельных...» [Алаев, 1983, с. 99] субэлементов (см. выше). Последние, действительно, имеют собственное физическое пространство, как и любые материальные образования. При этом *характерная черта материального элемента проявляется в том, что каждый из его субэлементов может являться одновременно очагом и фокусом по отношению к своему географическому полю*. Так, функционирующий храм, с одной стороны, распространяет на окружающую его территорию потоки религиозной «информации» (а возможно и не только информации, учитывая характер деятельностного элемента), а с другой, в свою оче-

редь, стягивает потоки людей, информации и пр. И хотя не всегда возможно четко установить границы данного поля, однако выделить в его пределах участок, характеризующийся наибольшей интенсивностью проявления религиозных признаков того или иного субэлемента, достаточно легко<sup>35</sup>. Иными словами, в пределах географического пространства любого материального субэлемента возможно выделение не только очага и фокуса, но и ядра, а также такого важного участка, как периферия.

В то же время стоит отметить, что зачастую установить фокусный след материального субэлемента легче, нежели очаговый, поскольку в значительном числе случаев лишь первый может быть идентифицирован по наличию прямых связей с социальным элементом (субэлементом) конфессиональной сферы. В определенной степени правомерен даже вывод о том, что *в территориальном отношении материальный элемент (субэлемент) конфессиональной сферы оказывается «слабее» своего географического поля*. И это – самая яркая особенность его географического пространства. Поясним это на конкретном примере. Очевидно, что стягивание паломников к какому-либо центру может быть оценено в количественном и качественном отношении: установлены субъективные причины его посещения, общие затраты, дальность и способ передвижения, районы «исхода» и т.п. При этом однозначно определить особенности диффузии религиозной «информации» данного центра-очага крайне затруднительно. Тем не менее, данная проблема может быть решена (и успешно решается) в рамках исследований религиоведов, философов и представителей других сфер научного знания. В то же время для специалистов по географии религий тот или иной центр – субэлемент материальной составляющей конфессиональной сферы – интересен прежде всего как фокус, поскольку методы исследования, применяемые в географии, позволяют достаточно подробно рассмотреть территориальные аспекты развития не столько собственно данного центра, сколько его географического поля.

Географическое пространство социального элемента конфессиональной сферы также имеет свои особенности. Образованное его физическим пространством и географическим полем, оно в структурном и функциональном отношении является гораздо более консолидированным, нежели географическое пространство материального элемента. Действительно, с одной стороны, любая социальная группа или даже индивид имеют свое собственное физическое пространство. Однако кардинальное отличие географических пространств двух указанных элементов заключается, разумеется, не в этом. На самом деле его можно рассматривать не столько как отличие, сколько как их общую черту: географические поля как одного, так и другого представлены совокупностью конфессионально идентифицирующих себя с некоторой религиозной

---

<sup>35</sup> Для храма таким участком может являться, к примеру, зона с повышенной долей населения, посещающего именно данный объект (приход) и предпочитающего при прочих равных условиях именно его среди множества схожих субэлементов.

общностью людей. Таким образом, и это его главная особенность, *географическое пространство социального элемента конфессиональной сферы характеризует порядок существования исключительно объединенных по конфессиональному признаку социальных групп* – в отношении как их физического пространства, так и географического поля. Разумеется, индивидуальный уровень конфессиональной идентификации при этом продолжает существовать. Однако выделение конфессиональных геополей каждого конкретного индивида на зрелых этапах развития религии вряд ли возможно. И в этом отношении А. Геттнером совершенно справедливо подчеркивалось, что «... личности из географического исследования выпадают... Деяния человека, которые всегда ближайшим образом являются действиями отдельных личностей, могут быть географически охвачены только путем элиминирования личностей и отнесения этих действий к более глубоко лежащим причинам» [Геттнер, с. 121]. Здесь уместно напомнить о двух разновидностях синтетического подхода в исследованиях по географии религии: секулярном и пост-секулярном (см. параграф 1.1), и обратить внимание на то, что в настоящем исследовании нами используется именно первый, т.е. под социальным элементом понимается именно социальная группа, а не каждый конкретный индивид.

Таким образом, можно констатировать единство физического пространства в целом и совокупности географических полей таких социальных групп: указанные составные части (в отличие от таковых материального элемента) представляют собой единое целое и не могут быть выделены в качестве самостоятельных единиц ни при каких условиях. Более того, справедливой представляется точка зрения, что географическое пространство социального элемента есть в определенной степени пространственная проекция социальных (или, если быть более точным, социально-конфессиональных) форм.

Для географии религий данный взгляд на указанную проблему может считаться новым. В то же время представители других научных дисциплин (в частности социологии) высказали схожее соображение достаточно давно. Действительно, основоположником социологии пространства (или, во всяком случае, исследователем, впервые использовавшим данную формулировку) называют Г. Зиммеля, которому принадлежит идея о пространственных проекциях социальных форм. В дальнейшем понятие «социологическое пространство» разрабатывалось в трудах П. Сорокина, Т. Парсонса, П. Бурдьё, Э. Берджесса, П. Бергера, Б. Верлена и многих других [Чернявская]. Однако наиболее близка к географическому пониманию пространства концепция школы социальной морфологии Э. Дюркгейма, заключающаяся в том, что «территория, ее размеры, конфигурация, состав передвигающегося по ее поверхности населения – все это, естественно, важные факторы социальной жизни; это ее субстрат и, подобно тому, как у индивида психическая жизнь варьирует сообразно анатомическому строению мозга, так же и коллективные явления варьируют сообразно строению социального субстрата» [Дюркгейм, 1995, с. 27].

П. Бурдые рассматривал социальное пространство как «... многомерный, открытый ансамбль относительно автономных полей...», созданных силовыми отношениями, возникающими в результате *взаимодействия* их агентов [Бурдые, 1993, с. 82]. По П. Бурдые, физическое пространство есть проекция социального, результат воздействия на него социальных отношений прошлого и настоящего, что согласуется с пониманием социального пространства в научной школе Э. Дюркгейма. Данную трактовку пространства разделяет (хотя его точка зрения достаточно дискуссионна) отечественный политолог Н.А. Косолапов, который считает, что пространство «характеризует скорее социальную реальность, “наложенную” на территорию» [Косолапов, с. 57]. Лишь в его рамках «... возможно сформировать, долговременно поддерживать, институционально закрепить социальные отношения» [Транснациональное ... , с. 5].

Размышляя о понимании в социологии термина «социальное пространство», социолог и религиовед Р.А. Лопаткин пишет, что оно «функционирует в пределах конкретного физического пространства и делится на ряд подпространств, или полей (политическое, экономическое, конфессиональное и др.), которые могут проникать друг в друга, взаимодействовать или противоборствовать» [Лопаткин, 2008, с. 1]. В связи с таким пониманием социального пространства в отечественной науке и «прижились» такие понятия, как экономическое, политическое, конфессиональное пространство и многие другие. Причем как все социальное пространство в целом, так и его отдельные подпространства или их субъекты (по П. Бурдые – агенты) стремятся к максимальному «присвоению» *физического пространства, его расширению* или изменению его конфигурации в своих целях. Необходимо отметить, что в социологической трактовке *физическое (объективное) пространство фактически тождественно термину «территория»*; именно в этой трактовке в социологии используются такие понятия, как «конфессиональное пространство России», «конфессиональное пространство страны», «конфессиональное пространство мира» и др. (см.: [Лопаткин, 2004]). С этим соглашается социолог Л.Г. Кирьянова, когда пишет, что традиционно в социологических исследованиях «*социальное пространство (его границы) совпадало с географическим пространством, на котором находились люди и общество, это социальное пространство формирующие (посредством своих взаимодействий)*» [Кирьянова, с. 35]. Тем не менее, еще в конце 1980-х гг. классиком современной географии Д. Харви была высказана сохраняющая и сейчас свою актуальность точка зрения, согласно которой в дальнейшем, по мере развития современных информационных и коммуникативных технологий, происходит постепенное «выведение» социального взаимодействия за рамки локального (территориального) контекста (пространственно-временная компрессия, по Д. Харви [Harvey]).

Не тривиально понимание пространства швейцарским социологом и географом (или социогеографом, так как он стал «своим» для обеих наук) Бено Верленом, которое основано на *постмодернистском синтезе* субстанциональной и реляционной его интерпретаций. В резуль-

тате своих изысканий Верлен приходит к выводу, что пространство – это категория, которая принадлежит к ментальному миру и служит формальному упорядочению воспринимаемых протяженных данностей согласно их положению, оно имеет формально-классификационный характер, само не будучи каким-либо классом. Исходя из этого, предметом современной географии, по Б. Верлену, служит множественность пространственного опыта (см.: [Werlen]). Трактовка географического пространства как пространства смыслов оказалась очень плодотворной и для географов, которые активно занялись изучением представлений о пространстве в человеческих общностях, относящихся к различным культурам и религиозным системам (см., к примеру, [Замятин]). К данной трактовке близко понимание конфессионального пространства у культуролога И.А. Арзуманова, который характеризует его «как *фактор высшего, эмпирического и трансцендентного опыта*, символически фиксированного артефактами религиозной культуры» [Арзуманов, с. 20].

Делая выводы относительно применимости социологического подхода к изучению пространства в географии (и, более узко, конфессионального геопространства в географии религий), можно согласиться с мнением отечественного исследователя А.С. Титкова, о том, что он применим только в том случае, если объектом исследования в нем взята социальная общность, целостная и упорядоченная, а в основу изучения положена географическая «материальная основа» общества («социальная морфология») и отражение социальной организации («социального пространства») в географическом пространстве [Титков, 2008, с. 66]. В связи с этим социологический подход, вне всякого сомнения, важен для изучения пространственной организации общества в политической, социальной географии и географии религий<sup>36</sup>.

Таким образом, своеобразным «генератором» *конфессионального геопространства*, по нашему мнению, служит верующее население, которое разделяет ценности этой религии. Это значит, что его культурная и в значительной степени экономическая и социально-политическая жизнь (в том числе демографическое поведение, политические предпочтения, особенности хозяйственного строя и социальной организации, структура питания и др.) *определяется ее канонами*. И в этом отношении исключительно важным и перспективным представ-

---

<sup>36</sup> Для социологии пространственный подход важен тем, что позволяет выявить и сопоставить глобальные и локальные характеристики процессов, протекающих в религиозной сфере. Однако, по мнению отечественных философов и социологов В.Н. Ярской, Л.С. Яковлева, В.В. Печенкина и О.Н. Ежова, несмотря на взаимный интерес друг к другу социологии и географии, успехи социологии в аспекте изучения географического пространства «неудовлетворительны», что связано, с одной стороны, с пока еще недостаточным вниманием социологов к научной проблематике пространства, а с другой – с неготовностью географов выйти за привычные рамки своей науки. В результате между социологией и географией «пока еще подлинно масштабного взаимопроникновения не происходит» (см. в этой связи [Смирнягин; Ярская, Яковлев, Печенкин, с. 91]). Добавим, что подобное «взаимопроникновение» могло бы стать весьма плодотворным для обеих наук.

ляется детальное изучение прежде всего в целом конфессионального геополя и в частности его составляющих, соответствующих участкам воздействия (ареалам) сущностного элемента конфессиональной сферы на экономическое, демографическое и политическое развитие его социального элемента.

В этой связи для конфессионального геопространства исключительно важна территория, подвергшаяся своеобразному «облучению» *сущностным элементом* той или иной религии. Его результатом становится появление определенного количества верующих (адептов) и постепенное формирование социального, а затем деятельностного и материального элементов. *Интенсивность и скорость образования всех элементов конфессиональной сферы и, таким образом, формирование самого конфессионального геопространства зависит, прежде всего, от количества носителей этой религии на конкретной территории.* Первоначально, обычно, их концентрация имеет максимальные значения в районе возникновения религии – первичном ядре. Но в связи с тем, что характер распространения конфессионального геополя имеет «центробежный» характер, наблюдается его территориальное смещение. Данный процесс происходит при дальнейшем распространении религии среди населения в результате либо миссионерской деятельности (конверсии), миграций последователей, либо, наконец, в результате прямого завоевания территории ее адептами. Следствием этих процессов может являться и территориальное смещение (трансформация) ядра конфессионального геопространства. В результате может происходить полная или частичная утрата данной территории для геопространства данной религии, либо превращение прежнего его ядра в периферию (при этом образование нового ядра может происходить и при сохранении ядра первичного).

Данные процессы происходили с геопространством христианства, которое фактически «покинуло» территорию своего возникновения – Палестину, приобретя множество адептов в Европе и Америке; или буддизма, который на столетия прекратил свою деятельность в Индии, получив широкое распространение в Восточной и Юго-Восточной Азии; или ислама, для которого на много веков пески Аравии превратились в глубокую периферию по сравнению с плодородными землями Благодатного Полумесяца. Однако в сакральном смысле центры этих религий оставались в священных для них местах возникновения: для христианства – в Иерусалиме, для буддизма – в индийском штате Бихар, для ислама – в Мекке. Но бытие религии, пути ее развития, определяет вовсе не ее прошлое – религиозно-культурное наследие, пусть и сакрализованное, а потребности современных адептов. С этим согласен классик отечественного религиоведения Л.Н. Митрохин, который писал, что «будущее церкви зависит в первую очередь от качества и размаха миссионерской деятельности самой церкви, от ее способности улавливать духовные потребности определенных социальных групп и находить пути их удовлетворения» [Митрохин, 1997, с. 466]. Собственно субэлементы материальной составляющей конфессио-

нальной сферы (храмы, кладбища, монастыри, оборудованные объекты поклонения и др.), более «инертные», чем их геополя, сохраняются на прежнем месте, становясь частью культурного ландшафта территории, а иногда могут даже переходить «по наследству» другим религиям, становясь частью уже другого конфессионального геополя. Известны случаи, когда один и тот же храм, лишь перестраиваясь, был сакральным центром для нескольких, сменявших друг друга во времени на этой территории религий. В качестве примера можно упомянуть известную мечеть Омейядов в Дамаске, сперва существовавшую как римский храм, потом ставшую христианской базиликой Иоанна Крестителя, а впоследствии уже перестроенную как мечеть. Причем почитаемая христианами гробница Иоанна Крестителя сейчас входит в комплекс мечети как составная часть и почитается мусульманами наравне с христианами. Возможна также ситуация, когда материальные субэлементы «переживали» духовные традиции, объектами культа которых являлись. Так древнеегипетские пирамиды или афинский Парфенон – теперь лишь туристские аттракции, реликты существовавших прежде геополей древнеегипетской религии и античного язычества. Многие грандиозные соборы Европы, доминирующие в ее культурном ландшафте, посещаются ныне в основном туристами, в то время как небольшие и примитивные по своей архитектуре молельные дома в Тропической Африке полны верующими.

Изменение геопространства конкретной религии, его расширение либо, наоборот, уменьшение, является следствием, прежде всего, *конкуренции религий* на уровне глобального конфессионального геопространства. Конфигурация конфессионального геопространства, таким образом, формируется как результат исторического процесса распространения одних религий по территории Земли (в связи с миссионерством, приведшим к увеличению численности ее адептов или/и миграции ее прежних последователей) и ослаблением или даже исчезновением других, происходящим из-за потери своей паствы. Постоянное возникновение в пределах глобального конфессионального геопространства новых форм религиозности, связанное с изменением социально-экономических условий, усиливает «конкуренцию» между геопространствами религий, его «образующих». При этом право на увеличение своего геополя «обосновывается» не только большей «истинностью» религиозной доктрины или историческим прошлым территории, связывающей ее с культурным наследием данной религии, но и степенью «освоенности» его религией, то есть наличием значительной по численности адептов общины этой религии.

Таким образом, резюмируя вышесказанное, можно сделать вывод, что географическое пространство социального элемента конфессиональной сферы является аналогом социального пространства в его понимании Г. Зиммелем, Э. Дюркгеймом, П. Бурдьё и их последователями. Последнее, более того, может выступать как часть конфессионального геопространства при условии, что в качестве социальных рассматриваются конфессионально упорядоченные группы людей. Вторая составляющая конфессионального геопространства, как было показано выше, обра-



зована географическим пространством материального элемента конфессиональной сферы. Взаимопроникновение (а в условиях взаимозависимости и наложение) данных пространств и образует, в конечном счете, конфессиональное геопространство – *систему развивающихся во времени и «опосредованных территорией» разнонаправленных отношений, во-первых, между социальными общностями, образованными совокупностями религиозно идентифицирующих себя (на институциональном уровне и уровне массового сознания) индивидуумов, и, во-вторых, между этими же общностями и создаваемыми в результате их деятельности культовыми и внекультовыми объектами.* Таким образом, если, «... географическое пространство – и есть наиболее общий объект географических исследований» [Бакланов, с. 13], то в качестве объекта изучения географии религий выступает, по нашему мнению, именно конфессиональное геопространство.

Приведенное выше определение конфессионального геопространства содержит в себе два вектора его возможного изучения, а, вернее, изучения возникающих в его рамках отношений, т.к., по справедливому замечанию Ю.Н. Гладкого: «... в любой трактовке геопространства акцент делается на “совокупность отношений”, поскольку они выступают в существе его содержания...» [Гладкий, с. 238] (*курсив наш – С.Г.*). В первом случае уровень «видимых индикаторов» в рамках «бохумской» модели, как и уровень «социальный» представлен социальными группами, во втором же – ландшафтом, не включающим социальные группы как таковые<sup>37</sup>.

Принимая во внимание указанную дифференциацию подходов, можно констатировать, что в основе большинства проводимых в настоящее время исследований по географии религии в нашей стране лежит второй из них. Анализируемое при этом конфессиональное геопространство представляется «специфическим геокультурным пространством» [Калуцков, с. 24], т.е. «совокупностью пространственных отношений между различными геокультурными феноменами, развивающимися на конкретной территории» [Дружинин, 1999, с. 57]. Следствием этого является частое рассмотрение географии религии в качестве одной из составляющих культурной географии (в трактовке сути последней отечественными исследователями)<sup>38</sup>.

Мы же, опираясь на предложенную трактовку конфессионального геопространства, считаем возможным определять место географии религии на стыке культурной и социальной гео-

<sup>37</sup> В этой связи оправданно, на наш взгляд, выделение Ю.А. Ведениным и М.Е. Кулешовой культурных ландшафтов ассоциативного типа «с сильными религиозными ... ассоциациями», которыми могут быть и «чисто природные ландшафты, без каких-либо материальных объектов...» [Веденин, Кулешова, с. 182].

<sup>38</sup> Этой точки зрения придерживается и А.Г. Дружинин, подчеркивающий, что «учет свойств феномена культуры и специфики культурно-территориальных процессов, требующих своей всеобъемлющей научной интерпретации, благоприятствует пониманию географии культуры как целой системы взаимосвязанных и взаимодополняющих друг друга субдисциплин (отдельных направлений геокультурных исследований) с обширной сферой интересов» [Дружинин, 1995, с. 10].

графии<sup>39,40</sup>. Действительно, если согласиться с мнением Ю.Н. Гладкого о том, что в качестве объекта изучения социальной географии выступает «социальная группа, локализованная в определенном пространстве», и «ее прикладные аспекты связаны с анализом различных видов деятельности населения на территории» [Гладкий, с. 31], то при изучении территориальных отношений между социальными религиозными группами, а не между ними и ландшафтом, налицо именно социо-географическая «основа» географии религии (не отвергающая, впрочем, ее культурно-географической «основы»). В этой связи подчеркнем, что *настоящее исследование лежит в русле именно социо-географической «части» географии религии, т.е. концентрирует внимание именно на совокупности социальных отношений в рамках конфессионального геопространства, оставляя в стороне социально-ландшафтные связи.*

Весьма примечательно, что при проведении географо-религиоведческих исследований как в системе «религиозная (социальная) группа – религиозная (социальная) группа», так и в системе «религиозная (социальная) группа – ландшафт» наиболее применяемым в настоящее время является синтетический подход, сформировавшийся на секулярном этапе развития географии религий (подробнее см. параграф 1.1). В нашей стране он абсолютно преобладает, в то время как за рубежом все большую популярность набирает синтетический подход постсекулярного этапа, хотя его применение ограничено только лишь системой «религиозная (социальная) группа – ландшафт» вследствие особой роли в изучении уровня индивидуального сознания верующих. Фактически можно констатировать развитие данного подхода под сильным влиянием постмодернистских тенденций, с большим трудом пробивающих себе путь в отечественную общественную географию (см., например, [Рагулина, 2004]).

### **1.3. Структура конфессионального геопространства и проблема оценки уровня религиозности<sup>41</sup>**

Трудно не согласиться с мнением Ю.Н. Гладкого о том, что «... понятие “географическое пространство”, будучи объективным явлением, *является, скорее, абстрактным, чем операциональным* объектом географической науки ... не поддающимся непосредственному наблюдению, в отличие от его отдельных сегментов...» [Гладкий, с. 247] (*курсив наш – С.Г.*). При

<sup>39</sup> В трактовке В.М. Гохмана, выделявшего в структуре общественной географии, помимо указанных направлений, также и экономическую географию [Гохман].

<sup>40</sup> Примечательно, что «этнические ... различия от места к месту» изучает, по С.А. Тархову, и география населения, и география культуры [Тархов, с. 12]. Вероятно, столь же «разделено» внимание и к религиозным различиям.

<sup>41</sup> Содержание данного параграфа в значительной степени опирается на материал статьи соискателя [Горохов, 2012с].

этом в контексте настоящего исследования «наблюдаемым» сегментом<sup>42</sup> предстает непосредственно геопространство социального элемента конфессиональной сферы. В этой связи далее, если не указано иное, речь будет идти именно о его структуре.

Оставляя в стороне рассмотрение метрических и тем более топологических свойств конфессионального геопространства, сразу обратим внимание на его компонентную и территориальную структуру (в их понимании отечественными географами). Элементами первой выступают отдельные религии как таковые, религиозные направления и течения, религиозные деноминации и общины<sup>43</sup>. Элементами второй<sup>44</sup> – территориальные единицы разного масштаба с прежде всего административными границами. На высшем – мегауровне, различия между компонентными и территориальными единицами «пропадают», и они формируют единое глобальное конфессиональное геопространство (Таблица 2).

Таблица 2 – Структура конфессионального геопространства

<i>Структурные уровни конфессионального геопространства</i>	<i>Компонентная структура</i>	<i>Территориальная структура</i>
Мегауровень	глобальное конфессиональное геопространство	
Макроуровень	геопространство религий	конфессиональное пространство (макро)регионов
Мезоуровень	геопространство религиозных направлений и течений	конфессиональное пространство субрегионов и стран
Микроуровень	геопространство религиозных деноминаций и общин	конфессиональное пространство территориальных единиц стран

Составлено автором.

Основной дискуссионный, на наш взгляд, момент заключается в оправданности выделения элементов территориальной структуры с опорой на административные границы. Действительно, сложившаяся в географии традиция районирования в исключительных случаях позволяет ограничиться лишь рассмотрением такого рода рубежей, однако, как представляется, наш случай – именно такой. Во-первых, использование «внесоциальных» маркеров вряд ли будет

<sup>42</sup> В качестве подобных сегментов А.А. Соколова, давая определение географического пространства, выделяет «объективно существующие (существовавшие) территориальные системы (включая социальные ...») [Соколова, с. 13].

<sup>43</sup> Данная классификация в несколько измененном виде была предложена П.И. Пучковым [Пучков, 1998].

<sup>44</sup> Понимая, вслед за И.М. Маергойзом, территориальную структуру как «... совокупность ... территориальных элементов, находящихся в сложном взаимодействии...» [Маергойз, 1976, с. 11].

достаточно убедительным при разграничении социальных геопространств (т.е. систем территориальных взаимодействий по линии «социальная группа» – «социальная группа»): отметим, что такого рода «районирования» не встречались нам ни в отечественной, ни в зарубежной литературе. В то же время выделение традиционных таксонов (ареал, зона, район), в основу которого положены неадминистративные рубежи, имеет место достаточно часто (в т.ч. в значительном числе русскоязычных публикаций) в случае анализа взаимодействий по линии «социальная группа – ландшафт».

Во-вторых, и более подробно об этом будет сказано позднее, в XX – XXI вв. значительно усилилось влияние государства как особого социального института на массовое и, особенно, институциональное религиозное сознание. В этой связи увеличилось, с одной стороны, число случаев проведения административно-территориальных границ по этническому, лингвистическому, религиозному признакам, а, с другой, наоборот, религиозная идентичность начала приобретать функцию «духовных скреп», усиливающих или возрождающих государственную идентичность. Новую жизнь обрела цивилизационная парадигма в общественных и гуманитарных науках: были предложены основанные на ней схемы конфессионального районирования прежде всего на макро- (см., например, [Пучков, Казьмина; Горохов, 2012с]) и мезоуровнях [Jenkins] конфессионального геопространства.

В-третьих, конфессиональное районирование, положенное религиозными деятелями в основу территориального развития религий как общественных институтов<sup>45</sup>, основано на континуальном характере распространения религий в рамках заселенных человеком территорий: иными словами, считается, что там, где живут люди, есть и религия как общественный институт<sup>46</sup>. В этой связи районирование, основанное не на административных границах, очень часто (особенно на «стыках» геопространств различных религий) может вызвать недопонимания и даже конфликтные ситуации<sup>47</sup>.

Еще более тонким моментом в целом в исследованиях по географии религии предстает анализ статистической информации о числе адептов тех или иных религий (их направлений, деноминаций и пр.). На рубеже XX и XXI вв. большая часть населения мира принадлежит (по крайней мере, формально) к той или иной конфессии. Однако степень вовлеченности в религи-

<sup>45</sup> И в наибольшей степени «реализованное» на практике.

<sup>46</sup> Так, например, в православии и католицизме вся обитаемая часть Земли «поделена» между церковно-административными единицами данных религий.

<sup>47</sup> Вспомним, к примеру, о не так давно имевшей место смене статуса существовавших на протяжении длительного времени на территории России апостолических префектур Римско-Католической Церкви на диоцезы (преимущественно епархии) в пределах канонической территории Русской Православной Церкви, территориальные единицы которой именуются точно так же. Трудно представить реакцию религиозных деятелей на появление схем районирования, ущемляющих в территориальных правах ту или иную из религий.

озную жизнь может быть различной: от номинальной, когда человек фактически индифферентен к религиозной организации, до активного участия во всех формах деятельности религиозной общины.

Как справедливо отмечает Л.И. Попкова, «исследование изменений в географии населения связано с необходимостью определения критериев ...географического пространства на основе характеристик проживающих здесь жителей» [Попкова, с. 391]. В связи с этим перед исследователями религии встает проблема корректной оценки численности адептов различных религий в мире, в его отдельных регионах и странах. При этом принадлежность к религии конкретного индивидуума анализируется с двух сторон: как общее религиозное самоопределение человека, или его религиозность (верующий/нерелигиозный) и принадлежность к конкретной религиозной группе (во что и как верующий). В связи с данным подходом религиозность понимается как «категория религиозного сознания, содержанием которой выступает осознание причастности идеям и ценностям, которые в данной культуре принято называть религиозными, а также осознание принадлежности к конкретной форме религии и религиозной группе» [Религиоведение, с. 863].

Необходимо отметить, что обе стороны религиозности могут не совпадать в связи с тем, что численность верующих в Бога может отличаться от общего числа приверженцев тех или иных конфессий: как следствие, это может приводить к разночтениям в данных конфессиональной статистики. Так, например, 25% населения России верят в Бога, но не относят себя ни к одной религии [Арена ...]. Данное явление анализируется в работах английского социолога Г. Дэви, разработавшей концепцию «замещающей (викарной) религии», для которой характерна «вера без принадлежности» (к религиозной общине) [Davie, 2000, p. 59]. С другой стороны социологические опросы фиксируют, что в мире число религиозных людей заметно меньше по сравнению с приверженцами конкретных конфессий. Таким образом, в современную эпоху распространены оба феномена: и «вера без принадлежности», и «принадлежность без веры».

Анализ религиозности населения в значительной мере базируется на эмпирических данных о числе верующих, их удельном весе в общей численности населения конкретной страны (либо региона мира), возрастном, половом составе и других демографических характеристиках религиозной общины. При этом оценка численности адептов той или иной религии, в отличие от оценки числа сторонников политических партий, профсоюзов или общественных движений, гораздо менее однозначна.

Используемый нами в диссертационном исследовании подход основан на применении математических методов для анализа длинных рядов статистических данных о конфессиональной структуре населения всех стран мира фактически за весь период проведения в них соответствующих наблюдений.

Собранная конфессиональная статистика была подвергнута критическому анализу, что представляется нам необходимым при работе с данными о конфессиональной структуре всех стран мира за исторический период от 100 до 300 лет. Мы осознаем, что работа со столь масштабным массивом достаточно разнородных статистических данных требует отношения к ним с определенной осторожностью, что является условием научной корректности сделанных в исследовании выводов. Особенность конфессиональной статистики глобального масштаба заключается в том, что она представляет собой исключительно компендиум цифровых данных, свидетельствующих о принадлежности людей к определенной религии, собранных в различных условиях и за продолжительное время; требующих обобщения, обусловленного необходимостью выявления, прежде всего, глобальных трендов в развитии конфессионального пространства стран мира. В этом, на наш взгляд, состоит основное ограничение данного исследовательского подхода, который не позволяет дифференцировать население по уровню веры, месту, которое религия занимает в жизни своих адептов, и их вовлеченности в религиозную практику. Наконец, нельзя отрицать, что глобальная конфессиональная статистика не учитывает существующих различий в проявлениях религиозности в рамках одной и той же религии, обусловленных культурно-цивилизационными, экономическими, политическими и прочими условиями, в которых она существует. Так, например, христианство в странах Глобального Юга – так называемое «южное христианство» – существенно отличается от христианства, традиционного для стран Глобального Севера.

Таким образом, математический анализ количественных показателей религиозной принадлежности населения стран мира, проведенный в данной работе, при всем его несовершенстве дал возможность получить, на наш взгляд, весьма валидные результаты реального состояния конфессионального геопространства мира за период 1900-2010 гг., а для некоторых стран – и за значительно более продолжительный, начиная с 1700 г.

Проблема выбора метода учета верующих связана, прежде всего, с применением различных критериев принадлежности к конкретной конфессии. Из всех существующих методов наибольшие показатели численности религиозных общин могут быть получены на основе использования так называемого *этнического принципа оценки уровня религиозности*, наиболее популярного в среде религиозных деятелей.

Этот принцип обычно используется в том случае, если подавляющее большинство какого-либо этноса исторически исповедует одну религию, и оправдан при отсутствии иных источников о религиозной принадлежности представителей данного этноса, получаемых, например, при анализе данных переписей населения. В этом случае, например, все русские рассматриваются как православные, турки – как мусульмане, испанцы – как католики и т.д. Однако полученные таким образом статистические данные нельзя считать абсолютно показательными, по-

скольку они не учитывают объективно существующих различий между этнической и религиозной общностями людей.

Действительно, религия, как и этнос – специфический вид социального объединения людей; однако они далеко не всегда являются взаимно сопряженными. Конечно, и религия, и этнос достаточно качественно определены и отличаются по ряду параметров. Мало того, в настоящее время, в эпоху мировых религий, относительно безразличных к этнической идентификации, последняя в большинстве случаев не обнаруживает тесной связи с конкретной религией. Так, подавляющее большинство народов характеризуется общностью языка, в то время как почти все религии не имеют единого языка общения для своих адептов (хотя в ряде религий есть общий богослужебный язык, который часто даже не понимают верующие).

Несмотря на высказанные выше возражения о возможности отождествления конфессиональной и этнической общностей, этнический принцип, как представляется, может быть использован в нашем исследовании в качестве вспомогательного, когда другая информация о числе исповедующих конкретную религию людей (например, данные социологических опросов или переписей населения) отсутствует. Например, в России статистические данные о численности народов, в ней проживающих, как правило, обновляются в среднем каждое десятилетие в результате переписей населения, в то же время данные по конфессиональной принадлежности респондентов в материалах переписей отсутствуют. В этой связи, по нашему мнению, представляется вполне обоснованной экстраполяция данных об этнической структуре населения РФ при определении численности адептов традиционных религий России.

Более содержателен *культурно-цивилизационный принцип*, связанный с конфессиональной самоидентификацией индивидуума, его *религиозной идентичностью* [Религиоведение]. Он исходит из того, что каждый человек вправе считать себя принадлежащим к определенной культурно-религиозной традиции, хотя при этом, возможно, и не разделять полностью ее верование. При этом он может не участвовать в обрядах и не входить в религиозную общину – в этом случае религиозность имеет лишь латентный характер, она сохраняется в социальной памяти населения, определяя его конфессиональную идентичность. Факт принадлежности к определенному религиозному течению важен для мировоззрения человека, его нравственной, культурной и политической ориентации. Именно эта так называемая *культурная религиозность* («принадлежность без веры») позволяет отнести человека к определенной цивилизационной системе или «культурно-историческому типу» (по Н.Я. Данилевскому), «культурной суперсистеме» (по П.А. Сорокину), «высокой культуре» (по О. Шпенглеру).

При этом религия является базисной, определяющей из характеристик цивилизации (в настоящее время религиозные ценности могут дополняться и секулярными, как это происходит в Западной цивилизации), ведь, по известному выражению К. Даусона: «Великие религии – это

основания, на которых покоятся великие цивилизации» (цит. по: [Хантингтон, 2003, с. 58]). Современные исследования однозначно говорят об устойчивости цивилизаций как основных социокультурных единиц человеческого общества. Несмотря на то, что на смену аграрному обществу пришли модерн и постмодерн, системы ценностей, на базе которых выстроены цивилизации, подверглись лишь относительно незначительным изменениям. Видный американский социолог Р. Инглхарт, опираясь на обширный материал социологических исследований по всему миру, констатирует: «Традиционно протестантские, православные, исламские или конфуцианские страны образуют ярко выраженные “культурные зоны” с собственными ценностными системами – их наличие четко прослеживается даже при всех поправках на результаты социально-экономического развития. Эти культурные зоны отличаются немалой устойчивостью. Хотя под воздействием мощных сил модернизации ценностные системы разных стран развиваются в одном и том же направлении, вопреки упрощенческим постулатам о глобализации культуры, их конвергенции не происходит» [Инглхарт, Вельцель, с. 37-38].

Для определения численности верующих при использовании *культурно-цивилизационного* принципа основными источниками служат разнообразные социологические опросы населения<sup>48</sup>, проводящиеся в различных странах мира. Они, в отличие от переписей населения, проводятся обычно по репрезентативным выборкам в разных странах мира при помощи анкетирования, касающегося важнейших ценностных ориентиров личности, отношения к вере в Бога, конфессиональной принадлежности и особенностей религиозной жизни. В связи с ограниченными масштабами социологических исследований их данные уступают в своей репрезентативности данным переписей населения, однако дают уникальный материал для исследования уровня религиозности населения в конкретной стране, особенностей функционирования в ней религиозных организаций, влияния религии на демографические установки населения, экономическую и политическую жизнь.

В настоящее время социология не выработала единого подхода к тому, что приоритетно в определении религиозности индивидуума – религиозное поведение или религиозное сознание (см. подробнее: [Лебедев, Сухоруков]). Так, например, один из крупных российских социологов В.Ф. Чеснокова еще в 90-е годы прошлого века разработала «индекс воцерковленности» населения (В-индекс), основанный, прежде всего, на анализе религиозного поведения индивидуума, которое, без сомнения, гораздо легче поддается фиксации и анализу со стороны исследователя [Чеснокова]. Впоследствии методика В.Ф. Чесноковой в несколько модифицированном варианте успешно применялась Ю.Ю. Синеленой (см., например, [Синелина, 2006]).

---

<sup>48</sup> В случае отсутствия точных данных переписей населения, численность адептов религий в странах мира устанавливалась путем экстраполяции результатов социологических опросов.



Социологические «замеры» уровня религиозности проводятся в отдельных странах и регионах, а также во всем мире в целом. Например, служба Европейского союза, занимающаяся сбором статистической информации по странам-членам ЕС (Евростат), в 2005 г. провела исследования уровня религиозности европейцев, по результатам которых выяснилось, что только 52% европейцев верят в Бога [Social values ...]. Для России подобными авторитетными источниками, которые мы использовали в своей работе, стали результаты исследований уровня религиозности населения, регулярно проводимых четырьмя социологическими службами: ВЦИОМ, ФОМ, Левада-Центром и РОМИР. В 2011 г. в РФ начала работу независимая исследовательская служба «СРЕДА», получившая широкую известность благодаря своему проекту «АРЕНА: Атлас Религий и Национальностей Российской Федерации»<sup>49</sup>, в ходе реализации которого были опрошены 56,9 тыс. респондентов из 79 субъектов России, ответивших на вопросы о своей религиозной принадлежности [Арена ...]. В США подробными социологическими исследованиями уровня религиозности и конфессиональной принадлежности занимается социологическая служба «American Religious Identification Surveys – ARIS», регулярно публикующая срезы конфессиональной структуры населения регионов и отдельных штатов страны, позволяющие судить не только о конфессиональной структуре населения США, но и об особенностях религиозности современных американцев.

Исследованиями уровня религиозности населения занимается и крупнейшая в мире и самая известная ассоциация независимых исследовательских агентств, объединяющая 72 компании и проводящая независимые опросы почти в 100 странах мира – «Gallup International/WIN», регулярно публикующая соответствующие отчеты<sup>50</sup>. Так, исследование 2012 г. основано на данных телефонных и личных интервью и опросов, проведенных в 59 странах мира (российскую часть исследования проводила компания «РОМИР»), оно охватило (при экстраполяции) более 70% населения мира; 50 тыс. респондентам был задан следующий вопрос: «Вне зависимости от того, посещаете ли Вы места общественного богослужения или нет, Вы считаете себя религиозным человеком, нерелигиозным человеком или убежденным атеистом?» [WIN-Gallup ...]. Согласно результатам исследования Gallup International/WIN, более половины жителей мира – 59% – являются религиозными людьми, нерелигиозны 23%, к атеистам себя причисляют 13% населения мира [Ibid.]. Наиболее религиозными оказались индуисты (82%), христиане (81%) и мусульмане (74%), наименее – иудаисты (лишь 38%). Таким образом,

<sup>49</sup> Сотрудничество со специалистами данной исследовательской службы и консультирование их во время подготовки атласа, вне всяких сомнений, способствовали углублению и расширению наших представлений о географическом развитии религий в РФ.

<sup>50</sup> Их (помимо прочего) использование в нашей работе обусловлено глобальным характером проводимых опросов, что позволяет анализировать особенности религиозности населения в большинстве стран мира.

оказалось, что в мире культурная религиозная идентификация в целом шире конфессиональной. В результате 12% индуистов мира, 16% христиан, 20% мусульман и 54% иудаистов (!) не религиозны, то есть относят себя лишь к соответствующей культурной, а не религиозной общности.

В первую десятку стран мира с наиболее религиозным населением (от 96% до 85%) вошли Гана, Нигерия, Армения, Фиджи, Македония, Румыния, Ирак, Кения, Перу и Бразилия. К странам с высоким уровнем религиозности (от 84% до 79%) относятся Грузия, Пакистан, Афганистан, Молдова, Колумбия, Камерун, Малайзия, Индия, Польша, Южный Судан и Узбекистан. Средний уровень религиозности (77%–50%) характерен для большинства арабских стран (например, Тунис и Саудовская Аравия – по 75%), для многих стран Восточной Европы (Сербия – 77%, Украина – 71%, Болгария – 59%), США – 60%, некоторых стран Западной Европы (Италия – 73%, Бельгия – 59%, Финляндия – 53%, Испания – 52%, Германия – 50%) и Латинской Америки (Аргентина – 72%, Эквадор – 70%). В России уровень религиозности населения также близок к среднестатистическому по миру – 55%, нерелигиозными считают себя 26% россиян, 6% населения страны – атеисты.

Самый низкий уровень религиозности населения зафиксирован в странах Восточной Азии и Западной Европы. Так, в Китае религиозно лишь 14% населения, Японии – 16%, Чехии – 20%, Швеции – 29%, Вьетнаме – 30%, Австралии – 37%, Франции – 37%, Австрии – 42%, Нидерландах – 43%. Для стран этих же регионов характерна самая большая доля атеистов: Китай – 47%, Япония – 31%, Чехия – 30%, Франция – 29%, Германия и Нидерланды – по 15% (в целом по Западной Европе – 14%), Республика Корея – 15%. В целом, из 11 стран мира, имеющих долю атеистов в своем населении 10% и выше, лишь одна – Австралия – не относится к Восточной Азии и Западной Европе. В то же время атеистов не оказалось вовсе в Афганистане, Малайзии, Гане, Ираке, Тунисе, Азербайджане и Вьетнаме (и это несмотря на то, что 65% населения этой страны не религиозны).

Еще один глобальный проект, позволяющий оценить уровень религиозности населения стран мира, данные которого использовались в нашем исследовании, – международный опрос общественного мнения «Всемирный обзор ценностей (World Values Survey)», которым руководит американский социолог Р. Инглхарт. Первый раунд (волна) опроса состоялся в 1981 г., и в нем участвовали, в основном, развитые страны Запада. В рамках второго, третьего, четвертого и пятого раундов (1991, 1995, 2001 и 2008 гг.) состав стран-участниц расширился более чем в два раза (с 20 до 67), увеличилось количество респондентов, что сделало данные опроса «World Values Survey» более репрезентативными [Values ...].

Во время анализа ценностей респондентов были выделены два измерения: 1) «Традиционные – Секулярно-рациональные ценности»; 2) «ценности Выживания – ценности Самовыражения». Измерение «Традиционные – Секулярно-рациональные ценности» показывает разницу

между странами, в которых религия имеет большое значение, и теми, где ее роль невелика. Сама религиозность населения стран мира исследовалась Р. Инглхартом и его коллегами в двух направлениях: во-первых, с точки зрения важности веры для респондентов и степени их участия в религиозных обрядах; во-вторых, анализировалось отношение респондентов к взаимосвязи религии и политики: насколько они одобряют деятельность религиозных лидеров, которые пытаются воздействовать на принятие политических решений и исход выборов.

В результате исследователи пришли к выводу, что к «культурным зонам» с наибольшим влиянием традиционных ценностей и самым высоким уровнем религиозности населения могут быть отнесены страны Африки, Южной Азии (вместе с Юго-Восточной) и Латинской Америки; средний уровень – католическая Европа, англоязычный мир (США, Австралия, Ирландия и др.); низкий – конфуцианская Восточная Азия (Китай, Япония, Республики Корея и Тайвань), протестантская Европа, часть бывших коммунистических стран (Эстония, Болгария, Россия, Украина и др.).

Важно, что данные о религиозности населения Gallup International/WIN, несмотря на различия в методиках, хорошо соотносятся с теми, которые получили Р. Инглхарт и его коллеги, что говорит о достаточно высоком уровне объективности полученных результатов.

Большое значение для анализа трендов развития религиозности населения в современном мире имеют отчеты, публикуемые независимым исследовательским центром «Пью (Pew Research Center)», находящимся в Вашингтоне (США). Центр «Пью» в настоящее время можно назвать крупнейшим социологическим исследовательским центром, организующим опросы общественности как в США, так и в других странах мира по самому широкому кругу проблем, касающихся, в том числе, роли религии в общественной жизни. Публикации центра предоставляют большой статистический материал для анализа влияния демографических процессов на изменение конфессиональной структуры населения стран и регионов мира.

Тем не менее, данные социологических служб, в связи с тем, что они, как правило, охватывают лишь незначительную часть населения страны, использовались нами в качестве источников данных о религиозной принадлежности в случае отсутствия более полной конфессиональной статистики. К тому же перед социологами стоит сложная задача по корректной формулировке задаваемых респондентам вопросов относительно их религиозной самоидентификации, от чего зачастую зависят конкретные цифры по религиозности населения страны. К тому же при проведении социологических опросов о религиозности населения необходимо делать поправку на политическую ситуацию в стране, которая может повлиять на ответы респондентов об их религиозной принадлежности (подробнее см.: [Митрохин, 2013]). Однако учет данных соцопросов необходим еще и потому, что именно они позволяют оценить уровень религиозно-

сти населения, отделив «верующих без принадлежности» от активно практикующих религию индивидуумов.

Вариантом *культурно-цивилизационного принципа* оценки конфессиональной самоидентификации индивидуумов, дающим наиболее точные, а, значит, и репрезентативные данные о конфессиональной структуре населения страны, можно назвать *демографо-статистический*, в котором используются материалы официальной статистики – как государственной, так и религиозных организаций. Наиболее достоверными источниками конфессиональной статистики, безусловно, можно считать данные переписей населения стран мира, содержащие сведения о религиозной принадлежности населения, а также о численности нерелигиозного населения. Тем не менее, мы считаем необходимым сохранять критическое отношение к данным по конфессиональной статистике, полученным в результате национальных переписей населения. Во многих странах мира при проведении переписей населения умышленно может искажаться численность последователей различных вероисповеданий, наблюдаться преувеличение за счет других числа приверженцев господствующей религии. Данная ситуация возникает во многих странах Африки и Азии. Даже перепись населения Индии – одна из наиболее тщательно проводимых в развивающихся странах мира – не может быть признана полностью свободной от подтасовок.

К сожалению, вопрос о вероисповедании включался в переписные листы далеко не во всех странах (и не всегда регулярно), а если это и происходило, то в рамках далеко не каждой переписи (например, в переписи населения России/СССР и Нигерии вопрос о конфессиональной принадлежности включался лишь дважды). В связи со всем вышеизложенным, к сожалению, отсутствуют полные сведения о распространении различных религий во всех странах мира.

Достаточно полную информацию дают официальные государственные данные о религиозной структуре населения во многих странах Ближнего Востока (запись в графе «религия» на персональной идентификационной карте личности), в Южной и Юго-Восточной Азии. Крупнейшая по численности населения страна мира, регулярно учитывающая конфессиональный признак при проведении переписей своих граждан, – Индия. В настоящей работе проанализированы данные переписей населения практически всех стран мира, которые проводились в XX – начале XXI, особое внимание уделено последним статистическим материалам. Так, впервые в отечественной научной литературе анализируется конфессиональная статистика, полученная в результате недавно проведенных переписей в таких крупных странах мира как Индия (2011 г.), Индонезия (2010 г.), Пакистан (2010 г.), Бразилия (2010 г.).

В России первая перепись населения, включавшая вопрос о конфессиональной принадлежности граждан, была проведена в 1897 г., в СССР и Российской Федерации такой статистики никогда не было (есть лишь данные о числе зарегистрированных религиозных организаций в

стране)<sup>51</sup>. На постсоветском пространстве лишь в Казахстане в 2009 г. проведена перепись, в ходе которой респондентам задавался вопрос об их отношении к религии. В США, например, полная официальная конфессиональная статистика существует только на конец XIX в. и на 30-е гг. XX в. В Китае – крупнейшей по численности населения стране мира – официальные данные о религиозной принадлежности населения страны публикуются в «Синей книге религий» («Blue Book of Religions»), издаваемой Китайской академией общественных наук, в которой, однако, учитываются только постоянные прихожане старше 18 лет официально зарегистрированных религиозных объединений страны, составляющие незначительную часть верующих Китая.

В Европе официальные статистические сведения об исповедании гражданами различных религий существуют далеко не во всех государствах; среди исключений – Великобритания, Ирландия, Австрия, а также большинство стран Восточной Европы; в некоторых странах (Германия, Австрия) дополнительно существуют данные об уплате гражданами церковного налога (нем. «Kirchensteuer»).

Важную роль для определения численности и активности верующих играют данные государственной статистики относительно численности религиозных объединений, церквей, мечетей и прочих культовых зданий. В России подобные данные даются Министерством юстиции РФ, и они используются автором наряду с данными переписей населения и социологических опросов для анализа конфессиональной принадлежности россиян.

Что же касается данных *конфессиональной статистики*, которые также активно используются в работе, то они, во-первых, не полны, так как не все религиозные организации ведут учет своих адептов; во-вторых, не всегда сопоставимы, поскольку различные религиозные организации при учете своих членов берут за основу различные критерии; в-третьих, могут носить тенденциозный характер. Так, католическая церковь признает своими последователями всех родившихся в католических семьях и крещеных детей, а большинство протестантских церквей – только тех, кто достиг конфирмационного возраста и сознательно принял крещение; иудаистами считают всех евреев, не заявивших о своей принадлежности к иной религии. Следует также учитывать, что в некоторых странах Восточной Азии один и тот же человек может отправлять культ сразу несколько религий, и, в связи с этим, может быть одновременно включен в число их последователей. Данные конфессиональной статистики сводятся воедино и публикуются в разного рода справочных изданиях: например, статистика о католиках публикуется в папском ежегоднике «Annuario Pontificio» (см., например, [Annuario Pontificio]).

Таким образом, в связи с трудностью сбора информации о религиозной принадлежности населения стран мира при оценке численности адептов той или иной религии обычно используются как этнический, так и культурно-цивилизационный принцип. При этом сведения о кон-

<sup>51</sup> За исключением переписи населения СССР 1937 г., дошедшие до нас данные которой весьма фрагментарны.

фессиональной структуре разных стран даются с неравной полнотой и точностью и не всегда единообразно. Тем не менее, преимущество отдается, прежде всего, официальным статистическим данным. Пример такого рода подхода к конфессиональной статистике – данные, публикуемые в ежегоднике ЦРУ США [The World Factbook, 2014], содержание которого, как правило, опирается на официальные национальные статистические сведения. Другими подобными комплексными исследованиями, являющимися ценными источниками по религиозной принадлежности населения, можно назвать авторские монографические исследования, посвященные религиозной структуре населения отдельных стран, их частей, или отдельных религий: например, труды сингапурского исследователя Х. Кетани, или таких отечественных исследователей как П.И. Пучков, С.И. Брук, Г.А. Шпажников. Работы С.И. Брука «Атлас народов мира» [Атлас ...], «Население мира. Этнодемографический справочник» [Брук] и П.И. Пучкова «Современная география религий» [Пучков, 1974], «Религии современного мира» [Пучков, Казьмина]; Г.А. Шпажникова «Религии стран Западной Азии» [Шпажников, 1976], «Религии стран Юго-Восточной Азии» [Шпажников, 1980] и «Религии стран Африки» [Шпажников, 1981] заложили фундамент отечественной географии религий и не утратили своего значения до настоящего времени. В данных работах религиозность населения определяется на основе либо одного из вышеназванных принципов, либо их комплекса.

Мировые комплексные исследования по конфессиональной принадлежности, содержащие также данные о численности нерелигиозного населения, опираются, в большинстве своем, на материалы World Christian Database [World Christian ...], World Christian Encyclopedia [Barrett, Kurian, Johnson], Atlas of Global Christianity [Atlas ...], The Demographic and Health Surveys [The Demographic ...]: они также стали частью исходной статистической базы, используемой автором в диссертационном исследовании для определения конфессиональной структуры населения. Часто для экономии места нами в качестве первоисточника данных указываются работы авторитетного исследователя религий Дэвида Барретта и его сотрудников по «World Christian Encyclopedia». Он, по мнению классика отечественной географии религий П.И. Пучкова, дает «наиболее аргументированные расчеты ... динамики численности последователей разных религий» [Казьмина, Пучков, с. 305]. В настоящее время отсутствуют альтернативные и сколько-нибудь сравнимые по масштабу проанализированных источников и территориальному охвату исследования данные, которые могут «составить конкуренцию» Д. Барретту и его последователям. Действительно, «... цифры стали предметом дискуссий в кругу исследователей религий. Сам же Барретт по поводу критических замечаний в свой адрес отвечает: “Можно поспорить, но у нас действительно нет конкурентов, в этом и проблема”. С этим стоит согласиться» (цит по: [Каргина, 2012, с. 107]). В части авторитетности и широты используемого материала к мировым комплексным исследованиям по конфессиональной принадлежности приближается

труд российских этнографов и религиоведов «Народы и религии мира» [Народы ...]: раздел данной работы, посвященный религиям мира, был написан под редакцией П.И. Пучкова, который, в целом, также ориентировался на статистические данные, почерпнутые им, в основном, из работ Д. Баррета.

Таким образом, в нашем исследовании сведения о религиозной структуре населения стран, субрегионов и регионов мира получены в результате комплексного анализа различных источников. В случае серьезных разночтений между их различными группами мы старались по возможности привести в работе все данные, однако приоритет отдавался, прежде всего, данным национальных переписей (при анализе конфессиональной структуры населения отдельных стран) и результатам мировых комплексных исследований по конфессиональной принадлежности (если анализируются данные по религиозной структуре населения регионов мира), далее по значимости в нашем исследовании находятся данные социологических исследований и конфессиональной статистики.

\*\*\*

Таким образом, начиная со времени своего возникновения, география религий в своем развитии прошла несколько этапов (досекулярный, квазисекулярный, секулярный и постсекулярный). Для каждого из них было характерно преобладание того или иного направления исследований в зависимости от числа и «баланса» анализируемых уровней в рамках расширенной «бохумской» модели, а также количества и направленности изучаемых связей между ними. В настоящее время преобладающим направлением является синтетический подход секулярного этапа, в рамках которого нами в качестве объекта исследуется конфессиональное геопространство. Последнее понимается нами как система развивающихся во времени и «опосредованных территорией» разнонаправленных отношений, во-первых, между социальными общностями, образованными совокупностями религиозно идентифицирующих себя (на институциональном уровне и уровне массового сознания) индивидуумов, и, во-вторых, между этими же общностями и создаваемыми в результате их деятельности культовыми и внекультовыми объектами. Основное внимание в настоящем исследовании уделяется социально-социальным отношениям в рамках конфессионального геопространства: с привлечением критически анализируемого обширного статистического материала мы постулируем необходимость разномасштабного изучения компонентной и территориальной структур конфессионального геопространства на глобальном, макро-, мезо- и микроуровнях.

## ГЛАВА 2. РОЛЬ РЕЛИГИОЗНОЙ КОНКУРЕНЦИИ В РАЗВИТИИ КОНФЕССИОНАЛЬНОГО ГЕОПРОСТРАНСТВА

### 2.1. Факторы конкурентных преимуществ религий

Основываясь на представлении И.М. Маергойза о триединстве территориальной структуры [Маергойз, 1986], правомерно, на наш взгляд, утверждение о также трехчастной структуре конфессионального геопространства. При рассмотрении последнего как совокупности социально-социальных и социально-ландшафтных взаимодействий особенно ярко интегрально-пространственная, или ареально-синтетическая структура конфессионального геопространства проявляется именно в рамках связей второго рода. Наиболее адекватно отражает суть данного «типа» структуры типологическое конфессиональное районирование (а, вернее, в трактовке Б.Б. Родомана, районизация [Родоман, 1999]) с выделением коннекционных районов<sup>52</sup>.

Второй «тип» территориальной структуры – множественная территориально-отраслевая – наоборот, лучше «иллюстрирует» социально-социальные взаимодействия в рамках конфессионального геопространства. Наиболее часто встречающийся в этом случае способ районирования – индивидуальное, с выходом на однородные районы. К их числу относятся, например, ареалы распространения тех или иных религий. Как, по меткому выражению И.М. Маергойза, «кочан»-хозяйство окружен «листьями»-отраслями, каждый – со своей структурой: «где-то они совпадают, где-то пересекаются» [Полян], так и религия в целом состоит из отдельных направлений, пересекающихся и/или накладывающихся в территориальном отношении.

Разумеется, существуют территории, в пределах которых абсолютно преобладает та или иная религия, иногда она даже является единственной. Однако в большинстве случаев мы можем наблюдать именно пересечение сфер влияния различных религий, религиозных направлений, деноминаций и пр. в границах одних и тех же территориальных образований. Данное обстоятельство как нельзя лучше иллюстрирует *одновременно континуальный и дискретный характер конфессионального геопространства* (как, впрочем, и любого другого геопространства). К примеру, Константинопольская православная (КПЦ) и Римско-католическая церкви (РКЦ) постулируют свой вселенский характер. Иными словами, социально-социальные связи в рамках геопространства православия и католицизма в идеальном варианте осуществляются в пределах всего обитаемого мира, т.е., по сути, эти геопространства являются исключительно континуальными. В то же время, реальная ситуация, когда в пределах одних и тех же террито-

---

<sup>52</sup> Таковыми могут являться, к примеру, участки, «обслуживаемые» тем или иным храмом РПЦ на территории нашей страны.



рий проживают адепты и КПЦ, и РКЦ, отражает их дискретный характер, т.е. «прерывность в форме более частных ... религиозных ... подпространств» [Шарыгин, Чупина, с. 7].

*Несоответствие между реальной (дискретной) и идеальной (континуальной) характеристиками геопространств тех или иных религий* служит причиной возникновения различных межрелигиозных конфликтов, принимающих характер от взаимного подозрения до реальных кровопролитных боевых действий. Чаще всего это несоответствие понимается и выражается территориально, поскольку основой существования любой религиозной организации служит не только наличие социально-социальных отношений в рамках той или иной религиозной традиции, но и их осуществление в пределах конкретных территорий. Таким образом, мы вплотную подошли к понятию «*религиозной конкуренции*», которая проявляется в борьбе не только за умы людей, но и за территории, этими людьми населяемые.

Важно понимать, какие именно факторы способствуют тому, что одни религии могут потеснить или даже заместить другие на определенных территориях, в странах и регионах мира. Однако прежде всего нам необходимо уточнить, что же является показателем успешной конкуренции конфессии. Действительно, религиозные организации ведут разнообразную деятельность – как культовую, предоставляя населению «сверхъестественные» компенсаторы, так и внекультовую – экономическую, гуманитарную, политическую и др., конкурируя друг с другом во всех сферах своей деятельности.

Тем не менее, именно *культ* может быть признан главной сферой религиозной деятельности, только его осуществление требует обязательной отсылки к сверхъестественному, то есть к Богу, и именно в нем заключается суть любой религии. В культе заключается уникальность каждой религии, он задается только ей присущими идеями, догматами и доктринальными положениями. То есть религиозный культ – это и есть деятельность по предоставлению населению «сверхъестественных» компенсаторов, то есть культовых «услуг».

На наш взгляд, главным показателем конкурентоспособности религии является обретение новых адептов – «потребителей» ее «сверхъестественных» компенсаторов. Именно увеличение численности верующих приводит к расширению геопространства религии, в то время как их потеря, наоборот, ведет к его сжатию. Динамику численности адептов религии (ДЧ) на различных территориальных уровнях геопространства за определенный период времени (обычно за год) можно анализировать при помощи формулы (1):

$$\text{ДЧ} = (P + K_1 + I) - (C + K_2 + \text{Э}), \quad (1)$$

где  $P$  – численность родившихся адептов религии,

$K_1$  – численность перешедших в религию (религиозная конверсия),

$I$  – численность иммигрировавших на данную территорию адептов религии,

$C$  – численность умерших адептов религии,

$K_2$  – численность вышедших из религии,

$\mathcal{E}$  – численность эмигрировавших с данной территории адептов религии.

Для глобального геопространства формула будет иметь вид (2):

$$\text{ДЧ} = (P+K_1) - (C+K_2), \quad (2)$$

так как данные о миграционной активности адептов религии в этом случае можно не учитывать.

Религиозная принадлежность оказывает лишь весьма опосредованное влияние на уровень рождаемости и смертности, а также миграционную активность населения. Действительно, хотя большинство религий проводит пронаталистскую политику, существуют серьезные различия в уровне естественного прироста между их приверженцами. Значительно большие отличия в уровне рождаемости и смертности наблюдаются все же внутри глобальных популяций адептов одних и тех же религий (прежде всего между населением, проживающим в странах Глобального Севера и Глобального Юга), а это значит, что они объясняются скорее различиями социально-экономических условий в странах их проживания, а не разницей в вероисповедании. При анализе влияния религиозной принадлежности на решение человеком совершить акт миграции также следует признать, что и в этом случае доминирующими будут причины не религиозного, а, скорее, социально-экономического и политического характера, хотя при прочих равных условиях в качестве направления для эмиграции будет выбрана страна с преобладанием в населении единоверцев.

Таким образом, именно конверсия – осознанный переход из одной религии в другую (или принятие определенной конфессии ранее нерелигиозным человеком, либо полный отказ от религиозной идентификации) – есть важнейший (но не единственный!) показатель успеха конфессии, свидетельствующий (для  $K_1$  в формулах (1) и (2)) о ее высокой конкурентоспособности.

Конверсия – результат сложного, чаще всего длительного процесса взаимодействия субъекта (человека) с определенной конфессиональной группой, состоящей из носителей данной религии; его выражением является изменение конфессиональной идентификации, смена ценностных морально-нравственных императивов, политических предпочтений и др. Хотя конверсия может происходить вполне спонтанно, однако чаще всего она является результатом продуманной деятельности религиозной группы по привлечению новых адептов, то есть *миссионерства*. Те религии, в которых сильны миссионерские традиции, имеется стратегия привлечения новых адептов – это, прежде всего, христианство, а также ислам, индуизм, буддизм – имеют наиболее выигрышные позиции в конкурентной борьбе, и число их сторонников растет гораздо быстрее, чем у религий, не уделяющих внимания миссионерской деятельности либо вовсе ее запрещающих (иудаизм, синтоизм, этнические религии, китайская традиционная религия и др.).

Таким образом, чем выше показатели конверсии, тем выше конкурентоспособность конфессии. Однако необходимо отметить, что религиозная конверсия может быть адекватным показателем конкурентоспособности религии только при отсутствии в стране религиозной монополии (см. ниже), то есть когда возможен свободный выбор религиозной принадлежности индивидуумом. Тем не менее, уровни рождаемости и иммиграции служат косвенными показателями конкурентоспособности конфессии: религиозные общины, их лидеры могут проводить политику «выдавливания» менее демографически активной (менее фертильной, не способной привлечь иммигрантов-единоверцев) конфессиональной общности более активной. Данная ситуация, например, произошла с православным сербским и черногорским населением в Косово, уступившим демографическому давлению албанцев-мусульман.

Исходя из положения, что конкуренция между религиями происходит в определенной степени аналогично таковой в случае экономических отношений, мы, воспользовавшись известными работами М. Портера [Портер], выделили пятьчетыре (плюс один «дополнительный») фактора конкурентных преимуществ религии (Рисунок 3):

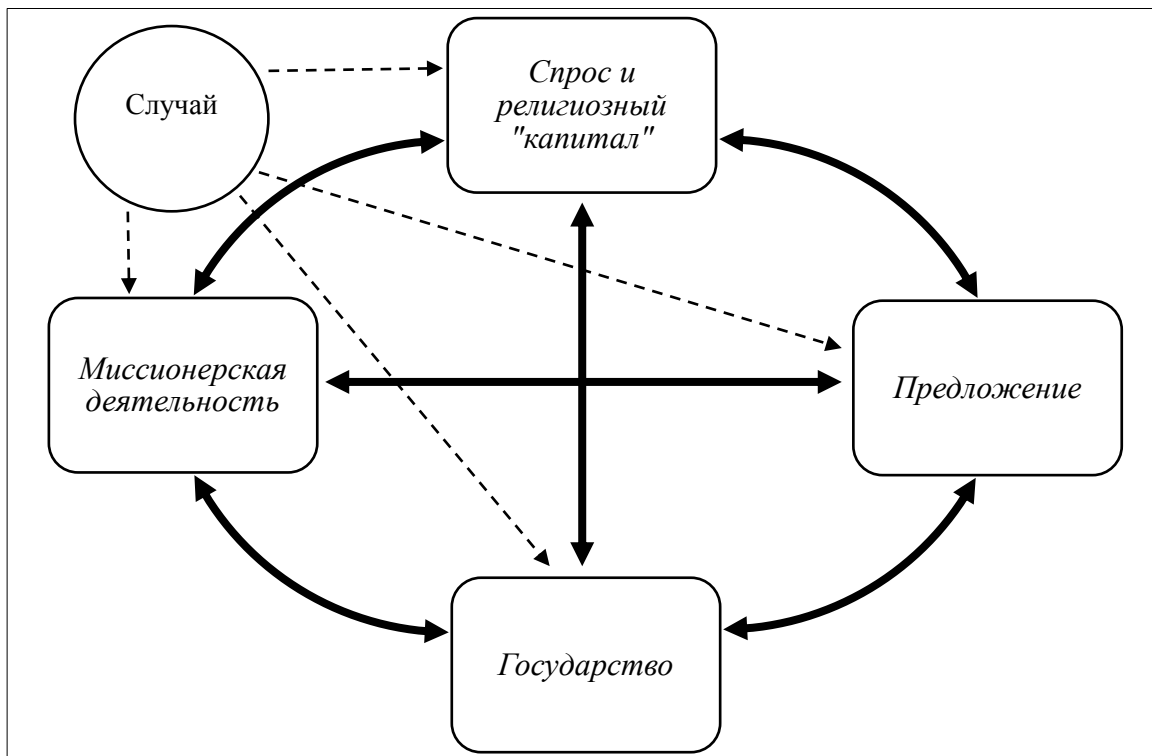


Рисунок 3 – Факторы конкурентного преимущества религии

Составлено автором.

1) факторы, которые являются внешними по отношению к религии (т.е., по сути, условиями), обеспечивая формирование самого «рынка» религий – это спрос на религию и «религиозный капитал».

*Спрос на религию.* Исповедание определенной религии понимается нами как универсальная человеческая потребность, обусловленная компенсаторной функцией религии в социуме – необходимостью для человека получения «сверхъестественных компенсаторов – вознаграждений от Бога, которые обеспечивает религия» [Stark, Bainbridge, 1987, p. 42] при недостатке материальных и моральных вознаграждений в своей жизни.

В любой стране мира существуют слои населения, которым необходима религия для обретения чувства индивидуальной защищенности от угроз голода, болезней, войн, социальных беспорядков и др. (хотя данное утверждение, безусловно, не означает, что исповедание конкретной религии есть необходимость для каждого члена общества), которое американские политологи П. Норрис и Р. Инглхарт в своем труде «Сакральное и светское. Религия и политика» называют «экзистенциальной безопасностью» [Norris, Inglehart]. Согласно социологическим исследованиям, уровень последней, измеряемый на основе методики изучения ценностей личности Ш. Шварца, положительно коррелирует с уровнем жизни. Это позволило П. Норрис и Р. Инглхарту сделать очень важный вывод, что «при прочих равных условиях, факт существования человека в менее безопасных обществах будет способствовать возрастанию важности религиозных ценностей, тогда как опыт безопасного существования, наоборот, таковую важность снизит» [Ibid., p. 18]. Тем не менее, связь между религиозностью населения и уровнем жизни нельзя признать однозначно линейной. Так, например, высокий уровень жизни не исключает высокой религиозности населения США; в то же время среднеразвитый Вьетнам демонстрирует отклонение в другую сторону.

Основываясь на данном заключении, можно констатировать, что спрос на религию в развивающихся государствах будет выше, чем в развитых странах. Именно развивающиеся страны отличаются самыми высокими показателями конверсии, прежде всего это касается христианства, которое ежегодно обретает миллионы новых последователей в странах Азии и Африки. В развитие общества, рассматриваемое в системе координат «традиция – современность (modernity) – постсовременность (postmodernity)», которым соответствуют этапы эволюции мирового хозяйства «аграрное – индустриальное – постиндустриальное», так же, в целом, встраивается и развитие религии: «религиозное – секулярное – постсекулярное».

Традиционное аграрное общество в наибольшей степени нуждается в компенсаторной функции религии; индустриализация – это эпоха торжества науки, городского образа жизни, надежд на рождение сообщества всеобщей справедливости, которые привели к секуляризации, однако наступление постиндустриальной эпохи вернуло религии ее силу – но, что крайне важно, силу иного рода, в сравнении с той, что была у религии до наступления секулярных процессов (подробнее об этом будет сказано ниже). Таким образом, развитие мирового хозяйства, мо-

дернизация, интенсивная урбанизация, социальные и политические кризисы и революции определяют условия протекания религиозной конкуренции.

Нельзя не отметить, что процессы глобализации, приводящие к преобразованию современного мира, сами по себе способствуют уменьшению степени «экзистенциальной безопасности» у большинства населения Земли, что, по нашему мнению, приводит к усилению спроса на религию в мире. С данным тезисом согласен английский религиовед Р. Дженкинс, который пишет: «Глобальный мир лишен прочности, уверенности в завтрашнем дне. Ключевые проблемы эпохи глобализации – безопасность, уверенность и их утрата» [Дженкинс, с. 91]. К тому же в эпоху глобализации, связанной в том числе с формированием единого информационного пространства, знание о любой конфессии оказывается доступным фактически во всех уголках Земли, что усиливает конкуренцию на «рынке» религий.

*«Религиозный капитал».* В большинстве случаев успеха в конкурентной борьбе между религиями добиться легче в том случае, если «потребители» уже подготовлены к той или иной из них в силу своей социокультурной принадлежности. Человек в течение всей своей жизни делает инвестиции в религию, приобретая тем самым «религиозный капитал», под которым мы, вслед за Л. Ианнаконе, понимаем знание человеком религиозных ритуалов, доктрин, сакральных текстов и др. определенной конфессии [Iannaccone, 1990].

«Религиозный капитал» как бы «привязывает» человека к религии, которая традиционно распространена в его окружении. Его довольно сложно конвертировать, то есть, например, знание человеком христианской догматики и умение правильно себя вести во время проведения богослужения в церкви оказываются фактически бесполезными для него в мечети, куда он попадает в положении неопита. Иными словами, представителям различных направлений христианства проще добиться успехов в стране христианской или в той стране, население которой уже хотя бы знакомо с христианством, чем в мусульманском государстве.

Именно *«религиозный капитал» обуславливает инерционность (подробнее см. главу 3), характерную для территориальной структуры конфессионального геопространства.* Поэтому в истории достаточно редки случаи массовой добровольной конверсии, в результате которой в течение довольно короткого периода времени изменяется конфессиональная структура населения страны. В большинстве случаев религиозная конверсия носит ограниченный характер, и для изменения конфессиональной структуры населения требуется значительный период времени – десятилетия, а иногда и столетия. Тем не менее, именно религиозная конверсия становится причиной трансформации конфессионального геопространства, и в этом случае свой «религиозный капитал» новообращенным необходимо накапливать фактически заново.

Главным фактором религиозной конверсии, по нашему мнению, является длительный острый недостаток «экзистенциальной безопасности», переживаемый в обществе, который не

может удовлетворить традиционная религия. То есть конверсия становится следствием дефицита «религиозного капитала» у членов общества либо его малой применимости (неадекватности) в условиях, в которых данное общество оказалось.

В связи с вышесказанным, религиозные миссионеры наиболее успешно действуют в странах, прошедших этап политической (насильственной) секуляризации, то есть относящихся к *государственно-социалистическому* типу развития процессов секуляризации (подробнее см. следующий параграф). Население данных стран фактически лишь начинает заново накапливать свой «религиозный капитал», и, в связи с этим, влияние традиционной конфессии в обществе оказывается ослабленным. Именно с конфессиональным пространством постсоциалистических стран связан процесс «*возрождения*» религии, или, по П. Бергеру, *десекуляризация* [The Desecularization of the World ...], в ходе которого религия восстанавливает свое влияние в обществе.

Десекуляризация может проходить двумя путями: во-первых, в странах, относящихся к *государственно-социалистическому* типу развития процессов секуляризации, может происходить восстановление традиционных религий и связанного с ними «религиозного капитала» у населения (Россия, страны СНГ). В условиях рыночной экономики, в которой неожиданно для ее населения оказалась Россия, религия стала важным компенсатором для тех членов общества, которые испытывают чувство дискомфорта и незащищенности, связанное с отказом государства выполнять свои прежние обусловленные социалистическим строем социальные обязательства. К религии также начали обращаться традиционалистски настроенные слои российского общества, видящие в ней противоядие от модернизации по западному пути, или вестернизации. Религия воспринимается в этом случае как «хранилище» культурных традиций народа, его коллективной памяти, цивилизационным фундаментом (своеобразной «скрепой») общества, идеологической основой особого российского пути модернизации. Многим россиянам импонирует установка религии на консолидацию общества, служение ближним, поддержку государства в кризисных условиях. В данном случае важным фактором для восстановления традиционной религии является поддержка ее со стороны государства, а также широких кругов самого общества (см. подробнее: [Горохов, 2014а]).

Во-вторых, возможно, что лидирующие позиции в конфессиональном геопропространстве займут новые нетрадиционные для данной страны конфессии, успех которых обусловлен отсутствием у населения «религиозного капитала». Примером второго варианта десекуляризации является Китай, где после окончания гонений на религию значительная часть его населения, не имевшая вследствие государственной политики насильственной секуляризации «религиозного капитала», в результате деятельности миссионеров довольно легко перешла в христианство. К тому же многие китайцы в условиях проводимой в их стране новой экономической политики

отказались от «религиозного капитала», связанного с традиционными конфессиями (буддизмом, конфуцианством, даосизмом).

Ныне Китай занимает первое место в мире по численности новообращенных христиан [Yang]. Китай последовал по пути, уже пройденному в свое время Республикой Корея, в которой христианство, более соответствующее прозападной направленности государственной политики, заняло лидирующие позиции, а корейский традиционный шаманизм хотя и продолжил свое существование, но был оттеснен на его периферию в качестве своеобразной «сельско-провинциальной» религии.

Религиозная конверсия также характерна для населения стран, «религиозный капитал» которых в силу своей архаичности становится сложно эффективно использовать для получения «сверхъестественных» компенсаторов в современном обществе – эти религии проигрывают соревнование более развитым конкурентам. Данный сценарий характерен для этнических религий, распространенных прежде всего в Африке, доля христиан в населении которой за период 1910-1970 гг. выросла с 9,4% до 40,3%, а этнорелигий – уменьшилась с 58,0% до 18,9% [Atlas ...].

Наиболее интенсивной религиозной конверсией в современном мире отличается христианство, что свидетельствует о его более «сильных» конкурентных преимуществах перед остальными мировыми конфессиями. В 2010 г. среди мировых лидеров по показателю относительной конверсии в христианство (число новообращенных на 1000 жителей) были страны, в которых доминировали адепты буддизма (Бутан, Непал, Монголия), христианства и этнических религий (Южный Судан, Бенин), индуизма (Непал), а также нерелигиозное население (Китай), однако все эти государства можно было отнести либо к группе развивающихся, либо к числу постсоциалистических;

2) *государство* оказывает определяющее влияние на конкуренцию конфессий, определяя законодательную базу для функционирования религиозных организаций (в том числе возможность включения в процесс конкуренции иностранных религиозных организаций), то есть уровень своего вмешательства в конкурентные отношения религий. Государство фактически может изменить направление религиозной конверсии, законодательно запретив переход из государственной религии в какую-либо иную;

3) *миссионерская деятельность (активность) религии*, то есть численность и структура, направление миссионерских потоков и др., наличие у религии своего «глобального проекта», который служит обоснованием ее миссионерства во всем мире.

Активное миссионерство – это важнейшая отличительная черта всех мировых религий: христианства, ислама и буддизма. Таким образом, мировые религии, которые по своей сути всегда были глобальны уже в силу своего вероучения, отрицающего значимость национальных или культурных границ, используют современную эпоху глобализации в интересах своего мис-

сионерства, повсюду увеличивая численность своих адептов. Именно активная деятельность, опирающаяся на развитую сеть миссий, обученные миссионерские кадры, свою информационную сеть может обеспечить религиозную конверсию и, как следствие, распространение религии, расширение ее геопространства. Глобальный характер современной религиозной конкуренции обусловил возможность интернационализации миссионерской деятельности, то есть появления значительного числа иностранных миссионеров, которые играют решающую роль на начальных этапах распространения религии на новых для нее территориях.

Во второй половине XX – начале XXI вв. происходят изменения в самой стратегии миссионерской деятельности мировых религий, причем инновационное лидерство в миссионерстве «захватывает» христианство, а остальные религии в основных чертах копируют миссионерский опыт адептов Христа (в особенности протестантов), внося в него лишь некоторые коррективы, связанные с особенностями их собственного вероучения.

К числу важнейших особенностей современного миссионерства, по нашему мнению, следует отнести:

а) глобальный характер миссионерской деятельности. В связи с тем, что соперничество между религиями носит глобальный характер, уже ни одна из конфессий, даже находясь в статусе монополиста в любой стране, не может быть застрахована полностью от действий своих конкурентов – других конфессий. Это связано с тем, что миссионером, то есть носителем определенным способом поданной информации, может стать любой – турист, мигрант, приятель по интернет-переписке и др. А угроза наказания, даже сурового, не может остановить конверсию, цена которой (как убеждают миссионеры) – решение всех проблем конвертируемого. Кроме конфессий конкурентами могут выступать и «заменители», которые также распространяются по мессианскому типу: различные идеологии, связанные с секулярными процессами в обществе (коммунизм, национализм, «идеология потребления» и др.), так называемые «политические религии» (исламизм);

б) изменение в структуре самого «продукта» и организации миссионерской деятельности. Даже в рамках одной религии наблюдается дифференцированное предложение: наряду со «сверхъестественными компенсаторами» предлагаются и вполне мирские ценности, такие как материальный достаток, семейное благополучие, высокий социальный статус и пр., причем основной упор делается именно на «социальное служение», то есть на оказание социальной помощи своим новым единоверцам<sup>53</sup>.

Миссионеры для обеспечения максимального эффекта своей деятельности также дифференцируют потенциальных прозелитов на различные группы – возрастные, социальные, образо-

<sup>53</sup> «Социальное служение» наиболее характерно для христианских церквей, однако в последнее время данная форма миссионерской деятельности стала активно использоваться в исламе, индуизме, буддизме и других религиях.



вательные, профессиональные и пр., для каждой из которых формируется своя методика конверсии, а иногда принимаются определенные культовые и организационные различия (так называемые «нишевые», сетевые и мега-церкви в протестантизме). Миссионерская деятельность стала в большей степени обращена к конкретной личности, а не нацелена на работу с «верхами» социума, то есть миссионеры борются, прежде всего, именно за личностный выбор, осуществляемый человеком в акте конверсии;

в) использование новейших достижений техники, прежде всего средств коммуникации и связи, интернета и сетевых технологий работы (хотя печатные издания, радио и телевидение также активно используются: например, Радио Ватикана вещает почти на ста языках). Именно в интернет постепенно переносится миссионерская активность в XXI в., через интернет происходит проповедь религии, а иногда даже и сама конверсия;

г) учет культурных традиций населения региона, в котором действует миссия: большинство миссионеров адаптируют свою религию к культурному контексту, в котором они действуют. Так, например, в христианстве евангелизация понимается не как односторонний процесс получения откровения о Христе, но как взаимное духовное обогащение [Пеннер].

Важно подчеркнуть, что миссионерская деятельность в современном глобализированном обществе, особенно в последние десятилетия, перестала носить исключительно *однонаправленный характер*, при котором миссионерами являются представители наиболее развитых стран – бывших метрополий (условно «завоевателей»), а конвертируется население развивающихся государств, в прошлом имевших статус колоний (условно «завоеванных»); в связи с этим ее уже нельзя рассматривать лишь как один из вариантов вестернизации. Миссионерство стало носить *разнонаправленный характер*, и, наряду со все еще преобладающим направлением из развитых стран в развивающиеся, существует и другой – из развивающихся стран в развитые. Конечно религии, распространенные в развивающихся странах Глобального Юга, пока еще проигрывают религиям, распространенным в США и Европе, по количеству материальных ресурсов для миссионерской деятельности, но обладают большим демографическим потенциалом и, что немаловажно, потребностью принести свою духовную традицию (африканского или восточного христианства, ислама, буддизма или индуизма и др.) на Глобальный Север. То есть в страны Глобального Юга миссионеров влекут миллионы рождающихся каждый год новых граждан, которые могут стать адептами их религии, в то время как на Глобальный Север их привлекает возможность обратиться в свою религию миллионы секуляризованных граждан развитых государств, которые мало что могут противопоставить напору искренней религиозной веры.

Таким образом, миссионерская деятельность за последнее столетие существенно изменила конфессиональное геопространство мира, сделав его более сложным – мозаичным (см.

главу 3). Результатом миссионерской активности христианских церквей в XX – начале XXI вв. стала *глобальная евангелизация* – распространение христианства в странах Азии и Африки. Однако следует учитывать, что миссионерскую деятельность могут вести не только собственно миссионеры, но любые активные адепты религии.

Миграционные процессы во все исторические эпохи были важным фактором распространения религиозных идей, но особенно важную роль в распространении религий они стали играть в наше время. Например, в последние десятилетия в Европе ислам стал второй по численности религией благодаря активной миграции его адептов из стран Северной Африки и Ближнего Востока. Появление в Европе мечетей и исламских культурных центров, первоначально рассчитанных на удовлетворение духовных потребностей иммигрантов-мусульман, привело к распространению ислама и среди местного населения. Постепенно в странах Европы, а также в США, Канаде, Австралии растет численность не только мусульман, но и адептов других «мигрантских» религий – индуизма, буддизма и др., которые находят все больше последователей среди коренного населения этих регионов;

4) *предложение религии*. Для религии, на наш взгляд, именно структура и качество предложения, удовлетворенность им населения может считаться ключевым фактором, определяющим ее конкурентоспособность в современных условиях. Как об этом уже было сказано выше, религия востребована в фактически любом обществе, однако не все религии могут предложить «потребителю» религиозный «продукт», который может его удовлетворить. Секуляризация не приводит к прекращению духовной жизни и, тем самым, спроса на религию в затронутых ею странах; она скорее способствует модификации религиозности.

Английский социолог Г. Дэви, анализируя современную религиозную ситуацию в Европе, приходит к мнению, что, хотя в большинстве стран региона происходит уменьшение посещаемости церквей, при этом сохраняется присутствие веры в социальной памяти населения. В результате даже в секуляризованном обществе существует спрос на религию, сохраняется его традиционная конфессиональная принадлежность, а это значит, что секуляризация может и не приводить к существенному сокращению числа религиозно идентифицирующих себя людей.

Данные наблюдения привели Г. Дэви к разработке концепции «замещающей (викарной)» религии, согласно которой в современной Европе большинство населения стремится делегировать религиозную деятельность профессиональным религиозным институтам [Davie, 2000]. При этом, принадлежа официально к конкретной религии, население вовсе не обязательно разделяет все официальные догматы церкви и часто посещает храмы. Такую форму религиозности Г. Дэви называет «*верой без принадлежности*» (к религиозной общине) [Davie, 1994]: данная форма религиозности особенно часто встречается в благополучных в социально-экономическом плане скандинавских странах.

Тем не менее, в случае обострения социальных, экономических и политических конфликтов в обществе, например, вызванных масштабной миграцией в страну адептов нетрадиционных для данных государств конфессий, возможно замена «веры без принадлежности», характерной сегодня для скандинавского общества, на традиционную религиозность. Изменению религиозности в Скандинавии в этом случае будет способствовать понижение уровня «экзистенциальной безопасности» у членов общества и обострение конкуренции между конфессиями вследствие появления значительных групп адептов нетрадиционных в данных странах религий.

Таким образом, в случае если в процесс конкуренции вовлечены разнообразные религии, и у населения (религиозных «потребителей») есть возможность выбора между ними, то оно будет выбирать ту конфессию, которая в наибольшей степени соответствует его запросам, в результате чего будет происходить рост ее адептов. Так, например, стремление общества в странах Тропической Африки к социальному и экономическому прогрессу, его запрос на «вестернизацию» обусловили в данном регионе масштабный переход населения из местных этнических религий в христианство, носителями которого в Тропической Африке стали миссионеры из Европы и Северной Америки.

Ключевым показателем успеха конфессии в конкурентной борьбе, на наш взгляд, является *уровень мозаичности конфессионального геопространства* (см. главу 3), которая обеспечивает необходимое разнообразие предложения религиозных «услуг». Необходимо отметить, что разнообразие религий в значительной степени обусловлено увеличением конфессиональной, культурной и этнической *мозаичности* населения стран и регионов современного мира, выразившейся в формировании конфессиональных и этнических диаспор в странах Глобального Севера, сформированных иммигрантами из регионов Глобального Юга.

Результатом конкуренции между религиями можно считать интенсивность конверсии, приводящей к изменению компонентной структуры конфессионального геопространства. Активизация конверсии приводит к уходу «слабых» религий (в результате конверсии их адептов) и, как следствие, к уменьшению конфессиональной мозаичности населения и снижению конкуренции (вследствие монополизации), то есть, в определенном смысле, способствует секулярному эффекту. В результате это может привести к ослаблению влияния существующих (традиционных) религий в обществе и тем самым «подготовить почву» к появлению новых религий, которые, увеличив уровень мозаичности религиозной структуры общества, активизируют конкуренцию;

5) «случай» – то есть непредвиденные события, которые оказывают влияние на характер религиозной конкуренции – играет немаловажную роль в определении конкурентоспособности религий. Прежде всего, это касается военных действий (революций, политических и экономи-

ческих кризисов, экологических катастроф и др.), которые могут трансформировать конфессиональную структуру населения, вызвать масштабные переселения населения, изменить отношение государства к религии.

Так, провозглашение руководством ИГ («Исламское государство», или ДАИШ)<sup>54</sup> Халифата на контролируемых им территориях северо-восточной Сирии и северного Ирака привело к беспрецедентным по своей жестокости зачисткам населения. Если еще в начале XXI в. в Ираке – в основном, в северных районах страны – проживало более 1 млн христиан, то сейчас от этой многочисленной общины осталось не более 300 тыс. Ниневийская равнина на северо-востоке Ирака, города Мосул и Каракеш, где раньше христиане и езиды составляли большинство, ныне фактически остались без христианского населения, которое было изгнано либо уничтожено боевиками ИГ. Исламисты не только изгоняют немусульманское население, но и уничтожают материальные свидетельства его существования: разрушают церкви и монастыри, святилища езидов, а также исторические памятники Древнего мира (древние города Кальху, Ниневия, Пальмира) [Chulov, Nawgramy].

С другой стороны, кризисная ситуация может в определенном смысле «оживить» религиозную жизнь в стране, понизить в ней уровень «экзистенциальной безопасности», дав тем самым толчок к развитию религиозной конкуренции. В данном случае наибольшими конкурентными преимуществами будет обладать та религия, которая сможет предложить наилучшие компенсаторы (как духовные *«сверхъестественные» компенсаторы*, так и, возможно, материальные) для членов общества, испытывающих недостаток «экзистенциальной безопасности», то есть испытывающих чувство острого дискомфорта и незащищенности в кризисных условиях, возникших для них совершенно неожиданно.

## 2.2. Дифференциация форм конкурентных отношений и роль секуляризации

Вполне ожидаемо, что в общем случае чем более диверсифицирован набор факторов преимуществ той или иной религии, тем более успешна она в конкурентных отношениях с другими религиями. Помимо этого, важны связи между факторами, т.е. достаточно длительное преобладание той или иной религии в пределах какой-либо территории обусловлено как большим числом факторов, так и высокой степенью устойчивости их совместного действия.

Появление свободы религиозного выбора имело своим следствием не только усиление конкуренции между религиями, но и появление нового особого «игрока» – нерелигиозности. Рассмотрение последней в качестве полноценного конкурента другим религиям, на наш взгляд, не совсем оправдано, поскольку нерелигиозность, в большинстве своем, не имеет ни полного

<sup>54</sup> Террористическая организация, запрещенная на территории РФ.

набора факторов конкурентных преимуществ, характерных для религий, ни, как следствие, синхронного их взаимодействия.

Сам термин «секуляризация» восходит к латинскому слову «saeculum», которое можно перевести как «мир» или в более расширительной трактовке – «мирской», то есть отличный от монастырского (находящийся в противоречии с Богом) обмирщенный стиль жизни [Синелина, 2009, с. 6]. Харви Кокс в своем известном труде «Мирской град» отметил, что «секуляризация происходит тогда, когда человек отворачивается от запредельных миров и обращается к *этому* миру и *этому* времени» [Кокс, с. 20]. По мнению Д. Хаддена, важнейшими факторами, приведшими в XIX в. к формированию секуляризации как научной категории, стали теория эволюции Ч. Дарвина, становление светских национальных государств в Европе и возникновение научных теорий познания, опровергавших религиозные догмы [Hadden].

Основоположниками секуляризационной парадигмы в науке можно назвать К. Маркса, М. Вебера, Э. Дюркгейма, чьи труды по философии и социологии религии, став классическими, послужили фундаментом современного научного религиоведения. Для М. Вебера, который первым ввел термин «секуляризация» в научную терминологию религиоведения, религия является не только отражением социальной действительности, но и фактором, активно воздействующим на социальные процессы. М. Вебер видел развитие западноевропейского общества как необратимый процесс секуляризации, в своих исследованиях он показал, что, начиная с XVI в., европейская цивилизация переживает процесс рационализации и абсолютизации человеческого разума. Основная причина, по М. Веберу, доминирования рационального мышления в современном мире – «дух капитализма» (см. подробнее: [Вебер]), причиной которого стала Реформация и последовавшее за ней распространение аскетического протестантизма, послужившего основой для развития общества индустриального типа. Обратной стороной рационализации стало «расколдовывание» мира, выразившееся в том, что люди перестали верить в сакральные тайны религии. Таким образом, согласно М. Веберу, секуляризация есть двусторонний процесс рационализации – «расколдовывания» мира [там же, с. 143]. Огромной научной заслугой М. Вебера стало то, что он впервые указал на роль религии в экономическом развитии современного мира, рассмотрев капитализм как духовно-религиозное явление.

С точки зрения марксизма религия является лишь эпифеноменом, то есть не более чем отражением реальных социальных и экономических отношений, которые составляют основу для анализа процессов, проходящих в обществе, так как марксистская теория познания формулируется в виде теории отражения: «Религия, семья, государство, мораль, наука, искусство и т.д. суть лишь особые виды производства и подчиняются его всеобщему закону» [Маркс, с. 117].

Для Э. Дюркгейма центральным вопросом в изучении религии было определение функции, которую она выполняет в обществе. Согласно Э. Дюркгейму, религию можно назвать уни-

версальным социальным феноменом в связи с тем, что она встречается во всех известных нам обществах независимо от уровня их развития, исторического опыта или географической локализации, она имеет первостепенное значение в формировании и регуляции сознания и поведения человека. Именно религия устанавливает определяющие нормы и мотивы социального поведения для человека в обществе, делая их абсолютно значимыми для людей, при этом «хоть силы, которые были созданы таким образом, чисто идеальны, они действуют так, как если бы были реальными...» [Дюркгейм, 1994, с. 3]. Таким образом, религия, по Э. Дюркгейму, есть вера в социальное (в определенный социальный порядок), а не сверхъестественное.

Несмотря на то, что влияние секуляризации как одной из главных сил, сформировавших современное общество, осмыслялось в классических религиоведческих трудах начиная с XIX в., сам термин «теория секуляризации» получил широкое распространение в научных работах только начиная с 50-60-х гг. XX в., а вскоре теория секуляризации стала господствующим направлением – «правлящей догмой» – как в западном (прежде всего американском и английском), так и в отечественном религиоведении.

В русле секулярной парадигмы работали также такие крупные религиоведы как Т. Парсонс [Parsons], Д. Мартин [Martin], Б. Уилсон [Wilson], Т. Лукман [Luckmann], П. Бергер [Berger, 1969], Р.А. Лопаткин, И.Н. Угринович, И.Н. Яблоков (см. подробнее: [Смирнов]) и многие другие.

Таким образом, секуляризация как научная и культурно-философская категория исходит из положения о том, что в мире происходит уменьшение религиозного влияния и усиление светского начала, а сама традиционная религиозность постепенно приходит в упадок в ходе прогрессивной модернизации обществ. Согласно одному из классических определений, данных Б. Уилсоном, секуляризация есть «процесс, посредством которого религиозное мышление, практика и религиозные институты утрачивают свое социальное значение» [Wilson, p. XIV]; другой видный апологет теории секуляризации Б. Уоллес писал, что «эволюционное будущее религии – исчезновение» [Wallace, p. 264-265].

То есть до конца XX века в религиоведении доминировал взгляд на секуляризацию как на необратимый процесс, в целом ведущий к упадку религии и религиозности в обществе, обусловленный процессами функциональной дифференциации и институциональной специализации, плюрализации и рационализации, проявляющимися в обществе по мере его модернизации. Данные взгляды на развитие религии подтверждались ростом нерелигиозного населения в большинстве регионов мира, о котором свидетельствует собранная религиоведами обширная статистическая база. Таким образом, теория секуляризации исходит из положения о том, что в мире происходит уменьшение религиозного влияния и усиление светского начала, а сама тра-

диционная религиозность постепенно приходит в упадок в ходе прогрессивной модернизации обществ.

Секуляризации есть сложное многоплановое явление, в состав которого входят несколько различных, хотя и связанных друг с другом и взаимообусловленных процессов. Американский исследователь Л. Шайнер выделяет шесть основных значений термина «секуляризация», в том числе: упадок религиозности, приспособление религии к светскому обществу, трансформация религиозных институтов в их светские альтернативы, десакрализация мира [Shiner].

В нашем исследовании, если специально не уточняется что-то иное, под секуляризацией понимается именно упадок религиозности населения мира, то есть уменьшение численности верующих (адептов религий), происходящее в результате их выхода из своей традиционной конфессии и присоединения к нерелигиозному населению (атеистам и агностикам); результат секуляризации понимается как сокращение доли адептов религий в населении мира, его отдельных регионах и странах.

Строго говоря, социально-социальные отношения между нерелигиозными людьми конфессионально не обусловлены<sup>55</sup>, однако секуляризация, вернее, обусловленные ею многочисленные светские идеологии (например, коммунизм), стали вследствие принятия глобального масштаба главными конкурентами всех религий. Таким образом, религия и секуляризация взаимосвязаны и взаимообусловлены, последняя оказывает мощное воздействие на компонентную и территориальную структуру конфессионального геопространства. Поэтому для анализа развития конфессионального геопространства, а также процессов, в нем протекающих, необходимо понимание географических закономерностей и типов развития секуляризации.

Один из крупнейших представителей американской школы социологии религии, П. Бергер, подчеркивал связь между секуляризацией, с одной стороны, и модернизацией и уровнем экономического развития страны (прежде всего индустриализацией) – с другой, считая что «исходной “ареной” секуляризации была сфера экономики, а точнее, ее области, возникшие под влиянием развития капитализма и индустриализации. Как следствие, различные слои общества затронуты секуляризацией в разной мере, в зависимости от их близости или, напротив, удаленности от этого процесса. Наиболее секуляризованными оказались слои, находившиеся в непосредственной близости к этому процессу» [Berger, 1969, p. 133]. Таким образом, уровень секуляризации, то есть численность нерелигиозного населения, определяется не только зрелостью социального пространства, но и структурой геопространства. Так, можно выделить те части геопространства, которые секуляризованы в наибольшей степени: это, прежде всего, наиболее развитые индустриальные страны, лишь в незначительной степени подверженные влиянию традиционных религиозных отношений (подробнее см. главы 3 и 4).

<sup>55</sup> Это справедливо прежде всего для «естественной» секуляризации, не подкрепленной деятельностью государства.

Социально-экономическое развитие мира, прежде всего развитых стран Европы, способствовало тому, что «различные сектора общества и культуры освобождались от влияния религиозных институтов и символов» [Berger, 1967, p. 107]. С другой стороны, принятие коммунистической идеологии в качестве официальной в России, государствах Восточной Европы, Китае и некоторых других странах Азии создало условия для невиданной доселе государственной политики борьбы с религией и всеми ее проявлениями. В этой связи важно различать два вида секуляризации – *политическую (именованную нами выше «искусственной»)* и *социальную («естественную»)*. Первая относится к общественным институтам и политическим образованиям, во время как вторая – к вопросам культуры, морали, ценностям и особенностям отношений между человеком и религиозными организациями. При этом, как отмечает английский социолог Б. Тернер, «политическое измерение – по преимуществу институциональное и формальное, социальное же – неформальное, имеющее отношение к обычаям» [Тернер, с. 25]. Таким образом, одной из важнейших особенностей развития конфессионального геопространства до 1970-х гг. стало сочетание обоих видов секуляризации, давшее синергетический эффект в виде лавинообразного увеличения численности нерелигиозного населения и роста его доли в населении мира.

Неоднородность геопространства, связанная с его культурно-цивилизационной и социально-экономической мозаичностью, позволяет нам выделить различные географические типы секуляризации. Применяя концепцию множественных современностей (multiple modernities) Ш. Эйзенштадта [Eisenstadt], которая, на наш взгляд, наиболее адекватно объясняет взаимоотношения современности и религиозной традиции в эпоху глобализации, можно констатировать, что в мире действует множество постоянно эволюционирующих современностей, каждая из которых является интерпретацией модернизационной программы, обусловленной уникальной культурно-религиозной традицией, заложенной в основу различных цивилизаций. Исходя из вышесказанного, мы считаем, что не существовало общего правила в изменении роли религии и развитии процессов секуляризации в современном обществе, и в этом мы согласны с английским социологом Д. Мартином, который впервые в своих работах отметил наличие разных моделей секуляризации в различных обществах [Martin].

В результате, на наш взгляд, можно выделить семь географических типов развития процессов секуляризации: *латинский, англо-скандинавский, поляризованный, религиозного ущемления, переселенческий, государственно-социалистический, поликонфессиональный*<sup>56</sup>.

*Латинский* тип распространен в некоторых странах Южной и Западной Европы (Франция, Италия, Испания и др.), население которых в основном исповедует католицизм. По этому же (или близкому к нему) типу развиваются секулярные процессы в странах Латинской Америки, пока еще отличающихся относительно высоким уровнем влияния религии в обществе. В ре-

<sup>56</sup> Основные положения данной части диссертационного исследования основаны на [Gorokhov, Dmitriev].



лигиозной жизни этих стран государство поддерживало монопольное влияние католической церкви, в результате чего оппозиция власти имела антиклерикальную окраску. Процессы секуляризации в этих странах (особенно во Франции, а также в Испании во время Второй Республики 1931-1939 гг.) протекают интенсивно, широко представлены левые и либеральные движения и партии, однако в них сохранились относительно неповрежденная, по сравнению с протестантскими странами Европы, религиозная культура и высокий уровень вовлеченности населения в религиозную практику.

Для стран, относящихся к *англо-скандинавскому* типу (Великобритания, Швеция, Дания, Норвегия, Финляндия, Исландия), характерен протестантский плюрализм. Несмотря на то, что крупнейшие церкви этих стран (лютеранские и англиканская) имели или имеют статус государственных, сама религия находилась на периферии политической и социальной борьбы. И хотя в этих странах уровень секуляризации относительно высок, они не знали антиклерикальных движений, а для населения характерна довольно высокая «домашняя» (внецерковная) религиозность, сочетающаяся со слабой вовлеченностью населения в религиозную практику.

К *поляризованному типу* относятся страны и территории, в которых протестанты и католики образуют устойчивые влиятельные и конкурирующие блоки (Германия, Нидерланды, Австрия, Швейцария). Население этих стран разделено почти поровну между протестантами и католиками и характеризуется высокой религиозностью и вовлеченностью в религиозную практику. Политическая и социальная жизнь этих государств концентрируется вокруг межобщинных отношений, а церковь хорошо финансируется, – все это тормозит процессы секуляризации в обществе.

Тип *религиозного ущемления* объединяет страны (Польша, Литва, Ирландия, Греция, Кипр, Мальта, Бельгия и Люксембург), в которых процессы секуляризации не смогли существенно поколебать влияние религии (прежде всего католицизма или православия) в обществе, так как в течение столетий именно институт церкви противостоял политическому и культурному ущемлению со стороны соседних государств, пытавшихся навязать этим странам свою власть, свои ценности и религию. Для населения стран этого типа характерен высокий уровень религиозности и вовлеченности в религиозную практику, религиозные организации обладают большим влиянием в обществе.

К *переселенческому* типу относятся государства, население которых формировалось в результате миграции разнообразных конфессиональных, прежде всего протестантских групп (США, Канада, Австралия и Новая Зеландия). Возможно, к данному типу принадлежит ЮАР – страна, лидирующая в Африке по уровню развития процессов секуляризации. Эти страны изначально отличались высоким уровнем религиозного плюрализма, вызванного отсутствием одной государственной конфессии. Для них (прежде всего для США) характерно не столь широкое

развитие процессов секуляризации, относительно высокая религиозность населения и его активное участие в религиозной практике.

*Государственно-социалистический* тип характерен для России, большинства стран Восточной Европы (кроме Польши), Средней Азии, Закавказья и Казахстана (с определенным допущением к данному типу можно отнести и Турцию), т.е. для всех государств, в которых проводилась активная политика государственной, зачастую насильственной «политической» секуляризации. Страны, относящиеся к данному типу, имеют чрезвычайно разнообразный конфессиональный состав населения. В большинстве из них преобладает христианство: православие (Россия, Белоруссия, Украина, Молдавия, Сербия, Грузия, Румыния, Болгария), католицизм (Чехия, Венгрия, Словакия, Хорватия, Словения), восточное христианство (Армения), протестантизм (Эстония, Латвия). Общее историческое прошлое обусловило отнесение к этому типу как государств, имеющих смешанный конфессиональный мусульманско-православный (Казахстан) или даже мусульманско-православно-католический состав населения (Албания, Босния и Герцеговина), так и преимущественно мусульманских стран (Узбекистан, Таджикистан, Туркмения и Киргизия), а также ламаистской Монголии. Несколько выделяется в этой группе мусульманская Турция, в которой вместо политики государственного атеизма, обусловленного коммунистической идеологией, активно проводилась политика агрессивного лаицизма (кемализма) буржуазного типа.

Тем не менее, несмотря на различия в религиозной принадлежности большинства населения стран данного типа, в настоящее время во всех них религиозные организации снова начинают играть значительную роль в жизни общества, что связано с «отменой» секулярной государственной политики. В постсоциалистическом обществе религия становится важным компенсатором (для тех его членов, которые испытывают чувство дискомфорта и незащищенности, связанное с отказом государства выполнять свои прежние, обусловленные социальными обязательствами функции), давая чувство экзистенциальной безопасности. Таким образом, в настоящее время в большинстве стран, относящихся к данному типу, наблюдаются процессы десекуляризации, приводящие к возрождению традиционной религиозности.

*Конфуцианский (поликонфессиональный)* тип объединяет государства Восточной и Юго-Восточной Азии: Китай, Вьетнам, КНДР, Республику Корея и Японию. Для населения стран данной группы характерна приверженность различным религиозно-культурным традициям (конфуцианство, буддизм, даосизм, синтоизм) при общем доминировании конфуцианства. При этом в регионе широко распространен поликонфессионализм: человек может посещать храмы и отправлять культ двух, а то и трех религий, а институт традиционной церкви в обществе не имеет самостоятельного значения. В Китае, Вьетнаме и КНДР долгое время доминировали антирелигиозная коммунистическая идеология и обусловленная ею государственная политика

насильственной секуляризации, что сближает данные страны с группой постсоциалистических государств. Тем не менее, в настоящее время в большей части этих стран (за исключением КНДР) наблюдается активное возрождение религиозной жизни, связанное не с традиционной (конфуцианско-буддийской) религиозностью, а с формированием религиозной конкуренции по переселенческому типу; в результате в странах данного типа растет доля адептов христианства, прежде всего евангелического протестантизма.

Необходимо подчеркнуть, что данная географическая типология секуляризации распространяется только на те страны, общество которых прошло или проходит путь секулярного развития. Однако большая часть современного мира (может быть, за исключением частично вестернизированных элит) находится на досекулярной стадии (подробнее см. главу 4). Пространственная ограниченность процессов секуляризации в значительной степени определена тем, что сама секуляризация – продукт прежде всего европейской христианской цивилизации [Андреева]. Именно с этим связано то, что население большинства государств, вошедших в данную типологию, исповедует различные направления христианства. Тем не менее, как было показано выше, среди стран, испытавших воздействие секуляризации, много и нехристианских. Это обусловлено историческим влиянием коммунистической или либерально-буржуазной идеологии (производных от европейской христианской цивилизации), принятой на государственном уровне, что отражало общий тренд на вестернизацию в развитии мира в XIX – первой половине XX вв.

Глобальные масштабы процесса отхода людей от религии дали основание многим религиоведам говорить о торжестве секуляризации в мире и о грядущем неотвратимом отмирании религии. Иллюстрацией подобного мнения могут служить слова П. Бергера, который в 1968 г. дал прогноз, что «... в начале XXI века религиозных людей, вероятно, удастся найти разве что в небольших сектах, жмущихся друг к другу в своем сопротивлении секулярной культуре» [Berger, 1968, p. 3].

Однако в последней трети прошлого века появились симптомы того, что развитие секуляризации начало явно «притормаживать». Показателем роста значения религиозного фактора в жизни мирового сообщества стали Иранская исламская революция 1978-1979 гг., исламское сопротивление советскому вторжению в Афганистан, начавшееся в 1979 г., создание Хезболлы в Ливане, ставшие симптомами политического «пробуждения» исламского мира. Впоследствии исламский фактор не сходил с глобальной политической повестки, чему способствовала активность многочисленных исламистских организаций. В 1970-1980-е гг. прошлого столетия произошли и другие события, не умещавшиеся в «прокрустово ложе» идеологии секулярного мира: католическая церковь способствовала падению авторитарных режимов в Польше и на Филип-

пинах, в Латинской Америке все больше последователей завоевывала «теология освобождения», а США захватила волна ревайвела<sup>57</sup>.

О демонтаже секулярного мира свидетельствует существенное сокращение доли нерелигиозного населения мира в глобальной популяции за период 1970-2010 гг. с 18,9% до 11,3% [Atlas ...]. Тем не менее, численность нерелигиозного населения в мире все же возросла с 697,5 млн до 778,4 млн, по-прежнему большинство их (около 70%) концентрировалось в странах Восточной Азии, прежде всего в Китае. Однако даже в Китае доля нерелигиозных жителей в населении страны сократилась с 59,3% до 38,2%, и, соответственно, выросла часть населения, исповедующая китайскую традиционную религию, буддизм и, особенно, христианство.

Процесс «возрождения» религии, или по П. Бергеру, *десекуляризация* [The Desecularization of the World ...], в ходе которого религия восстанавливает свое влияние в обществе, стал главным трендом развития конфессионального геопространства мира в период с 1970 по 2010 гг. Результаты десекуляризации, наиболее ярко проявившиеся в бывших социалистических государствах мира – от Кубы до Вьетнама и Китая, от России до Албании и Польши – обусловили значительный рост в них религиозного населения. *Процесс десекуляризации еще больше усилил конкуренцию между религиями.* Ведь «отступающая» волна секуляризации обнажила целые страны и регионы мира, в которых население фактически не знало религии, что сулило для различных конфессий возможность увеличения численности своих адептов в результате активной миссионерской деятельности. В соперничество за десекуляризацию общества включились как «старые» исторические конфессии, преобладавшие на данных территориях в десекулярный период, так и «новые», не имевшие здесь адептов никогда ранее.

Изменившийся мир, в котором религия приобретает все большее значение (как благодаря росту численности религиозного населения, так и в связи с присутствием религии в публичной сфере), один из крупнейших современных европейских философов и социологов Ю. Хабермас характеризует термином «*постсекулярное общество*» [Хабермас, 2011]. По его мнению, «вопрос более не состоит в том, суждено ли религии исчезнуть из умов граждан и утратить свою релевантность в современных социальных условиях. На настоящее время мы встречаемся с мировыми религиями неутраченной жизненной силы на глобальном уровне» [Хабермас, 2010, с. 13]. Таким образом, на основе анализа подхода Ю. Хабермаса к определению постсекулярного общества могут быть установлены географические границы последнего: это часть Европы, Закавказье и Средняя Азия, Казахстан, Китай, Вьетнам, а также Турция. Обращает на себя внимание тот факт, что наибольших размахов десекуляризация достигла в

---

<sup>57</sup> В 1976 г. президентом США был впервые избран «рожденный свыше» Дж. Картер, большое влияние в общественной жизни страны заняли христианские консервативные организации, такие как «Моральное большинство» и «Обеспокоенные женщины Америки».

*странах, относящихся к поликонфессиональному и государственно-социалистическому типам развития секулярных процессов.*

Развитие современного глобального общества характеризуется многовекторностью, и, на наш взгляд, усиление роли религиозного фактора не отменяет секуляризацию, то есть конфессиональное геопространство продолжает подвергаться воздействию процессов секуляризации, продолжает расти доля нерелигиозного населения стран Северной и Латинской Америки и Австралии, а также в европейских странах (за исключением бывших социалистических). Процессы секуляризации и десекуляризации накладываются друг на друга, усложняя пространственную структуру современного глобального общества, а это значит, что географическая типология секуляризации сохраняет свою актуальность. Процессы секуляризации продолжают развиваться и влиять на глобальное конфессиональное геопространство, а светские идеологии везде конкурируют с религией.

Как убедительно показано Ю.Ю. Синелиной [Синелина, 2009] на примере России, секуляризация имеет циклический характер, в ней можно выявить определенные повторяющиеся фазы, то есть она *может быть обратимой*. Таким образом, представляется вполне вероятным формирование новых географических типов секуляризации, возможно, уже на иной, не на западно-христианской, латиноамериканской, православной и конфуцианской, а на исламской, буддистской, или индуистской культурно-цивилизационной основе. Тем не менее, наше исследование, как будет показано далее (см. главу 4), свидетельствует о том, что обратимость секуляризации – отнюдь не всеобщее правило, а, скорее, региональное исключение. Забегая вперед, отметим, что она характерна лишь для стран, где среди факторов конкурентных преимуществ религии особенно выделяется деятельность государства по «проведению» политической секуляризации. В этой связи мы считаем крайне важным выделить формы конкурентных отношений, учитывающие как факторы конкурентных преимуществ религий, так и роль процессов секуляризации (Рисунок 4):

1. *Религиозная монополия* – господство в конфессиональном геопространстве одной конфессии, пользующейся полной поддержкой государства, которое фактически защищает поддерживаемую им религию от любой конкуренции со стороны других конфессий. Распространение религии-монополиста часто носит принудительный характер, при этом политическое насилие (завоевание, изгнание и др.) может сочетаться с экономическим принуждением населения к принятию религии. По такому сценарию, например, произошло распространение ислама в VI-X вв. на Ближнем Востоке и в Северной Африке или католицизма в Латинской Америке в XVI в. Необходимо отметить, что в условиях религиозной монополии возможность религиозного выбора и обусловленной им конверсии фактически сильно ограничена, хотя и не исключена полностью. В большинстве случаев религиозная конверсия возможна лишь по направлению к религии, осуществляющей религиозную монополию.

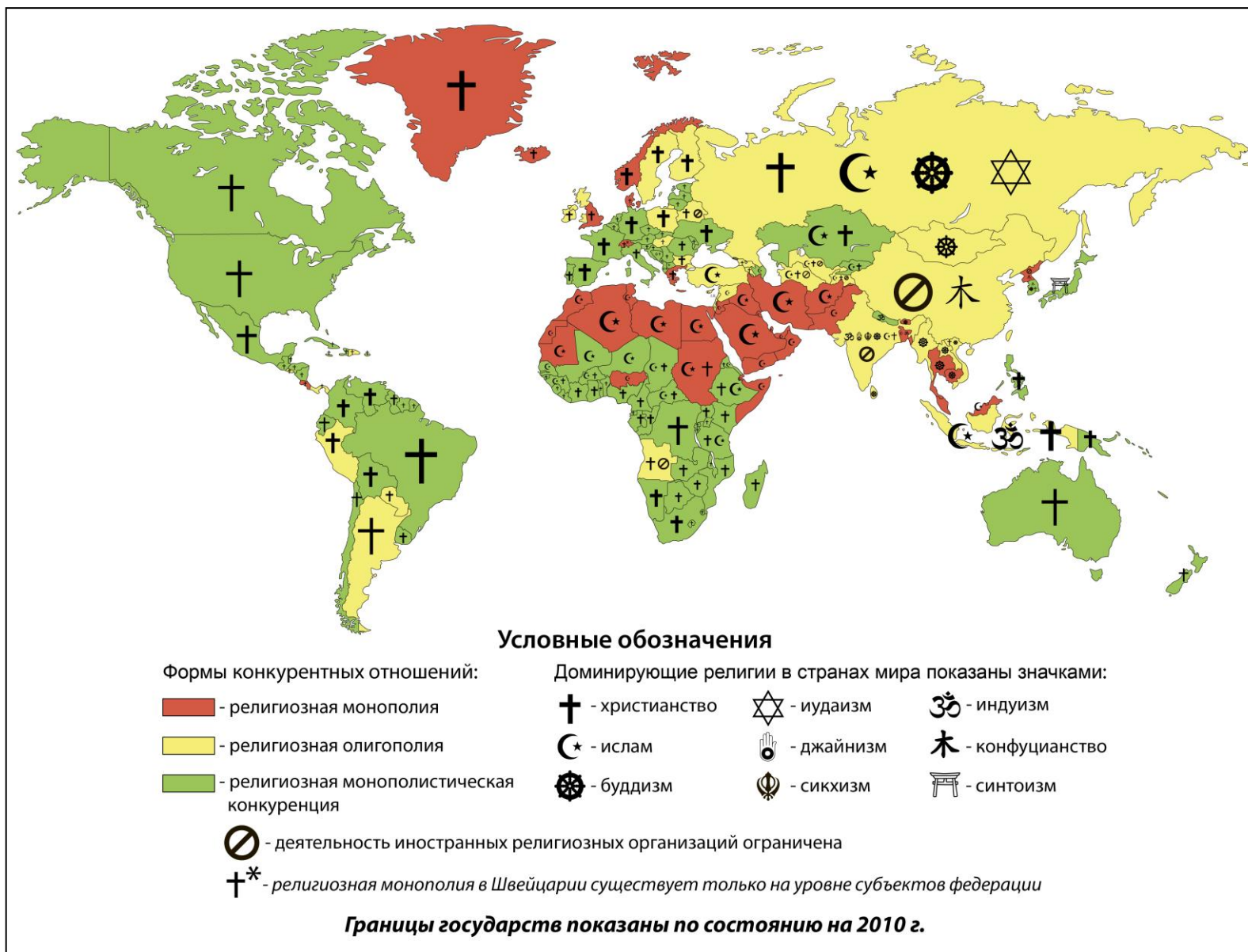


Рисунок 4 – Формы конкурентных отношений и доминирующие религии в странах мира в 2010 г.

Составлено автором.

Религиозная монополия опирается не только на государство, но и на само традиционное аграрное общество – патриархально-феодалное по своему характеру, с его кланово-семейной структурой, в котором религия играет роль ключевой институции. Поэтому религиозная монополия в таком обществе (например, католическое общество средневековой Европы, индуистское в Древней Индии или мусульманское общество Арабского халифата) может, на наш взгляд, носить *естественный характер*, то есть в данном случае конкуренция между религиями отсутствует в силу самой логики его исторического развития.

Таким образом, аграрное общество нельзя назвать «обществом веры», оно является по факту скорее обществом сакрализованным, в котором формально религия буквально пронизывала все сферы его жизни; при этом индивидуальная религиозность его членов, если она не вступала в противоречие с ее официальными формами, не играет значимой роли. Тем не менее, даже в традиционном аграрном обществе очень редко встречалась ситуация «присутствия» лишь одной конфессии, то есть существовала *чистая религиозная монополия*. Даже в эпоху Средневековья в мусульманских странах существовали общины зимиев (христиан, иудаистов, зороастрийцев), а в католической Европе – иудаистские группы, которым было позволено исповедовать свою религию.

*Религиозная монополия в современном мире существует в двух формах – закрытой и открытой*, которые отличаются друг от друга степенью контроля религии-монополиста и серьезностью входных барьеров для других конфессий при включении в процесс конкуренции. *Закрытая религиозная монополия* сохранилась в настоящее время в мусульманских странах, где ислам является монополистом, имеющим статус государственной религии и защищенным от конкуренции высокими, фактически непреодолимыми для других религий входными барьерами. Характер защитного барьера при закрытой монополии – государственное регулирование, часто носящее очень жесткие и изощренные формы.

Отличительные черты закрытой религиозной монополии: ограничение на миссионерскую деятельность других религий, запрет на религиозную конверсию, официальный статус шариатской уголовно-правовой системы, установление ограничительной практики на занятие государственных постов представителями религиозных меньшинств. Наиболее жесткие условия для функционирования немусульманских религиозных общин ныне существуют в странах Аравийского полуострова, а также в таких государствах как Судан, Иран, Пакистан и др. Так, например, в законодательстве Исламской Республики Иран переход мусульманина в другую религию приравнивается к государственной измене и наказывается смертной казнью. В большинстве арабских стран, а также в Иране, Пакистане, Мальдивских Островах и Бангладеш лишь мусульмане могут занимать высшие государственные посты, в некоторых из них (Саудовской Аравии, Мальдивских Островах) гражданство страны предоставляется лишь мусульманам.

Для закрытой религиозной монополии характерны жесткие ограничения для культовой деятельности других конфессий. В Саудовской Аравии, например, вообще разрешено лишь функционирование мечетей, а в Египте до недавнего времени, чтобы открыть или даже отреставрировать церковь, было необходимо получить разрешение самого президента страны.

Закрытая религиозная монополия характерна также для теократий, представленных в наше время государством Ватикан. Особой формой закрытой монополии, которую можно назвать монополией идеологической (идеократией) – господством атеизма, является полный законодательный запрет на деятельность религиозных организаций, существовавший до 1991 г. в Албании. До настоящего времени господствующей идеологией в КНДР является чучхе: занимающая в обществе место, подобное религии-монополисту, она законодательно защищена запретом на любую деятельность для иностранных миссионеров (даже забытый иностранным туристом в гостиничном номере экземпляр Библии может быть расценен как акт идеологической диверсии против КНДР и караться тюремным заключением).

*Открытая религиозная монополия* существует во многих современных государствах мира; данная форма конкурентных отношений характеризуется тем, что традиционные конфессии сохраняют за собой определенные привилегии благодаря своему статусу государственной религии, который, однако, не защищает их полностью от конкуренции с другими конфессиями. Тем не менее, и в христианских, и в буддистских, а также в некоторых мусульманских странах (Греция, Мальта, Бутан, Камбоджа, Лаос, Малайзия и др.) данные конфессии, имеющие статус государственной религии, обладают рядом привилегий, их деятельность поддерживается и финансируется государством. До недавнего времени эта форма была характерна для Германии, Швеции, Норвегии, Финляндии и др. Открытая религиозная монополия может существовать как на общегосударственном уровне, так и на уровне отдельных регионов страны. Например, христианство (католицизм или протестантизм) имеет статус государственной религии в большинстве кантонов и полукантонов Швейцарии, а также в Англии, ислам – в северных штатах Нигерии, а до 1960 г. подобным статусом пользовалось христианство (католицизм) в провинции Канады Квебек.

Религиозная монополия, прежде всего ее закрытый тип, эффективно поддерживает доминирование одной конфессии-монополиста в случае, если само общество сакрализовано, основано на традиционных ценностях – особенно это касается аграрных патриархальных обществ. К тому же в таких обществах религия-монополист зачастую вовлечена в политические и социальные конфликты внутри общества или самого общества с окружающей глобальной действительностью (конфликт традиционных религиозных сообществ с вестернизированным глобальным обществом модерна), что делает религию выразительницей нерелигиозных интересов.



Подобная ситуация сейчас сложилась в Арабском мире, самые широкие слои населения которого видят именно в исламе ответ на свои социальные и политические чаяния. Однако в случае, если в обществе активно проходят процессы социально-экономической и политической модернизации, религиозная монополия не в состоянии эффективно противостоять процессам секуляризации и конкуренции со стороны других религий, потому что, как это отмечено Л. Ианнаконе, «спонсируемая государством религиозная монополия обеспечивает только внешний вид благочестия – за этим кроется неэффективное духовенство и апатичное население...» [Iannaccone, 1997, p. 40].

Таким образом, религиозная монополия, опирающаяся на поддержку государства, а не на верующих, приводит в конечном итоге к *секулярному эффекту*, снижая уровень участия населения в религиозной деятельности, ослабляя тем самым религию-монополиста, что, в свою очередь, может привести к прекращению ее поддержки государством. Именно малая эффективность религиозной монополии и появление обусловленных ей так называемых «ленивых монополий» (*lazy monopoly*) [Hirschman, 1970], которые не обладают достаточным авторитетом, чтобы обеспечить себе доминирующее положение и справиться с секулярным вызовом в обществе, привели к массовому отказу государства от поддержки религиозной монополии, наблюдавшемуся в XX в. Если в начале прошлого века в большинстве государств мира, в том числе в России, Германии, Австро-Венгрии, Турции, Китае, Японии, многих странах Латинской Америки господствовала религиозная монополия, то уже спустя несколько десятилетий она была ликвидирована. Впоследствии некоторые из этих государств перешли к атеистической политике (Россия, Китай, страны Восточной Европы) или к лаицизму – практике удаления религии из общественного пространства (Франция, Мексика или Турция, до 1980 г.).

Таким образом, религиозная монополия может считаться важной причиной секуляризации – как *социальной*, так и *политической*. В случае политической секуляризации слом религиозной монополии происходил очень жестко, и при этом религия страдает особенно сильно, что обусловлено высокой степенью ее аффилиации с государством, которое вошло в острый конфликт (революционная ситуация) с обществом, требующим модернизации. Политическая секуляризация может привести не только к крушению религиозной монополии, но и к насильственному удалению самой религии из общества, преследованию ее адептов и разрушению многих культовых объектов. В данной ситуации оказались православие в России в начале XX в. или католицизм в Германии (в годы политики «культуркампфа» 1873-1891 гг.), в Мексике (во время Мексиканской революции 1911-1917 гг.) или Испании (в годы Второй Республики 1931-1939 гг.), а позднее, во второй половине XX в., – конфуцианство в Китае или буддизм во Вьетнаме. Тем не менее, даже в условиях крайнего политического угнетения конкуренция между религиями – хоть и не вполне свободная – продолжала существовать.

Таким образом, секуляризация – не есть линейный однонаправленный процесс, «посредством которого различные сектора общества и культуры освобождаются от влияния религиозных институтов и символов» [Berger, 1967, p. 107], фазы ослабления роли религии в обществе, то есть *секуляризации*, могут чередоваться с периодами ее стабилизации и «возвращения» религии в общественную жизнь в результате усиления конкуренции – то есть к *десекуляризации*<sup>58</sup>.

2. *Религиозная олигополия* – форма, отношения в рамках которой осуществляются между несколькими доминирующими религиями или их направлениями, которые наравне поддерживаются государством и имеют в обществе одинаковый статус; появление новых затруднено («открытая» олигополия – например, Россия, Болгария и др.), а в некоторых случаях серьезно ограничено («закрытая» олигополия – например, Индия, Мьянма, Лаос и др.). Примером религиозной олигополии, точнее одного из ее вариантов – *дуополии*, можно считать господство католицизма и протестантизма в Священной Римской империи германской нации (Германии), сложившееся после 1648 г. и продлившееся до начала XVIII в. Однако необходимо отметить, что сама Германия в данный период состояла из многочисленных фактически независимых государств, в каждом из которых существовала закрытая религиозная монополия, функционировавшая на основе известного принципа «чья земля – того и вера».

Религиозная олигополия была также характерна в различные исторические периоды для многих индийских государств, в которых равными правами и поддержкой со стороны правителей пользовались индуизм, буддизм, джайнизм, сикхизм. В течение всей истории их существования религиозная олигополия была характерна для большинства государств Восточной Азии, в которых доминировали конфуцианство, буддизм и различные местные религиозные традиции (даосизм, синтоизм, шаманизм), – Китая, Кореи, Японии, Вьетнама. На наш взгляд, именно многовековое господство религиозной олигополии в данных государствах привело к тому, что в них сложилась уникальная система поликонфессионализма, то есть одновременного исповедания населением этих стран сразу нескольких религий.

В современном мире религиозная олигополия несколько трансформировалась, сохранившись, тем не менее, во многих государствах. Там, где в настоящее время действует данная форма, хотя и существует конкуренция между конфессиями за верующих, однако некоторые религии или их направления обладают существенными преимуществами. Обычно государство, на территории которого формируются отношения олигополистической формы, поддерживает определенные религии как исторически наиболее тесно с ним связанные. Оно обеспечивает им особый правовой статус («исторические», или «традиционные» религии), поддерживает их материально, облегчает им доступ к системе образования, СМИ и др., а также законодательно за-

<sup>58</sup> Оговоримся, забегая вперед, что данный тезис справедлив не для обоих типов секуляризации, а лишь для одного из них (см. главу 4).

трудняет вход на национальный «рынок» религий конкурирующим с ними конфессиям, имеющим, прежде всего, иностранное происхождения. В первой половине прошлого века религиозная олигополия была характерна для большинства колониальных владений европейских государств в Африке, Азии и Океании, где колониальные власти оказывали поддержку прежде всего христианству (способствуя активизации деятельности христианских миссионеров), реже – крупным традиционным религиям (исламу, буддизму, индуизму и др.), тесно связанным с местной политической элитой.

Раскрывая сущность религиозной олигополии, Д.В. Олсон отмечает, что при данной форме отношений «правительства считают целесообразным поддерживать традиционные религии и регулировать все остальные» [Olson, p. 155]. Так, например, Федеральный закон РФ от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях», заменивший Закон РСФСР от 25 октября 1990 г. № 267-1 «О свободе вероисповеданий», в преамбуле содержит признание «особой роли православия в истории России»; также отмечается особая роль ислама, буддизма, иудаизма в становлении и развитии ее духовности и культуры. Подобный статус имеют традиционные религии в Болгарии, Индонезии, Мьянме и ряде других стран.

В Индии, Китае и некоторых других государствах мира законодательно прописаны существенные ограничения на деятельность нетрадиционных для данных стран и имеющих иностранное происхождение религиозных организаций; в Китае данные ограничения особенно жесткие. С 1995 г. политика официального Китая в области религии формулируется как «управление для сдерживания», в стране активно действуют официально зарегистрированные христианские, буддийские, даосские и конфуцианские организации, руководящие органы которых находятся в КНР, что дает возможность властям полностью их контролировать. Однако за пределами официального «рынка» религий Китая находится значительное число нелегальных религиозных общин – так называемый, «серый рынок» религий, который подвергается гонениям со стороны государства [Горохов, 2014с].

В Индии сложилась олигополистическая форма отношений, в рамках которой привилегированное положение заняли так называемые индийские религии – прежде всего индуизм, а также сикхизм, джайнизм и буддизм; в то же время ислам и христианство хотя и имеют официальный статус, однако все же ущемляются в правах. По сравнению с периодом британского колониального владычества возможности свободной конкуренции между религиями к настоящему моменту значительно ухудшились. Так, в 1978 г. в парламент Индии был внесен законопроект «О свободе религии», который запрещал обращение индуистов в христианство и ислам. Закон не был принят парламентом в то время, но в дальнейшем прошел в законодательных собраниях некоторых штатов: Мадхья-Прадеша, Чхаттисгарха, Раджастанхана, Тамилнада и ряда других. Согласно данному закону, лицам, обвиненным в насильственном обращении индуистов в

свою веру, грозит 4-летнее тюремное заключение и штраф в размере 2200 долл. США. Закон направлен, прежде всего, против христианских и мусульманских миссионеров и носит явно дискриминационный характер.

3. *Религиозная монополистическая конкуренция* – форма отношений, характеризующаяся включением в процесс конкуренции не только религий и их направлений, но и религиозных течений. Каждый из «игроков» имеет относительно свободный доступ на «рынок», который фактически не ограничивается государством. Каждая религия, направление, течение стремится занять свою нишу, производя свой уникальный, ничем не заменимый религиозный «продукт». Подобная форма организации конфессионального геопространства имеет высокую степень дифференциации, однако из-за значительной конкуренции ни одна из конфессий не может занять доминирующее положение.

Религиозная монополистическая конкуренция приводит к увеличению степени религиозной мозаичности населения, обусловленной значительной численностью «игроков» при данной форме, которые, конкурируя друг с другом, способствуют усилению уровня религиозности населения. В данной связи можно согласиться с мнением Л. Ианнаконе, что «конкуренция стимулирует религиозные рынки так же, как она делает это на светских рынках, заставляя поставщиков предлагать широкий диапазон альтернативных конфессий, хорошо приспособленных к конкретным нуждам потребителей, что более эффективно» [Iannaccone, 1997, p. 40].

Подобная форма конкурентных отношений между религиями исторически сложилась в США после 1791 г., когда вступил в силу Билль о правах, закрепивший в стране свободу исповедания любой религии; а затем довольно широко распространилась по всему миру. Данную форму нельзя считать *совершенной конкуренцией* по нескольким причинам. Во-первых, все религии мира в определенном смысле этого слова – монополисты, так как каждая из них производит свою уникальную «духовную продукцию», то есть характеризуется своим, только ей присущим сочетанием сакральных принципов и культовой практики, поэтому невозможно говорить о полной «идентичности» всех религий. Во-вторых, даже если в конституции государства декларируются равенство всех религий в стране и свобода миссионерской деятельности, обычно нельзя говорить о том, что государство не оказывает некоторым конфессиям большую поддержку, чем другим. Любое государство заинтересовано в восполнении ресурсов наиболее крупных и исторически связанных с населением религий, так как само активно использует их моральную поддержку для своей легитимации, к тому же религия поддерживает социально ориентированное поведение населения, способствует его патриотическому сплочению, что также чрезвычайно важно для государства. В результате в США патриотизм трансформируется в то, что Р.Н. Белла называл гражданской религией, то есть идеологию, основанную на ценностях протестантизма. В США гражданская религия служит основой американской националь-

ной идентичности, сохраняя высокий уровень общей религиозности американцев, превращая их, по выражению С. Хантингтона, «из религиозного народа со множеством вероисповеданий в народ “с церковной душой”» [Хантингтон, 2008, с. 170].

Безусловно, США являются классическим примером *религиозной монополистической конкуренции*, однако постепенно данная форма отношений стала довольно широко распространенной в мире; в настоящее время она характерна для большинства стран Европы, Тропической Африки и Латинской Америки. Тем не менее, необходимо учитывать, что не во всех развивающихся странах данная форма обладает достаточной «зрелостью»; декларируемое на уровне законодательства абсолютное равенство всех религий в государстве на деле соблюдается лишь отчасти и является скорее прокламацией приверженности местных элит западным ценностям.

Данная ситуация объясняется особым *агрегированным характером культуры* многих развивающихся стран – сочетанием в них западных ценностей на официальном уровне и автохтонных традиций на уровне общинного и индивидуального сознания, которое обуславливает официальную декларацию принципов религиозной монополистической конкуренции при наличии попыток регулирования, характерного для религиозной монополии. Тем не менее, нельзя отрицать факта увеличения во второй половине XX в. количества стран, для которых определяющей формой стала монополистическая конкуренция. Однако определенная идеологическая связь политики либерализации с политикой «вестернизации», а также то, что большинство миссионеров, отправляющихся в развивающиеся страны, происходят из США и стран Европы, привели к усилению степени монополизации конфессионального пространства во многих странах мира, которые опасаются потерять свою культурно-цивилизационную идентичность. Так, именно в последней трети XX – начале XXI вв. происходит ужесточение законодательства в области религий в Индии, Пакистане, многих странах Ближнего Востока и Юго-Восточной Азии.

На наш взгляд, именно расширение пространственных рамок религиозной монополистической конкуренции привело к усилению роли религии во всех сферах жизни общества и повышению уровня индивидуальной религиозности населения. Конкуренция между религиозными организациями за приверженцев, определяющая как мотивы и возможности «производителей», так и выбор «потребителей», способствовала увеличению качества и количества предложений на «рынке» религий. Классик отечественного религиоведения Л.Н. Митрохин отмечал в этой связи, что «будущее церкви зависит в первую очередь от ... ее способности улавливать духовные потребности определенных социальных групп и находить пути их удовлетворения» [Митрохин, 1997, с. 466]. Именно конкуренция между религиями, способствовала «осовремениванию» вероучения и практики конфессий, в нем участвующих, то есть к созданию религиозных инноваций в соответствии с потребностями их «потребителей».

### 2.3. Эволюция форм организации конфессионального геопространства и территориализация конкурентных отношений

Религиозная конкуренция существовала всегда, однако ее проявления были приурочены к разным уровням структуры конфессионального геопространства (Таблица 3). Важным обстоятельством является смена форм конкурентных отношений в процессе его эволюции. Связана она, во-первых, с изменением числа «производителей» религиозного «продукта», и, во-вторых, с изменением типа самого предлагаемого религиозного «продукта» в пределах определенной территории.

Таблица 3 – Эволюция форм организации конфессионального геопространства (КГП)<sup>59</sup> под влиянием религиозной конкуренции

<i>Форма организации КГП</i>	<i>Преобладающая форма конкурентных отношений</i>	<i>Принцип организации конкурентных отношений</i>	<i>Преобладающий фактор конкурентных преимуществ</i>	<i>Основной задействованный уровень компонентной структуры КГП</i>
Реципрокность	совершенная конкуренция	обмен	спрос	миф и ритуал
	олигополия		религиозный «капитал»	архаичные формы религиозности
Редистрибуция	монополия	перераспределение	деятельность государства	религии
«Рынок»	олигополия	«производитель» – «потребитель»	миссионерская деятельность	религиозные направления
	монополистическая конкуренция		предложение	религиозные течения

Составлено автором.

Самой ранней формой организации конфессионального геопространства можно считать религиозный обмен, или *реципрокность*, доминировавший на начальных этапах развития общества. Осуществлялся он на двух уровнях компонентной структуры – ритуала и мифа, а также архаичных форм религиозности, основной характеристикой которых являлась, по Р.Н. Белла,

<sup>59</sup> Смена форм организации конфессионального геопространства происходит, на наш взгляд, аналогично смене типов экономических систем (взаимообмен, перераспределение и рыночные отношения) в соответствии с моделью, предложенной Карлом Поланьи [Поланьи].

«текучесть организации мифического материала» [Белла, с. 269], то есть различные общины, племена и кланы могли свободно обмениваться мифическими образами друг с другом.

Исповедание определенной религии понимается нами как универсальная человеческая потребность, обусловленная социальными функциями и ролью религии в обществе. В этой связи основным конкурентным преимуществом в рамках обменного принципа конкурентных отношений являлась возможность наиболее полного удовлетворения религией (в форме ритуала и мифа) спроса на нее, т.е., в конечном счете, ее возможность наилучшим образом объяснять существующее положение вещей. Существование значительного числа различных мифов и ритуалов в то же время предполагало наличие одинакового религиозного «продукта». Это означает, что в рамках совершенной конкуренции все мифы и ритуалы в каждой из своих территориальных совокупностей, несмотря на различные подходы, способствовали объяснению и пониманию одних и тех же явлений и процессов.

В зависимости от того, сколь полно те или иные ритуалы и мифы удовлетворяли спрос, какие-то из них распространялись среди населения других территорий, иные же прекращали свое существование. Распространение происходило тем проще, чем более подготовленными к принятию близких форм объяснения существующих явлений и процессов были «потребители» религиозного «продукта», т.е. чем более близким в содержательном отношении был их «религиозный капитал». Ограничение числа «производителей» религиозного «продукта» сопровождалось формированием развитого культа и догматики, а также появлением жреческого сословия – основной формой конкурентных отношений стала олигополия.

В дальнейшем, с образованием первых государств религиозная сфера жизни общества усложнилась, в религиях сформировались культ и догматика, появилось жреческое сословие и пр. Тем не менее, обмен между религиями сохранился, заимствования в догматике и культе практиковались достаточно широко; что же касается конкуренции, то она присутствовала в основном в виде соперничества между различными слоями жречества. Примером реципрокности между развитыми религиями может служить ситуация, сложившаяся в Индии в V в. до н.э. – III в. н.э., которая характеризовалась интенсивным обменом в сфере культа, догматики и социальной практики между индуизмом, буддизмом и джайнизмом. Конкуренция между данными религиями не затрагивала все общество и велась в основном на уровне духовных школ и кланов.

Следующей формой организации конфессионального геопространства стала *редистрибуция, или перераспределение*. Основным конкурентным преимуществом формирующихся религий (в их современном понимании) стала поддержка государства, которое и осуществляло функцию их перераспределения в обществе, в дальнейшем выразившегося в формуле «*cuius regio, eius religio*», то есть «чья земля – того и вера». В 1555 г. в Европе эта формула была закреплена в результате Аугсбургского мира, заключенного между протестантскими и католиче-

скими государствами и позволившего каждому из них в пределах Германской империи выбирать свою религию. Таким образом, религия не воспринималась как дело личного выбора, а скорее была показателем принадлежности к определенному обществу, преданности подданных определенному государству. Ограничение числа «производителей» религиозного «продукта» нашло свое отражение в появлении государственных религий, т.е. фактически привело к появлению религиозной монополии в пределах определенных территорий.

Наиболее жестко связь религии и государства действовала в протестантских странах Европы, а также в мусульманском мире. Таким образом, конкуренция между религиями определялась, прежде всего, политической конкуренцией между государствами. То есть религия (имеются в виду, прежде всего, мировые религии) служила основой государственной идеологии, легитимируя политическую власть в стране, жизнь в которой в значительной степени определяла религиозную идентификацию личности. В связи с этим важнейшей задачей религии (религиозных лидеров, священнослужителей и пр.) было убедить верхи общества в том, что предлагаемые ей идеология, догматика, культовая практика соответствуют их интересам в большей степени, чем у ее конкурентов – других религий. В дальнейшем одержавшая победу в такой конкуренции религия могла полностью положиться на поддержку государства в конкурентном соперничестве с другими религиями. Так, например, пророк Мухаммед, вынужденный первоначально покинуть Мекку (хиджра), сумел доказать верхушке мекканского общества, что ислам как государственная религия открывает перед ней гораздо более широкие перспективы, чем древняя религия арабов. В дальнейшем созданное на исламских принципах государство – Арабский халифат – смог завоевать территорию Ближнего Востока, а ислам одержал верх в конкуренции с христианством и зороастризмом не потому, что он обладал более совершенной догматикой и культом, а потому, что его поддерживало государство, в котором полноценным гражданином мог быть только мусульманин. Подобная по своему характеру конкуренция ислама и христианства, только закончившаяся противоположным результатом, имела место на Пиренейском полуострове в VIII – XVI вв., когда в результате успешных военных действий христианских государств (Реконкисты) ислам был полностью вытеснен христианством.

Снижение государственной монополии, а также актуализация миссионерской деятельности и предложения религии в качестве новых конкурентных преимуществ (не вместо, а в дополнение к упомянутым выше) способствовали появлению новой формы организации конфессионального геопространства – религиозного «рынка». Основанный именно на взаимодействии спроса и предложения, он способствовал, во-первых, повышению числа «производителей» религиозного «продукта» в результате активизации конкуренции не только между религиями, но и между направлениями одной религии. Появление большого числа направлений (особенно внутри христианства) и постепенная дифференциация религиозного «продукта», рассматривае-



мого «потребителями» как в определенной степени взаимозаменяемого в рамках разных религиозных направлений, привело к усилению межнаправленческой конверсии.

Религиозные общности уже не могут полагаться на поддержку государства, которое в условиях свободы информации и успешного функционирования демократических структур не в состоянии обеспечить им стабильного восполнения их членов, высокий уровень вовлеченности населения в обрядовую практику и защиту от нарастающей конкуренции со стороны других конфессий и светских, а в некоторых случаях и антирелигиозных идеологий и институтов. В современном мире религиозная принадлежность все в большей степени определяется личным выбором, а не принадлежностью к определенному государству или этнической общности. Необходимо подчеркнуть, что формирование «рынка» религий было бы невозможным без слома традиционных общинно-патриархальных структур, произошедшего вследствие распространения экономических рыночных отношений, которые стали доминирующими в большинстве стран мира на рубеже XIX – XX вв. (в том числе благодаря развитию мировой торговли, межконтинентальных миграций населения, расширению колониальных владений и т.д.). То есть необходимым условием перехода к новой «рыночной» форме организации конфессионального геопространства мы считаем готовность к нему самого общества, а это означает, что *«рынок» религий требует рыночного общества.*

Одной из причин обострения конкуренции в конфессиональном пространстве мира стала активная миссионерская деятельность христианских, прежде всего протестантских церквей по евангелизации нехристианских народов мира, которая в XX в. стала носить поистине глобальный характер (*глобальная евангелизация*). Христианское миссионерское движение стало расти и распространяться по всему миру с начала прошлого века, начало ему было положено на Всемирной Миссионерской конференции, проведенной в 1910 г. в Эдинбурге. По нашему мнению, именно миссионерская деятельность адептов христианства во всем мире, носившая согласованный характер, стала триггером «запуска» *процесса формирования глобального «рынка» религий*, ослабившего связи конфессий с конкретными территориями, этносами или культурами, увеличив скорость глобального процесса смешения и замещения религиозных традиций. Как западная экономическая модель, политический строй, технология и культура стали основой для социально-экономической и политической модернизации незападных обществ и, тем самым, включения их в глобальные процессы, так и западное христианство, распространившееся в результате деятельности многочисленных христианских миссий по всем регионам мира (функционировавших как успешные экономические предприятия), способствовало модернизации духовного состояния традиционных социумов.

Благодаря глобальному охвату деятельности христианских миссионеров религиозная принадлежность перестала восприниматься в обществе как некая данность, полученная челове-

ком при рождении, став элементом осознанного индивидуального выбора, который делается личностью, исходя из ее духовных потребностей. Глобализация в религиозной сфере породила мировой «рынок» религий, который образовывали общины различных религий, конкурировавшие между собой с целью сохранения своих прежних и обретения новых адептов. В результате данной конкуренции изменение конфессиональной идентификации индивидуума в результате его перехода в другую религию (религиозная конверсия) из наказуемого государством тяжкого преступления превратилось в обычную социальную практику. Наконец, свобода религиозного выбора личности допускала и возможность ее секулярного развития, а также чисто западную практику отделения церкви от государственной власти, распространившуюся по всему миру [Горохов, 2013].

Именно свобода *индивидуального выбора* личности своей религиозной принадлежности есть основа «рынков» религий в той же мере, в какой *свобода личности принимать решения* «... относительно того, что ему делать и чего не делать», является основой рыночной экономики вообще [Кругман, Веллс, Олни, с. 35]. В связи с вышесказанным представляется, что именно свободный выбор религии, то есть концепт «свободы совести», вошедший в конституции большинства стран мира и защищающий право личности исповедовать и проповедовать любую религию либо оставаться нерелигиозным и распространять атеистические убеждения, стал причиной обострения конкуренции между религиями за адептов.

В своей основе конкурентные отношения соперничества между религиями, которые наиболее «выпукло» стали проявляться в современном мире, привели к необходимости теоретического осмысления процессов, происходящих в религиозной сфере. В результате на рубеже XX–XXI вв. в религиоведении появились новые подходы к оценке роли религии в современном мире, которые могли объяснить рост религиозности населения в одних странах мира и упадок религии в других. Необходима была теория, которая смогла бы объяснить сложность и разнонаправленность процессов, происходящих с религией в современном обществе. В результате в религиоведении сформировалась новая маркетинговая парадигма, сторонники которой были уверены в вечности религии, декларируя тезис о том, что «религия – есть непосредственное выражение универсальной человеческой потребности, так что и религию, и ее изучение ждет блестящее будущее» [Stark, Vainbridge, 1985, p. 18].

Справедливость ради стоит отметить, что впервые рассматривать религиозные организации в качестве конкурирующих фирм стал еще знаменитый экономист XVIII в. А. Смит (см.: [Смит, с. 731-732]), однако лишь в конце XX в., благодаря работам Р. Старка, У. Бейнбриджа, Р. Финка и Л. Ианнаконе, данные взгляды стали широко распространяться среди исследователей религии.

Американские социологи Р. Старк и Р. Финк – представители маркетинговой парадигмы – определяют религиозные организации как «общественные предприятия, чья первичная цель – создавать, поддерживать и предлагать религию определенному кругу индивидуумов, а также поддерживать и надзирать над их обменом с Богом или богами» [Stark, Finke, p. 103]. Согласно мнению данных авторов, «рынок» религий – фундаментальное понятие маркетинговой парадигмы, есть «особая субсистема, которая включает все виды религиозной активности, во всех обществах, *в том числе рынок существующих и потенциальных адептов религии* (курсив наш – С.Г.), набор организаций, стремящихся привлечь или сохранить сторонников, а также религиозную культуру, предлагаемую организациями» [Finke, Stark, p. 100]. Человек обращается к определенной конфессии для того, чтобы восполнить недостаток материальных вознаграждений в земном мире, получив «сверхъестественные» компенсаторы, то есть вознаграждения от Бога [Stark, Vainbridge, 1987, p. 42], которые и являются *главным «товаром» на «рынке» религий*.

На наш взгляд, концепция «рынка» религий хорошо иллюстрирует модель конкурентных отношений в конфессиональном геопространстве и позволяет анализировать действия его акторов. Важно иметь в виду, что маркетинговая парадигма рассматривает деятельность религиозных организаций прежде всего с экономических позиций, представляя их в виде конкурирующих фирм. Однако мы далеки от того, чтобы считать, что вся религиозная сфера – столь сложная и многопластовая – может быть редуцирована до экономических закономерностей. В этой связи сам термин «рынок» религий, который мы используем в нашей работе для анализа конкуренции религий в конфессиональном геопространстве, пишется нами в кавычках. Более того, понятие «религиозной конкуренции», используемое в настоящей работе, является своего рода метафорой. В отличие от сторонников теории религиозной экономики, рассматривающих религиозные организации как конкурирующие между собой за верующих фирмы, мы считаем необходимым подчеркнуть значимость конкуренции на уровне идеологий, т.е. конкуренция в этом отношении есть мера приспособляемости той или иной религии, ее направлений и т.д. к изменяющимся внешним условиям.

Особенность анализа конкурентных отношений между религиями заключается в том, что мы можем судить о них фактически лишь только по результату, которым, в конечном счете, становится повышение или, наоборот, снижение доли одной из конкурирующих религий в компонентной структуре конфессионального геопространства. При этом наиболее конкурентоспособной может считаться та религия, которая смогла увеличить свой «вес» в конфессиональном геопространстве благодаря, во-первых, привлечению наибольшего числа новообращенных в результате религиозной конверсии, и, во-вторых, вследствие более высоких значений естественного и миграционного прироста своих адептов, в значительной степени определяемых

спецификой религиозных доктрин. В первом случае мы имеем дело с конкуренцией в узком ее понимании, которое правомерно использовать, на наш взгляд, в рамках теории религиозной экономики, поскольку на первый план выдвигается именно качество религиозного «продукта» в сравнении с таковым у других «производителей». В случае же отхода от понимания религиозной конкуренции исключительно как межфирменного взаимодействия мы считаем наиболее продуктивной широкую трактовку меры конкурентоспособности религии, т.е. достижения ей в результате более высоких количественных показателей любым из указанных выше «способов».

Учитывая, что в основе существования конфессионального геопространства лежат религиозно «упорядоченные» отношения, можно констатировать, что на протяжении почти всей истории существования Homo Religiosus<sup>60</sup> они носили в большинстве своем внутрирелигиозный (между направлениями религии) характер, т.е. уровень конкуренции между религиями был относительно низким.

На первый взгляд, данное утверждение может показаться парадоксальным: действительно, наиболее яркие исторические примеры религиозной конкуренции (в том числе и те, которые мы привели выше) относятся, прежде всего, к конкуренции между религиями: исламом и христианством, исламом и индуизмом, христианством и этнорелигиями и т.д.; именно она является причиной запуска циклических процессов, изменяющих конфессиональное геопространство (см. ниже). Вместе с тем, необходимо признать, что гомогенный «религиозный ландшафт», характерный для большинства стран мира еще столетие назад (не говоря о более ранних исторических периодах), поддержка государством господствующей религии, а также ограниченность в получении информации о других религиях сводили к минимуму межрелигиозную конкуренцию. Однако внутрирелигиозная конкуренция фактически не прекращалась никогда; история христианства – это история конкуренции господствующего направления христианства с многочисленными ересями (формирующимися направления христианства), самым ярким эпизодом которой стала Реформация. То же можно сказать и об исламе, в котором с самого начала выделились конкурирующие между собой направления – сунниты, хариджиты и сунниты; или индуизме, в котором конкуренция между вайшнавизмом, шиваизмом, шактизмом имела большую продолжительность и интенсивность, чем, например, конкурентные отношения между индуизмом и исламом. На наш взгляд, внутрирелигиозная конкуренция играет важную роль в стабилизации конфессионального геопространства, обеспечивая приспособление религии к изменяющимся социально-экономическим и политическим условиям, которым могут в большей степени соответствовать те или иные их направления. Например, трудно представить, сколь уменьшилось бы геопространство христианства, если бы в результате Реформации в некоторых странах Европы лютеранство, англиканство или реформатство не смогли одержать победу в конкурен-

<sup>60</sup> В широкой трактовке (см., например, [Eliade; Otto; Van der Leeuw]).

ции с католицизмом; или смог бы сам католицизм сохраниться в качестве крупнейшего по численности адептов направления христианства, если бы не прошел через Тридентскую реформу, обусловленную необходимостью Контрреформации.

В XX вв. ситуация кардинальным образом изменилась: появление свободы религиозного выбора, сопровождающееся активизацией миссионерской деятельности, сделало возможным переход из одной религии в другую и тем самым обусловило активизацию не только внутри-, но и, что особенно важно, межрелигиозных взаимодействий и взаимодействий между религиями и секулярными идеологиями (особенно на уровне социально-социальных отношений, формирующих конфессиональное геопространство). Это привело к активизации конкуренции между религиями с целью сохранения старых и завоевания новых адептов, вследствие чего существенно усилилось внимание религиозных деятелей к «демаркации» границ «своей» территории и недопущению сжатия последней.

Религии, безусловно, имеют заинтересованность в том, чтобы закрепить за собой «присвоенные» ими территории, на которых большинство населения составляют их адепты, и где они пользуются поддержкой государства (могут иметь официальный статус) и общества. С этой целью религии или, прежде всего, религиозные организации (кроме религиозных организаций это могут быть и общественные организации, государственные структуры или отдельные граждане), являющиеся основными субъектами правовых отношений в религиозной сфере в конкретных государствах, пытаются ограничить конкуренцию (прежде всего в форме миссионерской деятельности других религий), сохраняя свое привилегированное положение в конфессиональном геопространстве страны. Институциональное закрепление «привязки» той или иной религии к конкретной территории особенно актуализировалось в последнее столетие, что связано с глобальным характером миссионерской деятельности крупнейших конфессий, увеличившей скорость процессов смешения и замещения религиозных традиций.

Таким образом, хотя большинство мировых религий констатируют свой глобальный характер, не имеющий ограничений, тем не менее, в их вероучении довольно много внимания уделяется территориальному аспекту деятельности. Так, *Римско-Католическая Церковь*, согласно учению II Ватиканского Собора, определяется как сообщество верных Христу («Народ Божий») независимо от их этнической или территориальной принадлежности, поэтому она не связана с какой-либо территорией и имеет вселенский характер [Каноническое право ...]. Однако в организационном выражении строение РКЦ требует территориального выражения, посредством которого устанавливаются пределы властных полномочий ее отдельных частей – местных (поместных) церквей, действующих в различных государствах. Отдельные местные католические церкви, являющиеся в первую очередь диоцедами (епархиями), признающими верхо-

венство Папы Римского, объединены в церковные провинции (митрополии) и регионы (несколько митрополий в границах одной страны).

То есть Римско-Католическая Церковь образует в пределах большинства стран мира церковные регионы (либо только епархии или митрополии), пользующиеся автономией и функционирующие в различных условиях, которые определяются соглашениями, заключаемыми между Папой Римским и государством. В некоторых государствах, где католики обычно составляют большинство населения (в основном, в странах Латинской Америки), РКЦ обладает существенными льготами (патронируется), заключающимися в финансировании государством ее деятельности, в том числе и миссионерской, доступе к системе образования и медицинского обеспечения. В ряде стран мира – всего их более ста (например, Италия, Испания, Венгрия, Словакия, Казахстан и др.) – действуют конкордаты, т.е. соглашения между Святым престолом и государством о принципах функционирования РКЦ на данной территории, определяющие статус католической религии, ее льготы и пределы государственного вмешательства в церковные дела.

Для католицизма характерна сакрализация геопространства, которая выполняет функцию «привязки» к нему территории. Так, например, еще со времен средневековья в церковной среде существуют представления о Франции, называемой «любимой дочерью католической церкви», или об Испании как о «католическом королевстве», о Польше – «стране Девы Марии» – и др. Таким образом, несмотря на глобальный характер деятельности Римско-Католической Церкви, условия для нее территориально дифференцированы.

Мировое *православие* гораздо в большей степени, чем католицизм, уделяет внимание территориальному принципу церковной юрисдикции. Вселенская Церковь, согласно каноническому праву, состоит из независимых (автокефальных) поместных церквей – всего их 15<sup>61</sup> [Ципин]. Поместная церковь осуществляет пастырский контроль над верующими, проживающими на территории своей юрисдикции, а также теми, кто находится в диаспоре на территории вне юрисдикции других поместных церквей.

Территориальный принцип в размежевании юрисдикций поместных церквей является основополагающим, он соотнобразуется с политико-административным делением и государственными границами [там же]. Факторами, дающими основание для учреждения поместной церкви, могут быть «полная или частичная политическая самостоятельность территории, на которой предполагается образовать автокефальную церковь, ее географическая отдаленность, этническое и языковое отличие региона от основной территории церкви» [там же, с. 387], при этом главный фактор – это политическая независимость территории. Однако ни один из данных факторов не является безусловным, и историческая практика свидетельствует, что автокефалия

<sup>61</sup> Грекоязычные православные церкви признают 14 поместных церквей.

предоставляется церковью-матерью крайне неохотно, ведь в этом случае она теряет значительную территорию, населенную православными. Исторически также существуют примеры потери независимости церковью, территория юрисдикции которой вошла в состав государства с уже имеющейся автокефальной православной церковью. Так, Константинопольская Церковь предоставляла трижды независимость Болгарской (932, 1234 и 1946 гг.), дважды – Сербской (1218 и 1878 гг.).

Обычно существует определенный временной лаг между объявлением церковью своей автокефалии и ее признанием со стороны церкви-матери. В этот период наблюдается конкуренция между новой и «старой» церквями, каждая из которых имеет свои учреждения в пределах одной страны; часто в межцерковные разногласия вмешивается государственная власть, действующая на стороне новообразованной церкви. Подобную ситуацию в результате формирования в стране новой, еще не признанной поместной православной церкви можно наблюдать сейчас в Македонии (с 1967 г.), Украине (с 1991 г.) и, с некоторыми оговорками, в США (с 1971 г.).

Русская Православная Церковь (РПЦ) углубила понимание территориального принципа в церковной юрисдикции, введя в обиход термин «*каноническая территория*». Распад Советского Союза и образование на его месте независимых государств наиболее болезненным оказался для РПЦ, так как привел к *фрагментации единого геопространства русского православия*. Крайне важно, что *при этом фактически неизменной осталась каноническая территория Московского патриархата*, которую образуют, согласно уставу РПЦ [Устав ...], все союзные республики бывшего СССР за исключением Грузии и Армении (а также Абхазии и Южной Осетии) плюс Япония и Китай. Важно отметить, что в пределах своей канонической территории РПЦ выступает за ограничение любой миссионерской деятельности, проводимой другими религиозными организациями.

РПЦ была выдвинута геополитическая по своей сути концепция «русского мира», основной идеей которой стала доминанта духовного православного начала в историческом развитии братских восточно-славянских народов бывшего СССР. Патриарх Кирилл ясно очертил сакральные границы «русского мира»: «Ядром русского мира сегодня являются Россия, Украина, Белоруссия, и святой преподобный Лаврентий Черниговский выразил эту идею известной фразой: “Россия, Украина, Беларусь – это и есть Святая Русь”» [Выступление ...]. Сакральным центром «русского мира» видится Москва – в православной традиции «Третий Рим» и место нахождения патриаршей кафедры. Вместе с тем, сакральная геополитика Московского патриархата получает активное противодействие с разных сторон: «русский мир» под руководством Москвы неприемлем для части национальных православных иерархов и их паствы, прежде всего на Украине. В этой стране сосуществуют четыре соперничающие друг с другом восточно-христианские церковные юрисдикции, география которых в основных чертах отражает региональное деление

страны на Юго-Восток, Центр и Запад: Украинская Православная Церковь (Московского патриархата), Украинская Православная Церковь (Киевского патриархата) и Украинская автокефальная православная церковь, а также Украинская греко-католическая церковь, признающая верховенство Папы Римского (см. подробнее: [Окара]). Неприятие понимания всего постсоветского пространства как канонической территории РПЦ демонстрируют также другие поместные православные церкви (Константинопольская, Румынская), оспаривающие принадлежность к юрисдикции Московского Патриархата территорий Эстонии и Молдовы.

Распространение *протестантизма*, в отличие от православия и католицизма, было обусловлено скорее не принадлежностью к определенным территориальным или этническим институтам, а принятием принципа индивидуально-личностной свободы выбора. Реформационный протестантизм был первоначально связан с зарождающимися европейскими национальными государствами: лютеранство – с Германией, англиканство – с Англией, реформатство и пресвитерианство – с Нидерландами и Шотландией, и др. Однако успехи протестантизма, прежде всего в его современной евангелической форме, стали результатом изменений структуры и характера религиозности населения в глобализованном мире, растущей плюрализации религиозного выбора. Для внутреннего устройства направлений современного протестантизма характерна не иерархичность как у традиционных направлений христианства, а сетевая структура, которая не требует территориальной привязки и позволяет вести миссионерскую деятельность по всему миру. Российский исследователь Р.Н. Лункин пишет в этой связи: «Протестанты первыми в сфере религии поняли значение для миссионерства интеграционных процессов в мире, все увеличивающейся скорости информационного обмена и универсальности правовой и экономической системы американско-европейского типа» [Лункин, с. 101-102].

*Ислам*, являясь мировой религией, не освещает функционирование отдельных государств и не отдает преимуществ каким-либо этносам. Для большинства современных мусульман их гражданская и национальная идентичности остаются еще со времен Арабского халифата «растворенными» в религиозной. В этой связи лояльность мусульманина к государству, гражданином которого он является, носит вторичный, подчиненный характер по отношению к лояльности к его транснациональной религиозной общине (умме). Тем не менее, в исламе закрепилось мнение о том, что арабский язык – язык Корана – является единственным, который может передать всю полноту божественного откровения, а родина ислама – Аравийский полуостров («Остров арабов») с его священными городами Меккой и Мединой – имеет особое сакральное значение для мусульман всего мира.

Согласно традиционным исламским представлениям, весь мир подразделяется на три сферы (миры, или блоки государств): дар аль-ислам («территория ислама»), в который входят мусульманские государства; дар аль-харб, или дар аль-куффар («территория войны и неверия»),



который составляют немусульманские страны. Между этими мирами должна идти постоянная борьба, которая может закончиться лишь с падением дар аль-харба. В том случае, если мусульманские страны ослаблены и не могут продолжать борьбу (джихад) за расширение своей территории, допускается временное существование третьей сферы – дар аль-сульх («территория договора»), понимаемой как пространство мира [Ислам ..., с. 56-57]. Как пишет отечественный исследователь ислама Н.М. Вагабов, «дар аль-ислам – это территория, на которой правитель полностью гарантирует выполнение всех норм шариатского законодательства ...» [Вагабов, с. 257], то есть в пределах территорий проживания мусульман (особенно там, где они составляют большинство населения) традиционна религиозная монополия ислама.

*Индуизм* – религия, которая генетически тесно связана с территорией Индии и ее жителями, но, тем не менее, имеющая широкое распространение во всем мире. Сам термин «индус/индуист» (англ. Hindu), от которого произошло название религии, обозначает жителя страны, находящейся за рекой Инд (Sindhu), то есть имеет не религиозный, а, скорее, территориальный смысл [Горохов, 2011с]. В результате в индуизме постепенно закрепилось представление о том, что его адепты должны жить только в Индии [Zinkin]. Индуизм сформировал в Индии свое сакральное пространство, которое включает многочисленные реки (Ганг, Кавери, Кришна и др.), горы (прежде всего Гималаи), города (например, Варанаси, Пури, Праяга и др.) [Encyclopaedia of Hinduism]. Понимание Индии как особого сакрального пространства стало проявляться в тенденции к закреплению за индуизмом привилегированного положения на основе идеи *хиндутвы* – индуистскости, под которой понималась опора на индуизм как на главную силу, способную сплотить индийское общество [Мезенцева, с. 123].

Распространение индуизма за пределы полуострова Индостан, произошедшее за последние два столетия, связано, прежде всего, с массовой эмиграцией его адептов, которая заставила изменить некоторые индуистские традиции. Так, для того чтобы обойти запрет индуизма на совершение морских путешествий, брахманы приравнивали эмиграцию к совершению паломничества в Пури по морю. Например, индуисты, направлявшиеся на Маврикий в эмиграцию, чтобы придать своему путешествию ритуальную форму, везли с собой священную воду Ганга, которая потом была добавлена в местный водоем (так на Маврикии возникла индуистская святыня – водоем Ганга Талаб). Таким образом, на новую почву переносилась вся структура традиционного индуистского общества, а переселенцы могли в полном объеме организовать на новом месте индуистский культ.

Современный индуизм, ставший мировой религией, в полной мере использует глобализацию в целях расширения своего геопространства, находит себе последователей, не ограничивая свою миссионерскую деятельность по территориальному или этническому принципу.

*Буддизм* можно отнести к числу тех мировых религий, которые изначально были относительно мало связаны с конкретной территорией или этносом. Действительно, для классической буддистской традиции тхеравады не были характерны формирование каких-либо устойчивых объединений по территориальному принципу или организация своего сакрального пространства и системы паломничества. Для буддизма вообще характерна очень высокая пространственная «подвижность»: возникнув в Индии, он затем был перенесен в страны Нусантары и далее в Китай. В результате в начале нашего столетия большинство адептов буддизма сконцентрировано в Восточной и отчасти Юго-Восточной Азии, в то время как в Индии – родине религии – он представлен лишь возникшей в середине прошлого века необуддистской сектой, а в Индонезии исчез вовсе. Тем не менее, за долгие века своего существования буддизм сумел впитать культуру многих народов, его исповедующих, став по существу национальной религией в Таиланде, Бутане, Камбодже, Шри-Ланке, Мьянме и Лаосе: в этих странах он имеет привилегированный статус официальной религии. В то же время первоначально наднациональное и надтерриториальное, глобалистское по своей сути вероучение буддизма позволило ему стать популярным в Европе и Северной Америке, превратив его, по меткому выражению современного исследователя А. Агаджаняна, в «глобальный интеллектуально-духовный ресурс, открытый для всеобщего пользования» [Агаджанян, с. 224].

Таким образом, развитие геопространства большинства религий неразрывно связано с сохранением влияния в пределах их канонической территории (в самом широком понимании и вне зависимости от наименования последней в разных религиозных традициях) или, что более предпочтительно, с его расширением вследствие потенциального увеличения площади последней<sup>62</sup>. Важное место в данном случае занимает третий «тип» территориальной структуры – питательно-распределительная, связующая линейно-сетеузловая, формируемая в случае конфессионального геопространства потоками людей, так или иначе (в виде «носителей» или миссионеров-«распространителей») связанных с той или иной религией. В этой связи миграционная и в определенной степени производная от нее конверсионная составляющие роста численности адептов религий все более выдвигаются на первый план в условиях усиления межрелигиозных противоречий.

\*\*\*

Таким образом, в основе эволюции форм организации конфессионального геопространства лежит изменение, во-первых, степени дифференцированности религиозного «продукта», и, во-вторых, числа его «производителей». При этом если в процессе перехода от реципрокности к

---

<sup>62</sup> Оговоримся, однако, что для разных религиозных традиций характерно различное отношение к этому процессу, а, вернее, к способам достижения цели по сохранению/расширению своего геопространства – от глобальной территориальной экспансии до фактически «равнодушного созидания».

редистрибуции снижалось только число «производителей», а степень дифференцированности «продукта» оставалась неизменно низкой (идентичные «продукты»), то в процессе перехода к «рынку» в рамках ослабления уровня монополизированности оба показателя росли<sup>63</sup>.

Появление дифференцированных, то есть рассматриваемых «потребителями» как различающихся, но взаимозаменяемых религиозных «продуктов» привело к усилению территориальной основы конкурентных отношений. Разумеется, территориализация, которая определяет, по выражению Б.М. Ишмуратова, «...не столько рамки размещения, сколько суть и уникальность самих социально-исторических явлений...», существовала всегда. Однако если в прошлом она была характерна, прежде всего, для отношений между религиями, то в XX – начале XXI вв. стала основной характеристикой конкуренции между религиозными направлениями и религиозными течениями.

Характерно, что в процессе включения все новых уровней компонентной структуры конфессионального геопространства в процесс религиозной конкуренции это же явление происходит и в отношении уровней его территориальной структуры. Если конкуренция между религиями на основе действия факторов (спрос на религию и «религиозный капитал», действие государства, миссионерская активность религии и ее предложение) осуществляется, прежде всего, в рамках глобального конфессионального геопространства и геопространств (макро)регионов мира, т.е. на мега- и макроуровнях, то для конкурентных отношений между направлениями внутри религий и для течений в рамках направлений характерна приуроченность к мезоуровню – конфессиональное пространство субрегионов и стран соответственно.

---

<sup>63</sup> Таким образом, олигополистические отношения в рамках реципрокности и «рынка» отличаются степенью дифференцированности предлагаемого религиозного «продукта».

### ГЛАВА 3. ИЗМЕНЕНИЯ СТРУКТУРЫ КОНФЕССИОНАЛЬНОГО ГЕОПРОСТРАНСТВА В XX – НАЧАЛЕ XXI ВЕКОВ

#### 3.1. Факторы изменения структуры конфессионального геопространства<sup>64</sup>

Изменение структуры конфессионального геопространства обусловлено в общем случае соответствующими изменениями численности адептов тех или иных религий в результате естественного, миграционного и конверсионного (переход из одной религии в другую) прироста. Для семи рассматриваемых религий и нерелигиозного населения естественный прирост в мировом масштабе в конце XX в. был положительным. Наиболее высок он [Barrett, Kurian, Johnson] у мусульман (коэффициент естественного прироста равен 20,30‰), адептов этнорелигий (19,14) и индуистов (17,56); наименьшие значения характерны для буддистов (10,33), адептов китайской традиционной религии (10,30) и нерелигиозного населения (8,97). Группу со средними значениями естественного прироста образуют иудаисты (14,07) и христиане (12,10).

В настоящее время по показателю рождаемости в мире лидирует ислам, за ним следует христианство, в то время как адепты всех остальных крупнейших конфессий мира имеют уровень рождаемости ниже среднемировых показателей, а некоторые – и ниже уровня простого воспроизводства населения (Таблица 4). В конце XX – начале XXI вв. происходит постепенное сближение уровня рождаемости у христианского и мусульманского населения мира. Еще в 1989 г. на одну мусульманку приходилось 5,2 ребенка, в то время как на христианку – только 3,3; однако уже в 2000 г. этот показатель составил соответственно 3,7 и 2,6, а в 2015 г. – уже 3,1 и 2,7 [Горохов, 2013, с. 145-146]. Такая конвергенция объясняется повышением уровня социально-экономического развития мусульманских стран мира, которое вызывает закономерное снижение уровня рождаемости населения. К тому же, большую часть христианского населения мира в конце XX – начале XXI вв. составляют жители развивающихся стран, что приводит к постепенному выравниванию уровня рождаемости у христиан, мусульман и индуистов. Тем не менее, разрыв в значении СКР между мусульманскими и христианскими странами мира, по прогнозам, будет существовать по крайней мере до 2030-х гг. [The Future of Global ...]. Связано это, в том числе, с менее благоприятной возрастной структурой христианского населения мира.

---

<sup>64</sup> Материалы данного параграфа в значительной степени основываются на публикации автора [Горохов, Дмитриев, 2017].

Таблица 4 – Региональная дифференциация значений суммарного коэффициента рождаемости (детей) у адептов различных религий, 2010-2015 гг.

Религии	Регионы мира						Мир
	Субсахар- ская Афри- ка (ССА)	Средний Во- сток и Север- ная Африка	Латин- ская Аме- рика	АТР	Север- ная Америка	Европа	
ислам	5,6	3,0	–	2,6	2,7	2,1	3,1
христианство	4,5	2,5	2,2	2,3	2,1	1,6	2,7
индуизм	–	–	1,6	2,4	2,1	1,5	2,4
буддизм	–	–	1,5	1,6	2,1	–	1,6
иудаизм	–	2,8	–	–	2,0	1,8	2,3
народные рели- гии*	5,1	–	1,4	–	–	–	1,8
другие рели- гии**	–	–	–	1,6	–	–	1,7
нерелигиозные	4,3	–	2,3	1,6	1,6	1,4	1,7
<b>Все население</b>	<b>4,8</b>	<b>3,0</b>	<b>2,2</b>	<b>2,1</b>	<b>2,0</b>	<b>1,6</b>	<b>2,5</b>

\*китайская традиционная религия, родоплеменные религии народов Африки, Азии и Америки.

\*\*синтоизм, бахаизм, джайнизм, сикхизм, даосизм, зороастризм и др.

Составлено автором по: [The Future of World ...].

Его медианный возраст составляет 30 лет, что на 2 года больше среднего показателя по миру, на 7 лет выше соответствующего показателя у мусульман и на 4 года – у индуистов (Таблица 5). Дети (0-14 лет) составляют 27% глобальной христианской популяции, что соответствует среднемировому показателю, однако доля старших когорт населения (60 и более лет) у адептов христианства выше на 3%, чем в среднем по миру. Старение христианской общины «обеспечивают» его адепты в Северной Америке и, особенно, в Европе, где медианный возраст христиан составляет соответственно 39 и 42 года.

Роль компонентов в динамике роста адептов христианства в различных регионах мира отличается. Больше всего растет христианское население в регионах Глобального Юга, прежде всего в Африке и Азии, на которых в совокупности приходится около 2/3 ежегодного прироста численности христиан в мире, в то время как концентрируется здесь лишь несколько более 1/3 глобальной христианской общины.

Таблица 5 – Региональная характеристика медианного возраста (лет) адептов различных религиозных направлений мира, 2010 г.

Религиозные направления	Регионы мира						Мир
	Субсахарская Африка	Средний Восток и Северная Африка	Латиноамериканская Америка	АТР	Северная Америка	Европа	
ислам	17	23	–	24	26	32	23
христианство	19	29	27	28	39	42	30
индуизм	30	33	32	26	33	33	26
буддизм	29	–	–	34	33	–	34
иудаизм	–	32	–	36	40	–	36
народные религии*	18	–	35	34	–	–	33
другие религии**	–	–	–	33	–	–	32
нерелигиозные	20	–	26	35	31	37	34
<b>Все население</b>	<b>18</b>	<b>24</b>	<b>27</b>	<b>29</b>	<b>37</b>	<b>40</b>	<b>28</b>

\*китайская традиционная религия, родоплеменные религии народов Африки, Азии и Америки.

\*\*синтоизм, бахаизм, джайнизм, сикхизм, даосизм, зороастризм и др.

Составлено автором по: [The Global ...].

В то же время вклад Европы и Северной Америки, в которых проживает почти столько же христиан, сколько в Африке и Азии, в прирост христианского населения мира составляет менее 10% (Таблица 6).

В начале XXI в. в мире из каждых четырех новых христиан трое «появляются» за счет рождений и один – за счет перехода в христианство адептов других религий. По уровню рождаемости лидирует христианское население Тропической Африки: в Замбии и Чаде значение суммарного коэффициента рождаемости (СКР) у женщин-христианок превышает 6 при среднем по субрегиону значении 4,5. С другой стороны, в государствах Европы СКР у христианского населения ниже уровня простого воспроизводства населения (1,6), а в Македонии, Боснии и Герцеговине он составляет лишь 1,1 [Ibid.].

Таблица 6 – Компоненты региональной динамики христианского населения мира, 2010 г.

Макрорегион	Доля региона, %		Доля региона в компонентах роста численности христианского населения мира, %	
	в общей численности христианского населения мира	в ежегодном приросте христианского населения мира	рождаемость	переход в христианство
Африка	21,6	41,7	39,9	20,7
Латинская Америка	23,9	23,5	23,5	24,1
Азия	15,4	24,2	13,9	28,1
Северная Америка	12,3	8,3	8,4	8,1
Европа	25,6	1,4	13,3	18,4
Австралия и Океания	1,2	0,9	1,0	0,6
<b>Мир</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>

Рассчитано и составлено автором по: [Atlas ...].

В этой связи в странах Африки доля рождаемости в части увеличения христианской общины особенно высока – почти 84%, в то время как для европейских государств она составляет лишь 52% – самый низкий показатель среди всех макрорегионов мира (в Италии, Швеции, Люксембурге, Италии она обеспечивает лишь 45% и менее роста христианской общины). Доля рождаемости в росте адептов христианства значительно ниже среднего по миру уровня также в Канаде (41%), Китае (34%) и Сингапуре (33%), отличающихся низким уровнем рождаемости населения. В 2010 г. на Африку приходилось 40% новорожденных христиан, а на Европу – лишь 13%.

Необходимо также отметить, что уровень рождаемости у религиозного населения во всех регионах мира (за исключением Латинской Америки) значительно выше, чем у нерелигиозного, что, в целом, подтверждает мнение ряда отечественных и зарубежных демографов, которые видят основную причину падения темпов рождаемости именно в отходе населения от религии (см. подробнее, например, [Антонов; Демографическая ..., с. 653; Синельников]).

Демографический компонент, то есть смертность лидирует среди причин уменьшения численности христианского населения мира: из каждых трех «уходящих» христиан двое уми-

рают, а один переходит в другую веру (в широкой трактовке). Выше среднемировой доля смертности в сокращении христианского населения лишь в Африке (71%), для населения которой характерен высокий уровень смертности вообще, в то время как в Латинской Америке смертность обеспечивает лишь 40% уменьшения христианской общины. Хотя роль смертности в уменьшении численности христиан в Европе несколько ниже среднемирового показателя, некоторые страны этого макрорегиона, в которых наблюдается депопуляция населения, наряду со странами Африки лидируют в мире по значимости смертности в снижении численности христианской общины. Так, в 2010 г. смертность более чем на 82% обеспечила уменьшение христианского населения России, Бурунди, Ботсваны, Мозамбика, Украины, Белоруссии, Бенина, Гвинеи, Буркина-Фасо и Сьерра-Леоне [Atlas ...].

Вторым компонентом динамики мировой численности адептов различных религий служит *конверсия*, результатом которой становится *конвертация* – как обращение в ту или иную религию новых членов, так и выход из нее адептов. В результате именно конверсию можно назвать наиболее «подвижным» компонентом изменения структуры конфессионального геопространства, ведь один и тот же человек может проходить конвертацию несколько раз в течение своей жизни. Религиозная конверсия обусловлена в первую очередь миссионерской активностью, а также способностью удержать свою паству в конкурентных условиях «рынка» религий.

В настоящее время христианство опережает ислам и буддизм (лишь для этих религиозных групп характерен конверсионный прирост) по числу конвертируемых новых адептов и по значимости данного компонента в росте численности его последователей. В первое десятилетие текущего века ежегодно ряды христиан пополняли более 16 млн новообращенных, однако и покидали их (в большинстве своем, в «пользу» нерелигиозности) очень многие – более 11,5 млн человек. Более того, роль конверсии в росте числа христиан постоянно растет (рассчитано по Таблице 7): если в конце XX в. на нее приходилось примерно 10% общего прироста численности христиан (для буддизма и ислама – только около 4%), то к 2010 г. – почти 16%.

Весьма примечательно, что в настоящее время наблюдается достаточно четкая географическая дифференциация вклада конверсионной составляющей в общий прирост численности христиан (рассчитано по Таблице 7). Его рост наблюдается в регионах Глобального Юга (Африка, Азия, Латинская Америка), в то время как убыль – на Глобальном Севере (Европа, Северная Америка и Австралия). Некоторое исключение составляет период 1990-х гг., когда в Европе наблюдался конверсионный прирост, а в Латинской Америке – конверсионная убыль христиан. Если первый феномен достаточно легко может быть объяснен возвращением в христианство значительного числа нерелигиозного населения постсоветских государств, сошедшим на «нет» в 2000-е гг., то ситуация в Латинской Америке представляется несколько более сложной.



Таблица 7 – Среднегодовые показатели изменения численности адептов христианства в 1995 и 2010 гг.

Макрорегион	Год	Общий прирост, тыс. человек	Отношение абсолютной величины конверсионного прироста к сумме естественного и миграционного прироста, %
Африка	1995	8373,0	5,5*
	2010	11607,0	17,3*
Азия	1995	6412,0	58,5*
	2010	6753,0	93,9*
Латинская Америка	1995	7176,0	3,4**
	2010	6542,0	21,6*
Европа	1995	922,0	51,9*
	2010	382,0	75,3**
Северная Америка	1995	2017,0	14,4**
	2010	2301,0	16,8**
Океания	1995	310,0	8,8**
	2010	262,0	31,1**
МИР	1995	25210,0	11,0*
	2010	27847,0	18,7*

\* – усиление совокупного естественного и миграционного прироста конверсионным приростом (числитель и знаменатель положительны).

\*\* – компенсация совокупным естественным и миграционным приростом конверсионной убыли (числитель отрицателен, знаменатель положителен).

Расчитано и составлено автором по: [Atlas ...; Barrett, Kurian, Johnson].

В качестве наиболее вероятного объяснения нам представляется следующее: в 1990-е гг. в Латинской Америке наблюдался достаточно массовый «исход» католического населения в нерелигиозность. В то же время, усиление конкурентных стратегий протестантских направлений христианства в Латинской Америке в этот период способствовало возвращению значительной части населения в христианство, однако произошло оно в «пользу» не католицизма, а различных направлений протестантизма.

Наибольшее значение имеет религиозная конверсия для роста христианских общин в странах Азии. Восточная Азия (в первую очередь за счет Китая) в этом отношении уникальна – это

единственный субрегион мира, христианское население которого увеличивается в основном за счет конверсии. С другой стороны, Европа и Северная Америка теряют около 40% христиан в результате их выхода из общины, еще выше этот показатель в Австралии и Океании (50%). В таких странах как Новая Зеландия, Канада, Франция, Австралия, Швеция, Франция, Швейцария и Дания конверсия обеспечивает более 50% потери численности христианского населения ежегодно.

В связи с тем, что именно миссионерская деятельность, на наш взгляд, является важнейшим показателем конкурентоспособности религии в различных странах, анализ географии миссионерской деятельности христианских церквей в XX – начале XXI в. представляется исключительно важным. Для миссионерской деятельности христианства характерны согласованность (что, конечно, не исключает конкуренции между различными направлениями христианства) и глобальный территориальный охват, что позволяет определить ее как *глобальную евангелизацию*.

В начале XX в. христианские миссии охватывали уже около 11% нехристианского населения мира [Barrett, Kurian, Johnson], в мире действовало 62 тыс. иностранных миссионеров [Atlas ...], то есть 1 христианский миссионер приходился на чуть более чем 28 тыс. жителей Земли, включая христиан. Основными направлениями миссионерской деятельности были Азия (26,9 тыс. миссионеров), Латинская Америка (22 тыс.) и значительно им уступавшая Африка (8,5 тыс.), то есть эти три региона Глобального Юга концентрировали более 92% христианских миссионеров (Рисунок 5). Наибольшей интенсивностью миссионерская деятельность характеризовалась повсеместно в Латинской Америке, а также в некоторых субрегионах Океании и Африки. Так, своеобразный рекорд поставили Полинезия и Микронезия, где в расчете на 1 млн жителей приходилось 1,5 и 1,1 тыс. миссионеров соответственно; более 500 человек – в Южной Африке, более 400 – в Центральной Америке.

Страны происхождения направленных в 1910 г. миссионеров располагаются, в основном, в пределах регионов Глобального Севера – Европы (около 40 тыс.) и Северной Америки (20,4 тыс.), на которые пришлось более 97% от их общего числа. Самый мощный поток – более 21 тыс. миссионеров, связывал в 1910 г. Европу и Азию, ему существенно уступали потоки из Северной в Латинскую Америку (около 12 тыс. миссионеров), из Европы в Латинскую Америку (10 тыс.) и из Европы в Африку (6,2 тыс.).

Таким образом, *важнейшей особенностью миссионерской деятельности христианских церквей в начале XX века был ее фактически однонаправленный характер: страны Глобального Севера посылали миссионеров на Глобальный Юг*. То есть, можно сказать, что христианство, постепенно затрагиваемое процессами секуляризации в ядре своего геопространства – Европе, где к началу XX века было сконцентрировано 66% его адептов, делало все, чтобы обрести новых последователей на мировой периферии – в развивающихся странах – и тем самым обеспечить себе будущее.

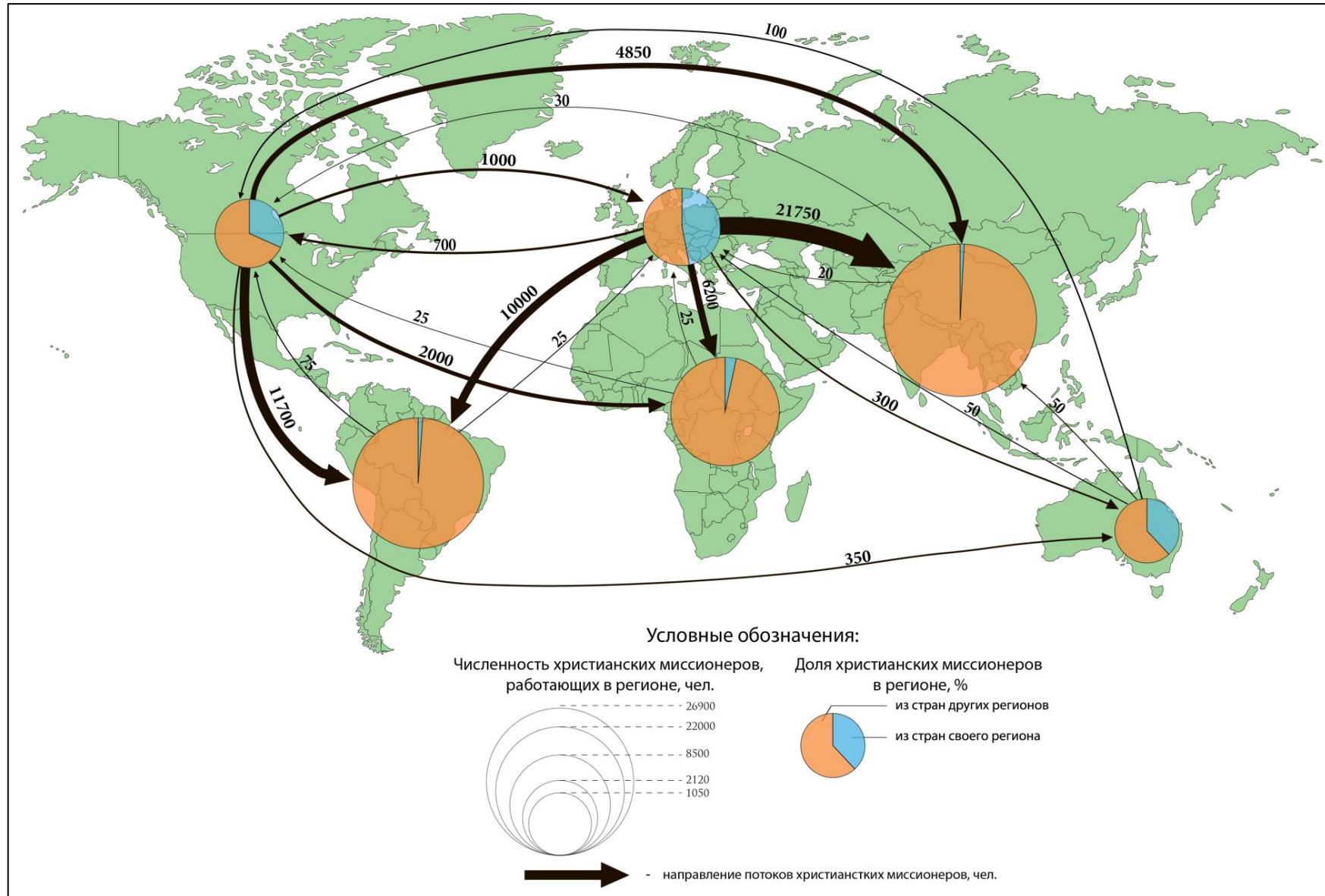


Рисунок 5 – Основные потоки и регионы деятельности христианских миссионеров в 1910 г.

Составлено автором по: [Atlas ...].

*Вторая особенность деятельности христианских миссионеров заключалась в том, что во всех регионах мира большинство работающих там миссионеров составляли родившиеся в странах других регионов. Так, в Азии, Африке и Латинской Америке доля миссионеров, происходивших из стран других регионов, составляла более 95%, в Северной Америке и Океании – более 60%, и лишь в Европе приближалась к половине (53%).*

Спустя столетие, в начале XXI в., миссионерская деятельность христиан претерпела существенную трансформацию – прежде всего, значительно выросли ее масштабы. В 2010 г. в мире насчитывалось 400 тыс. иностранных миссионеров, то есть за столетие их численность выросла в почти в 6,5 раз. В 2010 г. один иностранный христианский миссионер приходился на несколько более 17 тыс. жителей Земли – рост почти на 2/3 по сравнению с 1910 г. Важнейшими «площадками» для деятельности иностранных миссионеров служили Латинская Америка (102 тыс. миссионеров), Африка (93,7 тыс.) и Европа (90 тыс.), им существенно уступали Азия (59,2 тыс.), Северная Америка (40,2 тыс.) и Океания (14,9 тыс.). То есть на развивающиеся страны мира (Глобальный Юг) в начале XXI в. приходилось около 64% от общего числа иностранных миссионеров. Таким образом, *развитые страны стали играть большую роль в геопространстве христианства.*

Наибольшей интенсивностью миссионерская деятельность характеризовалась по-прежнему в Океании, некоторых субрегионах Африки (Южная и Центральная Африка) и Латинской Америки (Карибский бассейн и Южная Америка). Однако интенсивность миссионерства в Европе также значительно опережала среднемировой уровень и составляла 123 миссионера на миллион жителей, что даже выше общего показателя по Африке (91 миссионер). Самой низкой интенсивностью миссионерской деятельности характеризовалась Азия и некоторые субрегионы Африки. Регионами происхождения миссионеров были, прежде всего, Северная Америка (135 тыс. миссионеров) и Европа (132,8 тыс.), то есть Глобальный Север «производил» 2/3 миссионеров, отправлявшихся в другие страны проповедовать христианство.

Таким образом, *на протяжении XX в. происходила конвергенция показателей миссионерской деятельности стран и регионов Глобального Севера и Глобального Юга: если с Севера на Юг в начале XX в. отправлялись 93% всех «северных» миссионеров (соответствующий показатель для Юга – 19%), то столетие спустя – уже только 62% (с Юга – 33,4%). Более того, происходит постепенное перераспределение внешних и внутренних по отношению к регионам происхождения миссионеров направлений: если в 1910 г. лишь 4,5% всех миссионеров в мире оставались проповедовать в «своем» регионе, то в 2010 г. этот показатель вырос до 36,6%. Особенно выделяются в этой связи Европа и Азия, где сейчас уже более 60% всех миссионеров – граждане, направленные между странами «своего» региона (Рисунок 6).*

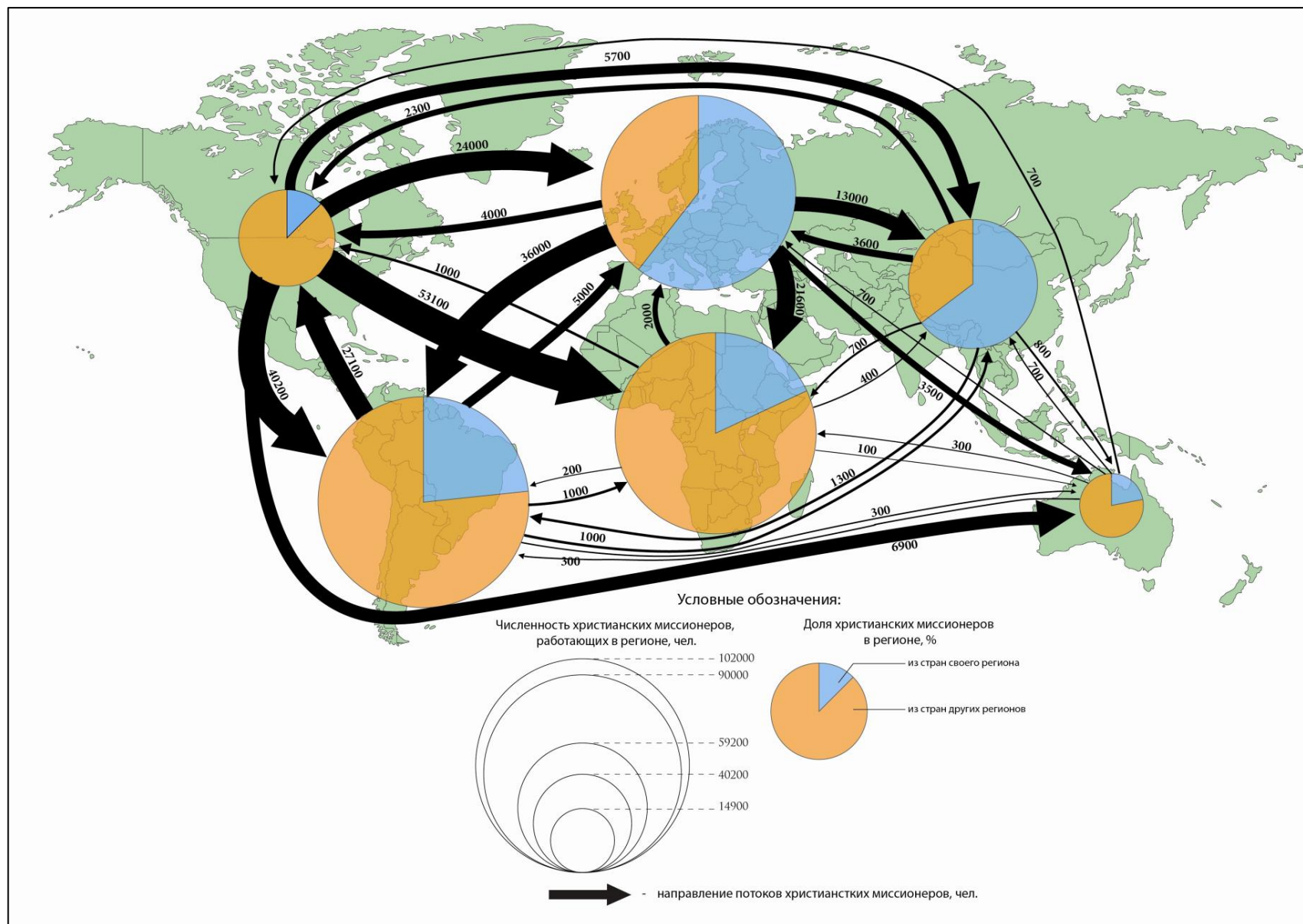


Рисунок 6 – Основные потоки и регионы деятельности христианских миссионеров в 2010 г.

Составлено автором по: [Ibid.].

Лидерами в 2010 г. в мире по численности посылаемых за границу миссионеров среди стран были США (127 тыс.), Бразилия (34 тыс.), Франция (21 тыс.), Испания, Италия, Республика Корея, Великобритания, Германия, Индия и Канада.

В начале нашего века в мире существовало лишь 26 государств – нетто-«экспортеров» миссионеров: прежде всего, это страны Северной Америки и Европы (Рисунок 7). По общему нетто-«экспорту» миссионеров лидируют государства мира с большой численностью христианского населения, такие как США, Италия, Франция, Республика Корея и др. Всего из 26 государств – «нетто»-экспортеров миссионеров 19 – это страны Европы, 4 – Азии, 2 – Северной Америки, а также Австралия. В основном – это развитые страны мира, за исключением Мьянмы и Сирии (скорее всего миссионеры из этих стран – это эмигранты по политическим мотивам). Однако если нивелировать численность населения страны, взяв для этого показатель нетто-«экспорта» миссионеров на 1 млн жителей направляющей страны, то картина окажется уже несколько иной, и лидерами станут малые (иногда «карликовые») государства Европы. Лидируют по показателю нетто-«экспорта» миссионеров на 1 млн жителей направляющей страны Мальта (3,2 тыс.), Ирландия (около 3 тыс.), Андорра (1,6 тыс.), Испания (0,8 тыс.), Бельгия, Нидерланды (0,7-0,8 тыс.), Португалия (0,5 тыс.) и лишь на 8-м месте – США (0,4 тыс.).

Кроме иностранных миссионеров фактически во всех странах мира с населением работают еще и местные *христианские миссионеры (national workers)*, – это граждане стран, в которых работают иностранные миссионеры (возможно, непосредственно ими конвертированные в христианство), чья деятельность направлена на поддержание местных христианских общин.

В мире в 2000 г. насчитывалось несколько более 5 млн местных миссионеров, то есть их численность примерно в 13 раз превышала численность иностранных миссионеров; именно на них ложится основная работа по конвертации населения в христианство и поддержанию общины. Высокая доля в стране миссионеров – своих граждан среди всех христианских миссионеров – важный признак «укоренения» христианства в стране, а также жизнеспособности местных общин, их общей активности.

В большинстве стран мира доля миссионеров – своих граждан в общей численности христианских миссионеров превышает 50%, что свидетельствует об успешной для христианства религиозной конверсии. Более 80% от всех миссионеров местные граждане составляют в большинстве стран Европы и Северной Америки, а также в развивающихся странах с крупнейшими по численности христианскими общинами (Индия, Китай, Эфиопия, Индонезия, Нигерия, ЮАР и др.). Несколько ниже доля местных миссионеров (более 60%) во многих странах Латинской Америки, в некоторых странах Европы (Украина, Латвия, Венгрия, Албания и др.), в которых особенно активно действуют иностранные миссионеры.



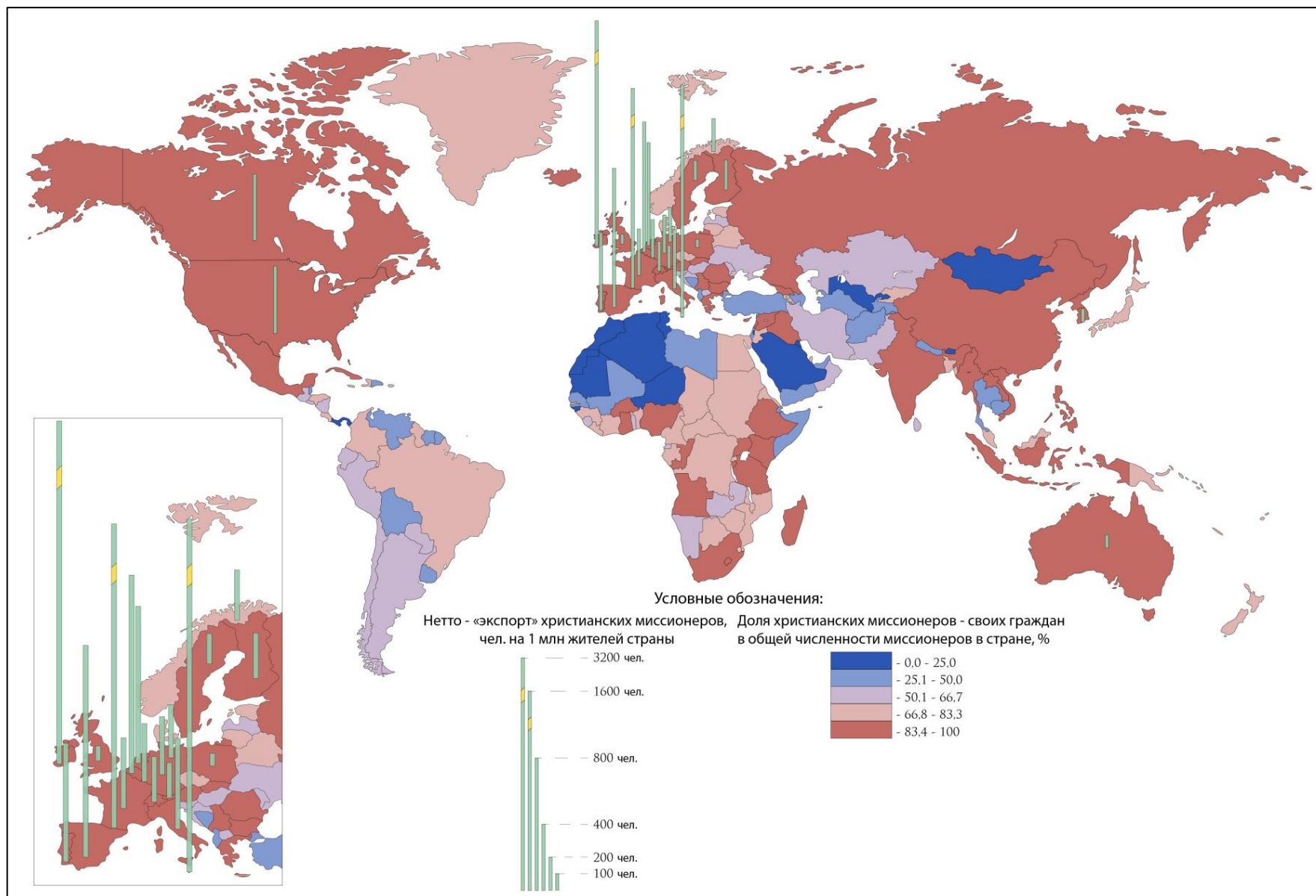


Рисунок 7 – Распространение христианских миссионеров по странам мира в 2000 г.

Составлено автором по: [Barrett, Kurian, Johnson].

В некоторых латиноамериканских странах доля местных миссионеров – менее 25% из-за большой численности миссионеров – граждан США: например, в Доминиканской Республике, Панаме, Белизе и др. Наконец, самая низкая доля (0 – 25%) миссионеров – своих граждан наблюдается в странах, в которых существуют запреты или существенные ограничения на миссионерскую деятельность иностранных миссионеров: большинство стран Северной Африки и Ближнего Востока (кроме тех, где существуют исторические общины христиан), Центральной Азии, Монголия, Таиланд, Камбоджа, Бутан, а также Венесуэла, Боливия и др. В последней группе стран наблюдается самая низкая численность миссионеров – собственных граждан, что дает нам основание сделать вывод о решающем вкладе иностранных миссионеров в рост численности адептов христианства в результате конверсии.

В начале XXI в. на долю США приходится около 30% отправленных иностранных миссионеров. При этом именно в США работают около 30% всех местных миссионеров в странах мира (на долю занимающей по этому показателю второе место Индии приходится лишь около 6%). Таким образом, именно США в настоящее время являются главным центром миссионерской деятельности в мире. Преимущественно очаговый характер последней определяется серьезной трансформацией структуры миссионерских потоков по направлениям христианства в течение XX в.: лидировавших в начале XX в. католиков все сильнее теснят ныне протестанты, причем не только «традиционно» американских, но и европейских направлений.

При этом в настоящее время существует 534 единицы двунаправленных взаимодействий между странами мира, соответствующих потокам протестантских миссионеров<sup>65</sup>. Из этой совокупности для дальнейшего анализа нами были выделены 119 однонаправленных или встречных<sup>66</sup> миссионерских потоков, каждый из которых насчитывает более 100 миссионеров. Суммарно на это подмножество приходится 75% всего объема посылаемых протестантских (протестанты, англикане, независимые церкви) миссионеров (Рисунок 8). Из 119 основных потоков 74 «завязаны» на США, при этом во всех случаях количество направляемых из США миссионеров существенно превышает таковое в обратном направлении. При этом наиболее интенсивных потоков (от 300 человек и выше), на которые в сумме приходится 50% всего объема общего потока протестантских миссионеров в мире, насчитывается всего 38, из которых 33 также связаны с США. К числу стран, принимающих наибольшее количество миссионеров из США, относятся Бразилия (2060 человек), Мексика (1790 чел.), Филиппины (1574 чел.), Япония (1477 чел.), Кения (1332 чел.), Папуа-Новая Гвинея (1228 чел.), Китай, Великобритания, Россия, Германия, Франция, Венесуэла и др.

<sup>65</sup> Или однонаправленных в случае, если лишь из одной страны каждой пары в другую отправляются миссионеры.

<sup>66</sup> В этом случае «размеры» потоков складывались и рассматривались в качестве единой линии взаимодействия между двумя странами.



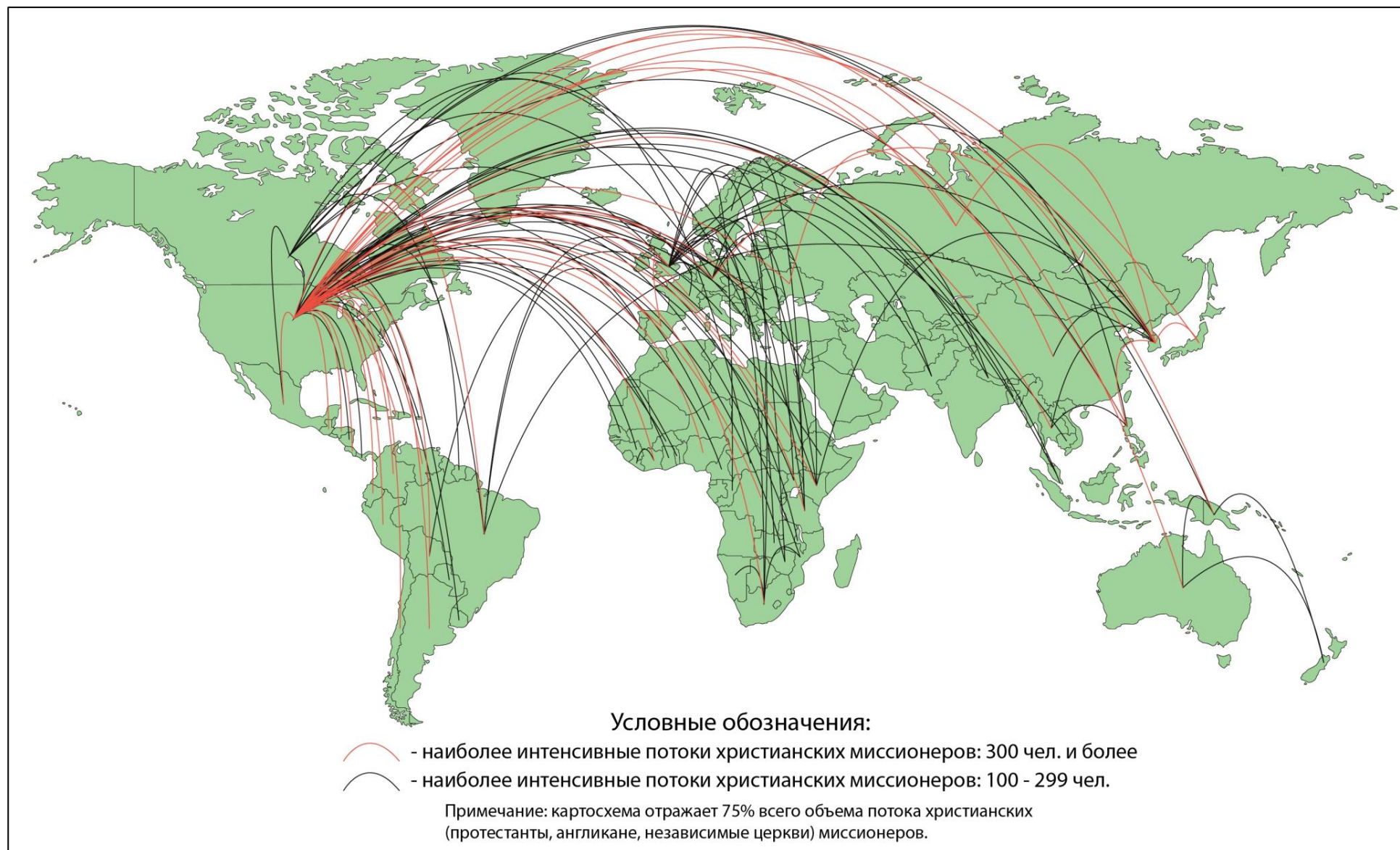


Рисунок 8 – Основные потоки протестантских миссионеров между странами мира в начале XXI в.

Рассчитано и составлено автором по: [Johnstone, Johnstone, Mandryk].

В определенном смысле миссионерство христианских церквей США – одна из форм установления геополитического влияния этой страны, оно поддерживается, а иногда и спонсируется американскими властями, по направлениям миссионерских потоков можно оценить внешнеполитические приоритеты страны. К центрам христианского миссионерства второго порядка, генерирующим значительные потоки миссионеров за границу, в конце XX в. можно отнести Великобританию (16 «завязанных» потоков). В отличие от США, «специализирующихся» в миссионерском отношении, в основном, на странах Азиатско-Тихоокеанского региона; Великобритания, несмотря на то, что лидером по приему из нее миссионеров является Бразилия, в большей степени ориентирована на Африку и Южную Азию<sup>67</sup>. В некоторой степени универсальным «донором» является Республика Корея (10 потоков с учетом общего потока с Великобританией), связанная миссионерскими «мостами» и со странами АТР, и с Европой, и с Африкой с преобладанием европейского и восточно-азиатского векторов. Вполне ожидаемо, что рисунок миссионерских потоков, завязанных на Канаде, в значительной степени (с меньшей, однако, интенсивностью) повторяет таковой для США. В случае Германии наблюдается схожая с Великобританией ситуация с преобладанием, однако, африканского направления. Австралия ориентирована, в первую очередь, на азиатские страны бассейнов Тихого и Индийского океанов. Россия служит, в первую очередь, реципиентом миссионерских потоков. Основными отправителями по отношению к нашей стране служат США, Украина и Республика Корея.

*Таким образом, в настоящее время можно говорить о формировании трех основных центров, направляющих протестантских миссионеров в другие страны мира: Североамериканского, ориентированного, в основном, на страны АТР; Европейского, в большей степени связанного с Южной Азией и Африкой; Западно-Тихоокеанского, вектор действия которого имеет преимущественно европейское, восточно- и юго-восточно-азиатское направления.*

*Миссионерская деятельность, по нашему мнению, в значительной степени определяется формой конкурентных отношений между религиями. В начале XX в. развитые страны фактически навязывали зависимым от них странам и колониям конкуренцию в религиозной сфере, ломая господствовавшую на Глобальном Юге религиозную монополию при помощи христианских миссионеров. Таким образом, иностранные миссионеры фактически были «колониальным товаром», противиться которому развивающиеся страны не имели возможности вследствие своего зависимого положения на мировой арене. Глобальный Север в структуре геопространства христианства довлел над Югом еще и потому, что у молодых христианских центров в Азии, Африке и даже в Латинской Америке не было материальных ресурсов для подготовки конкурентоспособных миссионерских кадров. К тому же уровень открытости «рынков» религий в развитых странах (преобладала религиозная олигополия) делал невозможной, неприемле-*

<sup>67</sup> И США, и Великобритания отправляют значительное количество миссионеров в страны Европы.

мой и не нужной (ввиду полной христианизации населения) для общества деятельность миссионеров из регионов Глобального Юга. В начале нашего века страны Глобального Севера продолжают доминировать в миссионерской активности адептов христианства, обладая большими материальными ресурсами, правда теперь по числу посылаемых миссионеров лидером уже стала Северная Америка (прежде всего США), а не страны Европы, что вполне закономерно, исходя из той роли, которую США играют в экономике, политике и культуре современного мира.

Возрастная структура и различия в уровне рождаемости определяют тот факт, что в развитые страны будут посылать миссионеров страны развивающиеся, так как в последних рождается большинство христиан мира, которых необходимо обучить религии. Тем не менее, значение развивающихся стран, прежде всего Латинской Америки и Азии, в миссионерском движении серьезно выросло. Эти страны обладают большими демографическими ресурсами для миссионерской деятельности ввиду большой численности христианского населения, а также желанием, характерным для неопита, который жаждет познакомиться со своей верой население в значительной степени секуляризованного Глобального Севера.

К этому стоит добавить, что либерализация «рынков» религий и плюрализация самого общества в развитых странах привели к активизации *вторичной евангелизации* – распространению одного направления христианства в традиционном геопространстве другого. Например, увеличилась доля адептов протестантизма, прежде всего пятидесятничества, в традиционно католической Латинской Америке [Горохов, Дмитриев, 2015b]. В то же время конфессиональное пространство Азии и Африке оказалось фактически закрытым для миссионеров (в особенности для направляющихся из Северной Америки и Европы) ввиду распространения в странах этих макрорегионов религиозной монополии.

Поэтому мы можем наблюдать в настоящее время довольно парадоксальную ситуацию: в регионах мира, где доминирует христианство (Океания, Европа, Латинская Америка) насчитывается больше всего иностранных миссионеров, а в регионах, где христиане составляют лишь незначительное меньшинство, миссионеров относительно мало. В результате лидерами по численности посылаемых за границу миссионеров и принимаемых у себя иностранных миссионеров выступают одни и те же страны (США, Бразилия, Франция), а наибольшую миссионерскую активность проявляет христианское население малых европейских государств. Религиозная монополистическая конкуренция способствует успешной деятельности иностранных миссионеров, в результате которой в стране появляются местные миссионеры, и происходит рост численности адептов христианства в результате конверсии.

*Таким образом, миссионерская деятельность христианских церквей в начале XXI века носит разнонаправленный характер, и между Глобальным Севером и Глобальным Югом существуют взаимные миссионерские потоки.*

В начале XXI в. (2010 г.) около 4 млн христиан в мире перемещались из одного государства в другое [Atlas ...], а всего 49% международных мигрантов (105,7 млн человек) исповедуют христианство [Faith on the Move ...]. Поэтому кроме двух основных вышеперечисленных компонентов на региональную динамику христианского населения оказывают большое влияние *миграционные процессы*. При этом для макрорегионов Глобального Севера (Европа, Северная Америка, Австралия и Океания) характерен миграционный прирост численности христиан, для Глобального Юга же – миграционная убыль. При этом на Глобальном Севере каждый пятый новый христианин – иммигрант; примерно таков же вклад эмиграции в общую потерю христиан Глобальным Югом.

К 2014 г. около 74% иммигрантов, въехавших в США – христиане, в странах ЕС также большинство иммигрантов исповедуют христианство (56% от всех иммигрантов и 42%, если не брать в расчет граждан ЕС) [Ibid., p. 11]. В 2014-2015 гг. в ЕС начался миграционный кризис, связанный с лавинообразным увеличением иммиграции из стран Ближнего Востока, Северной и Тропической Африки, вызванной, прежде всего, политической нестабильностью в данных регионах, связанной с деятельностью ИГ и других исламских организаций. Только за 2014 г. в странах ЕС было зарегистрировано более 600 тыс. беженцев – в своем большинстве мусульман по вероисповеданию – из Сирии, Афганистана, Косово, Сомали [Eurostat yearbook]; по итогам 2015 г. беженцев в ЕС насчитывалось уже более 1,2 млн человек.

Важную роль миграционные процессы играют в динамике численности христиан на Ближнем Востоке и в Северной Африке. В регионе Персидского залива, где еще столетие назад адепты христианства составляли буквально единицы, теперь существуют значительные по численности христианские общины, которые увеличиваются в основном за счет иммигрантов. С другой стороны, из-за деятельности вооруженных групп исламистов только один Ирак потерял в 2010 г. 13 тыс. христиан (эмиграция обеспечивает 86% потери численности христианского населения страны) [Atlas ...], а доля христиан в населении Среднего Востока и Северной Африки сократилась за последние полвека с 25% до менее 4% населения (Таблица 8).

Таким образом, христианское население в странах Глобального Юга растет значительно более высокими темпами, чем на Глобальном Севере, его опережающий рост обусловлен сочетанием двух компонентов: более высокого демографического потенциала и привлекательности христианства для местного населения, мало затронутого процессами секуляризации. Миграционные потоки оказывают разнонаправленное воздействие на геопространство христианства. С одной стороны, мощные миграционные потоки породили христианские диаспоры в экономически благополучных странах Глобального Севера и Глобального Юга, с другой – привели к существенному уменьшению христианского населения в государствах Глобального Юга, в которых оно традиционно обитало.

Таблица 8 – Численность и доля христиан в населении Ближнего Востока и Северной Африки с/без учета миграции к 2050 г.

Регион	Численность и доля христиан в населении региона в 2010 г.	Численность и доля христиан в населении региона в 2050 г. с учетом миграции	Численность и доля христиан в населении региона в 2050 г. без учета миграции	Разница в численности и доле христиан в населении региона с/без миграции
Средний Восток и Северная Африка	12,7 млн 3,7%	18,2 млн 3,1%	17,3 млн 2,9%	0,9 млн 0,2%
Монархии Персидского Залива	3,1 млн 7,2%	4,6 млн 6,6%	3,2 млн 5,4%	1,2 млн 1,2%
Регион исторического распространения христианства (Египет, Сирия, Ливан, Израиль, Палестинские территории, Ирак, Иордания)	7,5 млн 4,8%	9,3 млн 3,4%	9,8 млн 3,5%	-0,5 млн -0,1%

Составлено автором по: [The Future of World ...].

В настоящее время наблюдается практически все многообразие комбинаций трех компонентов изменения численности христианского населения стран и территорий мира. В большинстве из них наблюдается более или менее устойчивый рост, вклад в который естественной, миграционной и конверсионной составляющих географически различен. Так, для большинства стран Азии, Африки и Латинской Америки наибольшая роль принадлежит первой и, в меньшей степени, третьей (Рисунок 9), в то время как в Европе, Северной Америке и Австралии и Океании – конверсионному и, в большей степени естественному приросту.

Снижение численности христианского населения наблюдается лишь в каждой 12-ой стране мира. Большая их часть расположена в Европе, хотя Южная и Северная Европа затронута этим процессом в меньшей степени, чем Западная и Восточная. В этом отношении примечательно, что, в отличие от стран с ростом христианского населения, где встречаются все семь комбинаций компонентов роста, среди стран с убылью населения отсутствуют те, где христианское население сокращается за счет естественной убыли на фоне миграционного и конверсионного прироста.



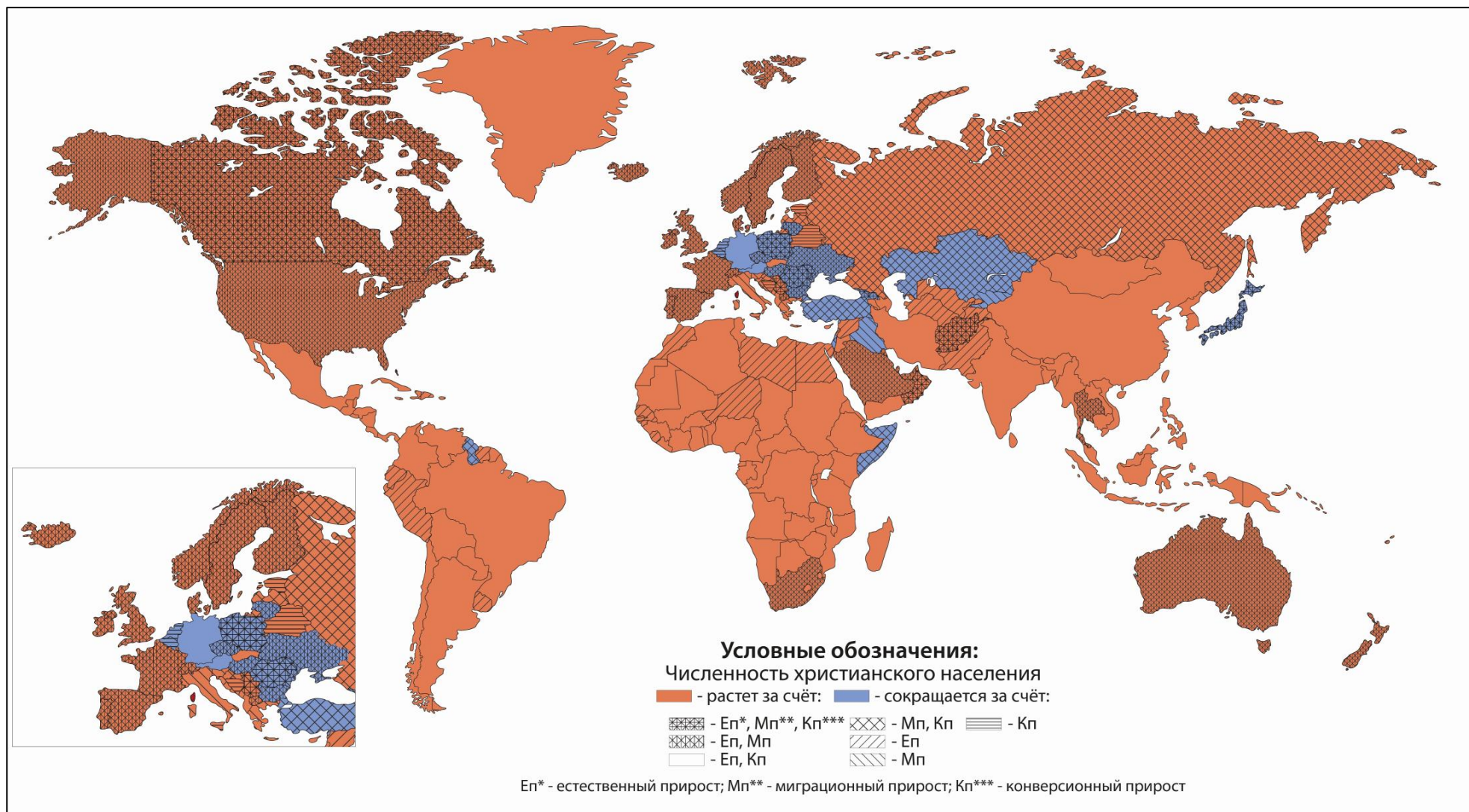


Рисунок 9 – Вклад различных компонентов в изменение численности христианского населения стран мира в 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Atlas ...].

### 3.2. Изменения компонентой структуры конфессионального геопространства на разных территориальных уровнях: мир, регион, страна, город

Изменение структуры геопространства религии может быть вызвано как активизацией конкуренции с ее стороны (активная конкуренция), так и упрочением позиций вследствие ослабления конкуренции со стороны «соперников» (пассивная конкуренция). Зачастую разделить два этих процесса крайне сложно, поскольку развиваются они в большинстве случаев одновременно. В этой связи представляется неоправданным использование при анализе изменений компонентной структуры геопространства совокупности показателей, характеризующих каждую из религий в отдельности, вместо комплексного параметра, отражающего взаимное влияние нескольких религий. В качестве последнего нами предлагается индекс религиозной мозаичности. Отечественными специалистами было предложено достаточно большое количество различных индексов, количественно иллюстрирующих мозаичность (обычно этническую) той или иной территории. Однако все они, по сути, сводятся к трем достаточно известным коэффициентам, названным по фамилиям предложивших их исследователей – Э.С. Менабдишвили, Л.Ф. Моногаровой и Б.М. Эккеля. Разберем каждый из них более подробно.

Первым по времени «возникновения» считается индекс Э.С. Менабдишвили [Менабдишвили]:

$$Y = \frac{k + \sum_{i=1}^m (i+1)n_i}{k + \sum_{i=1}^m n_i}, \quad (3)$$

где  $Y$  – уровень многонациональности;

$k$  – абсолютное число лиц коренной национальности;

$m$  – количество некоренных национальностей;

$n_i$  – абсолютное число лиц некоренной национальности, по численности занимающей  $(1+m-i)$ -ое место.

Главным недостатком предлагаемой Э.С. Менабдишвили методики является зависимость величины уровня многонациональности от того, какая из национальностей признается в качестве коренной, что, как совершенно справедливо отмечают Д.Ю. Дорофеева и М.С. Савоскул, недопустимо [Дорофеева, Савоскул]. Кроме того, в случае анализа религиозной мозаичности выявление «коренной» конфессии затруднено несколько большей «динамичностью» религиозной идентификации по сравнению с этнической. Иными словами, самоидентификация с некоей религиозной общностью на уровне индивидуального сознания при прочих равных условиях может быть трансформирована легче, нежели чем в случае с общностью этни-

ческой. Достаточно вспомнить единовременный (пусть и тщательно подготовленный) переход нескольких сотен тысяч «неприкасаемых» в г. Нагпур (Индия) из индуизма в буддизм по инициативе Б.Р. Амбедкара. Очевидно, в этом случае выявление «коренной» конфессии этого района современного штата Махараштра для расчета уровня мозаичности представляется крайне затруднительным и вряд ли оправданным в принципе.

В методике Л.Ф. Моногаровой [Моногарова] не содержится серьезных ограничений, однако при расчете «индекса мозаичности» [Покшишевский] по формуле:

$$M = 1 - \frac{\sum_{i=1}^m |n_i - n_m|}{100\%}, \quad (4)$$

где  $m$  – количество учитываемых национальностей;

$n_i$  – относительная численность  $i$ -ой национальности (%);  $n_m = \frac{100\%}{m}$ .

Значения показателя могут колебаться в достаточно широких пределах: от 1 до 0 и менее. При этом отсутствует сколь-нибудь удовлетворительное объяснение смысловых отличий положительных и отрицательных значений индекса Моногаровой в случае как этнической, так и конфессиональной мозаичности.

Таким образом, ни индекс Менабдишвили, ни индекс Моногаровой не могут служить достаточно удовлетворительными показателями оценки мозаичности территории. Обратимся в этой связи к наиболее часто используемому в отечественных исследованиях индексу, обычно называемому «индексом мозаичности Эккеля» (ИМЭ) и вычисляемому по формуле [Эккель]:

$$ИМЭ = \sum_{i=1}^m \pi_i (1 - \pi_i), \quad (5)$$

где в случае конфессиональной мозаичности  $m$  – количество конфессий в исследуемом регионе;

$\pi$  – доля  $i$ -ой конфессии в конфессиональной структуре исследуемого региона.

Своеобразным «прародителем» указанного индекса является индекс, впервые предложенный в 1945 г. А. Хиршманом для оценки уровня концентрации торговли той или иной страны:

$$ИКТ = \sqrt{\sum \left( \frac{x_i}{x} \right)^2}, \quad (6)$$

где  $x_i$  – торговый оборот исследуемой страны с  $i$ -ым торговым партнером,

$x$  – общий торговый оборот исследуемой страны,

и вплоть до настоящего времени используемый в некоторых странах (например, в США) для оценки уровня монополизированности рынков в виде (6), но без квадратного корня в соответствии с методикой О. Херфиндаля [Hirschman].



Очевидно, уравнение (5) может быть достаточно легко приведено к виду

$$ИМЭ = 1 - \sum_{i=1}^m \pi_i^2. \quad (7)$$

Указанное соотношение (7) на основе постулатов теории вероятностей было выведено из индекса Хиршмана-Херфиндаля Дж. Гринбергом в 1956 г. для измерения лингвистической мозаичности территорий, жители которых владеют лишь одним языком<sup>68</sup>. В этой связи, хотя Б.М. Эккель и не может считаться «первооткрывателем» индекса мозаичности в виде (7), честь применения последнего в нашей стране для анализа этнической мозаичности принадлежит именно ему. Уже в XXI в. ИМЭ многими географами стал использоваться для выявления степени конфессиональной мозаичности территории (см, например, [Манаков; Озем] и др.).

При этом в большинстве случаев, к сожалению, не принимаются во внимание следующие *недостатки индекса Эккеля* в форме (7), серьезно ограничивающие его использование [Горохов, 2014b]:

1) *нечеткость диапазона принимаемых значений*. Действительно, множество значений индекса принадлежит интервалу от 0 (самая низкая мозаичность, все жители – адепты одной религии) до  $1-1/m$  (самая высокая мозаичность, все религии<sup>69</sup> имеют минимальное и равное число адептов), хотя во многих источниках, в т.ч. иностранных (см., например, [Campos, Saleh, Kuzeyev]), в качестве верхней границы неверно указывается 1 (единица), на самом деле представляющая собой своего рода асимптоту;

2) *неявная зависимость значения от количества религий, исповедуемых на данной территории*, что подчеркивается также, к примеру, в [Fearon]. Производными данного ограничивающего фактора являются следующие закономерности:

2а) при некоторых различных соотношениях долей верующих ИМЭ принимает одинаковые или очень близкие значения: в парах  $\{2/3, 1/6, 1/6\}$  и  $\{1/2, 1/2\}$ ,  $\{3/5, 2/5\}$  и  $\{7/10, 1/10, 1/10, 1/10\}$  и др. Не имеет четкого объяснения и тот факт, что, наоборот,

2б) в случае отличающихся, но равных между собой соотношений долей верующих ( $\{1/2, 1/2\}$  и  $\{1/3, 1/3, 1/3\}$  и т.д.) ИМЭ принимает разные значения. Данное обстоятельство особенно важно, поскольку *индекс мозаичности должен не просто отражать количественное соотношение между религиями, но и указывать на степень гетеро- или гомогенности анализируемой территории по конфессиональному признаку*.

<sup>68</sup> Несмотря на тот факт, что случаи полилингвальности встречаются очень часто, поликонфессиональность (и тем более полиэтничность) каждого конкретного человека в определенный момент времени – явление сравнительно редкое. В этой связи далее, если не указано иное, подразумевается, что один человек исповедует одну религию.

<sup>69</sup> Данное допущение в достаточной степени условно, однако в настоящей работе сюда включены также и нерелигиозные – атеисты и агностики.

Попытаемся преодолеть указанные выше недостатки ИМЭ. Для этого в декартовой системе координат нанесем множество всех значений, которые он принимает, на ось  $x$ : они образуют отрезок с концами 0 и  $1-1/m$  на положительном направлении оси  $Ox$ . Учитывая упоминаемый выше недостаток № 1, выберем на  $Ox^+$  две точки с координатами 0 и 1. В этом случае, очевидно, новое уравнение, описывающее множество значений *модифицированного индекса мозаичности (МИМ)* на отрезке прямой от 0 не до  $1-1/m$ , а до 1, примет вид:

$$\frac{МИМ - 0}{1 - 0} = \frac{ИМЭ - 0}{(1 - 1/m) - 0} \Leftrightarrow МИМ = \frac{1 - \sum_{i=1}^m \pi_i^2}{1 - 1/m}. \quad (8)$$

Таким образом, предлагаемый нами *модифицированный индекс мозаичности*, представляет собой нормированный ИМЭ, множество значений которого принадлежит интервалу  $[0; 1]$ . МИМ свободен и от других недостатков ИМЭ. Количество исповедуемых конфессий присутствует в знаменателе правой части (8), что делает МИМ не зависящим от данного показателя<sup>70</sup>. Более того, чем ближе значение МИМ к 1, тем более гетерогенной (с близкими значениями долей рассматриваемых религий) в конфессиональном отношении является рассматриваемая территория. Подтверждает это тот факт, что для отличающихся, но равных между собой соотношений долей верующих (см. пункт 2б выше) значение МИМ равно 1. При этом одинаковые значения МИМ для различных соотношениях долей верующих исключаются<sup>71</sup>.

Попытаемся теперь изобразить графически зависимость МИМ и ИМЭ от значения долей верующих. В качестве показательного примем простейший случай, когда совокупность верующих представлена минимальным числом религий, равном 2 (при значении доли адептов одной из религий, равном  $\pi_1$ , доля другой составляет  $1-\pi_1$ ). При этом указанная выше зависимость значений от количества исповедуемых на исследуемой территории религий не позволяет ИМЭ ни при каких значениях долей верующих превысить планку в 0,5 долей единицы. Ограничений значения МИМ в данном случае не наблюдается: при равном числе адептов обеих религий исследуемая территория абсолютно гетерогенна по конфессиональному признаку, т.е. МИМ равен 1 (Рисунок 10). Таким образом, использование ИМЭ, значения которого зависят от числа религий, может привести к неверным выводам относительно уровня конфессиональной гомогенности территории. При этом значения предлагаемого нами МИМ (по крайней мере при  $m=2$ ) оказываются более близкими к значениям других вариаций индексов мозаичности (индекса поляризации Рейнал-Куэрол [Montalvo, Reynal-Querol] и др.), чем значения ИМЭ.

<sup>70</sup> Здесь, как представляется, уместно провести аналогию между МИМ и общим коэффициентом рождаемости (ОКР). Последний не зависит от общей численности населения, поскольку в знаменателе ОКР присутствует данный показатель.

<sup>71</sup> А если таковые и найдутся, то данный факт может быть объяснен одинаковой гетеро-/гомогенностью рассматриваемых территорий в религиозном отношении.

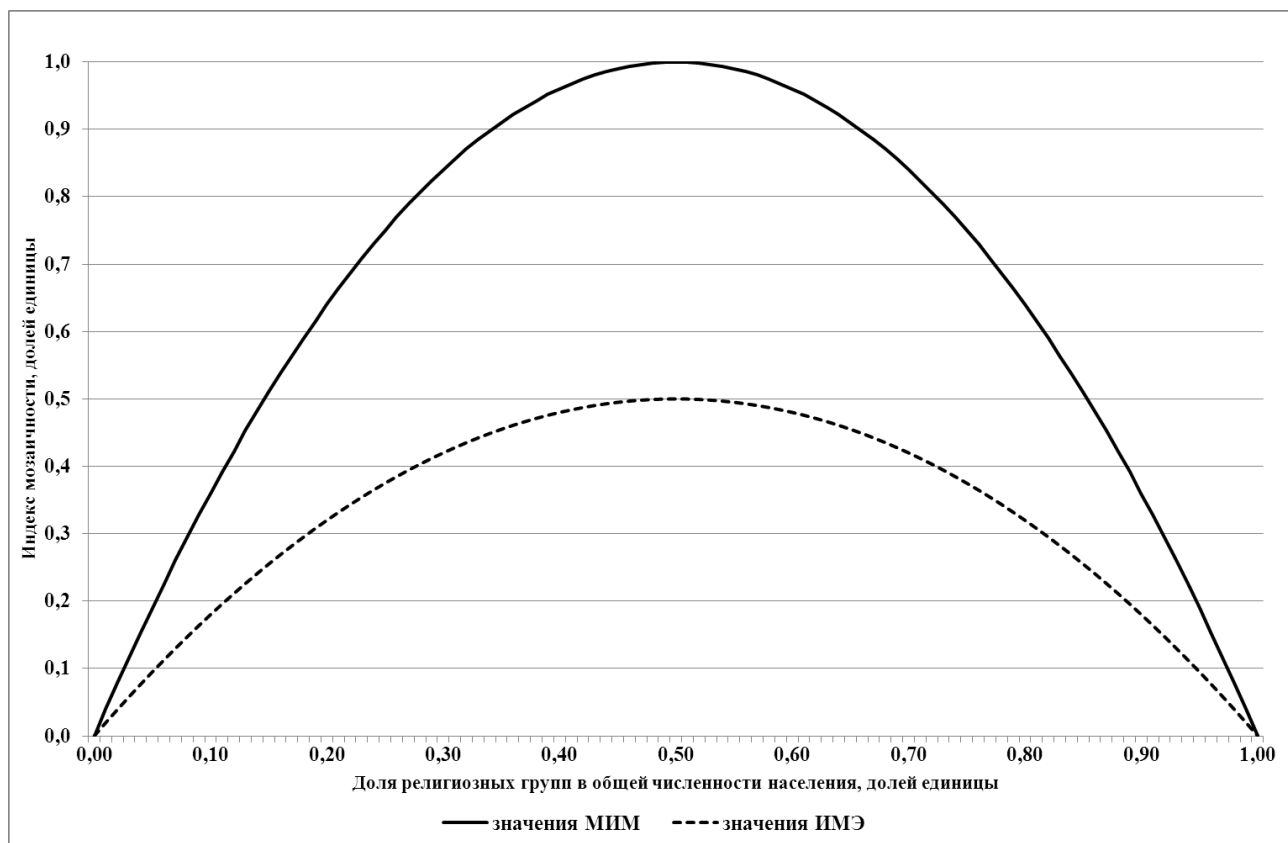


Рисунок 10 – Зависимость МИМ и ИМЭ от значения долей численности адептов религий в общей численности населения ( $m=2$ )

Составлено автором.

После того, как мы установили преимущества МИМ перед ИМЭ, необходимо определиться с тем, какие из значений интервала принимаемых значений от 0 до 1 могут характеризовать конфессиональную мозаичность как высокую (гетерогенную) или, наоборот, низкую (гомогенную). Основная проблема значительного числа исследований в этом направлении заключается в том, что при проведении типологии изучаемых территорий по уровню мозаичности зачастую используется «плавающая» шкала значений ИМЭ. Иными словами, из всей совокупности рассчитанных значений индекса выбираются минимальное и максимальное, и образованный ими интервал (а не интервал потенциально возможных значений от 0 до 1) делится на необходимое количество частей. Так, в качестве группы с самым высоким значением ИМЭ может приниматься интервал значений от 0,5 [Дорофеева, Савоскул], 0,6 [Жук], 0,7 [Орлов] до 1 или других значений. Количество групп, на которые разбивается интервал, также вариативно, однако обычно составляет 3 или 4.

Произвольно устанавливая длину субинтервалов, количественно характеризующих мозаичность, можно прийти (в зависимости от целей исследования) к различным выводам. Так, будучи «измерителем потенциала межнационального напряжения» [Попов, Сусаров], ИМЭ мо-

жет использоваться для непропорциональных заключений о необходимости проведения тех или иных мер государственной политики, включая самые жесткие<sup>72</sup>. Более того, как верно отмечал М.П. Крылов, «... критерий разнообразия может использоваться как для оценки прогрессивности, развитости ..., в отличие от устойчивости, так и, напротив, для оценки именно адаптивной устойчивости, в отличие от развитости и прогрессивности...» [Крылов, с. 39]. Именно поэтому представляется оправданным и необходимым установление четких и относительно объективных границ тех субинтервалов, на которые делится все множество возможных значений, которые принимает тот или иной индекс.

В качестве исходной совокупности данных возьмем все множество значений, которые принимает МИМ в случае двух исповедуемых всем населением религий (Рисунок 10). Очевидно, зависимость МИМ от значений долей двух религий в этом случае является квадратичной, график ее представляет собой параболу. Для того чтобы установить границы искомым частей интервала значений МИМ  $[0; 1]$ , нам необходимо разделить длину дуги параболы на этом интервале на необходимое число единиц. Будем исходить из положения, что любые изучаемые территории являются в той или иной степени гомо- или гетерогенными по конфессиональному признаку, при этом каждая из этих двух групп, в свою очередь, будет разделяться на две подгруппы. Таким образом, нам необходимо установить количественные критерии выделения *крайне гомогенных, относительно гомогенных, относительно гетерогенных и крайне гетерогенных территорий* в зависимости от значения модифицированного индекса конфессиональной мозаичности.

Для этого вычислим длину дуги параболы ( $l$ ), изображающей на Рисунке 10 все множество значений МИМ. Известно, что в общем виде она может быть найдена посредством решения уравнения:

$$l = \int_a^b \sqrt{1 + (y')^2} dx, \quad (9)$$

где  $a$  и  $b$  – абсциссы точек концов дуги плоской кривой  $y=f(x)$ .

Очевидно, что в нашем случае, исходя из (8),  $y = \text{МИМ} = 4 * (\pi_1 - (\pi_1)^2)$ ,  $a = 0$ ,  $b = 1$ . Подставляя значения производной функции  $y$  в (9) и взяв интеграл последовательной заменой переменных<sup>73</sup>, получаем, что длина дуги параболы, являющейся множеством всех значений МИМ на Рисунке 10, примерно равна  $7/3$ . В то же время, поскольку доля одной из двух групп верующих в нашем случае автоматически определяет долю другой, необходимая нам длина дуги параболы представляет собой половину от полученного значения  $l$ , т.е.  $7/6$  соответственно на ин-

<sup>72</sup> В этой связи представляется неоправданным использование предложенного Д.Н. Познером [Posner] индекса политически значимых религиозных групп.

<sup>73</sup> Здесь мы не приводим последовательные этапы вычислений ввиду их громоздкости.

тервале значений долей верующих  $[0; 0,5]$ . Примем в качестве верного для случая любого числа исповедуемых на исследуемой территории религий, предположение, что каждая из выделяемых нами четырех групп значений МИМ вносит одинаковый вклад в длину дуги параболы, т.е. для каждой из групп последняя равна  $7/24$ .

Теперь, зная значения длин дуги параболы для каждой из четырех ранжированных по значению МИМ групп, последовательной подстановкой в (9) вместо  $a$  и  $b$  пределов интегрирования  $0$  и  $s_1$ ,  $s_1$  и  $s_2$ ,  $s_2$  и  $s_3$ ,  $s_3$  и  $s_4$ , находим, что значения долей верующих, при которой длины четырех дуг совпадают, соответствуют  $s_1 = 7,6\%$ ,  $s_2 = 16,7\%$ ,  $s_3 = 28,8\%$  и  $s_4 = 50\%$ . Подставляя последние в (8), приходим к следующим субинтервалам значений МИМ (в долях единицы) для четырех групп территорий по степени конфессиональной мозаичности:

- 1) 0,000-0,280 – крайне гомогенные;
- 2) 0,281-0,556 – относительно гомогенные;
- 3) 0,557-0,820 – относительно гетерогенные;
- 4) 0,821-1,000 – крайне гетерогенные.

В настоящем исследовании статистической основой для определения уровня конфессиональной мозаичности послужили абсолютные показатели религиозной принадлежности населения 172 стран мира, представленные в [Brown, James]. Указанные данные были подвергнуты тщательному критическому анализу с использованием, в том числе [Atlas... ; Barrett, Kurian, Johnson], выверены по каждой стране с учетом характерных для того или иного этапа ее развития экономических, политических и социальных условий. Существенную помощь в верификации данных оказали также материалы переписей населения стран мира, социологических опросов и пр. (подробнее см. главу 1) за разные годы, содержащие информацию о религиозной принадлежности населяющих их жителей. Далее разнообразные (несколько десятков) религиозные группы были объединены в 9 укрупненных блоков-религий: «христиане», «иудаисты», «мусульмане», «индуисты», «буддисты», «адепты китайской традиционной религии», «адепты этнорелигий», «нерелигиозное население» и «другие». По каждой из 172 стран в нашем распоряжении имеются данные с 1900 по 2010 г. Примерно по 60% из них – также и более раннего периода (разной продолжительности; самые старые – за 1700 г.).

Весьма важно, что в представленной базе [Brown, James] «первичные» данные о религиозной принадлежности населения государств, их исторических частей, а также территорий иного политического статуса представлены с учетом изменения государственных границ. С целью унификации дальнейших расчетов и выводов данные по всем государствам были пересчитаны нами в их границах по состоянию на 2010 г.<sup>74</sup>. Это может в ряде случаев несколько исказить ре-

<sup>74</sup> В этой связи далее, если не указано иное, при упоминании того или иного государства имеется в виду его территория именно по состоянию на 2010 г.

альную картину, однако позволяет сравнивать данные по одной и той же стране, а также между странами по состоянию на любые отрезки времени.

В итоге был получен массив данных, содержащий почти 260 тыс. ячеек с абсолютными значениями численности адептов той или иной религии в каждой из 172 стран за каждый год анализируемого временного интервала. С учетом рассчитанных для каждого года значений МИМ (после пересчета абсолютных значений в относительные) число ячеек с данными возросло до 288 тыс. С помощью уравнения (8) *на первом этапе* были рассчитаны модифицированные индексы религиозной мозаичности на всех четырех уровнях территориальной структуры конфессионального геопространства (см. параграф 1.3): мега- (глобальное конфессиональное геопространство), макро- (пространство макрорегионов мира), мезо- (пространство стран) и микро- (глобальные города) с «учетом» макроуровня компонентной структуры (по упоминаемым выше восьми религиям и нерелигиозному населению).

Очевидно предположение, что чем более высокий уровень территориальной структуры мы рассматриваем, тем меньшего колебания уровня МИМ при прочих равных условиях можно ожидать. Как видно из Рисунка 11, глобальное конфессиональное геопространство в компонентном отношении за период с 1900 по 2010 гг. не претерпело существенных изменений.

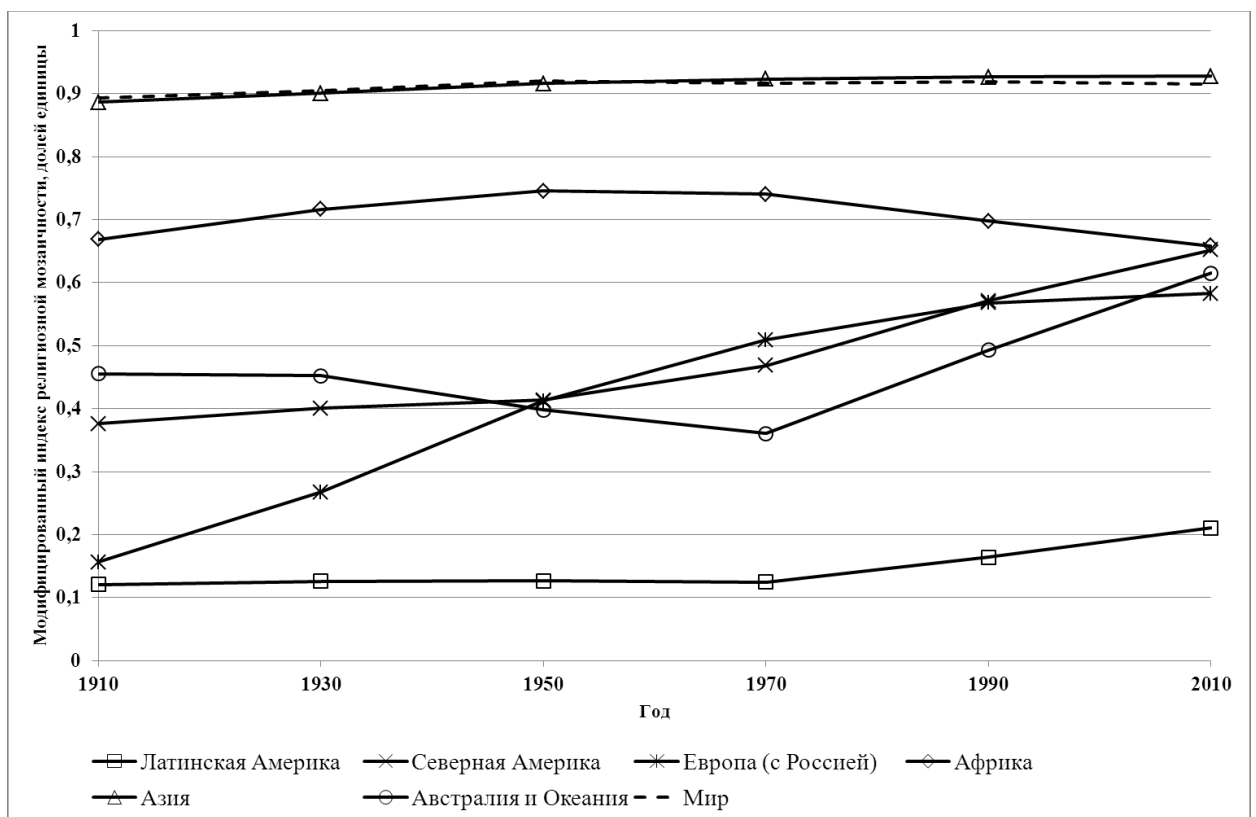


Рисунок 11 – Динамика значений модифицированного индекса религиозной мозаичности по регионам мира за 1910-2010 гг.

Рассчитано и составлено автором по: [Ibid.].

Действительно, значения МИМ за это время колебались в пределах 0,03 долей единицы. Это, однако, не означает, что численность адептов каждой религии не изменялась: практически постоянным оставалось лишь соотношение их долей. Таким образом, несмотря на явное усиление межрелигиозных противоречий к 2010 г., *мир в целом остается столь же крайне гетерогенным в плане религиозной мозаичности, каким был век назад*. Этого, однако, нельзя сказать о его макрорегионах. Обращает на себя внимание достаточно малый разброс значений индекса – менее 0,1 долей единицы – для регионов Глобального Юга (условно Латинская Америка, Африка и Азия) и достаточно высокий для Глобального Севера (Рисунок 11, Приложение А).

С этим связан факт того, что регионы Глобального Юга в настоящее время по-прежнему находятся в той же группе по уровню значений МИМ, что и в 1910 г. Латинская Америка при абсолютном преобладании христианства, постепенно «вытесняемого» нерелигиозностью, остается крайне гомогенной в религиозном отношении. Конкурировавшие с исламом этнорелигии в относительно гетерогенной Африке 1910 г. были почти вытеснены к 2010 г. христианством. К конкуренции ислама, буддизма, индуизма и китайской традиционной религии в крайне гетерогенной Азии 1910 г. спустя столетие присоединились христианство и нерелигиозность.

Австралия и Океания, а также Северная Америка перешли из группы относительно гомогенных в конфессиональном отношении регионов в группу относительно гетерогенных. В первом из этих макрорегионов христианство, практически полностью вытеснив этнорелигии к окончанию второй трети XX в., было вынуждено в дальнейшем защищать свои позиции от набирающих силу нерелигиозности и других религий. Схожая ситуация наблюдается в настоящее время и во втором макрорегионе с той лишь разницей, что период гегемонии христианства был нарушен здесь теми же другими религиями и нерелигиозностью существенно раньше.

Самым интенсивным оказался рост религиозной мозаичности в Европе. Будучи наиболее привлекательным для мигрантов из Азии и Африки, этот макрорегион стал к 2010 г. «домом» для гораздо большего числа мусульман по сравнению с 1910 г. В то же время в относительном выражении доля мусульман в населении за этот период увеличилась незначительно – с 2,8 до 6,6%. Главным же соперником христианства в Европе стала нерелигиозность: именно этот макрорегион характеризуется наиболее острым соперничеством религии и нерелигиозности в сравнении с другими макрорегионами Глобального Севера. Увеличение за столетие доли нерелигиозных людей в населении Европы с 0,8 до 18,3% послужило причиной ее перехода из группы крайне гомогенных в конфессиональном отношении макрорегионов в группу относительно гетерогенных.

График МИМ на Рисунке 11 для мегауровня территориальной структуры конфессионального геопространства, в целом, не дает представления о происходящих изменениях на нижележащих уровнях. В то же время ход графиков МИМ для макроуровня свидетельствует о наличии определенных этапов в развитии конфессионального геопространства (см. главу 4).

Более того, если мир в целом – прежде всего за счет наиболее населенной и мало изменяющейся в плане религиозной мозаичности Азии – остается таким же конфессионально разнородным, то анализ ситуации, складывающейся в его макрорегионах, свидетельствует о росте за XX в. в их границах (за исключением Африки) МИМ.

Этот же вывод справедлив и для мезоуровня конфессионального геопространства: большая часть стран мира (за исключением почти всех стран Африки и исламских стран Азии) стали в религиозном отношении более гетерогенными (Рисунки 12, 13; Приложение Б). В наибольшей степени этот вывод «применим» к странам макрорегионов Глобального Севера: именно здесь за прошедшее столетие произошли наиболее интенсивные изменения уровня религиозной мозаичности.

Таким образом, *обострение религиозной конкуренции в явном виде проявилось именно в странах Европы, Северной Америки и Австралии и Океании*. Это, однако, не означает, что в Латинской Америке, Азии (кроме Западной) и, особенно, в Африке данный процесс не получил широкого распространения. Вероятно, проявляясь в неявных формах, религиозная конкуренция обостряется и здесь (прежде всего, на уровне религиозных направлений). Происходит это, однако, в рамках других этапов развития их конфессионального пространства (подробнее см. главу 4).

Анализ изменений, происходящих на микроуровне территориальной структуры конфессионального геопространства, основан в настоящем исследовании на данных о конфессиональном составе населения глобальных городов. Как справедливо отмечает Н.А. Слука, «глобальные города традиционно отличаются особой мозаичностью ... религиозного ... состава населения и с развитием миграционных связей все в большей мере оправдывают названия мультикультурных центров» [Слука, с. 123].

В связи с тем, что в хронологическом отношении основной массив имеющихся в нашем распоряжении данных о конфессиональном составе стран мира «оканчивается» 2010 г., перечень глобальных городов был сформирован нами с учетом доклада исследовательской сети «Globalization and World Cities», руководимой П. Тейлором, именно за 2010 г. [The World According ...]. При этом в качестве опорных точек рассматривались все города рангов  $\alpha$  и  $\beta$ . В число анализируемых были включены также те глобальные города ранга  $\gamma$ , которые относились к данной категории также и в 2000 г. Далее с учетом глобальных и страновых источников информации была установлена конфессиональная структура населения каждого из 125-ти городов, относящихся к категории глобальных, дополнившая основной массив данных по странам мира. Значения МИМ по религиям в глобальных городах представлены на Рисунке 13.

*Сравнение средних (медиана) значений МИМ по двум совокупностям – глобальных городов и стран, в которых они располагаются – подтвердило тезис о более высоком уровне религиозной мозаичности первой из них: МИМ по совокупности глобальных городов более чем на 0,1 единицы превышает таковой для совокупности стран – 0,505 против 0,401.*



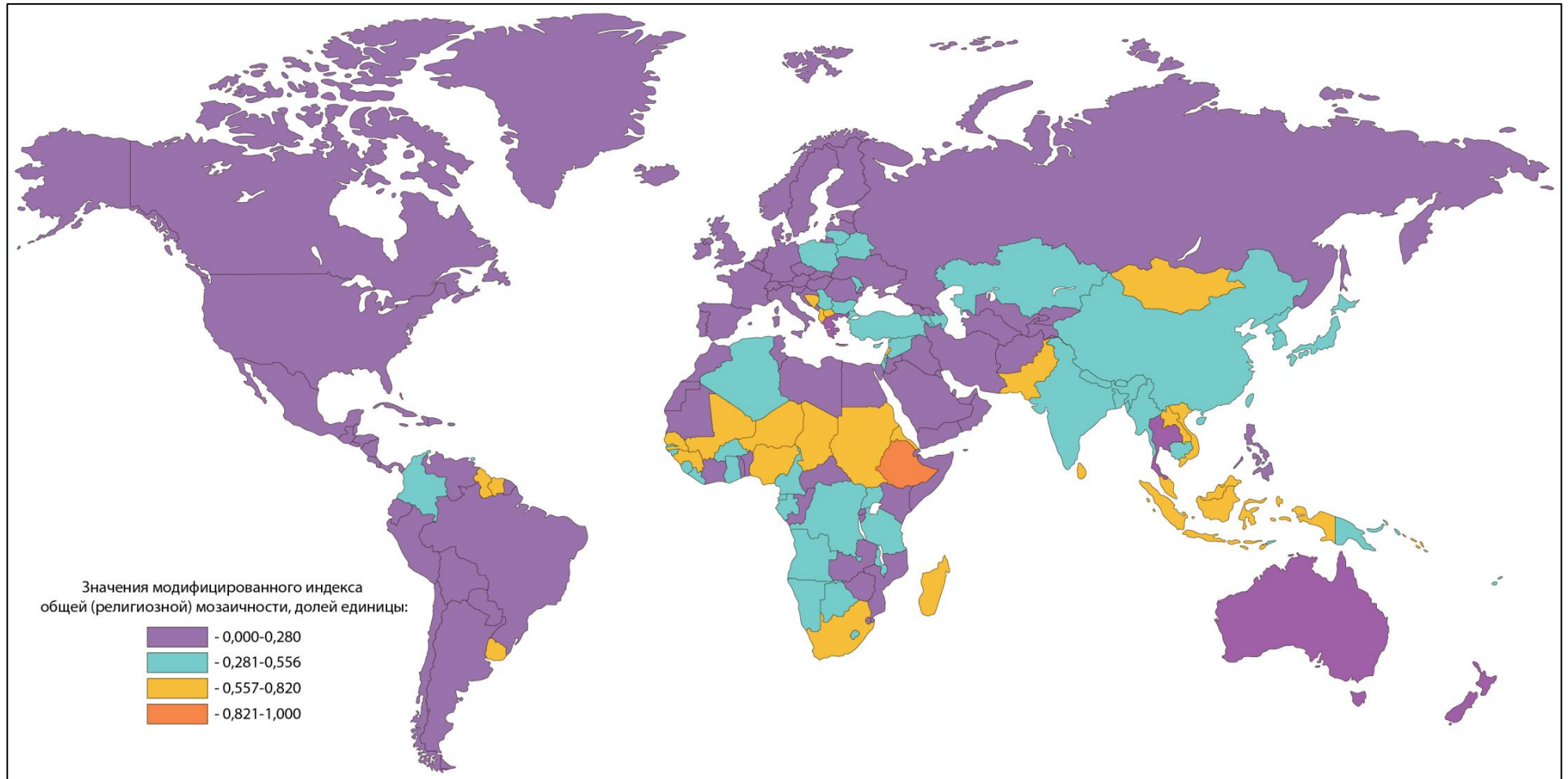


Рисунок 12 – Значения модифицированного индекса общей (религиозной) мозаичности населения стран мира, 1910 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

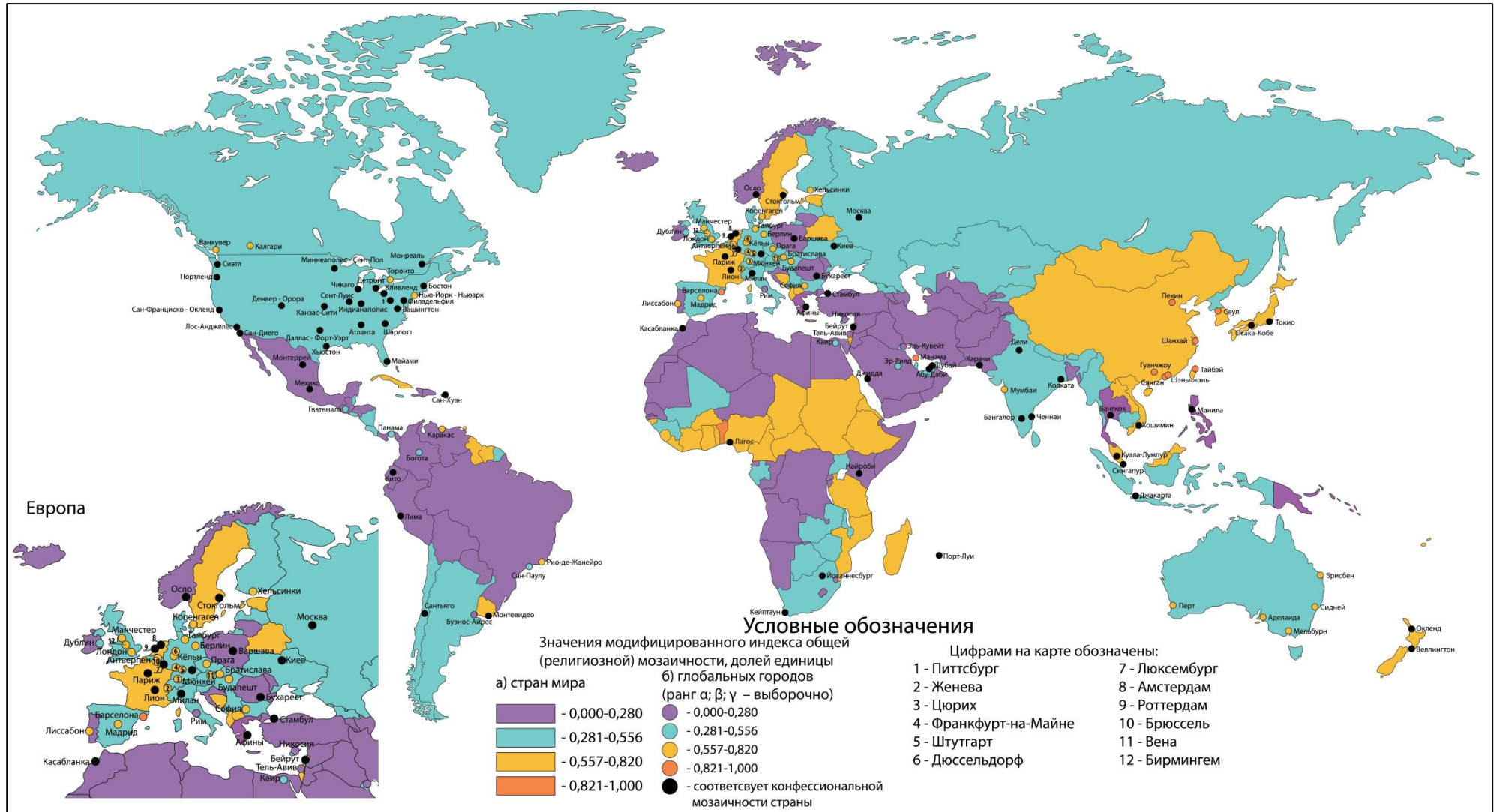


Рисунок 13 – Значения модифицированного индекса общей (религиозной) мозаичности населения стран и некоторых глобальных городов мира, 2010 г.

Расчитано и составлено автором по: [Комитет по статистике ...; Afrobarometer; Arabbarometer, 2011; 2013; Atlas ...; Australian ...; Bahrain ...; Brown, James; Bulgaria ...; Canada ...; Cayman Islands ...; City of Cape Town ...; City of Johannesburg ...; Comparative Values ...; Corporación ...; Department of Census ...; Development and transformation ...; Estonia ...; European Commission ...; European Values ...; Hungarian ...; India ...; Indonesia ...; Instituto Brasileiro ...; Ireland ...; Israel ...; Japanese ...; Malaysia ...; Mexico ...; New Zealand ...; Northern Ireland ...; Qatar ...; Republic of Croatia ...; Results of the 2011 ...; Romania ...; Schmitt, Scholz, Leim, Moschner; Singapore ...; Statistical Office of the Republic ...; Statistical Office of the Slovak ...; Statistics Finland's ...; Statistics Mauritius; Statistics Norway; Statistics Portugal ...; Statistik Austria; Swiss ...; Thailand ...; The Bahamas ...; U.S. ...; Vietnam ...; Zensusdatenbank ...].

Анализ распределения стран и глобальных городов по группам по величине МИМ, однако, иллюстрирует существенную территориальную неоднородность в этом отношении. Так, более половины глобальных городов – 71-ин – относятся к той же группе по величине МИМ, что и страны, которым они «принадлежат». Значение МИМ каждого города этой группы, в целом, лишь незначительно превышает или остается меньше такового для страны в целом.

Превышение общего глобально-городского МИМ над страновым «создается» 48 городами, соответствующие значения религиозной мозаичности которых принадлежат другой – более «высокой» группе (см. выше) – по сравнению с их странами. Почти половина глобальных городов этой группы расположены в Европе, при этом более высокая религиозная мозаичность их населения по сравнению с населением вмещающих стран «создается» за счет понижения доли традиционной и преобладающей религии – христианства – в пользу нерелигиозности (Таблица 9).

Таблица 9 – Религии, доля которых в населении глобальных городов превышает соответствующий показатель для страны в целом, 2010 г.

<i>Нерелигиозные</i>	<i>Мусульмане</i>	<i>Христиане</i>	<i>Буддисты</i>
Сидней, Мельбурн, Брисбен, Перт, Аделаида, Сан-Паулу, Рио-де-Жанейро, Каракас, Богота, Гватемала, Панама, Ванкувер, Калгари, Нью-Йорк – Нью-арк, Вена, Антверпен, София, Копенгаген, Дублин, Франкфурт-на-Майне, Дюссельдорф, Кельн, Штутгарт, Цюрих, Женева, Хельсинки, Прага, Мадрид, Барселона, Лиссабон, Братислава, Пекин, Гуанчжоу, Шэньчжэнь	Брюссель, Лондон, Манчестер, Бирмингем, Берлин, Гамбург, Торонто, Дели	Сянган, Шанхай, Сеул, Манама, Каир	Тайбэй

Рассчитано и составлено автором по: [см. источники к Рисунку 13].

Таким образом, по крайней мере до известных событий последних лет, знаменующихся резким увеличением масштабов миграции в Европу из стран Среднего Востока и Субсахарской Африки, основным конкурентом христианства в европейских городах был отнюдь не ислам, а именно нерелигиозность. Данная ситуация имеет место в случае всех глобальных городов Австралии, а также большей их части в Латинской и Северной Америке. С другой стороны, следует отметить небольшую группу глобальных городов (города Великобритании, столицы Бельгии и Германии, а также Торонто и Гамбург), где все-таки основную конкуренцию христианству составляет ислам. К этой группе также относится Дели, где наблюдается повышенная по отношению к индуизму доля адептов ислама.

Весьма примечательно, что глобальные города Китая отнюдь не относятся к единой группе с повышенной долей нерелигиозного населения в сравнении с населением страны в целом. Да, такая ситуация характерна для Пекина, Гуанчжоу и Шэньчжэня, однако увеличение доли нерелигиозного населения происходит здесь не за счет «традиционных» религий (как это имеет место в случае Европы) – китайской традиционной и буддизма, а за счет снижения доли этнических религий. В то же время в Шанхае и Сянгане за счет этнических религий растет в первую очередь не нерелигиозность, а христианство. Последнее в большей степени, чем в целом по соответствующим странам, составляет конкуренцию буддизму в Сеуле и исламу в Манама и Каире. Утраченные позиции буддизму удастся вернуть лишь в Тайбэе, где он теснит китайскую традиционную религию.

Существует и третья группа, состоящая из шести глобальных городов, уровень религиозной мозаичности которых ниже, чем в среднем по стране (т.е. город и страна принадлежат разным группам по значению МИМ). К ней относится, во-первых, Рим, где традиционно высокая доля христиан по сравнению с более нерелигиозной Италией в целом обусловлена той ролью, которую играет город для католиков. Более высокая доля иудаистов (и, соответственно, более низкая – мусульман) в Тель-Авиве по сравнению с Израилем. Схожая ситуация наблюдается в Никосии – более христианском городе по сравнению со всем христианско-мусульманским Кипром. Оплотом нерелигиозности во Вьетнаме остается Хошимин, хотя по стране в целом доля нерелигиозного населения ниже вследствие увеличения доли буддистов. Христиане и индуисты, занятые в Кувейте преимущественно в топливно-энергетическом комплексе вне Эль-Кувейта, «оставляют» столицу страны более мусульманской. Наибольшую трудность при объяснении составляет повышенная доля христиан в Буэнос-Айресе по сравнению с Аргентиной в целом. Вероятно, данный вопрос требует отдельного исследования, однако, деятельность Хорхе Марио Бергольо в бытность архиепископом Буэнос-Айреса (до избрания Папой Римским) сыграла свою роль в возвращении значительного числа жителей города, непрактикующих и некогда относящих себя при ответе на вопрос о религиозной принадлежности к числу нерелигиозных, в лоно Римско-Католической Церкви.

Таким образом, в целом, уровень религиозной мозаичности глобальных городов либо примерно соответствует таковому для соответствующих стран, либо превышает его (в терминах групп территорий по значению МИМ). При этом *уровень религиозной мозаичности населения города, в целом, не зависит от его плотности* (Рисунок 14)<sup>75</sup>.

<sup>75</sup> Линия тренда практически параллельна оси Ох, при этом аппроксимация любого вида одинаково плохо (величина достоверности крайне мала) отражает существующее распределение. Не изменяется эта закономерность и при исключении Токио, явно «выпадающего» из общего ряда по численности населения.

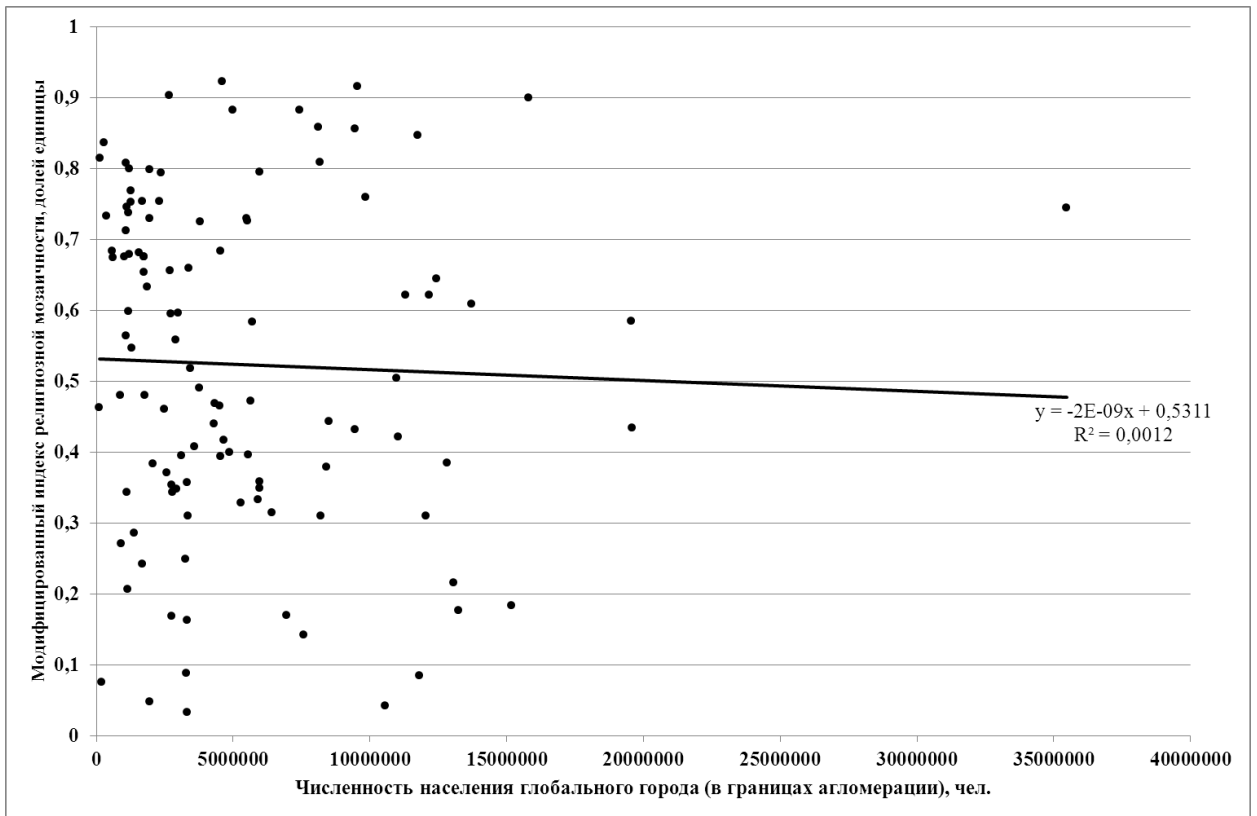


Рисунок 14 – Зависимость уровня религиозной мозаичности населения (МИМ) глобальных городов (в границах агломераций) от численности их населения, 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [см. источники к Рисунку 13].

Весьма примечательно, что *эта закономерность характерна и для каждого ранга глобальных городов в отдельности*. В то же время, в целом, среднее (медиана) значение МИМ по глобальным городам разных рангов растет с ростом ранга: для городов ранга  $\gamma$  оно составляет 0,424 долей единицы, для ранга  $\beta$  – 0,504, ранга  $\alpha$  – 0,547.

Представляется важным при анализе компонентной структуры конфессионального геопространства на разных территориальных уровнях не ограничиваться религиями. Мезоуровень компонентной структуры, как было показано в главе 1, представлен религиозными направлениями и течениями. В настоящее время наиболее разнородным в этом отношении – несколько десятков «ветвей» – является христианство; именно христиане составляют самую крупную в мире по численности «группу» верующих; пожалуй, относительно большие по численности только лишь христианские «группы» можно встретить в пределах не только традиционно христианских территорий, но и в районах, большую часть населения которых составляют мусульмане / индуисты / буддисты / адепты этнорелигий или китайской традиционной религии и пр. В этой связи далее попытаемся проследить, сохраняются ли закономерности изменения уровня мозаичности населения мира в целом, его регионов и стран за период 1910-2010 гг., выявленные для случая различных религий, в случае мозаичности по различным направлениям христианства.

Как и в случае с религиозной мозаичностью, базой для расчета МИМ по направлениям христианства послужили данные [Brown, James] по 172 стран мира. Пройдя те же этапы обработки и обобщения данных, мы выделили 17 направлений: «католики», «лютеране», «реформаты», «кальвинисты и пресвитериане»<sup>76</sup>, «конгрегационалисты», «баптисты», «анабаптисты», «адвентисты», «методисты и веслиане», «англикане», «пятидесятники», «восточные христиане»<sup>77</sup>, «харизматы и неохаризматы», «синкретические христиане», «мультиденоминационные христиане», «маргинальные христиане», «другие протестанты». В итоге был получен массив данных, содержащий почти 490 тыс. ячеек с абсолютными значениями численности адептов в каждой из 172 стран за каждый год анализируемого временного интервала. С учетом рассчитанных для каждого года значений МИМ (после пересчета абсолютных значений в относительные) число ячеек с данными возросло до 517 тыс. Таким образом, *суммарное количество ячеек с данными в настоящем исследовании составляет более 800 тыс.*

Как следует из Рисунка 15, мозаичность населения мира по религиям (см. выше) в среднем на 0,2 долей единицы превышает таковую по направлениям христианства. В то же время, однако, колебания значения МИМ в обоих случаях за период 1900-2010 гг. были незначительными: 0,03 и 0,06 долей единицы соответственно. Исключительно важно подчеркнуть обратную синхронность их графиков за период XX – начала XXI вв. в рамках трех этапов. Данная тенденция иллюстрирует более фундаментальную закономерность, заключающуюся в том, что *усиление внутррелигиозной конкуренции, т.е. между направлениями одной и той же религии, приводит к расширению ее геопространства, в то время как межрелигиозной – наоборот, к его сжатию.*

Первый этап – увеличение значений МИМ по направлениям христианства до 1914 г. – был связан со снижением доли католиков (в основном за счет Франции, в меньшей степени – Италии и Испании) и увеличением доли адептов восточного христианства (православных и др. – прежде всего за счет России, а также Украины и Греции) в христианском населении мира. Параллельное снижение МИМ по религиям мира стало следствием увеличения доли лидирующих христиан за счет индуизма, китайской традиционной религии и буддизма.

Второй этап – снижение мозаичности по направлениям христианства – длился до конца 1960-х годов и знаменовался, наоборот, увеличением доли католиков за счет как увеличения их численности – прежде всего в Африке, так и уменьшения численности адептов восточного христианства, обусловленного процессами политической секуляризации в странах Восточной Ев-

<sup>76</sup> Данное направление объединяет как пресвитерианские церкви, придерживающиеся кальвинистской теологии, так и церкви, перенявшие пресвитерианскую систему церковной организации, но придерживающиеся разных теологических воззрений.

<sup>77</sup> Данное направление объединяет как собственно православные церкви, так и ориентальные, или нехалкидонские церкви, такие как Армянская, Коптская, Эфиопская, Яковитская, Ассирийская и др.

ропы и России, а также демографическими катастрофами, постигшими их в первой половине XX в. Ослабление конкуренции внутри христианства привело к ее усилению между религиями в целом: особую роль начали играть нерелигиозность и ислам, усилившие свои позиции в Европе и Азии за счет христианства и китайской традиционной религии.

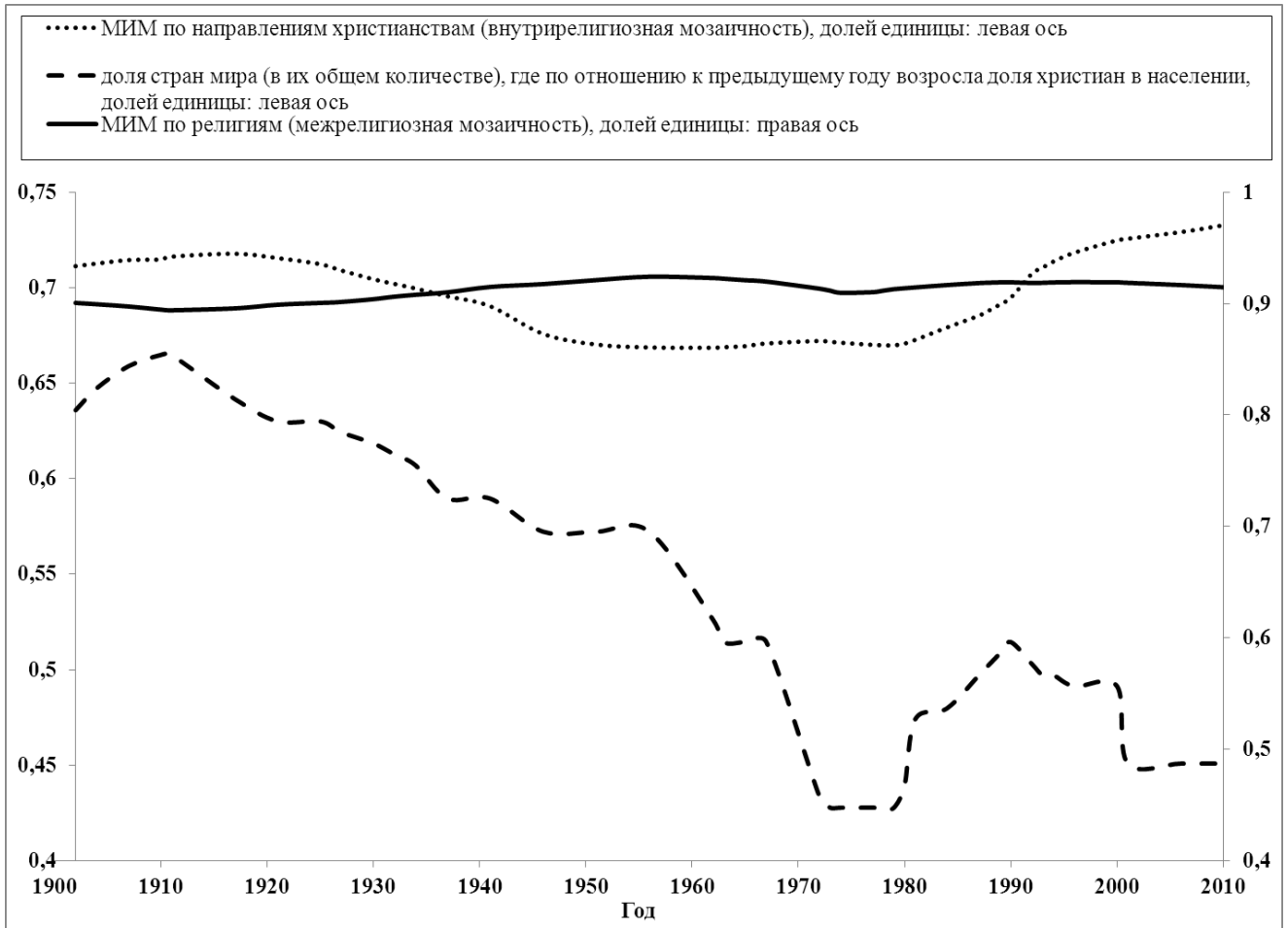


Рисунок 15 – Динамика значений МИМ населения мира (по религиям и направлениям христианства) и доли стран с ростом доли христиан, 1900-2010 гг.

Расчитано и составлено автором по: [Brown, James].

Третий этап – с начала 1970-х гг. и до настоящего времени – характеризуется, в целом, усилением конкуренции внутри христианства с той разницей, что основным соперником католицизма стало уже не восточное христианство, а протестантские направления, особенно активизировавшиеся в Африке и Латинской Америке с 1980-х гг.: в большей степени речь идет о харизматах и неохаризматах, в меньшей – о пятидесятниках и адвентистах. В то же время, и это весьма показательно, усиления конкуренции между христианскими направлениями пока «не хватает» для увеличения доли христиан в населении мира. Достижение пика секуляризации в конце 1960-х – начале 1970-х гг. обусловило «усложнение» хода графика мозаичности по всем



религиям, однако, в целом, снижение мозаичности с начала 1960-х гг. вплоть до настоящего времени было обусловлено, в первую очередь, ростом доли мусульман. Их численность превысила соответствующий показатель нерелигиозного населения мира в 1988 г. и, по прогнозам, может сравняться с численностью христиан к последней трети XXI в.

Несмотря на то, что коридор колебания значений индекса мозаичности населения мира по направлениям христианства достаточно узок, это не означает отсутствия возможности более интенсивных колебаний на уровне регионов. Действительно, за прошедшее столетие МИМ в разных регионах мира принимал значения от менее чем 0,1 до почти 0,9 долей единицы (Рисунок 16).

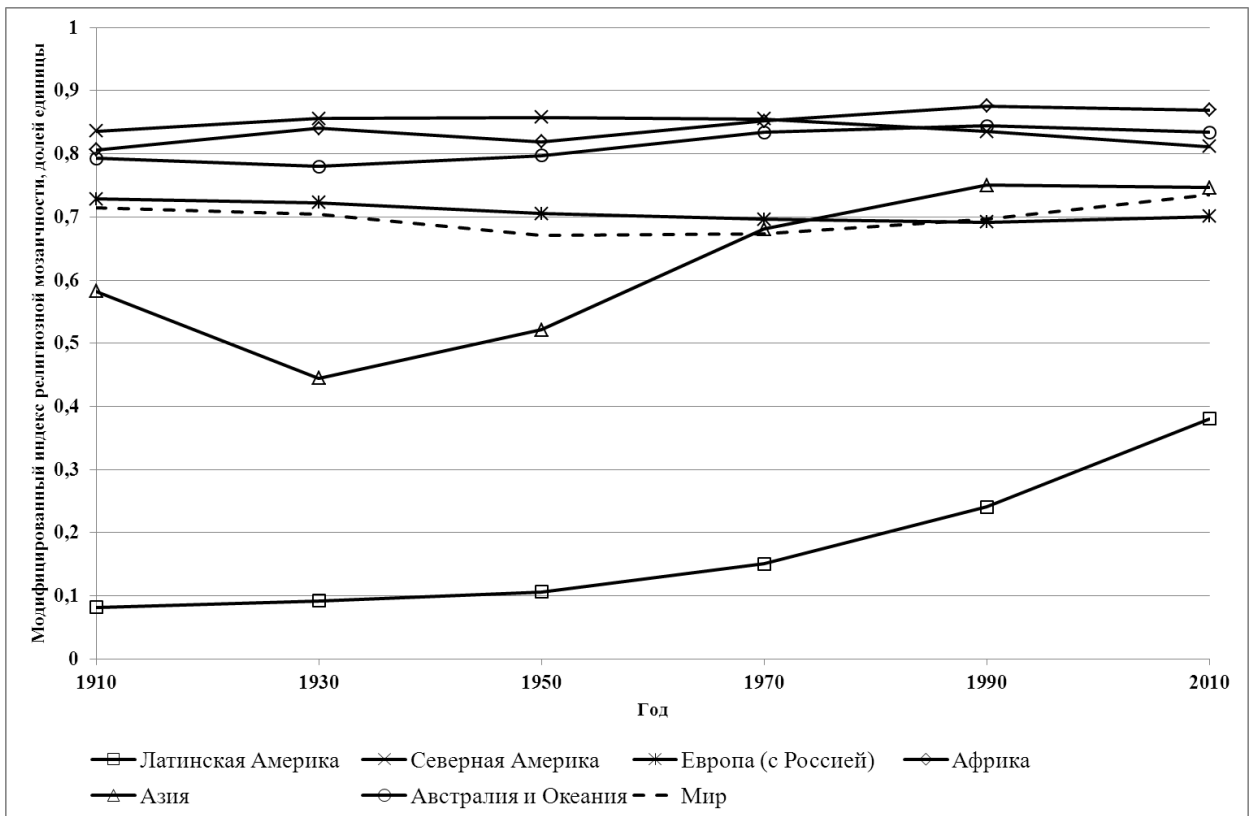


Рисунок 16 – Динамика значений модифицированного индекса религиозной мозаичности христианского населения по регионам мира за 1910-2010 гг.

Расчитано и составлено автором по: [Brown, James].

Наибольшие колебания были характерны для Латинской Америки и Азии (см. Приложение В). В первом случае католики вплоть до настоящего времени теряют позиции в пользу харизматов и неохаризматов, маргинальных христиан и, особенно, пятидесятников. Схожая ситуация имеет место и в Азии, где католики уже потеряли абсолютное большинство в структуре христианского населения; наибольшее увеличение пришлось на общину харизматов и неохаризматов, доля которых выросла за столетие с 0,5 до 22,5%, прежде всего за счет Китая (Рисунки 17, 18; Приложение Г).

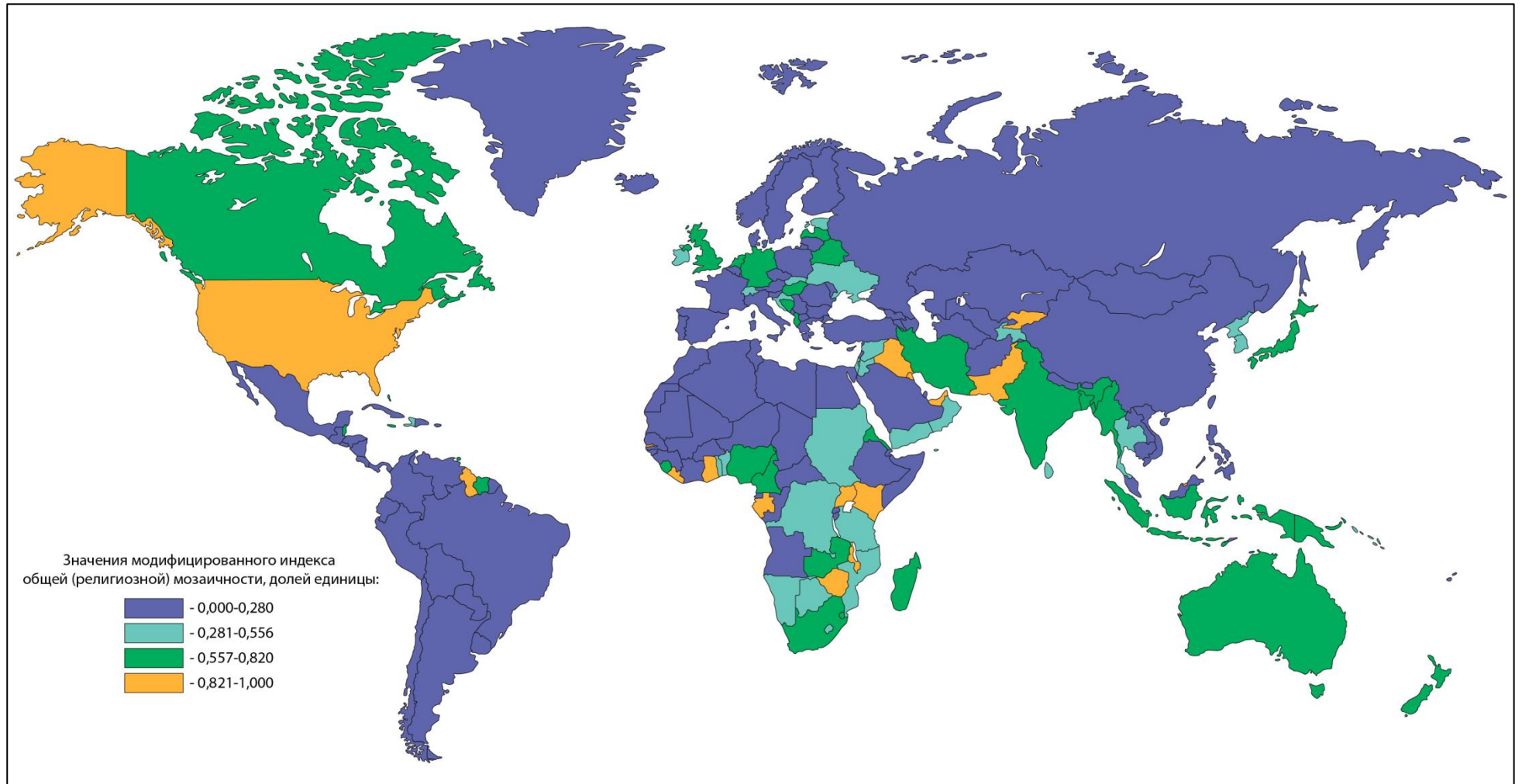


Рисунок 17 – Значения модифицированного индекса мозаичности населения стран мира по направлениям христианства, 1910 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

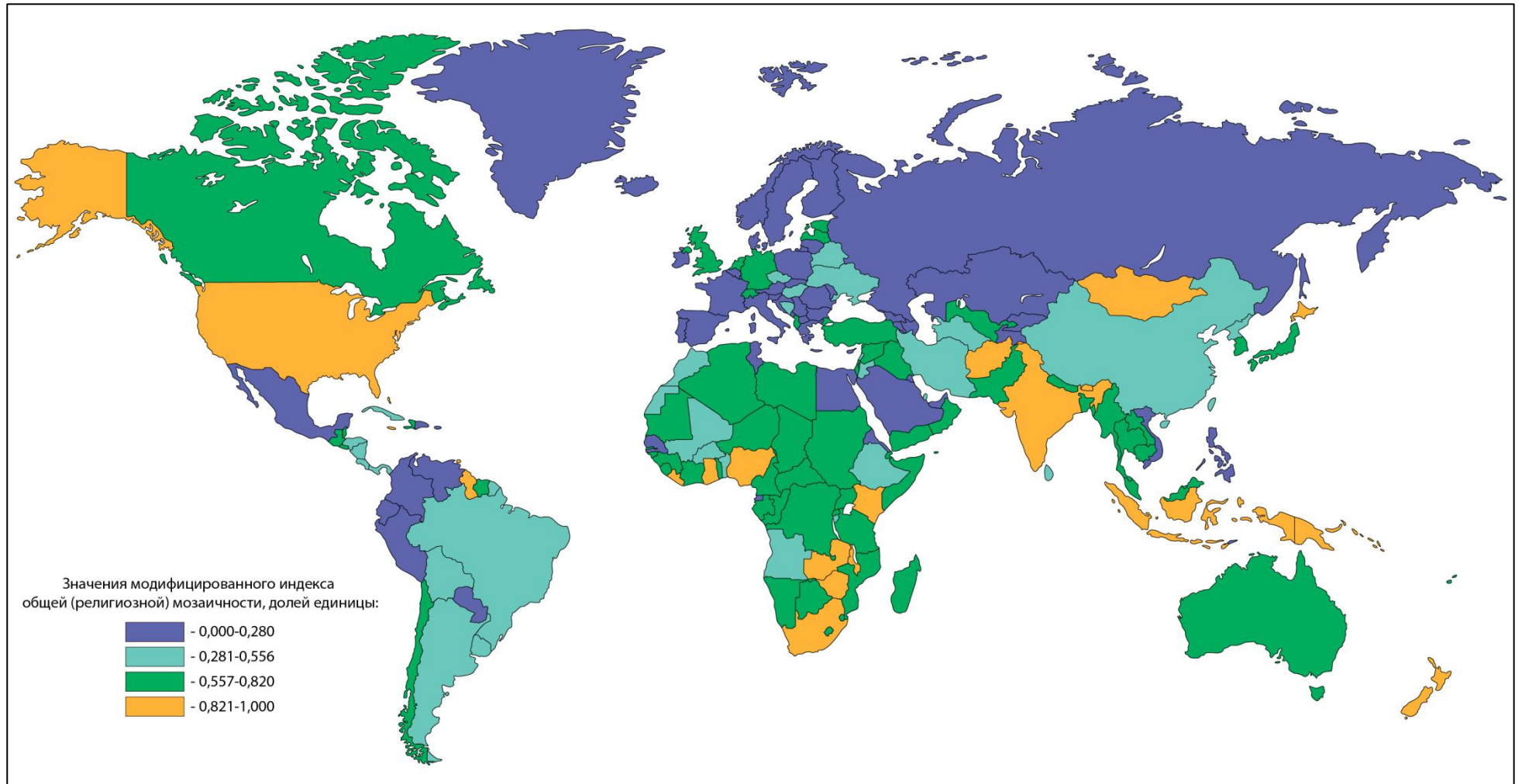


Рисунок 18 – Значения модифицированного индекса мозаичности населения стран мира по направлениям христианства, 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

Третье место по интенсивности роста МИМ в 2010 г. по отношению к 1910 г. заняла Африка, однако здесь сложилась несколько иная ситуация с изменением соотношения направлений христианства, чем в Латинской Америке и Азии. Наибольшие потери за прошедший век понесло в Африке восточное христианство (10,2% в 2010 г.), относительно преобладавшее (около 38% христиан) в 1910 г. При этом увеличилась доля не только пятидесятников и англикан, но и католиков. В этой связи обоснованным в качестве основного представляется африканское направление внешней политики Ватикана по расширению миссионерской деятельности [Горохов, 2012b]. Эти усилия, а также миграция католического населения из других мегарегионов мира, уже принесли свои плоды в Австралии, где за 100 лет некогда преобладавшее англиканство (40,9%) и занимавший второе место католицизм (23,7%) фактически поменялись местами.

Пусть и не так явно, но выявленная нами на общемировом уровне закономерность по обратной синхронности графиков МИМ по группам религий и по направлениям христианства справедлива и для уровня регионов (Рисунок 11, 16). Единственным, пожалуй, исключением, стала Латинская Америка. Здесь активное развитие различных протестантских направлений христианства, теснящих католицизм, не дало им достаточного потенциала для конкуренции с нерелигиозностью.

### 3.3. Изменения территориальной структуры конфессионального геопространства на разных компонентных уровнях

Одним из основных показателей развития территориальной структуры вообще является уровень ее инерционности [Максаковский]. Для оценки последнего мы предлагаем воспользоваться известными из курса статистики показателями абсолютных и относительных структурных сдвигов – индексами Лузмора-Хэнби (10) и Рябцева (11)<sup>78</sup>:

$$I_{LH} = \frac{1}{2} \sum_{i=1}^n |k_{t_2} - k_{t_1}| \quad (10)$$

$$I_R = \sqrt{\frac{\sum_{i=1}^n (k_{t_2} - k_{t_1})^2}{\sum_{i=1}^n (k_{t_2} + k_{t_1})^2}} \quad (11)$$

где  $k$  – доля каждой из  $n$  территориальных единиц одного ранга в, например, христианском населении образуемой ими территориальной единицы более высокого ранга в смежные моменты времени  $t_2$  и  $t_1$ .

<sup>78</sup> Методика расчета основана на материале, изложенном в статье автора [Горохов, 2016].

Традиционно при анализе структурных сдвигов приводятся значения нескольких индексов, по-разному интерпретирующих полученные результаты. Так, если при анализе уровня инерционности территориальной структуры геопространства христианства индекс Лузмора-Хэнби отражает суммарное превышение долей, например, стран в христианском населении мира на момент времени  $t_2$  по отношению к  $t_1$ , то индекс Рябцева – фактическую разницу между значениями тех же долей и максимально возможным значением. Значения обоих индексов заключены в интервале  $[0; 1]$ , при этом чем выше значение, тем больше различаются между собой сравниваемые структуры.

Первый индекс (под названием «коэффициент перераспределения») успешно использовал А.П. Горкин для анализа мобильности и инерции размещения обрабатывающей промышленности США за 1929-2006 гг. При этом им совершенно справедливо отмечается, что данный показатель может быть использован «... в пространственном анализе не только промышленного производства, но и других объектов исследования социально-экономической географии...» [Горкин, с. 149]. Преимущество индекса Рябцева заключается, прежде всего, в наличии шкалы значений (Приложение Д), позволяющей интерпретировать полученные результаты («тождественность» структур, «весьма низкий», «низкий», «существенный», «значительный», «весьма значительный» и «противоположный» типы структур, а также их «полная противоположность»). Чем выше значение индекса за определенный период, тем большие изменения территориальной структуры геопространства той или иной религии за этот же временной отрезок имели место, т.е. тем менее она *инерционна*.

В качестве второго показателя, иллюстрирующего изменения территориальной структуры конфессионального геопространства, в настоящей работе был выбран гравитационный центр той или иной религии. При определении его координат по состоянию на тот или иной момент времени вполне вероятно получение разнообразных вариантов в зависимости от методики расчета. Данное затруднение, однако, не становится серьезным препятствием, поскольку нас будет интересовать не положение конкретного центра, но изменение его траектории с течением времени. Ведь, как справедливо подчеркивается в [Полян, Трейвиш, с. 186], «... изолированный центр лаконичен и малоинформативен, а динамический центроряд, указуя “направление многих сил”, высокоинформативен и почти столь же лаконичен».

Одной из проблем, связанных с расчетом координат геоцентров в общем случае, является доступность зачастую только лишь «... порайонной статистики “масс”, которые приходится сводить к каким-либо пунктам, репрезентативным для данного района (ячейки)» [там же]. Эта же проблема возникает и при расчете геоцентров религий. В этой связи в качестве «неделимых» репрезентативных пунктов низшего уровня нами были выбраны крупнейшие по людности населенные пункты административно-территориальных единиц (АТЕ) первого порядка всех

стран мира по состоянию на 2010 г. – постоянные за 100 лет (с 1910 по 2010 гг.) опорные точки *первого порядка*<sup>79</sup>. Их координаты, «взвешенные» по численности адептов той или иной религии в данной АТЕ в 2010 г., дают соответствующие географические (гравитационные) центры стран – постоянные за тот же период опорные точки *второго порядка*. Координаты последних, взвешенные по численности адептов той или иной религии в данной стране по состоянию на каждую из 8 дат (1910, 1930, 1950, 1970, 1990, 2010), дают соответствующие географические (гравитационные) центры *третьего порядка* в мировом масштабе.

Расчет центра производился с помощью специализированной программы [Geographic ...]. Разумеется, возможны и иные варианты расчета, однако еще раз подчеркнем, что интерес для нас представляет не положение центра в какой-то определенный момент времени, а его траектория за рассматриваемый период. В картосхемах, представленных в этом параграфе и соответствующей части Приложения, географический (гравитационный) центр той или иной религии назван «демографическим». Данное именование в значительной степени условно, т.к. изменение положения центра с течением времени связано не только с собственно демографическими в узкой (естественный прирост адептов) или широкой (дополнительно – миграционный прирост адептов в случае всех уровней территориальной структуры кроме мегауровня) трактовке компонентами роста, но и с масштабами религиозной конверсии. Однако для простоты мы сохраним далее именно это наименование.

Для анализа уровня инерционности территориальной структуры геопространств религий в качестве основных территориальных ячеек были выбраны страны в границах 2010 г. При этом, как и случае оценки изменений компонентной структуры конфессионального геопространства, при ретроспективном анализе территориальных сдвигов принималось допущение, что последние «создаются» исключительно за счет трех составляющих – естественного, миграционного и конверсионного прироста, границы же выбранных ячеек фиксировались в качестве неизменных на протяжении всего векового интервала.

Расчет индекса Рябцева по укрупненным группам религий (кроме «других») за период 1910-2010 гг. показал, что *территориальная структура большинства из них претерпела за столетие существенные изменения*. Так, уровень структурных различий в соответствии с таблицей значений (Приложение Д) в случае геопространств буддизма и ислама характеризуется как «существенный», христианства – как «значительный», этнических религий – «весьма значительный». Территориальные структуры иудаизма и (нерелигиозности) в 2010 г. характеризуются как «противоположные» по отношению к таковым в 1910 г. Исключение составляют лишь территориальные структуры геопространств индуизма и китайской традиционной религии, различия которых в 1910 и в 2010 гг. «весьма низки».

<sup>79</sup> Аналогичные модалным центрам, предложенным в [Громыко].

Для выявления вклада стран в изменение территориальной структуры была рассчитана доля каждой из них в изменении уровня инерционности (индекса Рябцева). При этом одинаково значимыми в данном случае являются как увеличение доли одной из стран, так и уменьшение в другой (других), т.е. фактически имеются в виду значения изменений по модулю без учета того, в какую сторону – большую или меньшую – изменялась доля той или иной страны в численности адептов той или иной религии в мире. При этом указанный вклад учитывает то обстоятельство, что увеличение (уменьшение) доли одной страны «автоматически» может вызывать уменьшение (увеличение) в другой.

Обращает на себя внимание тот факт, что, *за исключением христианства, изменения территориальной структуры почти всех религий более чем на 50% произошли за период 1910-2010 гг. за счет одной страны*: иудаизма – за счет Израиля (50,5%); индуизма – Индии (58,8%); буддизма – Японии (77,6%); ислама, китайской традиционной религии, этнорелигий и нерелигиозного населения – за счет Китая (50,2; 64,4; 68,8 и 82,6% соответственно). При этом ни одна страна мира не внесла более чем 30%-ный вклад в изменение территориальной структуры христианства (лидер по этому показателю – Россия: 28,5%). В то время как за период 1910-2010 гг. лишь 3 страны внесли более чем 1%-ный вклад в изменение территориальной структуры геопространства индуизма и китайской традиционной религии; 5 – нерелигиозного населения, буддизма и иудаизма; 6 – этнорелигий и ислама; аналогичные изменения геопространства христианства произошли за счет 14 стран.

Разумеется, внутри анализируемого временного интервала в одни годы происходили весьма значимые исторические события, кардинально менявшие территориальную структуру геопространства той или иной религии, в другие же наступало относительное «затишье». В этой связи необходимо проследить, как изменялись указанные структуры в течение более коротких временных отрезков внутри периода 1910-2010 гг. В качестве таковых были выбраны двадцатилетия 1910-1930, 1930-1950 и т.д. Разумеется, сравнивать между собой значения индекса Рябцева за разновеликие интервалы по одним и тем же территориальным структурам не совсем корректно (в общем случае чем больше интервал, тем выше значение индекса), однако для удобства в случае двадцатилетий мы будем пользоваться теми же наименованиями характеристик мер структурных различий, что и в случае всего периода 1910-2010 гг. в целом (Рисунок 19). Наиболее «неспокойным» в плане изменений территориальной структуры конфессионального геопространства в целом оказался период с 1910 по 1970 гг., а самыми длительными – изменения территориальной структуры геопространства *нерелигиозности*. Таким образом, *именно эта группа явилась наименее инерционной в территориальном отношении*.

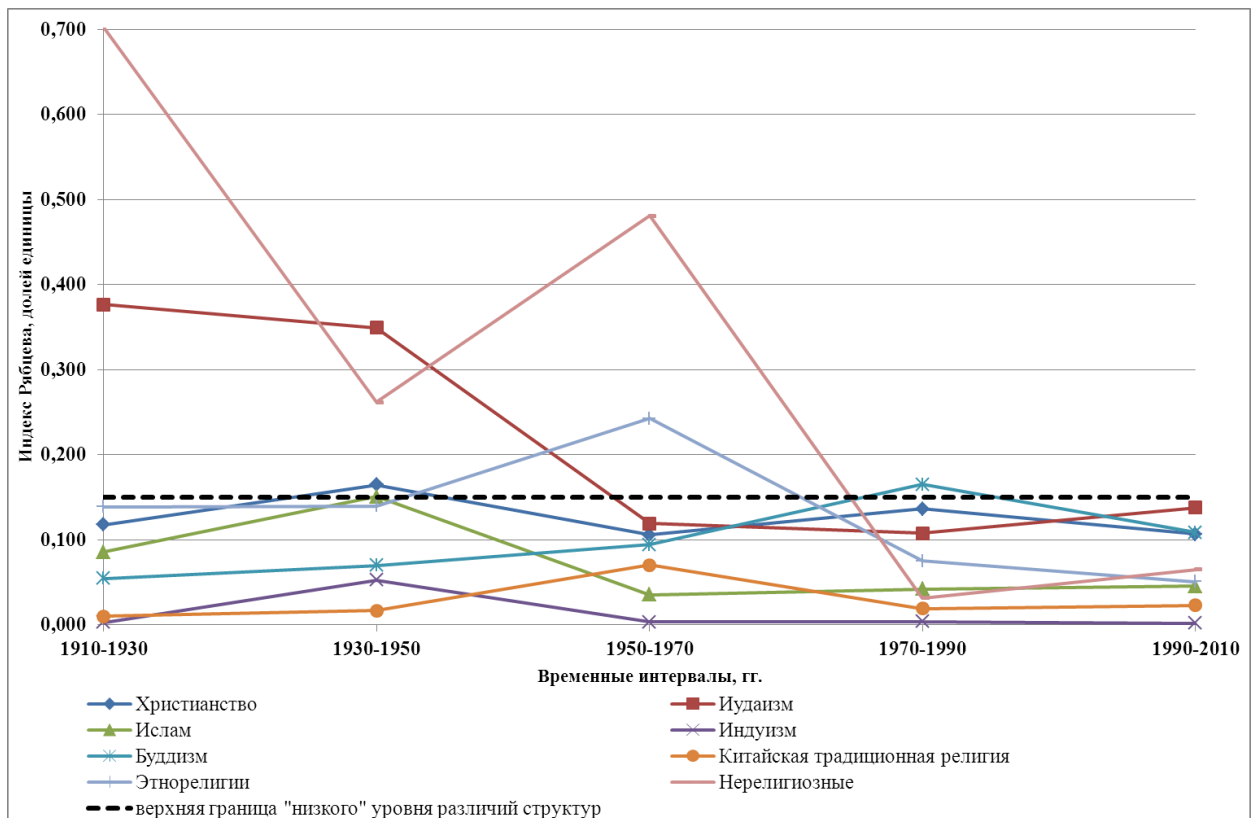


Рисунок 19 – Изменение уровней инерционности (индекс Рябцева) территориальной структуры геопространств религий за двадцатилетия периода 1910-2010 гг.

Расчитано и составлено автором по: [Brown, James].

Самые значительные изменения произошли в геопространстве нерелигиозного населения в первое двадцатилетие анализируемого интервала – с 1910 по 1930 гг.: сложившаяся к 1930 г. территориальная структура характеризуется как «противоположная» по отношению к таковой в 1910 г. Эти изменения были связаны с резким увеличением доли нерелигиозного населения России, а также некоторых других республик СССР (прежде всего Украины) в 1920-е гг. в общей его численности в мире: вклад России в изменение территориальной структуры составил около 70%. Если в 1910 г. первая тройка государств по их доле в нерелигиозном населении мира была образована США (22,6%), Великобританией (18,0%) и Германией (10,7%), то в 1930 г. – Россией (41,0%), Украиной (8,2%) и США (7,1%). Территориальный сдвиг демографического центра нерелигиозного населения на восток иллюстрирует Рисунок 20. Период с 1930 по 1950 и, особенно, с 1950 по 1970 гг. в плане изменения территориальной структуры геопространства нерелигиозности связан, прежде всего, с возрастающей ролью Китая – до более чем 70% в численности нерелигиозного населения мира в 1970 г. – при параллельном падении доли России. В это время продолжился сдвиг демографического центра на восток и юго-восток на фоне сохранения крайне значительного вклада Китая в изменение территориальной структуры геопространства нерелигиозности – около 80% за каждое двадцатилетие периода 1930-1990 гг. (Приложение Е).



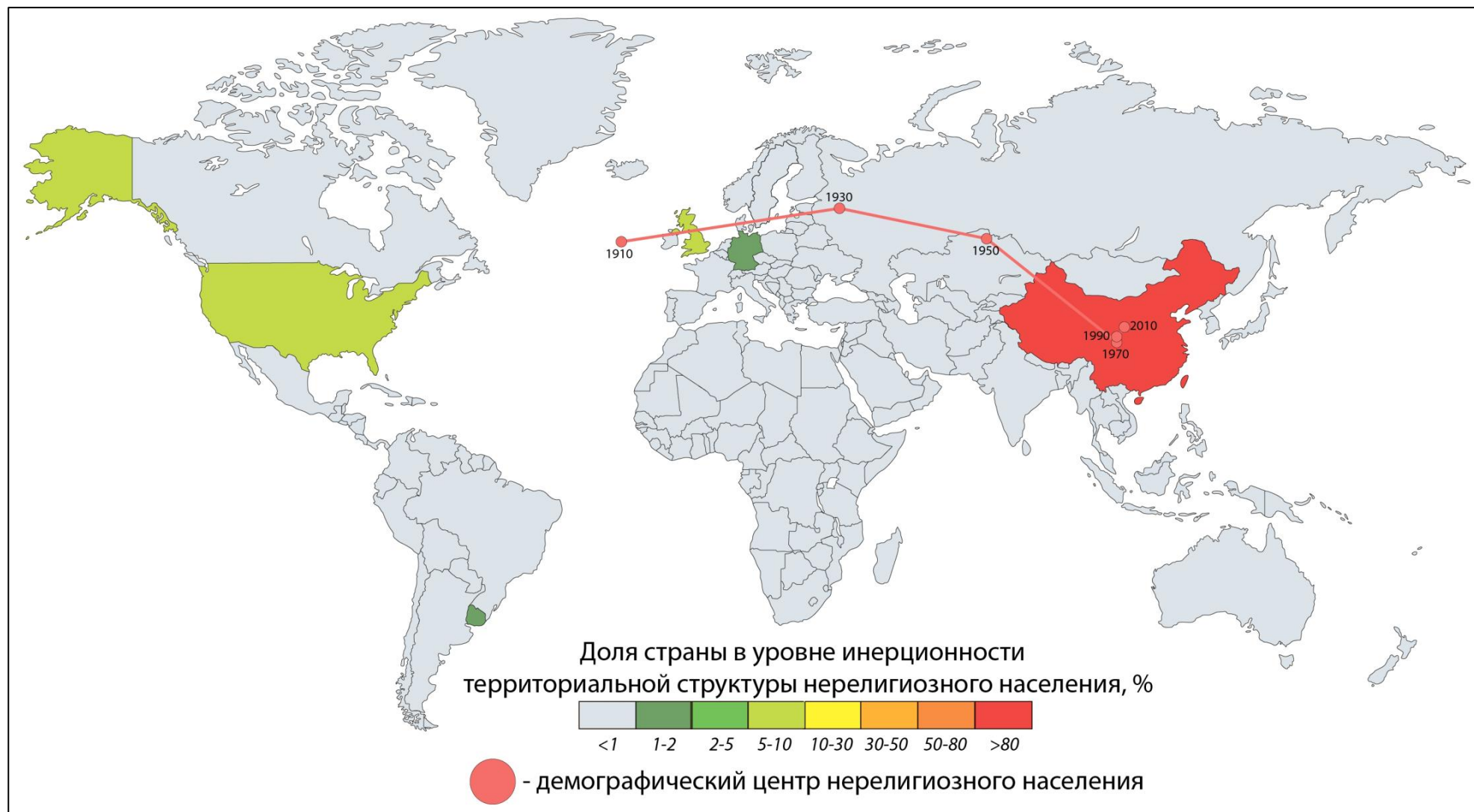


Рисунок 20 – Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра нерелигиозного населения за 1910-2010 гг. (в границах 2010 г.)

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

Во второй части данного интервала, однако, указанные изменения существенно затормозились: несмотря на некоторое падение доли Китая в нерелигиозном населении мира (до 67,0% в 1990 г. и 62,5% в 2010 г.) и ее увеличение прежде всего в США (2,5% и 5,1% соответственно), положение центра за последнюю треть XX в. и в начале XXI в. кардинально не изменилось. Таким образом, за период 1910-1970 гг. основной вклад в изменение геопространства нерелигиозного населения вносила конверсия. После 1970 г. ее роль существенно снизилась в пользу естественной составляющей, однако конверсия не исчезла совсем. Почти половина изменений территориальной структуры в 1990-2010 гг. «произошла» за счет России, где начался возврат населения к религии.

Обращает на себя внимание тот факт, что своеобразным антагонистом нерелигиозности в плане изменений территориальной структуры выступает *христианство*. Действительно, понижение инерционности территориальной структуры геопространства нерелигиозности сопровождалось ее повышением, пусть и менее интенсивным, в случае христианства, и наоборот (Рисунок 19). Данный факт вполне очевиден, поскольку в большинстве случаев распространение нерелигиозности происходило за счет христианства. В то же время лишь за период 1930-1950 гг. изменения территориальной структуры геопространства христианства характеризуются как «существенные». Во все остальные двадцатилетия рассматриваемого периода 1910-2010 гг. они были «низкими». Действительно, Россия, занимая первое место по доле в христианском населении мира в 1910 г. (13,1%), к 1930 г. переместилась на второе место (10,6%), пропустив вперед лишь США (12,9%). При этом наибольший вклад в изменение территориальной структуры внесли Россия и Украина (Приложение Ж). Наиболее сильным оказалось падение доли России за период 1930-1950 гг. (до 4,1%), когда вклад России в изменение территориальной структуры составил более 80%, несколько замедлившееся в дальнейшем. Во второй половине XX в. и в начале XXI в. ни одна страна мира не внесла более чем 25%-ный вклад в изменение территориальной структуры геопространства христианства. При этом если до 1970 г. преобладали, в основном, западное и юго-западное направления движения демографического центра за счет сначала Северной, а затем Латинской Америки, то с 1970 г. все большую роль начинают играть страны Азии и, в особенности, Африки, куда и «повернул» демографический центр (Рисунок 21).

Схожую с христианством динамику уровня инерционности своего геопространства, хоть и менее интенсивную, демонстрировал *ислам*. Наиболее масштабные изменения произошли в геопространстве ислама в период 1930-1950 гг. Были связаны они, в первую очередь, со значительными миграциями мусульман из Индии в Пакистан и Бангладеш (как часть Пакистана в то время) в результате образования на месте Британской Индии независимых государств. До и после этого основной вклад в изменение территориальной структуры ислама вносил естественный прирост, поддерживаемый религиозной конверсией.

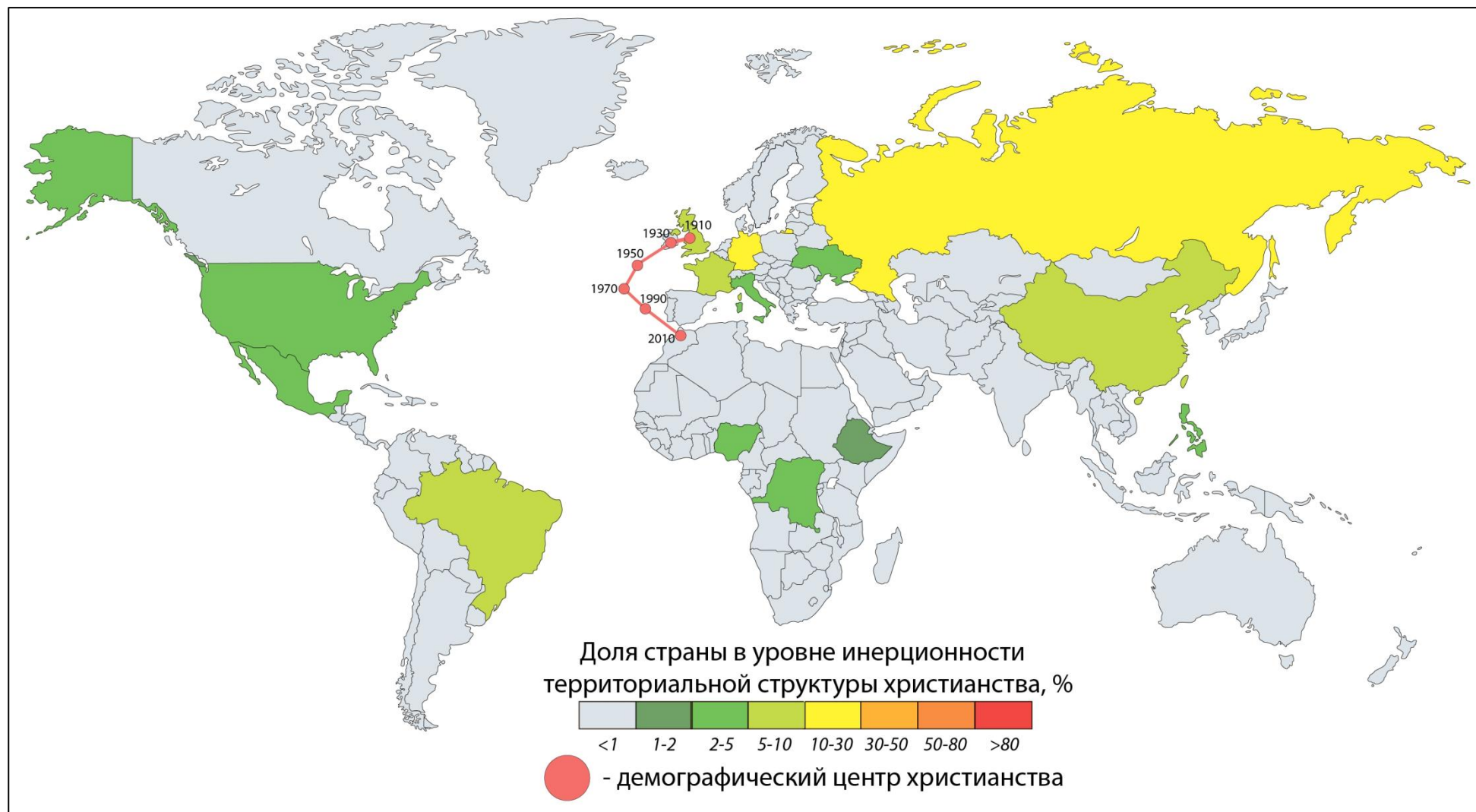


Рисунок 21 – Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра христианства за 1910-2010 гг. (в границах 2010 г.)

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

Обращает на себя внимание тот факт, что в целом за период 1910-2010 гг. более чем на 50% изменение территориальной структуры произошло «благодаря» Китаю, т.е. изменению его доли в исламском населении мира с 9,4% в 1910 г. до 1,5% в 2010 г. (Рисунок 22). Помимо Китая, снижалась и доля России, особенно в первую часть этого периода. В то же время вследствие роста значительный вклад в изменение структуры внесли страны Южной и Юго-Западной Азии, а также Иран и Пакистан.

В конце XX – начале XXI вв. все большую роль, как и в случае христианства, в изменении территориальной структуры геопространства ислама стала играть Африка. Причем не только ее традиционно исламская северная часть, но и Африка к югу от Сахары. Все меньший вклад в изменение уровня инерционности территориальной структуры вносят азиатские страны (прежде всего Индонезия) (Приложение 3). Повышение в этом плане роли Африки, а также некогда малонаселенных стран Аравийского полуострова привело к смене траектории демографического центра ислама с прошлой юго-восточной (Пакистано-Индийско-Индонезийского) на нынешнюю юго-западную. Значительный естественный прирост, поддерживаемый все еще высокой конверсионной составляющей, позволяет говорить о сохранении этих «тенденций».

Динамика уровня инерционности геопространства *индуизма* в значительной степени повторяет таковую в случае ислама. В то же время амплитуда колебаний линии графика (Рисунок 19) в случае индуизма существенно меньше. Единственным пиком, осложняющим практически параллельный оси времени ход графика, является таковой в период 1930-1950 гг., также связанный с активной миграцией в результате образования независимых государств на месте Британской Индии. Большая часть индуистов, проживавших до этого события в Пакистане и Бангладеш, эмигрировали оттуда в Индию. В то же время заметный вклад в изменение уровня инерционности вносили лишь страны Южной Азии (Рисунок 23). Эта закономерность нарушается лишь в конце XX – начале XXI в. по мере постепенного распространения индуизма из традиционного ареала своего распространения в Европу и Северную Америку. Несмотря на то, что демографический центр индуизма фактически не «двигался» за период 1910-2010 гг. (Приложение И), неазиатские страны (прежде всего США) вносят все больший вклад в изменение его положения.

Территориальная структура геопространства *китайской традиционной религии* изменялась в первую очередь «благодаря» странам традиционного региона ее распространения – Восточной Азии (Приложение К). Как и в случае индуизма, ее демографический центр за период 1910-2010 гг. почти не поменял своего положения (Рисунок 24). При этом территориальные структуры начала и конца почти каждого двадцатилетия внутри этого периода характеризуются как «тождественные». Исключение составляет лишь двадцатилетие 1950-1970 гг. («низкое» различие структур), в определенной степени «связанное» с таковым в случае нерелигиозного населения.

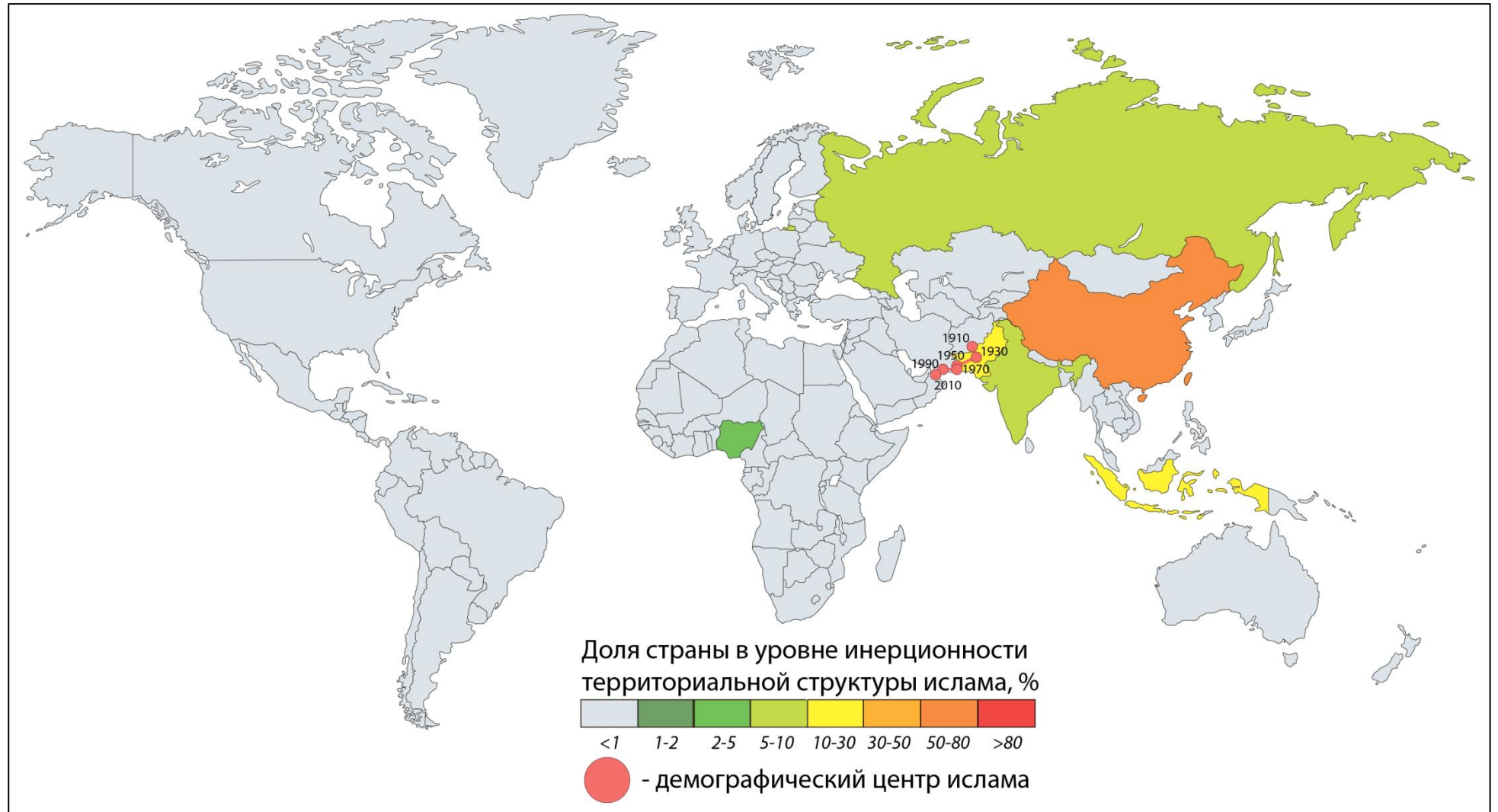


Рисунок 22 – Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра ислама за 1910-2010 гг. (в границах 2010 г.)

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].





Рисунок 23 – Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра индуизма за 1910-2010 гг. (в границах 2010 г.)

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

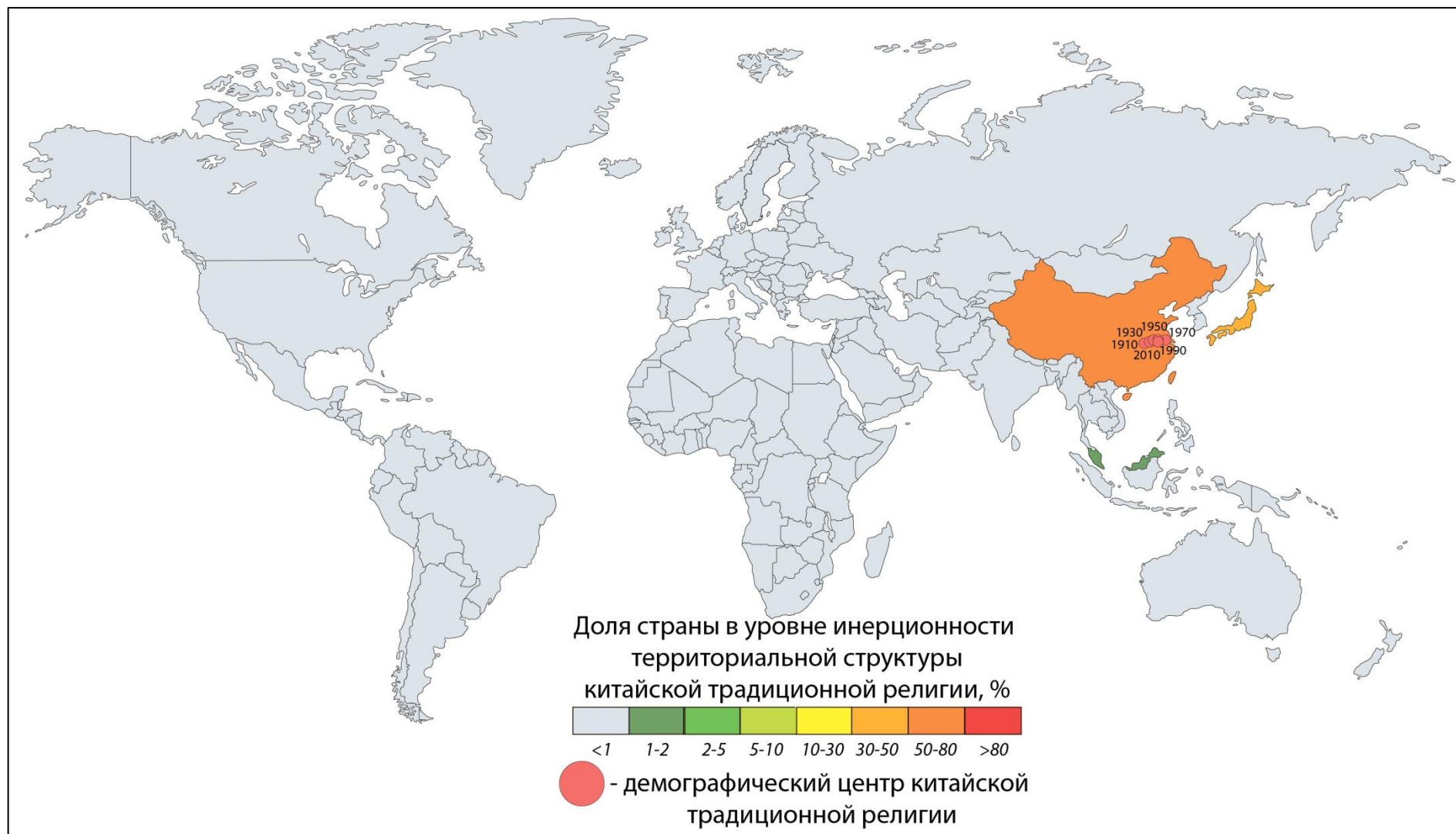


Рисунок 24 – Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра китайской традиционной религии за 1910-2010 гг. (в границах 2010 г.)

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

Действительно, резкий рост доли нерелигиозного населения в Китае произошел в первую очередь за счет китайской традиционной религии, поэтому на линиях обоих графиков (Рисунок 19) в этот период наблюдаются пики.

Уровень инерционности геопространства *буддизма*, в отличие от всех остальных укрупненных групп религий, наоборот, начал уменьшаться к концу XX в. Наибольшие изменения, характеризующие уровень различий структур как «существенный» и связанные с падением доли нерелигиозного населения в Китае, пришлись на период 1970-1990 г. (Приложение Л). В связи с тем, что буддизм традиционно имел более широкий ареал распространения, чем индуизм и китайская традиционная религия, включающий, помимо Восточной, также Юго-Восточную и Южную Азию, изменение вклада стран данных регионов в мировую численность буддистов способствовало более значительным изменениям траектории демографического центра (Рисунок 25). Последний движется в настоящее время по южной части Китая в западном направлении.

Изменение территориальной структуры геопространства *этнорелигий* связано, с одной стороны, с ростом числа их приверженцев в Китае после смягчения политики борьбы с религией в стране и, с другой, с активным распространением христианства в Африке и ислама в Юго-Восточной Азии (прежде всего в Индонезии), в процессе религиозной конкуренции «отбирающих» адептов у этнических религий. Пик изменений территориальной структуры этнорелигий пришелся на 1950-1970 гг., когда получили независимость значительное число стран Африки к югу от Сахары (Приложение М). В это же время произошел наиболее значительный поворот в траектории движения демографического центра этнорелигий, «направившегося» из Африки на восток и северо-восток – в сторону Малабарского побережья Индии (Рисунок 26). Обращает на себя внимание рост в период 1990-2010 гг. доли России в численности адептов этнорелигий мира. Вероятно, причиной стало повышение уровня религиозности в стране после окончания политической секуляризации. В этой связи впервые в новейшей истории страна Глобального Севера внесла более чем 1%-ный вклад в изменение территориальной структуры геопространства этнорелигий.

Крайне интересным представляется анализ изменения уровня инерционности территориальной структуры геопространства *иудаизма*. Интерес здесь обусловлен тем, что, в отличие от всех остальных религий, эти изменения фактически не были связаны с изменением инерционности геопространства одной или нескольких других религий, а развивались в известной степени «самостоятельно». Вполне ожидаемо, что наиболее «существенные» изменения произошли в территориальной структуре иудаизма в первой половине XX в. (Рисунок 19). Первое изменение, произошедшее в период 1910-1930 гг. (Приложение Н), в территориальном отношении в наибольшей степени было связано с Украиной и Белоруссией, которые покинула значительная часть иудаистов.



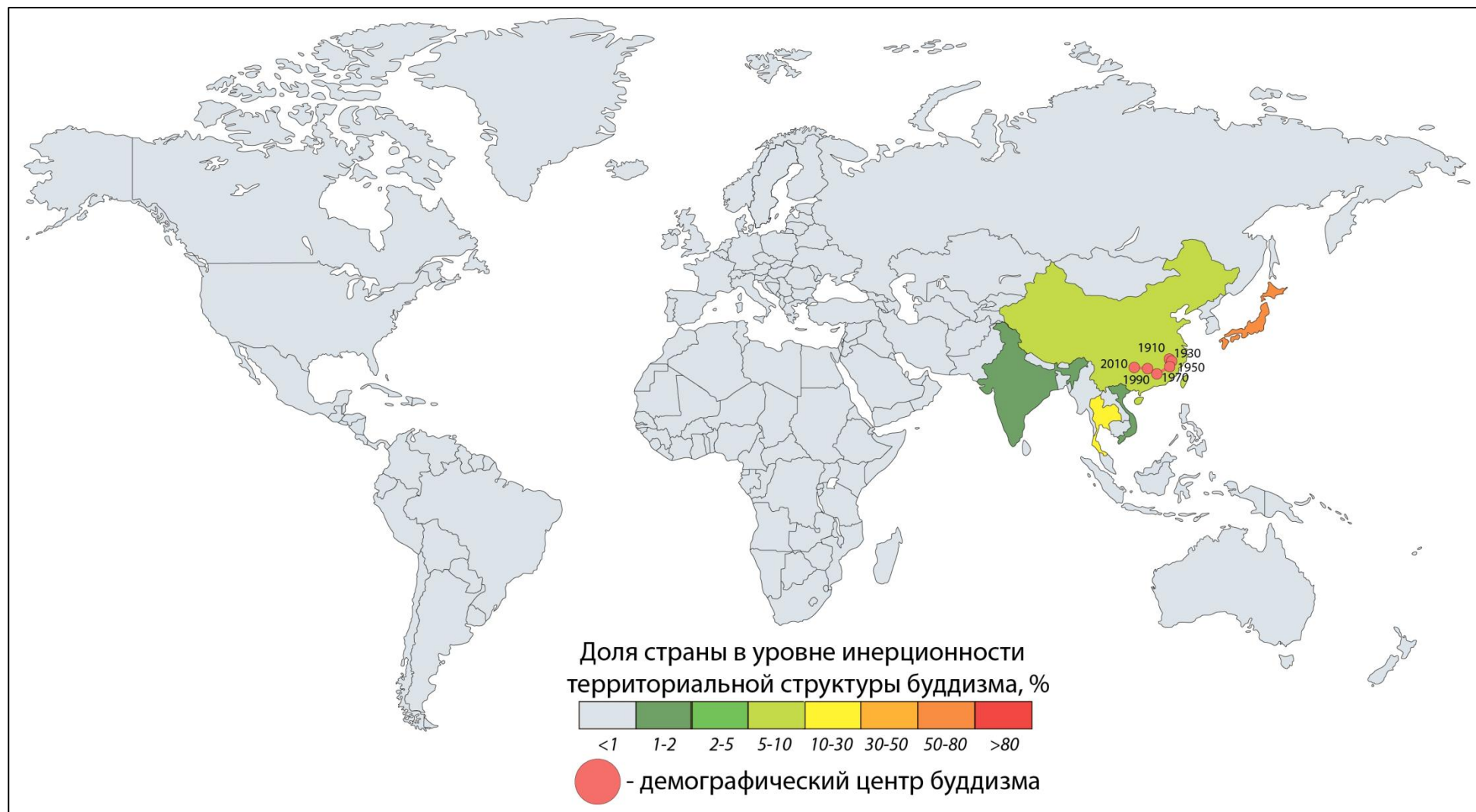


Рисунок 25 – Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра буддизма за 1910-2010 гг. (в границах 2010 г.)

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

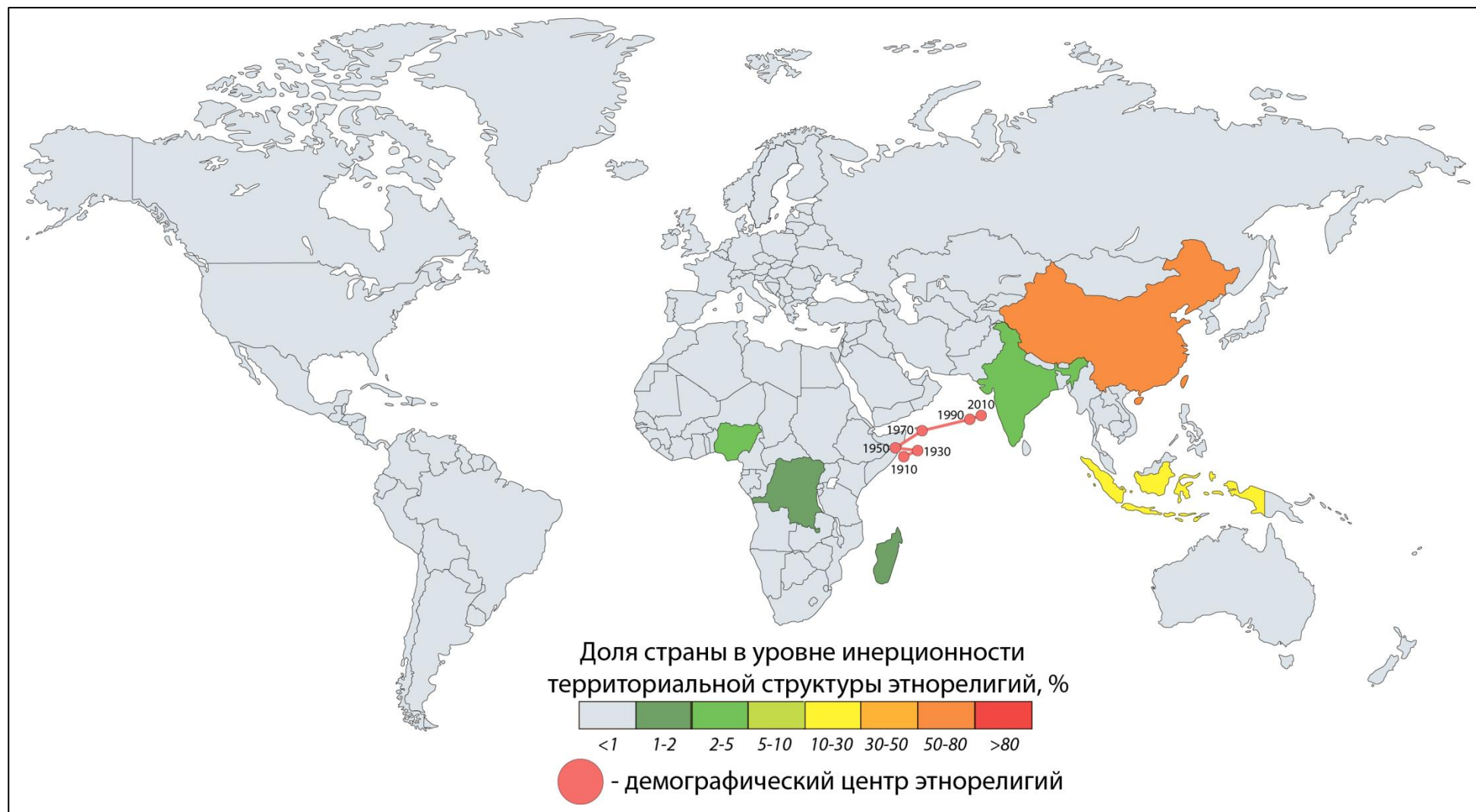


Рисунок 26 – Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра этнорелигий за 1910-2010 гг. (в границах 2010 г.)

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

Так, доля Украины – на тот момент мирового лидера – в их мировой численности упала за этот период с 29,6% до 10,2%, Белоруссии – с 8,0% до 3,1%. Большая часть иудаистов эмигрировали в США, доля которых выросла до 27,7%. На фоне падения доли Украины выросли также доли Польши, Румынии, России и др. стран. Вполне ожидаемо, что траектория движения демографического центра иудаизма имела западное направление.

Данное направление сохранилось и в последующее двадцатилетие 1930-1950 гг. – один из наиболее трагичных периодов в истории иудаистов, когда центрами эмиграция стали прежде всего Германия, Польша и Украина, а принимающими странами – США и, в меньшей степени, Израиль. В дальнейшем, в каждое двадцатилетие периода 1950-2010 гг. изменение территориальной структуры более чем на 80% «обеспечивалось» Израилем, доля которого в мировой численности иудаистов выросла с 9,0% до 43,2%, позволив обогнать по этому показателю США и выйти на первое место. Демографический центр при этом закономерно изменил свою траекторию на фактически противоположную (Рисунок 27), направившись на восток (в т.ч. за счет Германии, доля которой в иудаистском населении мира выросла с 0,2% в 1950 г. до 0,9% в 2010 г.; абсолютно противоположный характер носило изменение доли России).

Величина уровня инерционности территориальной структуры конфессионального геопространства зависит не только от вклада тех или иных стран в изменение доли адептов религий, но и от степени равномерности их расселения. Так, наиболее инерционные в XX столетии (в соответствии со значениями индекса Рябцева) индуизм и китайская традиционная религия характеризуются также и крайне высокой степенью концентрации своих адептов: более 99% их проживают всего в десяти странах мира (Таблица 10). И, несмотря на незначительное снижение этого показателя за период 1910-2010 гг., а также увеличение доли развитых стран Глобального Севера в структуре первой десятки стран по численности адептов этих религий, индуизм и китайская традиционная религия до настоящего времени остаются преимущественно региональными религиями. Схожая, хотя и не столь категоричная ситуация имеет место также в случае буддизма.

Менее концентрированным является расселение нерелигиозного населения мира: доля десяти стран-лидеров по его численности, несколько увеличившись за 1950-1970 гг. в первую очередь за счет Китая, снова начала убывать в дальнейшем. При этом, в отличие от буддизма, индуизма и китайской традиционной религии, распространяющих свое влияние из развивающихся стран в развитые, нерелигиозность, наоборот, зародившись на Глобальном Севере, сейчас все более проникает на Глобальный Юг.

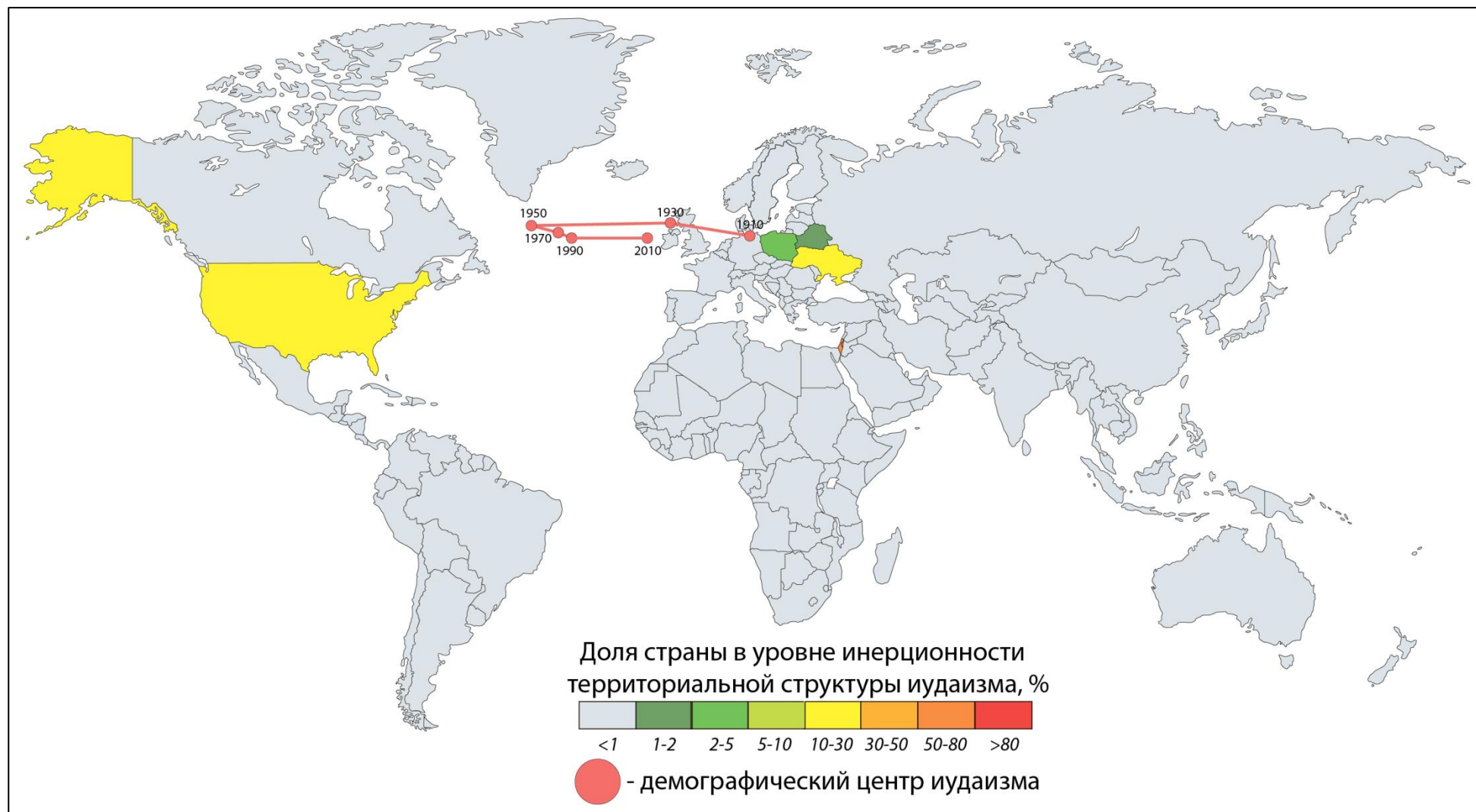


Рисунок 27 – Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра иудаизма за 1910-2010 гг. (в границах 2010 г.)

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

Таблица 10 – Суммарная доля первой десятки стран в мировой численности адептов соответствующей укрупненной группы религий, % (число стран Глобального Севера в десятке, единиц)

Группа религий / Год	1910	1930	1950	1970	1990	2010
Христианство	68,2 (8)	63,2 (9)	57,6 (8)	53,1 (7)	47,6 (6)	47,0 (3)
Нерелигиозные	83,2 (8)	82,3 (9)	82,8 (6)	91,1 (7)	89,1 (6)	84,2 (5)
Ислам	75,6 (1)	74,7 (0)	70,9 (0)	70,6 (0)	69,4 (0)	65,6 (0)
Индуизм	99,8 (0)	99,8 (0)	99,7 (0)	99,6 (0)	99,5 (1)	99,3 (2)
Китайская традиц. религия	99,9 (2)	99,9 (3)	99,9 (2)	99,7 (1)	99,6 (2)	99,6 (3)
Буддизм	98,1 (1)	97,9 (1)	98,1 (1)	97,1 (1)	96,2 (1)	95,3 (2)
Этнорелигии	63,6 (0)	64,8 (0)	62,8 (0)	64,2 (0)	66,1 (0)	68,6 (0)
Иудаизм	82,7 (10)	81,1 (10)	83,8 (8)	90,0 (8)	92,6 (7)	95,3 (8)

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

Наиболее существенными темпами уменьшалась концентрация адептов христианства и ислама – религий, уровень изменения территориальной структуры геопространства которых во все двадцатилетия, кроме периода 1930-1950 гг., оставался «низким». Более того, христианство – единственная религия, в десяти странах-лидерах по численности адептов которой проживает менее половины всех христиан мира. Это объясняется тем фактом, что распространение христианства и ислама происходило не быстро, а достаточно медленными темпами в течение рассматриваемого временного интервала. Будучи инициированным прежде всего религиозной конверсией, в дальнейшем оно поддерживалось в основном за счет естественного прироста, обычно не вызывающего – судя по «опыту» нерелигиозного населения и иудаизма – резких изменений территориальной структуры конфессионального геопространства.

Несмотря на то, что и христианство, и ислам становились более рассеянными по странам мира, происходил этот процесс в территориальном отношении отнюдь не одинаково: если из десяти стран-лидеров по численности христианского населения к числу развивающихся в 1910 г. относились лишь 2, а в 2010 г. – уже 7, то наиболее активное распространение ислама за тот же период происходило прежде всего в развивающихся странах.

Отдельную группу религий по изменению уровня концентрации образуют этнорелигии и иудаизм. В отличие от всех остальных, наоборот, происходит их концентрация. В то же время, если в случае этнорелигий это происходит в пределах Глобального Юга, то в случае иудаизма число развитых стран в первой десятке постепенно сокращается.

При анализе уровня инерционности по направлениям христианства был выявлен факт гораздо большего изменения территориальной структуры, нежели в случае христианства в целом. Так, если значение индекса Рябцева в последнем случае при конкуренции с другими религиями составляло за период 1910-2010 гг. 0,474 долей единицы, то для 10 из 17 направлений христианства это значение за тот же период было выше (Рисунок 28).

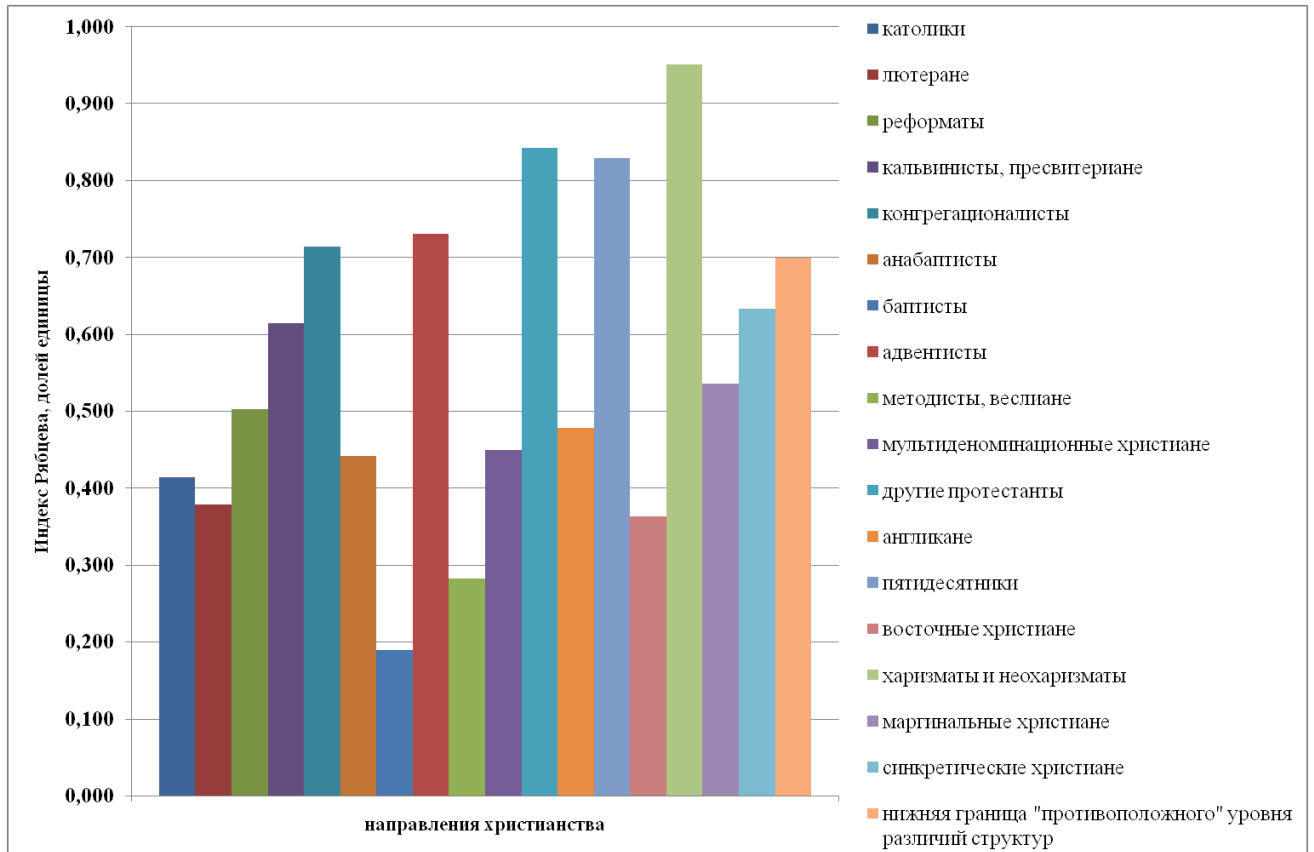


Рисунок 28 – Уровень изменения территориальной структуры геопространств направлений христианства за период 1910-2010 гг.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

Обращает на себя внимание тот факт, что для всех направлений христианства изменение территориальной структуры не характеризовалось как «низкое». «Существенным» оно было в случае методистов и баптистов, еще более значимым – в случае остальных направлений. Таким образом, изменения территориальной структуры «внутри» христианства было гораздо более значительными, чем его как такового в целом.

Весьма важно, что территориальная структура геопространства четырех направлений христианства (конгрегационалисты, адвентисты, пятидесятники и другие протестанты) в 2010 г. характеризуется как «противоположная» по отношению к таковой в 1910 г., еще одного (харизматы и неохаризматы) – как «полностью противоположная». Таким образом, наибольшие изме-

нения в XX в. происходили в территориальной структуре отнюдь не «традиционных» направлений христианства – восточного христианства, католицизма или лютеранства, а были связаны, прежде всего, с его новыми направлениями. Именно последние обусловили тот феномен, который был обозначен религиоведами как «глобальный ревайвел», или протестантское возрождение [Горохов, Дмитриев, 2015а].

Лидером по изменению территориальной структуры за период 1910-2010 г. стали *харизматы и неохаризматы*. Несмотря на то, что в некоторых источниках 1960-е гг. отмечены в качестве начала активного развития этого направления христианства, появилось оно гораздо раньше. Если перед Первой мировой войной более половины харизматов проживали в Германии, то спустя столетие ее место занял Китай. Продвижение демографического центра харизматического христианства внутри этого периода в Азию (Рисунок 29) происходило, в большинстве своем, достаточно равномерно. Исключением стал период 1950-1970 гг., когда интенсивное увеличение нерелигиозного населения в Китае стало причиной резкого «возвращения» центра в Европу; «сворачивание» жесткой политической секуляризации в конце XX в. в КНР привело к возвращению демографического центра харизматического христианства на исходную траекторию.

Таким образом, наибольший вклад в изменение территориальной структуры этого направления христианства за 1910-2010 гг. внес Китай (52%) за счет увеличения своей доли; несколько меньший – Германия (44%), напротив, за счет снижения своего вклада в численность харизматического движения. В последнее двадцатилетие (Приложение О) значительно увеличилась доля Бразилии, занявшей по доле харизматов второе место в мире после Китая.

Вторым по интенсивности изменения территориальной структуры стало *пятидесятническое* направление христианства<sup>80</sup>. Как и в случае с харизматами, интенсивное развитие оно получило в последнее время в Бразилии, занявшей в период 1990-2010 гг. первое место в мире по численности пятидесятников. Однако сдвигу демографического центра в Латинскую Америку препятствует практически равнозначное по вкладу увеличение доли пятидесятников в Нигерии, «поддерживаемое» Кенией, ДРК и ЮАР (Рисунок 30). В начале XX в. основным центром пятидесятничества в мире была Швеция, откуда это направление проникало в Россию. После Первой мировой войны как Швеция, так и Россия стали терять свои позиции в пользу колыбели этого направления христианства – США (Приложение П). Во второй половине XX в. расцвет нового южного христианства способствовал интенсивному распространению пятидесятничества не только в Латинской Америке и Африке, но и в Восточной и Юго-Восточной Азии. Оформление южного вектора развития этого движения способствовало кардинальной трансформации группы лидеров по числу адептов: если в 1910 г. в первой двадцатке было 9 европейских стран, то век спустя – уже ни одной.

<sup>80</sup> Направление «другие протестанты» подробно нами не рассматривается.



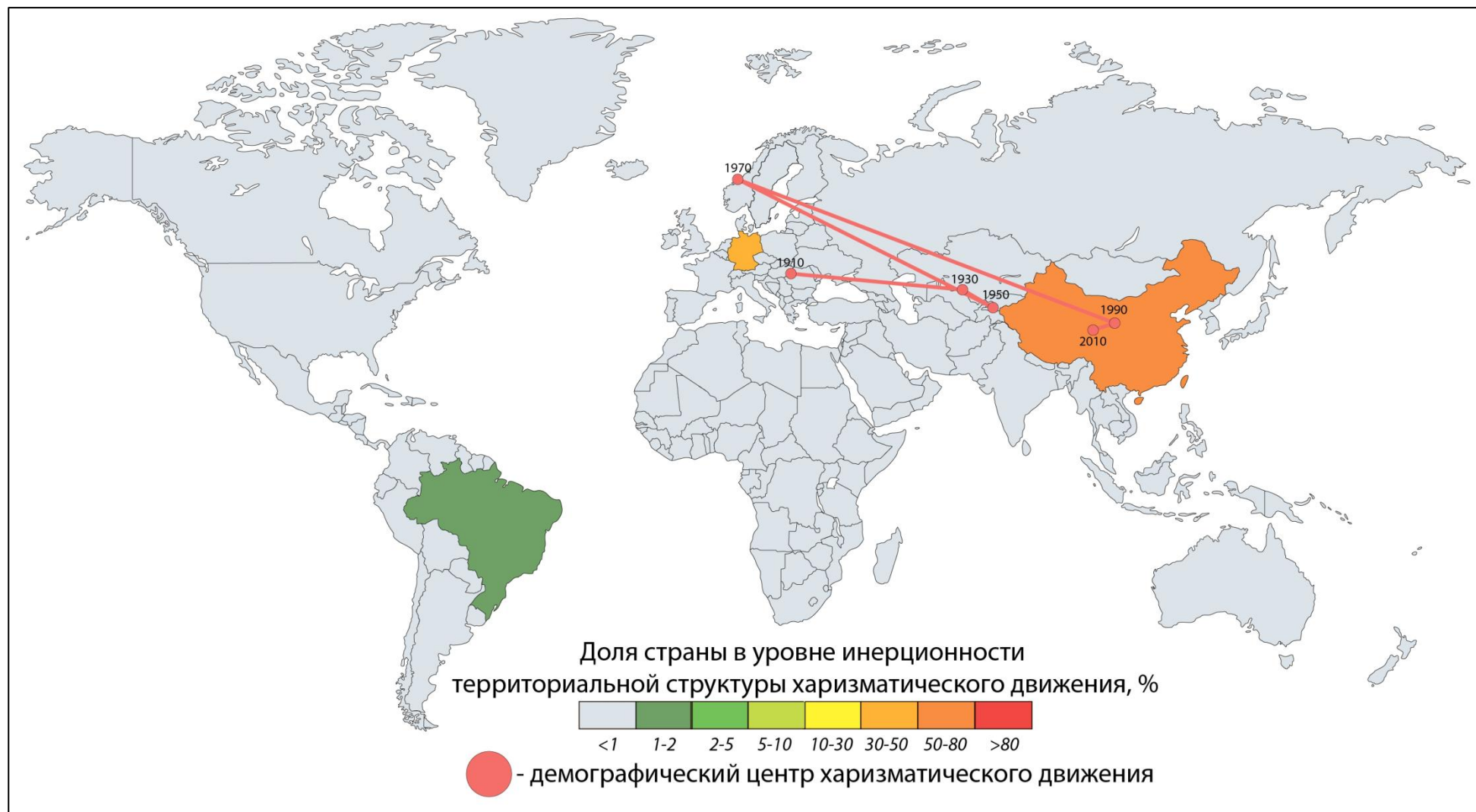


Рисунок 29 – Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра харизматического и неохаризматического движения за 1910-2010 гг. (в границах 2010 г.)

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].



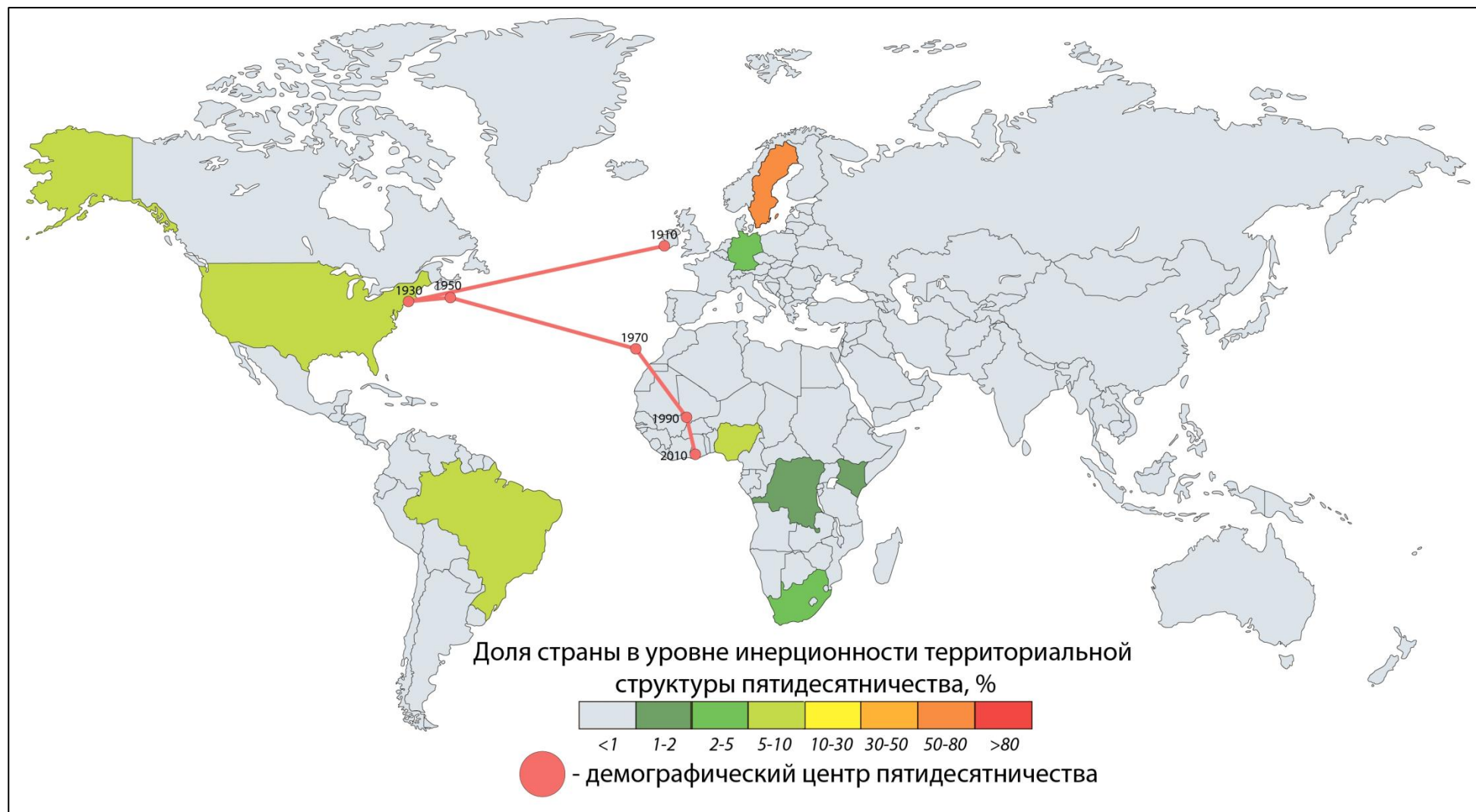


Рисунок 30 – Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра пятидесятилетия за 1910-2010 гг. (в границах 2010 г.)

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

Схожие изменения произошли за рассматриваемый период в территориальной структуре еще одного направления христианства – *адвентизма*. Южное направление вектора перемещения демографического центра за 1910-2010 гг. являлось преобладающим, при этом «оттягивала» его, с одной стороны, Латинская Америка (точнее, Бразилия), а, с другой – Африка (прежде всего ДРК и Руанда). Отличие от пятидесятничества заключается в том, что центр не перемещался из Европы сначала в США, затем – на юг, а, зародившись в Северной Америке, фактически минуя Европу, направился в Африку (Рисунок 31). Именно страны Глобального Севера внесли наибольший вклад в изменение территориальной структуры адвентизма: США, Германия и Украина – лидеры по численности адвентистов в 1910 г., в течение века постепенно теряли позиции (Приложение Р), сохранив в своих границах к настоящему времени суммарно менее 10% адептов этого направления.

Африканское направление являлось преобладающим и в траектории движения демографического центра *конгрегационализма*. Это направление христианства, как и в случае с пятидесятничеством, будучи до Первой мировой войны преимущественно европейским, в дальнейшем начало распространяться на юг (Рисунок 32). Однако скорость этого распространения была не столь интенсивной, поскольку Европа не так быстро теряла конгрегационалистов, как это было с пятидесятниками (Приложение С), что объясняется гораздо большей «укорененностью» данного направления христианства в регионе, имеющего здесь адептов с XVI в. Частично «оттягивали» их на себя и США, хотя конгрегационализм спустя век из европейского превратился в преимущественно африканское направление христианства, так и не став американским: несмотря на то, что США ныне – мировой лидер по численности его адептов, более 50% их проживают сейчас в четырех странах Африки – ДРК, ЮАР, Республике Конго и на Мадагаскаре.

Несмотря на то, наибольшие изменения территориальной структуры геопространства направлений христианства произошли в рамках протестантских течений, обойти вниманием католицизм и восточное христианство как своего рода «традиционные» направления не представляется возможным. Будучи по своей интенсивности «значительным», изменение территориальной структуры *католицизма* затронуло в 1910-2010 гг. практически все регионы мира. Тем не менее, траектория движения демографического центра имела преимущественно европейско-латиноамериканское направление (Рисунок 33). Весьма примечательно, что Бразилию, занимающую первую строчку в списке стран по численности католиков, постепенно нагоняет Мексика: увеличение в результате конверсии католиков числа адептов различных направлений протестантизма в Бразилии вызывает изменение вектора движения демографического центра католицизма с юго-западного на западное (Приложение Т). При этом если в 1910 г. в первой десятке стран мира по численности католиков было семь европейских стран, то через столетие – только четыре. Растет католическое население в Азии (прежде всего на Филиппинах) и Африке (лидер здесь – ДРК).

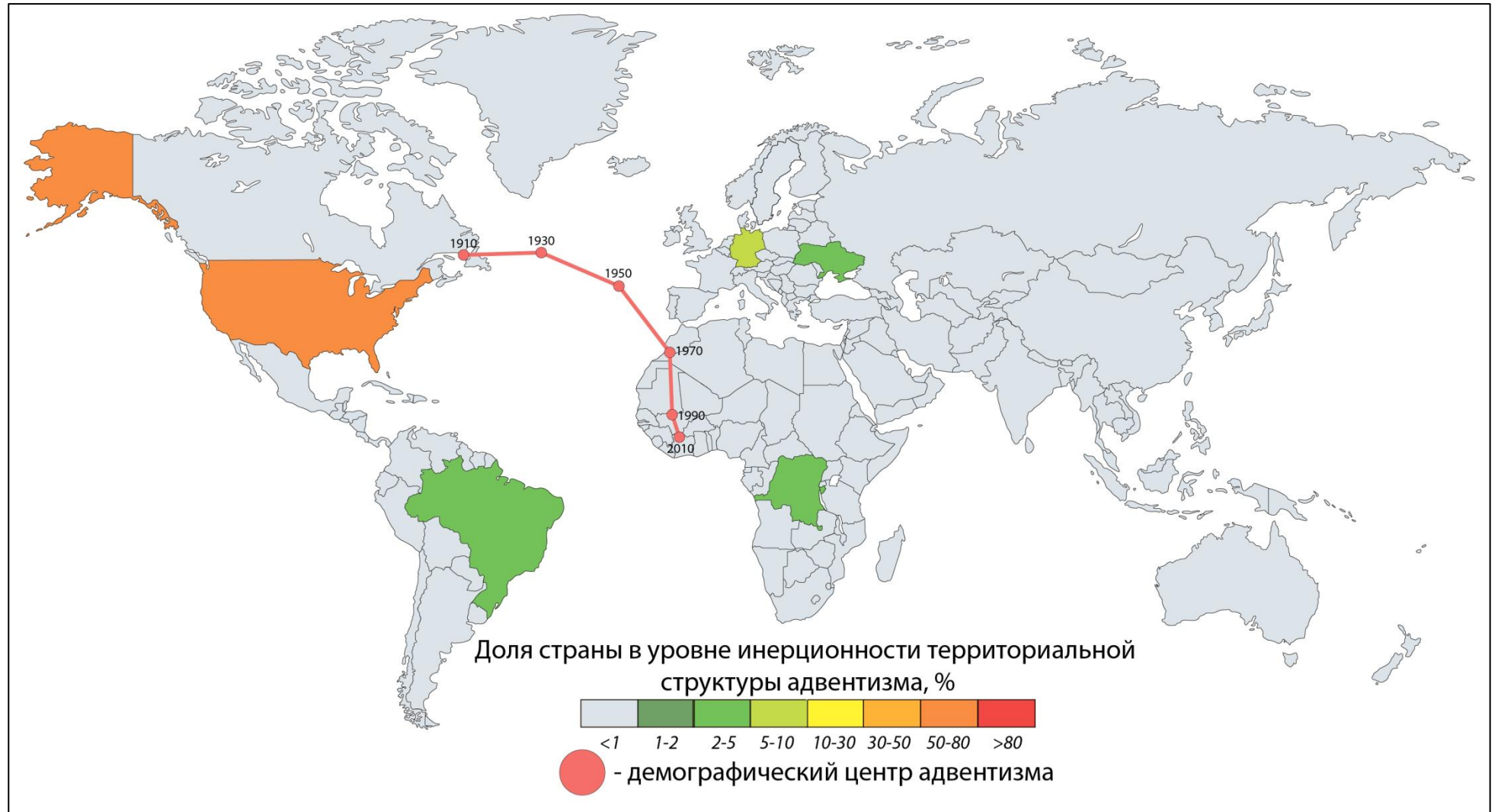


Рисунок 31 – Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра адвентизма за 1910-2010 гг. (в границах 2010 г.)

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

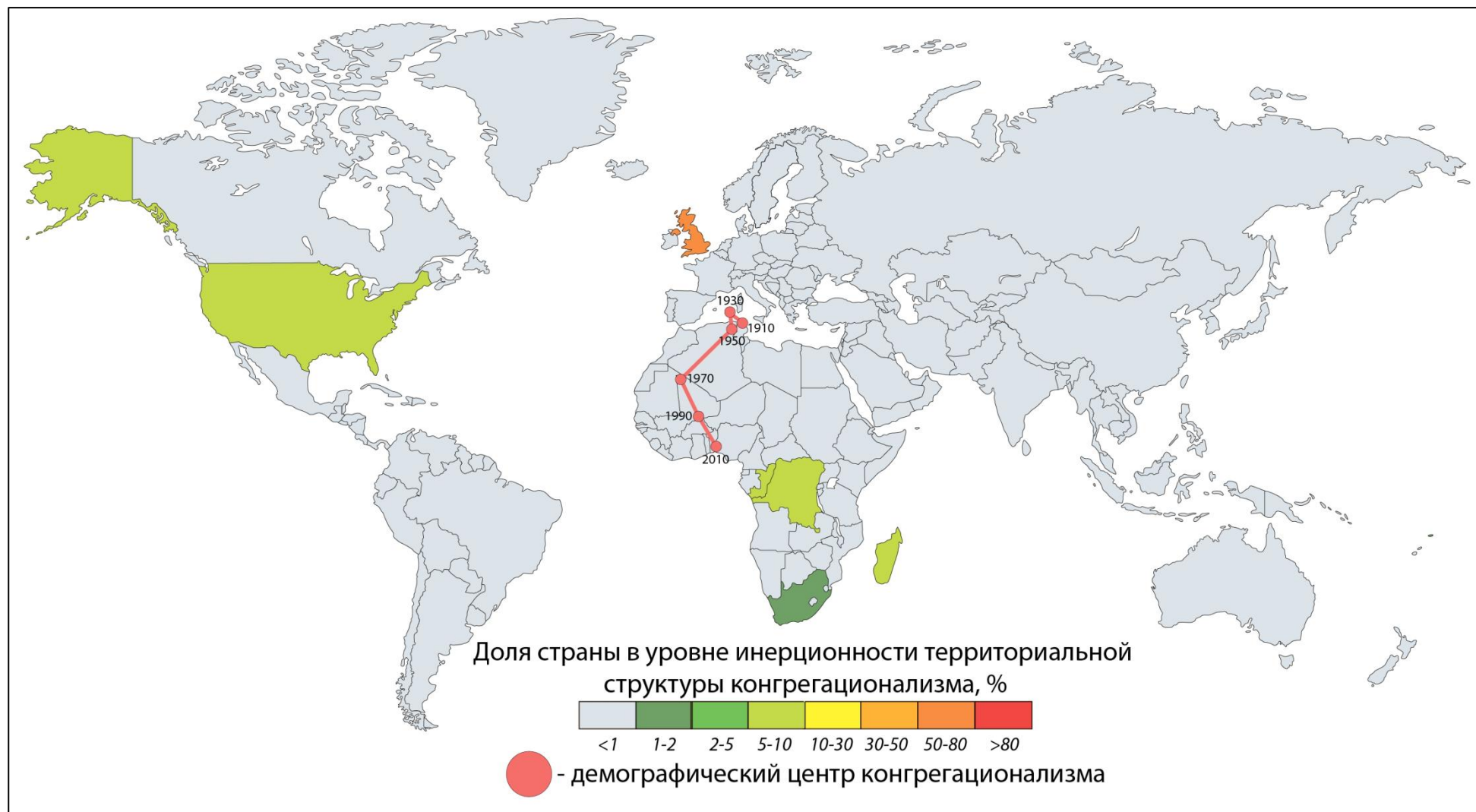


Рисунок 32 – Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра конгрегационализма за 1910-2010 гг. (в границах 2010 г.)

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

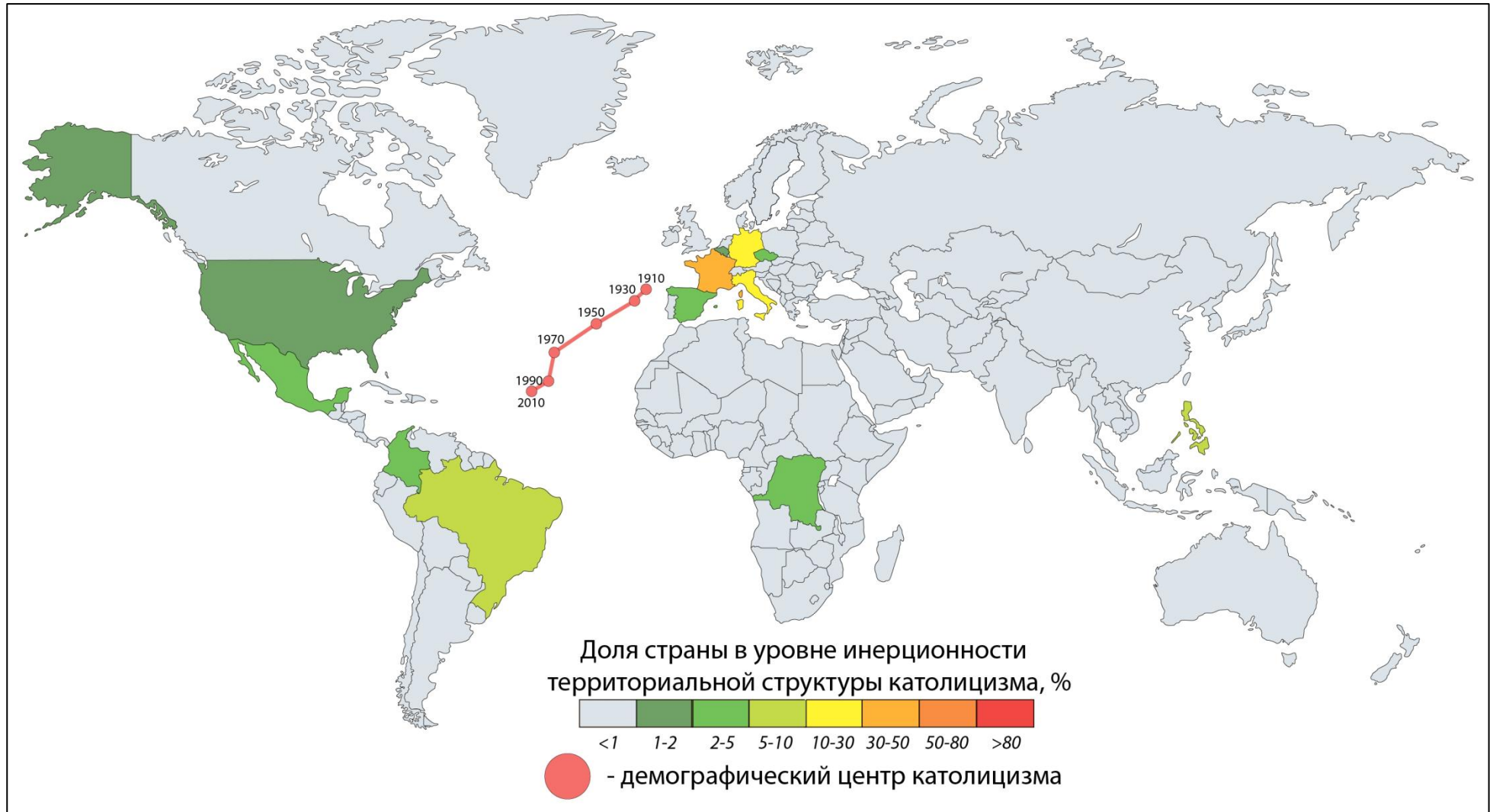


Рисунок 33 – Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра католицизма за 1910-2010 гг. (в границах 2010 г.)

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].



Изменение территориальной структуры восточного христианства также было «значительным» за период 1910-2010 гг., хотя она оказалась и более инерционной в сравнении с таковой у католицизма. Связано это, во многом, с гораздо более компактным расселением адептов восточного христианства в мире по сравнению, например, с католицизмом: состав первой четверки стран мира по численности адептов восточного христианства на 75% сохранялся постоянным. Группу из России, Украины и Румынии попеременно дополняли в 1910 г. Турция, в 1930 и 1950 гг. – Греция, с 1970 г. – Эфиопия. Разумеется, политическая секуляризация в России, Украине и Румынии сказалась на их суммарной доле в мировой численности адептов восточного христианства (Приложение У), уменьшившейся с 77,7% в 1910 г. до 47,9% в 1990 г. и несколько выросшей (до 49,6%) к 2010 г. Тем не менее, рост числа приверженцев этого направления в других странах (прежде всего в Эфиопии) способствовал некоторому смещению его демографического центра на юг (Рисунок 34).

\*\*\*

Для анализа изменений, происходящих в рамках компонентной и территориальной структур конфессионального геопространства, нами предлагается использовать два индекса. Первый – разработанный нами *модифицированный индекс (религиозной) мозаичности*, имеющий явные преимущества перед традиционно применяемым в отечественных исследованиях индексом мозаичности Эккеля – отражает уровень развития межрелигиозной конкуренции. Для выявления уровня изменений территориальной структуры конфессионального геопространства впервые предложено использовать индекс Рябцева, имеющий ряд преимуществ перед использовавшимся до этого в некоторых работах индексом Лузмора-Хэнби.

На примере христианства установлено, что усиление внутррелигиозной конкуренции, т.е. между направлениями одной и той же религии, приводит к расширению ее геопространства, в то время как межрелигиозной – наоборот, к его сжатию. За рассматриваемый период усиление внутррелигиозной конкуренции между направлениями христианства наблюдалось прежде всего в развивающихся странах. В этой связи в большинстве случаев христианство в XX – начале XXI в. здесь сохранило или упрочило свои позиции по отношению к другим религиям. В развитых странах, где интенсивность внутррелигиозной конкуренции была не столь велика, доля христиан снизилась в пользу нерелигиозности и ислама.

В то же время с 1990-х годов наблюдается «исчерпание» потенциала конкуренции между направлениями христианства в отношении расширения геопространства последнего: несмотря на усиление внутррелигиозной конкуренции, наблюдается снижение числа стран, где растет доля христиан. В этой связи происходит смещение активной фазы конкурентных отношений с уровня стран на уровень их частей.

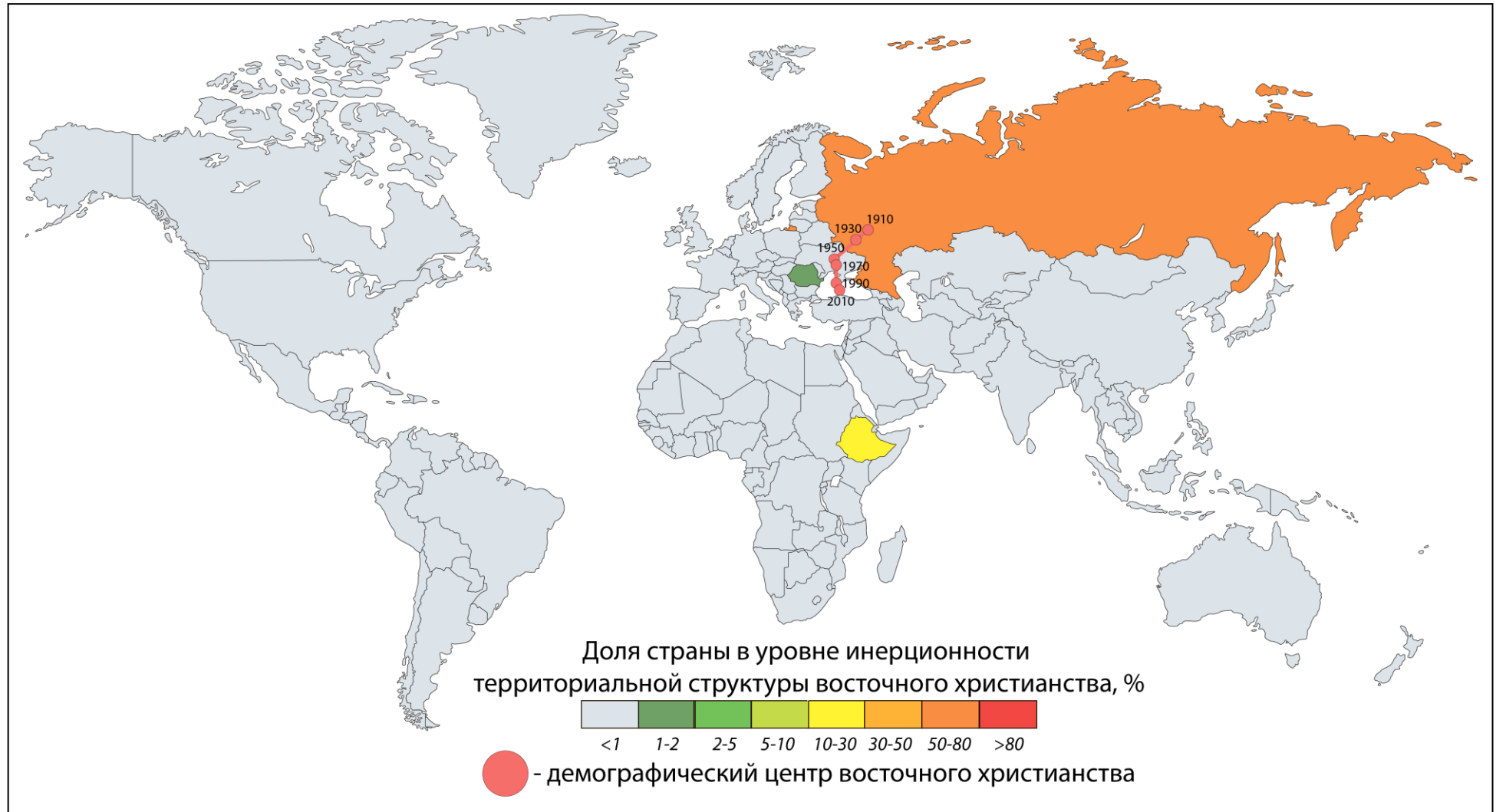


Рисунок 34 – Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра восточного христианства за 1910-2010 гг. (в границах 2010 г.)

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

Схожие выводы были получены при анализе конкурентных отношений в рамках территориальной структуры конфессионального геопространства: распространение религиозной конкуренции на новые уровни компонентной структуры конфессионального геопространства в XX в. привело к снижению инерционности территориальной структуры геопространств большинства религиозных направлений по сравнению с таковой для религий. Среди направлений христианства территориальная структура новых протестантских направлений – харизматического и неохаризматического, пятидесятничества и адвентизма – оказалась подвержена гораздо большим изменениям, чем в случае католицизма, восточного христианства или лютеранства. Основным являлся южный вектор их распространения: главную роль в увеличении числа адептов играли Африка и Латинская Америка, меньшую – Азия.

Это же географическое направление являлось главным для религий в целом, однако величина сдвига их демографических центров была гораздо меньше в сравнении с направлениями христианства. Буддизм, индуизм и китайская традиционная религия фактически сохранили статус прежде всего макрорегиональных религий. Демографический центр ислама сравнительно мало двигался из Азии в сторону Африки, а этнорелигий – наоборот, из Африки в Азию. Наиболее значительными оказались изменения территориальной структуры нерелигиозного населения (за счет прежде всего Китая), иудаизма (за счет Израиля) и, в меньшей степени, христианства. Однако именно христианство в наибольшей степени может претендовать на роль глобальной религии. Несмотря на то, что, кроме иудаизма и этнорелигий, происходит территориальная деконцентрация всех остальных укрупненных религиозных групп, именно в случае христианства она достигла наибольших масштабов.

Причиной этого послужило усиление миссионерской деятельности христианских общин. В начале нашего века в мире существовало лишь 26 государств – нетто-«экспортеров» миссионеров: прежде всего, это страны Северной Америки и Европы. Можно говорить о формировании трех основных центров, направляющих протестантских миссионеров в другие страны мира: основного – Североамериканского (США и Канада), ориентированного, в основном, на страны АТР; а также центров второго порядка – Европейского (прежде всего Великобритания и Германия), в большей степени связанного с Южной Азией и Африкой, и Западно-Тихоокеанского (в первую очередь, Республика Корея и Австралия), вектор действия которого имеет преимущественно европейское, восточно- и юго-восточно-азиатское направления.



## ГЛАВА 4. ЦИКЛИЧНОСТЬ РАЗВИТИЯ КОНФЕССИОНАЛЬНОГО ГЕОПРОСТРАНСТВА ПОД ВЛИЯНИЕМ РЕЛИГИОЗНОЙ КОНКУРЕНЦИИ

### 4.1. Циклы религиозной и религиозно-секулярной (социальной) конкуренции

Изучение циклических процессов общественного развития имеет давнюю традицию в мировой и отечественной науке. Начиная со священных текстов различных религий и трудов античных мыслителей и вплоть до научных изысканий наших современников – в значительной их части можно обнаружить упоминания или даже обстоятельный анализ периодичности в протекании разного рода надбиологических процессов<sup>81</sup>. Как справедливо отмечал Н.А. Бердяев, «в истории, как и в природе, существует ритм, ритмическая смена эпох и периодов, смена типов культуры, приливы и отливы, подъемы и спуски. Ритмичность и периодичность свойственны всякой жизни» [Бердяев, с. 4].

При этом наиболее «популярным» в научных кругах стало изучение именно периодических циклов, т.е. тех, которые имеют тенденцию к регулярному повторению через определенные промежутки времени. К ним относятся, например, циклы экономического развития К. Жюгляра [Juglar], С. Кузнеца [Kuznets], М.И. Туган-Барановского [Туган-Барановский], Н.Д. Кондратьева [Кондратьев], Л.М. Синцера [Синцеров] и др. Их относительно малая продолжительность, а также наличие в распоряжении исследователей в большинстве своем фактически непрерывных хронологических рядов данных, необходимых для анализа, стали причинами обнаружения указанных циклических закономерностей именно в рамках экономической истории. Несколько меньшее распространение в научных трудах получили периодические циклы в рамках истории политической (изучением указанных процессов занимались, к примеру, Ж. Дромель [Dromel], О. Лоренц [Lorenz] и др.). Их средняя продолжительность обычно незначительно превышает таковую для экономических циклов, однако также «базируется» на практически непрерывных рядах статистических данных.

Гораздо большую среднюю продолжительность имеют социальные циклы и, особенно, циклы развития культур и цивилизаций. Их статистическая доказательная база в большинстве случаев оказывается значительно менее надежной и очень часто является дискретной в рамках анализируемого временного ряда. В то же время число выделяемых социальных и цивилизационных циклов вполне сопоставимо с таковым в случае циклов экономических и политических. К их числу относятся, например, циклы Ф. Броделя [Бродель], Н.Я. Данилевского [Данилев-

---

<sup>81</sup> Если не указано иное, то речь далее будет идти о проявлениях цикличности именно в рамках процессов, относящихся к данной группе.

ский], О. Шпенглера [Шпенглер], А. Тойнби [Тойнби], Л.Н. Гумилева [Гумилев], Ю.В. Яковца [Яковец] и др.

Как справедливо отмечает А.И. Трейвиш, «анализ исторического развития обычно требует фиксации событий в стадияльных схемах универсальных последовательных переходов, *своих для каждой сферы и науки*» [Трейвиш, с. 37] (*курсив наш – С.Г.*). Несмотря на то, что в рамках различных концепций зарубежными и отечественными исследователями было открыто значительное число циклов общественного развития, в результате анализа источников нами не было обнаружено ни одной работы, посвященной выявлению циклического характера развития религий. Упоминание об этом встречается лишь однажды, однако оно не основывается на сколь-либо систематических исследованиях, а носит, скорее, характер предположения.

Единственным до настоящего времени, кто обратил внимание на формирование достаточно устойчивых во времени периодов развития религий, стал утопист Т. Кампанелла. Им подчеркивалось, что «... религии и секты (в своих изменениях) имеют специальный цикл. Как республики, замененные монархиями или через стадию тирании или аристократии, или олигархии, или политеи или демократии, или иными способами, заменяются опять монархиями, так и религия, дезорганизованная ересью, заменяется атеизмом, который, после многих несчастий, ведет вновь к восстановлению религии» (цит. по: [Сорокин, с. 6-7]). И далее: «... есть циклическое движение в истории религий. Начиная с единства – то есть, с папства или теократии – оно проходит различные стадии или формы от ереси до атеизма, откуда вновь приходит к единству. Эти три стадии – теократия, ересь и атеизм – повторяются в истории языческих, мусульманских и христианских наций» [там же, с. 7].

С представленным выше высказыванием можно согласиться, однако, лишь отчасти. Весьма серьезные сомнения вызывает, в частности, утверждение об окончании эпохи атеизма и возвращении утратившей до этого свои позиции религии. Ни в настоящее время, ни тем более в период жизни Т. Кампанеллы нет сколь-либо убедительных оснований полагать, что смена религии нерелигиозностью<sup>82</sup> в глобальных масштабах обратима. При этом по-настоящему пророческими выглядят его слова о широком развитии атеистических воззрений, которые вряд ли получили большое распространение в конце XVI – начале XVII вв.<sup>83</sup>, однако эпоха «ересей» (в трактовке Т. Кампанеллы), безусловно, уже имела место быть.

<sup>82</sup> В нашей работе под нерелигиозностью мы понимаем сознательный отказ индивидуума от причастности к идеям и ценностям, которые в данной культуре принято называть религиозными, а также от принадлежности к конкретной форме религии и религиозной группе.

<sup>83</sup> С другой стороны, их ростки уже были заложены. Подробнее см. пар. 1.1 о квазисекулярном и секулярном этапах развития географии религий.

В дальнейшем влияние нерелигиозных циклов на развитие религий подчеркивали известные исследователи циклических процессов. Так, к примеру, П.А. Сорокин, подчеркивал вероятность существования циклов «великих социальных перемен», на протяжении которых «несколько религиозных ... институций и идеологических систем или появлялись и приходили в упадок ..., или претерпевали радикальную перемену в своей организации и судьбе» [там же, с. 10]. В качестве одного из «стимулов ущемления» как вызова человеческой среды рассматривал религиозную дискриминацию А. Тойнби [Тойнби]. Важную роль религии отводил Л. Вебер, секретарь Французского философского общества, при выделении циклов (ритмов) эпох духовно-религиозно-этической и материалистически-технической цивилизаций [Weber]. Н.Д. Кондратьев подчеркивал, что повышательная волна каждого выделенного им цикла сопровождается упадком духовной культуры, в то время как понижительная – наоборот, ее расцветом. Наличие связи между 50-60-летними циклами экономического и политического развития и циклами религиозного «духовного производства» констатировал В. Парето [Pareto]. Подчеркнем, что, в то же время, о выделении собственно религиозных циклов на основе эмпирических данных нам ничего не известно<sup>84</sup>, и настоящая работа предстает первым в своем роде опытом их обоснования.

*Под циклом религиозной конкуренции (Р-циклом) нами понимается повторяющееся через некоторые не всегда одинаковые промежутки времени состояние конфессионального геопространства, характеризующееся равными или близкими в количественном отношении значениями интегрального(-ых) показателя(-ей) его компонентной структуры.* Данное определение религиозного цикла, как представляется, нуждается в некоторых пояснениях.

Во-первых, акцент сделан на компонентной структуре конфессионального геопространства, т.е. подчеркивается важность сохранения (вернее, возвращения к исходным значениям) пропорций составляющих его элементов. Строго говоря, религиозный цикл потенциально может проходить конфессиональное геопространство любого уровня: не только мега- и макро- (соотношение численностей адептов различных религий), но и мезо- (религиозные направления и течения) и даже микро- (религиозные деноминации и общины). В настоящем исследовании, как было оговорено ранее, нами анализируются прежде всего два первых уровня. Однако выявление возможности прохождения циклов в рамках нижележащих уровней также представляет немалый интерес. Отдельно следует подчеркнуть не меньшую важность учета особенностей территориальной структуры конфессионального геопространства в процессе прохождения ре-

---

<sup>84</sup> Следует отметить, однако, что в [Guignebert] подчеркивается вероятность периодических колебаний в уровне религиозности населения. Также, например, в [Саватеев, с. 117] говорится, что «радикальным исламским движениям свойственна периодичность появления, которая во многом обусловлена обостряющимися время от времени отношениями с Западом».

лигиозных циклов. Особый интерес в этом отношении представляет изучение территориальных «волн» при прохождении религиозных циклов в пределах элементов территориальной структуры, т.е. их последовательность и/или повторяемость в разных регионах мира, странах, их административных единицах и пр. (подробнее см. параграф 4.3).

Во-вторых, используются интегральные показатели, характеризующие компонентную структуру геопространства. В качестве одного из возможных вариантов нами был предложен модифицированный индекс религиозной мозаичности (МИМ). Его применение вместо анализа совокупности долей всех образующих компонентную структуру религий (т.е. их адептов в религиозной структуре населения), а также параллельного учета их количества существенно упрощает исследовательскую задачу. Вполне вероятно, что использование иных интегральных показателей может привести к получению сходных с нашими результатов.

В-третьих, повторяемость религиозных циклов в пределах одних и тех же элементов его территориальной структуры далеко не всегда наблюдается через равные или близкие по своей продолжительности временные интервалы. Иными словами, циклы религиозной конкуренции относятся к числу непериодических циклов (в их трактовке П.А. Сорокиным).

Сформулировав определение Р-цикла, перед изложением особенностей его структуры мы считаем необходимым остановиться на еще одном, пожалуй, не менее важном вопросе – *что служит толчком к выходу конфессионального геопространства из состояния равновесия*, т.е. почему начинает изменяться соотношение между составляющими его компонентную структуру элементами. Причин, вызывающих запуск циклов, по мнению обнаруживших их исследователей, существует весьма много. Так, к примеру, новый виток цикла социальных изменений А. Чижевского начинается вследствие изменений солнечной активности [Чижевский]; цикла развития науки Т. Куна – из-за появления новой теории [Кун]; цикла жизни нововведений Й. Шумпетера [Шумпетер] или цикла жизни отраслей С. Кузнеца [Kuznets] – новой технической идеи; и т.д.

Традиционно различные причины запуска циклов объединяются в эндогенные и экзогенные по отношению к наблюдаемому явлению. В случае Р-циклов также можно выделить причины разного характера. Более «наглядными» являются внешние причины: прохождение соответствующими религиозными группами разных стадий демографического перехода, увеличение/уменьшение численности одной из общин вследствие иммиграции/эмиграции ее членов, весьма большое значение играет также миссионерская деятельность, и т.д. Однако действительный запуск Р-цикла наблюдается не сразу, а по достижении численностью адептов новой религии, претендующей на то, чтобы занять лидирующие позиции, некой «критической массы», способствующей распространению новой идеологии (как следствие – принятие новой религии коренным населением «по образу и подобию» нового большинства и т.п.).

Однако более глубинными являются причины иного характера, определяемые характером религиозной конкуренции. Запуску Р-цикла в общем случае предшествует этап достаточно длительного преобладания в компонентной структуре конфессионального геопространства одной (гораздо реже – двух) религии, особенности которого подробно рассмотрены в следующем параграфе. Начало Р-цикла соответствует обострению религиозной конкуренции и смене «предпочтений» населения в рамках его *экзистенциальной безопасности*: догматические основы преобладавшей в пределах определенной территории религии по каким-либо причинам (излишняя косность, не учитывающая веяний времени; наоборот, слишком либеральные воззрения ее основных представителей и т.п.) оказываются подорванными, теряют свой авторитет в умах адептов, которые начинают искать что-то новое, более «подходящее», в конце концов гарантирующее большую экзистенциальную безопасность, чем та, которую они имели до этого. О глубинных причинах, обуславливающих кризис экзистенциальной безопасности, представители различных научных направлений (прежде всего социологи) спорят до сих пор, но пока убедительного объяснения этому феномену нет. Однако факт остается фактом: в определенные моменты времени конкуренция между религиями начинает обостряться, одна религия постепенно сменяет другую, занимая ее место и завоевывая все больше адептов. Происходит это в рамках циклического процесса религиозного замещения, идеальный график прохождения которого изображен на Рисунке 35.

Длительность всего Р-цикла и составляющих его фаз была определена эмпирическим путем на основе расчета средней<sup>85</sup> продолжительности соответствующих этапов, характеристики которых одновременно удовлетворяют следующим условиям: во-первых, начинаются и завершаются в течение временного интервала, доступного для наблюдения в нашей базе данных, и, во-вторых, продолжаются затем следующей фазой (этапом), появление которых предусмотрено в соответствии со всей последовательностью развития конфессионального геопространства. Изменение с течением времени (ось  $x$ ) соотношения долей адептов различных религий иллюстрирует модифицированный индекс мозаичности (ось  $y$ ), особенности которого были изложены нами ранее (см. Рисунок 10). При этом собственно Р-цикл представляет собой графическое изображение изменения компонентной структуры конфессионального геопространства под влиянием религиозной конкуренции. Установленные границы последовательных фаз при этом выбраны так, что длины дуг параболы для каждой из них во время прохождения идеального цикла конкуренции двух религий относятся друг к другу как 1:1:2:2<sup>86</sup>. Это

<sup>85</sup> Рассчитывалось медианное значение соответствующего набора показателей. Невозможность использования среднего арифметического обусловлено тем, что в некоторых случаях их распределение не носило характер нормального, что подтвердилось при проведении теста Шапиро–Уилка.

<sup>86</sup> Строго говоря, соотношение должно быть представлено в виде 1:1:4:2, однако значение МИМ в фазе паритета крайне редко достигает значений, превышающих 0,820.

позволяет «очистить» продолжительность фаз от влияния «плавающих» границ, т.е. дает возможность определять ее исключительно на основе реально наблюдаемых особенностей прохождения циклов конкуренции.

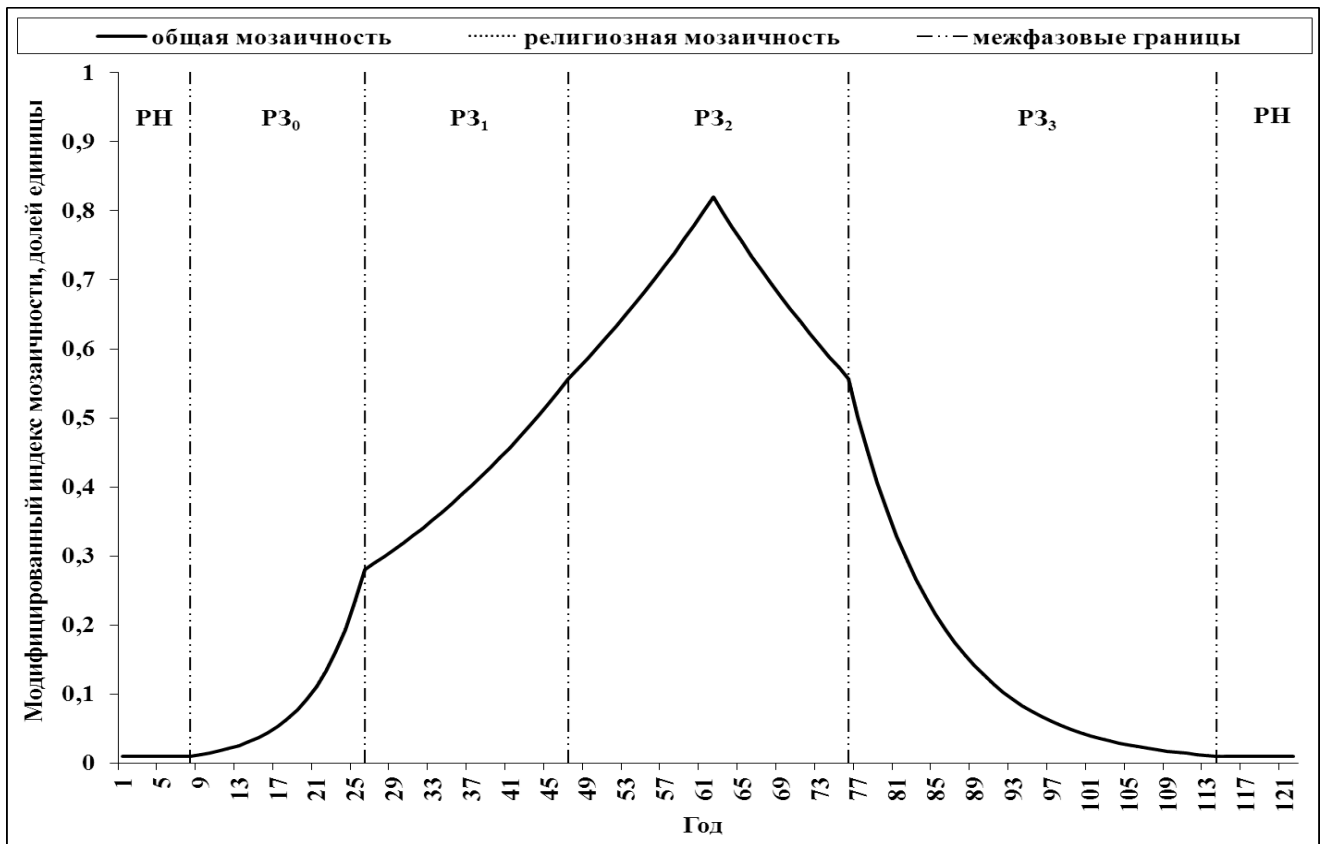


Рисунок 35 – Изменение значений модифицированного индекса мозаичности в идеальном цикле религиозной конкуренции (Р-цикле)

Составлено автором.

В структуре Р-циклов нами выделены следующие фазы:

1) фаза начального религиозного замещения (РЗ<sub>0</sub>) характеризуется постепенным снижением доли представителей доминирующей религии. Это накладывает свой отпечаток на изменение религиозной мозаичности: если до начала Р-цикла значения МИМ на протяжении достаточно долгого времени оставались стабильно низкими, то сейчас они начинают плавно расти. Границей, разделяющей фазу РЗ<sub>0</sub> и следующую за ней, является пороговое значение МИМ, равное 0,281. На Рисунке 35 фаза РЗ<sub>0</sub> продолжается включительно с 9-го по 26-й гг. абстрактного временного интервала, т.е. ее эмпирически определенная длительность составляет в среднем 18 лет. С этой фазы начинается стандартный Р-цикл при отсутствии каких-либо «внеплановых» изменений в действии факторов конкуренции. Помимо значения МИМ, продолжительность фазы РЗ<sub>0</sub> определяет-

ся также динамикой входящей в МИМ доли основной религии. На протяжении фазы она постепенно снижается, при этом пограничным значением является доля, равная не менее чем 87%.

Доступные статистические данные свидетельствуют, что на протяжении рассматриваемого периода как минимум треть стран мира проходила фазу  $PZ_0$  (девять из них проходят ее сейчас – подробнее см. Приложение Ф). Три из них – дважды: Экваториальная Гвинея и Габон – в рамках последовательных Р-циклов смены этнорелигий христианством и, затем, смены христианства исламом; Катар – в рамках одного и того же Р-цикла смены ислама христианством, сначала прервавшегося, но затем снова вернувшегося. Таким образом, в некоторых странах<sup>87</sup> фактически наблюдался разворот Р-цикла вспять: помимо Катара (при первом «появлении» Р-цикла), это произошло в Джибути, Марокко, Тунисе, где начавшее свой рост христианство было остановлено возвращающимся исламом; а также в Ираке, где, в отличие от них, исламом был прерван совместный Р-цикл христианства и иудаизма. В Румынии прерывание Р-цикла иудаизма в фазе  $PZ_0$  осуществилось, в отличие от упоминавшихся выше стран, не вследствие возврата от начавшегося к предыдущему Р-циклу, а из-за его смены начальной фазой С-цикла (см. ниже), представляющего собой особую разновидность Р-цикла. Наконец, схожий процесс прерывания Р-цикла наблюдался в Латвии, Грузии, Туркменистане и Узбекистане, где ему на смену пришел аномальный СП-цикл (см. параграф 4.2);

2) фаза устойчивого религиозного замещения ( $PZ_1$ ) продолжает Р-цикл. Наблюдаемые в ходе прохождения  $PZ_1$ -фазы значения МИМ составляют интервал [0,281; 0,556]. Доля основной религии на протяжении  $PZ_1$  снижается с 87% до, в среднем, 70%. Общая средняя продолжительность фазы составляет 21 год. На Рисунке 35 продолжается с 27-го по 47-й гг. включительно.

На протяжении анализируемого периода фазу  $PZ_1$  прошли 66 стран (14 – в настоящее время), причем 3 страны – дважды: в Габоне и Уганде на смену Р-циклу вытеснения этнорелигий христианством пришел следующий Р-цикл, где позиции христианства начал теснить ислам; в Израиле был запущен новый Р-цикл смены иудаизма исламом, в прошлом почти вытесненного тем же иудаизмом. Прерывание Р-цикла в фазе  $PZ_1$  происходило вследствие прихода ему на смену СП-цикла в Молдавии, Белоруссии и Казахстане, а также из-за возвращения «старого» Р-цикла (фаза  $PZ_3$ ) и повторного увеличения доли христиан в Польше, буддистов – в Бутане, мусульман – в Алжире, Ливии, Египте и Сирии. Весьма показательно, что на стадии  $PZ_1$  Р-цикл становится гораздо более «устойчивым», чем на предыдущей фазе. Действительно, доля растущей религии становится уже достаточно высокой для того, чтобы последняя могла противостоять не только вытесняемой религии, но и социальной секуляризации в рамках С-цикла. Здесь

<sup>87</sup> В численном отношении они составляют меньшинство в группе стран, проходивших Р-цикл. В подавляющем большинстве из них за  $PZ_0$ -фазой последовала фаза  $PZ_1$ .

необходимо упомянуть Японию, где С-цикл проходит параллельно Р-циклу, т.е. наблюдается не прерывание, а наложение разных циклов<sup>88</sup>. Таких исключений в мире немного;

3) *фаза религиозного паритета (PЗ<sub>2</sub>)*. Весьма примечательна в том отношении, что именно на ее протяжении достигается равенство в числе верующих «уходящей» и «приходящей» религий. Значения МИМ некоторое время после начала PЗ<sub>2</sub> растут, обычно достигая максимума в точке 0,820. После этого, как только новая религия становится преобладающей (обычно более 50% верующих в случае конкуренции двух религий), значения МИМ начинают уменьшаться. В целом, фаза продолжается до достижения мозаичностью значения 0,557 включительно. Доля набирающей силу религии в процессе прохождения конфессиональным геопространством фазы PЗ<sub>2</sub> увеличивается в среднем с 30% до 70%.

Превышение МИМ порога в 0,820 и тем более достижение больших значений вплоть до почти 1,000 – сравнительно редкое явление, и представляется скорее исключением, чем правилом. Однако необходимость выделения четвертой группы стран (см. главу 3), значения МИМ конфессионального геопространства которых лежат в этом диапазоне, именно при рассмотрении Р-циклов становится оправданной.

В подавляющем большинстве случаев конкуренция осуществляется между двумя религиями, составляющими конфессиональное пространство того или иного региона, страны и пр. Это не означает, что другие религии отсутствуют – они просто почти не участвуют в конкурентной борьбе. В то же время иногда в противоборство между двумя религиями может включиться третья и даже четвертая. Такое состояние, однако, можно охарактеризовать как неустойчивое, хотя именно в этом случае значения МИМ очень часто и на протяжении достаточно длительного времени превышают порог в 0,820 долей единицы. Один из самых ярких примеров, иллюстрирующих данный тезис – график значений МИМ религий, образующих конфессиональное пространство Эфиопии (Рисунок 36).

На протяжении по крайней мере 130 лет в рамках доступных нам данных можно констатировать соперничество между христианством и этнорелигиями, а также несколько отстающего от них по числу верующих ислама. Ситуация паритета трех религий продолжалась здесь до 1930 г., после чего этнические религии начали весьма стремительно терять своих адептов, а в противоборстве между религиями начала устанавливаться «стандартная» ситуация: конкурировать между собой вплоть до настоящего времени продолжают только две религии – христианство и ислам. Таким образом, обнаружение значений МИМ в интервале [0,821; 1,000] может почти со 100% вероятностью гарантировать наличие более чем двух конкурирующих религий<sup>89</sup>.

<sup>88</sup> Подробнее о свойствах религиозных циклов см. параграф 4.3.

<sup>89</sup> Единственное исключение из данного правила, которое было обнаружено нами за весь доступный период наблюдения – Сан-Томе и Принсипи, где с 1919 по 1949 гг. значения МИМ лежали в этом интервале при конку-



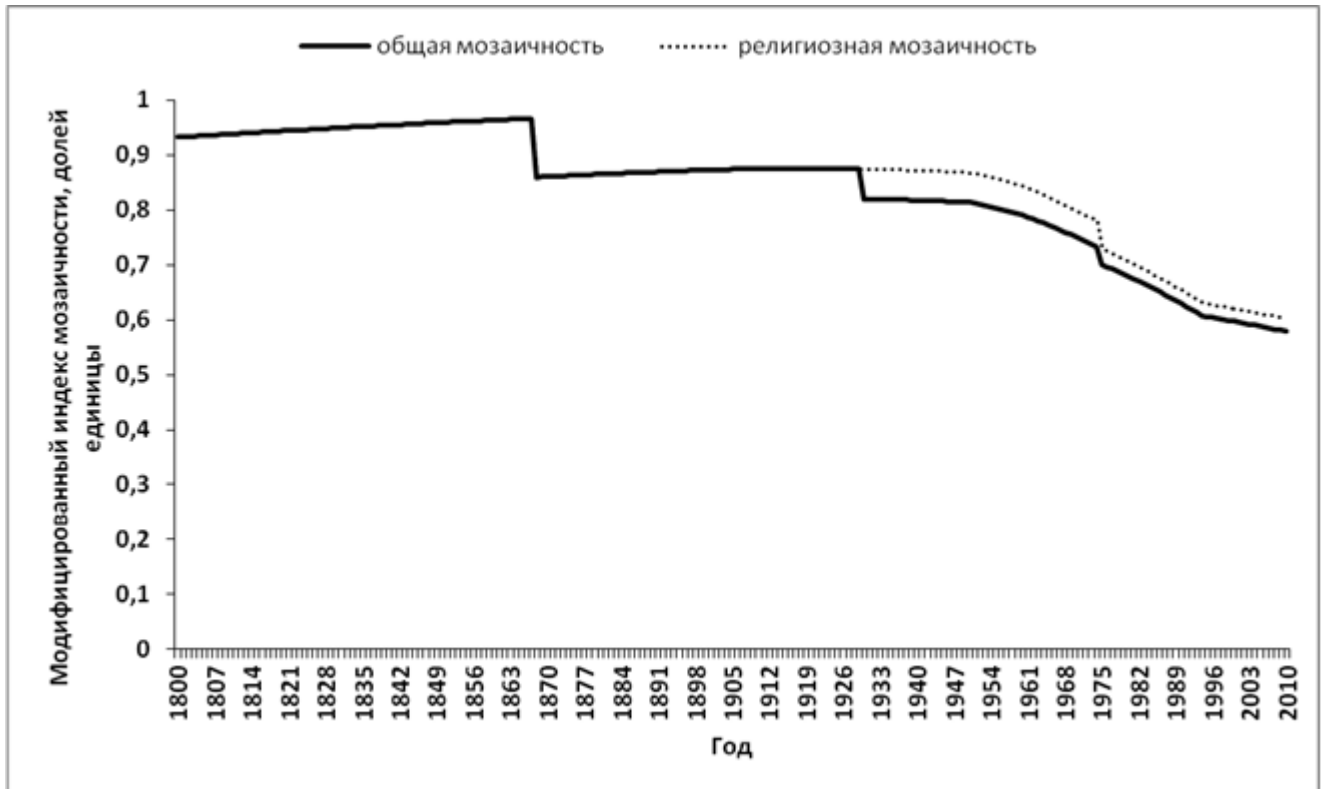


Рисунок 36 – Изменение значений модифицированного индекса мозаичности по религиям Эфиопии в 1800-2010 гг.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

Средняя продолжительность фазы  $P_3$  составляет 29 лет. На Рисунке 35 она длится с 48-го по 76-й гг. включительно. Изображение данной фазы в идеальной модели является, пожалуй, наиболее схематичным среди всех фаз Р-цикла. Достаточно часто ее повышательная и понижающая части не равны друг другу, а максимальная мозаичность наблюдается в течение не одного года, а ряда лет (обычно около пяти).

Проводя параллели с циклами Кондратьева, вспомним, что эта «площадка» в верхней части графика К-циклов даже получила свое собственное наименование: И. Валлерстайном и его коллегами она была названа «фазой Т» [Hopkins, Wallerstein]. Именно в течение этой фазы, когда отсутствуют сколь-либо четкие тенденции падения или роста экономических показателей, происходят, по Валлерстайну, «основные социальные и политические конфликты (между классами в каждой стране и зонами мира-системы)» (цит. по: [Савельева, Полетаев, с. 411]).

В течение рассматриваемого периода 79 стран проходили фазу  $P_3$  (35 проходят ее сейчас), 5 из них – дважды: в Судане возврат к  $P_3$  был обусловлен включением христианства в

---

ренции между христианством и этнорелигиями. Стоит оговориться, однако, что конфессиональное пространство страны в этот период было образовано только ими.

противоборство этнорелигий и ислама; в Израиле – ростом ислама после аналогичного Р-цикла иудаизма; в Албании и Монголии Р-цикл был прерван СП-циклом (см. параграф 4.2); в Японии повторный Р-цикл новых религий сменил Р-цикл буддизма.

Прерывание Р-цикла в его фазе  $PZ_2$  наблюдалось еще реже, чем в фазе  $PZ_1$ . Только секулярные процессы оказались способны «разорвать» Р-цикл, причем наиболее сильным соперником в условиях практически равных возможностей (т.е. числа адептов) конкурирующих в фазе  $PZ_2$  религий оказалась политическая секуляризация. Помимо Албании и Монголии, Р-цикл в фазе  $PZ_2$  сменился СП-циклом также в Боснии и Герцеговине и КНДР. Социальная секуляризация в виде С-цикла (подробнее см. ниже) смогла лишь протекать параллельно Р-циклу: помимо указанной выше Японии, такая ситуация имеет место в Сингапуре и Вьетнаме;

4) *фаза окончательного религиозного замещения ( $PZ_3$ )*. Является заключительной фазой Р-цикла. Продолжается с достижения МИМ значения 0,556 и до стабилизации его значений на достаточно низком уровне, в идеале – почти около оси времени. Таким образом, МИМ продолжает снижаться и достигает достаточно низких значений: новая религия практически полностью вытесняет прежнюю, а интенсивность религиозной конкуренции в конце фазы существенно уменьшается.

Средняя продолжительность фазы  $PZ_3$  составляет 38 лет (на Рисунке 35 – с 77-го по 114-й гг. включительно): таким образом, она является самой длинной в структуре Р-цикла. Прохождение набирающей силу религии того же пути (в значениях МИМ) в рамках двух фаз  $PZ_0$  и  $PZ_1$ , что и уже лидирующей религии в рамках лишь одной фазы  $PZ_3$  осуществляется в среднем на 1 год дольше. Весьма показателен факт, что график проходит один и тот же интервал значений МИМ почти за одно и то же время. Это обстоятельство требует более детального изучения в рамках дальнейших исследований, поскольку, как представляется, есть существенная разница в конкуренции, с одной стороны, с еще достаточно мощной, пусть и теряющей свою популярность религией в рамках фаз  $PZ_0$  и  $PZ_1$ , и, с другой, – с религией, уже «ослабленной» длительной конкуренцией и все более стремительно теряющей свою паству в фазе  $PZ_3$ .

Имеющиеся в нашем распоряжении данные свидетельствуют о прохождении фазы  $PZ_3$  83 странами (26 – в настоящее время), 3 из них – дважды: о Польше речь шла выше, в Армении и Азербайджане повторный рост численности христиан и мусульман соответственно связан с последствиями десекуляризации (подробнее о дСП-этапе см. ниже) процессов. Прерывание Р-цикла в этой стадии носило значительно более массовый характер: по всей видимости, снижающаяся конкуренция со стороны «старой» религии и установление гегемонии «новой» уменьшают конкурентный потенциал последней и ее возможность противостоять новым вызовам. Следующий Р-цикл не дал закончиться предыдущему в Тринидаде и Тобаго, Кипре, Мали, Гвинее, Габоне, Уганде, Судане, Израиле, Катаре, Японии, Пакистане, Шри-Ланке, Непале, Камбодже. Полити-

ко-секулярные процессы (СП-цикл) потеснили религию в Сербии, Польше, Болгарии, Армении, Азербайджане, социально-секулярные – в Китае и ЮАР (подробнее см. Приложение Ф).

Таким образом, средняя продолжительность Р-цикла составляет 106 лет<sup>90</sup>. За это время происходит процесс практически полной замены одной религии другой. Здесь считаем уместным подчеркнуть близость полученных нами эмпирическим путем результатов и упоминаемой итальянским историком XIX в. Дж. Феррари длительности процесса установления христианства в Риме, «продолжавшегося 115 лет – от Диоклетиана ... до Феодосия» [Ferrari, p. 113].

Наиболее близок к идеальной модели (Рисунок 35) ход графика МИМ Демократической Республики Конго (Рисунок 37).



Рисунок 37 – Изменение значений модифицированного индекса мозаичности по религиям ДРК в 1870-2010 гг.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

Продолжительность Р-цикла составила здесь 105 лет. Разумеется, в данном правиле можно найти некоторое количество исключений, однако удлиненность или, наоборот, укороченность Р-цикла в целом или каких-то его фаз в частности в отдельно взятой стране можно отнести скорее с уникальными особенностями проходящих в ней религиозных процессов, а не с несовершенством предлагаемой модели.

<sup>90</sup> При этом лишь фаза паритета проходит несколько быстрее, чем это должно быть: наблюдаемое соотношение в продолжительности фаз равно 1:1:1,5:2.

До XIX столетия, по-видимому, Р-циклы были единственными в своем роде периодами религиозной конкуренции. Один из них приходил на смену другому, между ними наблюдались достаточно длительные межцикловые этапы относительного «затишья» религиозной конкуренции (подробнее см. параграф 4.2) – так продолжалось на протяжении столетий. В позапрошлом веке впервые появилась иная их разновидность, когда изменения в структуре конфессионального геопространства стали происходить также под влиянием конкурентных отношений между религией и светскими идеологиями. Во многих странах мира следующий Р-цикл был запущен ростом не числа адептов новой религии, а нерелигиозного населения. В то же время структура и тем более причины возникновения этих новых циклов кардинально отличаются от таковых в случае наступления следующего Р-цикла.

Для того чтобы отличать циклы конкуренции религии и нерелигиозности от циклов противостояния религий, за последними мы предлагаем оставить наименование Р-циклов<sup>91</sup>. В то же время первые в дальнейшем мы будем именовать циклами религиозно-секулярной (социальной) конкуренции, или просто С-циклами.

Глубинные причины запуска С-циклов еще предстоит установить в сотрудничестве с социологами, философами, культурологами. Однако, на наш взгляд, их внешнее проявление в случае социальной секуляризации заключается в утрате верующим населением чувства экзистенциальной безопасности или, вернее, его окончательного «перераспределения» в пользу иных, отличных от религии типов мировоззрения: науки, философии<sup>92</sup>, искусства. Возможно, мы излишне оптимистично не включаем в данный перечень обыденное познание, однако, как представляется, в случае «идеального» С-цикла перечень конкурентов религии должен исчерпываться именно тремя упомянутыми типами.

Весьма важно, что цикл религиозно-секулярной (социальной) конкуренции, как и Р-цикл, представляет собой, на наш взгляд, *одно из естественных состояний конфессионального геопространства*. Запуск его обусловлен не внешними причинами, среди которых особое место принадлежит государственной политике в области религии (как это имеет место в случае схожих циклов религиозно-секулярной (политической) конкуренции – подробнее см. ниже), а

<sup>91</sup> При анализе длительности и особенностей протекания составляющих их фаз (см. выше) речь шла именно о циклах конкуренции религий.

<sup>92</sup> Весьма интересен и дискуссионен вопрос о выделении из числа наук философии, однако мы, вслед за А.А. Гусейновым [Гусейнов], считаем необходимым согласиться с мнением Б. Рассела, что «между теологией и наукой имеется Ничейная Земля, открытая для атак с обеих сторон; эта Ничейная Земля и есть философия. Почти все вопросы, которые больше всего интересуют спекулятивные умы, таковы, что наука на них не может ответить, а самоуверенные ответы теологов более не кажутся столь же убедительными, как в предшествующие столетия» [Рассел, с. 19].

вследствие «закономерного» отхода населения от религии<sup>93</sup>. Как бы то ни было, С-цикл, являясь, в целом, разновидностью, Р-цикла, отличается от него как по причинам «запуска», так и по особенностям прохождения составляющих его фаз (Рисунок 38).

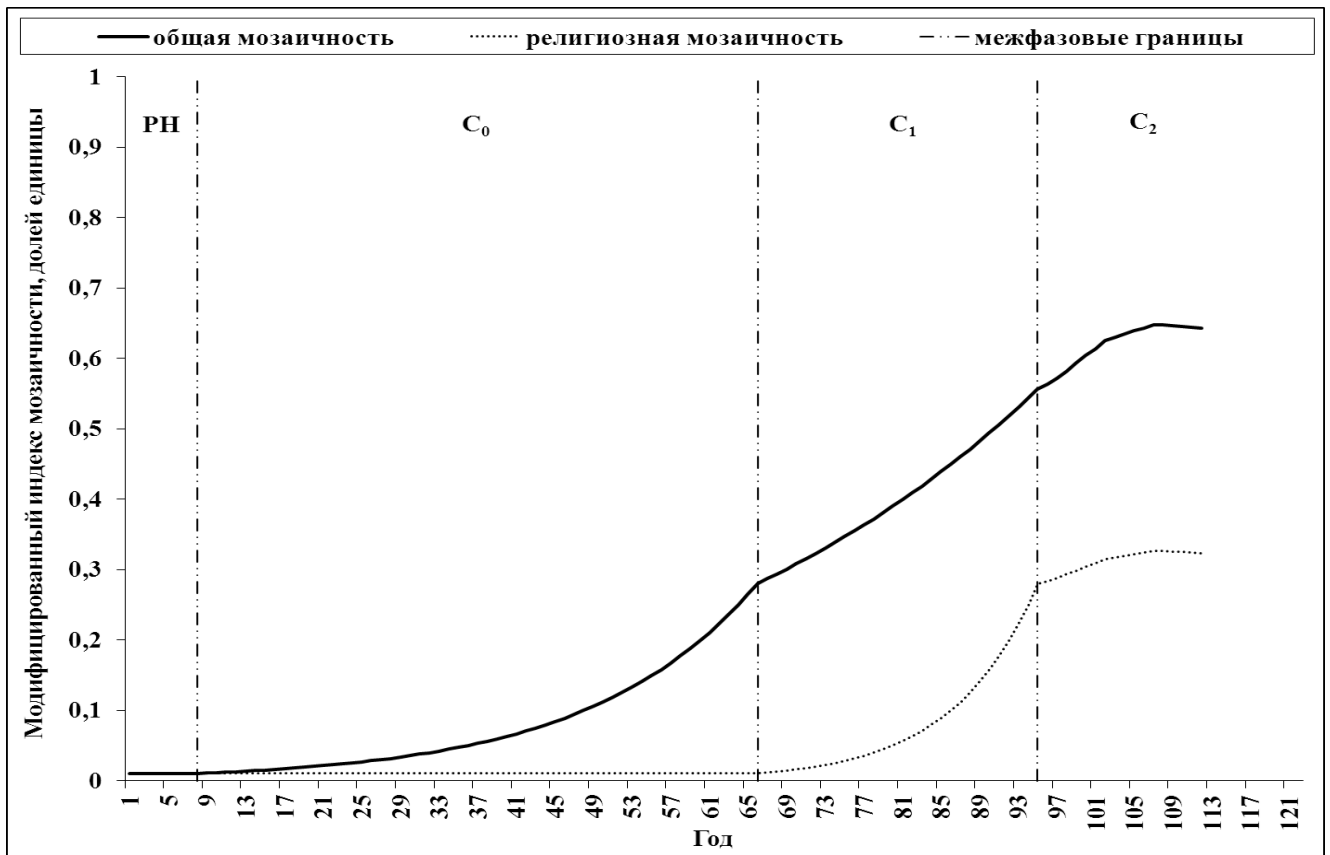


Рисунок 38 – Изменение значений модифицированного индекса мозаичности в неоконченном «идеальном» цикле религиозно-секулярной (социальной) конкуренции (С-цикле)

Составлено автором.

Будучи образованным *тем же набором фаз с теми же пограничными значениями МИМ*, что и стандартный Р-цикл, цикл религиозно-секулярной (социальной) конкуренции отличается существенно большей продолжительностью. Вероятно, господствовавшая в пределах определенной анализируемой территории религия обладает существенно большей устойчивостью по отношению к нерелигиозности, чем к другой, приходящей на смену ей в рамках Р-цикла религии. Как представляется, обусловлено это тем фактом, что смена типа экзистенциальной безопасности при конкуренции двух религий происходит менее болезненно, чем крушение религи-

<sup>93</sup> На настоящем этапе развития наук о религии нет сколь-либо убедительных оснований утверждать, что существуют кардинальные различия между причинами, вызывающими рост числа приверженцев конкурирующей религии и числа нерелигиозных людей вследствие социальной секуляризации. Возможно, в будущем исследователи получат возможность окончательно подтвердить (или же, наоборот, опровергнуть) данную точку зрения.

озной экзистенциальной безопасности и «строительства на пустом месте» безопасности, в основе которой лежит иной, отличный от религиозного тип мировоззрения. Косвенным подтверждением данного тезиса может служить существенно большая продолжительность начальной фазы С-цикла по сравнению с таковой для Р-цикла. При этом *в рамках С-цикла наблюдается ускорение конкуренции* после фазы начального замещения: если в идеальном варианте фаза устойчивого замещения должна равняться ей предшествующей и, в свою очередь, быть в два раза короче последующей, то в реальности соотношение между ними приблизительно равно 1:0,5:0,5.

Для установления особенностей протекания С-цикла нами, помимо анализа характерного для обычного Р-цикла графика общей мозаичности, учитывающей соотношение долей девяти религий (христианства, иудаизма, ислама, индуизма, буддизма, китайской традиционной религии, этнических, других религий, а также особой группы нерелигиозного населения), постулируется необходимость учета второго графика (Рисунок 38), иллюстрирующего собственно религиозную мозаичность без учета нерелигиозного населения. Обусловлено это тем, что в большинстве случаев ход графика общей мозаичности при увеличении доли нерелигиозного населения не отличается от такового для Р-цикла, а, значит, учет только лишь совместной конкуренции нерелигиозности и религий в рамках общей мозаичности может исказить реальную картину.

Данное утверждение, справедливо, однако, лишь в случае активной конкуренции составляющих конфессионального геопространства (т.е. в случае прохождения циклов). При прохождении межцикловых этапов (см. параграф 4.2) появление незначительного числа нерелигиозных людей обычно не приводит к началу собственно социальной секуляризации, а доля нерелигиозного населения остается на стабильно низком уровне достаточно долгое время. В то же время, как показал анализ имеющейся в нашем распоряжении статистической базы, в случае естественной конкуренции между компонентами конфессионального геопространства даже это малое количество в дальнейшем имеет тенденцию к увеличению и, как следствие, к запуску С-цикла.

Таким образом, появление нерелигиозного населения не сразу приводит к активизации религиозно-секулярной (социальной) конкуренции, а лишь, в среднем, через период в 60 лет (его окончание представлено на Рисунке 38 интервалом с 1-го по 8-й гг. абстрактного временного интервала). В то же время возникновение этой особой по отношению к религии группы служит тревожным сигналом вероятного скорого обострения отношений между образующими компонентную структуру конфессионального геопространства религиями и нерелигиозностью. В этой связи при анализе развития конфессионального геопространства игнорировать данный период не представляется возможным. Мы предлагаем закрепить за ним название *предсекулярного ко-этапа* ( $nC_0$ ). Основной его особенностью является своеобразная «несамостоятель-

ность»: протекает он всегда параллельно какому-либо другому этапу или циклу развития конфессионального геопространства (подробнее см. Приложение Ф).

Чаще всего первые немногочисленные нерелигиозные группы людей появляются по окончании Р-цикла (фаза РЗ<sub>3</sub>) или же на этапе религиозного насыщения (см. параграф 4.2). Конфессиональное пространство как минимум 143 стран мира прошло (а в случае 99 стран, в основном расположенных в Африке и в Азии, проходит сейчас) в своем развитии ко-этап пС<sub>0</sub>. Дважды (второй раз – в настоящее время) этот этап начинался лишь в 6 из них – в Китае, а также в странах Центральной Азии, входивших в состав СССР. Прерывание предсекулярного ко-этапа было возможным лишь вследствие инициирования государством цикла религиозно-секулярной (политической) конкуренции (см. ниже) почти во всех республиках бывшего СССР (кроме Литвы), а также в Польше, Албании, Черногории, Сербии, Боснии и Герцеговине, Болгарии.

Показательно, что почти все страны, завершившие естественным путем ко-этап пС<sub>0</sub>, перешли к прохождению собственно С-цикла. Первой его фазой стала *фаза начального социально-секулярного замещения, или С<sub>0</sub>-фаза*. Ее средняя продолжительность, составляя 58 лет (на Рисунке 38 – включительно с 9-го по 66-й гг. абстрактного временного интервала), не на много уступает таковой для предсекулярного ко-этапа и в три раза превышает продолжительность РЗ<sub>0</sub>-фазы Р-цикла. Выделение фаз С-цикла основывается на тех же правилах, что и в случае Р-цикла<sup>94</sup>: переход графиком общей мозаичности критических значений, а также доля сдающей свои позиции религии. При этом если в случае религиозной конкуренции последняя происходит, чаще всего, между двумя религиями, то в случае религиозно-секулярной (социальной) конкуренции в борьбу основной религии и нерелигиозности может вмешаться другая религия. В этой связи при достижении «убывающей» религией порога в 87-88% населения доля нерелигиозного населения обычно не составляет разности между 100% и долей «убывающей» религии, как это очень часто имеет место быть в случае Р-цикла<sup>95</sup>.

Таким образом, как и при выделении Р-цикла, в качестве пограничного значения, свидетельствующего об окончании фазы С<sub>0</sub>, принимается значение общей мозаичности, равное 0,281, а также доля убывающей религии – менее 87-88%. Если же рассматривать в качестве пограничного значения долю нерелигиозного населения, равную 13-12% (что для Р-цикла фактически равнозначно предыдущему условию по убывающей религии; для С-цикла это далеко не всегда так), то продолжительность С-цикла может увеличиться с установленных нами 58-ми лет до гораздо больших значений.

<sup>94</sup> За исключением необходимости анализа совместного хода графиков общей и религиозной мозаичности в случае С-цикла, речь о котором будет идти далее.

<sup>95</sup> Даже в этом случае существуют иные религии, однако доля их приверженцев остается крайне низкой, т.е. эти религии фактически не участвуют в конкурентной борьбе.

Вторым условием, позволяющим установить начало С-цикла и продолжительность его фаз, как отмечалось, является не только анализ хода графика общей мозаичности, но и соотношение его с ходом графика мозаичности религиозной. Так, на протяжении ко-этапа  $PC_0$  линии обоих графиков практически накладываются друг на друга, ход их практически одинаков по причине малой доли нерелигиозного населения, не вносящей существенного вклада в общую мозаичность. Начало С-цикла в его фазе  $C_0$  знаменуется расхождением обоих графиков (Рисунок 38): общая мозаичность начинает расти, в то время как религиозная фактически не изменяется (конкуренция осуществляется между преобладающей религией и нерелигиозностью) или же растет медленнее общей мозаичности (в конкурентную борьбу вмешивается другая религия, уступающая, тем не менее, по скорости роста численности своих адептов нерелигиозности).

За исследуемый период 57 стран прошли фазу  $C_0$ , более половины из них – без предсекулярного ко-этапа (см. Приложение Ф). Данный факт обусловлен либо отсутствием в нашем распоряжении более длинных рядов данных, что стало причиной невозможности более детального анализа, либо связан с быстрым развитием социальной секуляризации вследствие относительно слабой в конкурентном отношении преобладающей религии. Показательно, что запуск С-цикла был инициирован преимущественно в странах с преобладающим христианским населением: иными словами, социальная секуляризация – «продукт» в большинстве своем именно христианской цивилизации.

Необходимо отметить, что, помимо предсекулярного ко-этапа, параллельность протекания различных циклов и/или этапов имеет место и в иных случаях. Хотя данный феномен и представляет собой скорее исключение, чем правило, но в Сингапуре, Японии и Вьетнаме произошло наложение С-цикла в фазе  $C_0$  на Р-цикл в фазе  $RZ_2$  (см. Приложение Ф) Подробнее о свойстве параллельности циклов будет сказано ниже, однако сейчас отметим, что эти случаи являются нехарактерными для стран с нехристианским большинством населения: социальная секуляризация проходила здесь в рамках других религий. Прерывание С-цикла носило значительно менее масштабный характер, чем в случае предсекулярного этапа развития конфессионального геопространства, однако также было инициировано «сверху» запуском цикла религиозно-секулярной (политической) конкуренции в Чехии, Словакии, Словении, Румынии, Литве и Китае.

*Фаза устойчивого социально-секулярного замещения ( $C_1$ )* характеризуется дальнейшим ростом общей мозаичности до достижения отметки в 0,556 долей единицы. Убывающая религия при этом продолжает терять своих адептов: их доля сокращается до, в среднем, 70%. Религиозная мозаичность обычно растет быстрее общей, и наблюдается некоторое сближение графиков. Средняя продолжительность данной фазы – наибольшая среди аналогичных фаз Р- и СП-циклов, как и в случае фазы  $C_0$  – составляет 29 лет (на Рисунке 38 – включительно с 67-го по 95-й гг. абстрактного временного интервала). В настоящее время конфессиональное пространство 21 стра-



ны проходит в своем развитии фазу  $C_1$ . Лишь в одной стране – Чехии – эта фаза была прервана дСП-этапом (см. ниже), что случилось лишь однажды в рамках доступного нам временного интервала. Еще 5 стран – Куба, Нидерланды, Франция, Новая Зеландия и Швеция – в явном виде завершили фазу  $C_1$ , перейдя к следующей, заключительной в рамках нашего анализа (но не в структуре С-цикла).

*Фаза религиозно-секулярного (социального) паритета ( $C_2$ )* является последней в рамках С-цикла, которую достигли страны мира. К настоящему моменту она не завершена ни в одной из них, в связи с чем оценить ее продолжительность достаточно тяжело. Как и в случае Р-цикла, в фазе  $C_2$  С-цикла наблюдается сначала продолжение роста общей мозаичности с отметки 0,557 долей единицы и выше при сравнимых показателях скорости роста религиозной мозаичности. Достигая своего максимума, общая мозаичность затем начинает снижаться. Проводя параллели с Р-циклом, можно ожидать, что, вероятно, конфессиональное геопространство в дальнейшей должно перейти в *фазу окончательного социально-секулярного замещения ( $C_3$ )*, однако вплоть до настоящего времени это не произошло ни в одной стране мира.

Максимально продвинулись по пути социальной секуляризации Нидерланды: здесь, вероятно, уже пройден пик С-цикла и началась его понижательная часть<sup>96</sup>. Можно было бы ожидать еще более раннего окончания фазы  $C_2$  в Уругвае – первой стране мира, которая вступила в нее еще на рубеже XVIII–XIX вв., однако сохраняющийся здесь вплоть до настоящего времени статус-кво между религией и нерелигиозностью «законсервировал» конфессиональное геопространство этой страны в фазе  $C_2$  уже более чем на два столетия.

Вполне закономерно наступление и прохождение фазы  $C_2$ , помимо Нидерландов, также Францией, Новой Зеландией и Швецией. Некоторые отклонения в естественном ходе развития конфессионального геопространства были характерны для проходящих фазу  $C_2$  сейчас Кубы и Эстонии. Как таковая политическая секуляризация на Кубе не проводилась, можно утверждать лишь о влиянии некоторых ее аспектов на развитие социальной секуляризации. Иными словами, социальная секуляризация оказалась усиленной здесь проходящей параллельно и в неявной форме слабой политической секуляризацией (СП-цикл): вполне вероятно, что если бы политическая секуляризация здесь отсутствовала совсем, то и социальная не дошла бы к настоящему моменту до столь зрелой фазы  $C_2$ . Это утверждение справедливо и для Эстонии, где, однако, имела место обратная ситуация: получившая достаточно широкое развитие политическая секуляризация проходила параллельно со «скрытой» социальной секуляризацией (С-цикл). В этой связи после завершения первой страна сразу «оказалась» в фазе  $C_2$ .

<sup>96</sup> В этой связи усреднение значений продолжительности данной фазы по странам мира не проводилось (на Рисунок 38 – с 92-го и по крайней мере по 108-й гг. абстрактного временного интервала), а эталоном для «идеального» С-цикла в его фазе  $C_2$  стали именно Нидерланды.

Наиболее наглядно отражает ход развития конфессионального геопространства график общей и религиозной мозаичности Новой Зеландии (Рисунок 39). Начавшийся и завершившийся в XIX в. Р-цикл замещения этнических религий христианством, после достаточно продолжительного этапа религиозного (предсекулярного) насыщения сменился С-циклом, дошедшим до фазы С<sub>2</sub>.

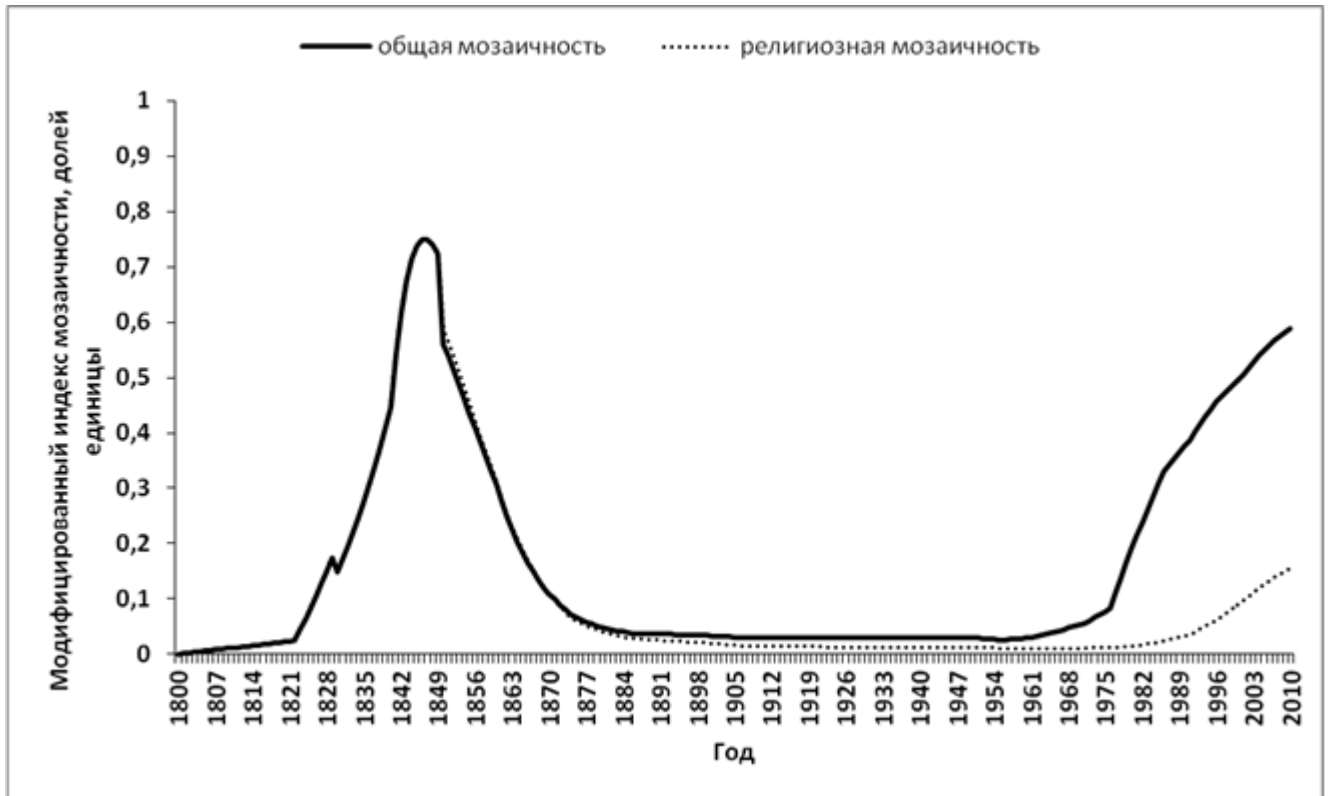


Рисунок 39 – Изменение значений модифицированного индекса мозаичности по религиям Новой Зеландии в 1800-2010 гг.

Расчитано и составлено автором по: [Brown, James].

#### 4.2. Межцикловые этапы и «аномальные» циклы

Мы начинаем подробное рассмотрение следующей группы состояний конфессионального геопространства с состояния его «покоя» в контексте религиозной конкуренции, именуемого нами *религиозным насыщением (РН)*. Как таковая религиозная конкуренция во время прохождения страной данного этапа проявляется достаточно слабо, поскольку наблюдается явное преобладание в компонентной структуре геопространства одной религии (форма конкурентных отношений – монополия). Доля последней в этом случае обычно превышает 90-95%. В этой связи график религиозной мозаичности представляет собой почти идеальную прямую, параллельную оси времени или же образующую с ней острые углы малой величины. Идеальным вариантом может считаться график, на котором нельзя наблюдать линию религиозной мозаичности, по-

скольку ее «закрывает» ось абсцисс (мозаичность равна 0, доля единственной религии составляет 100%)<sup>97</sup>.

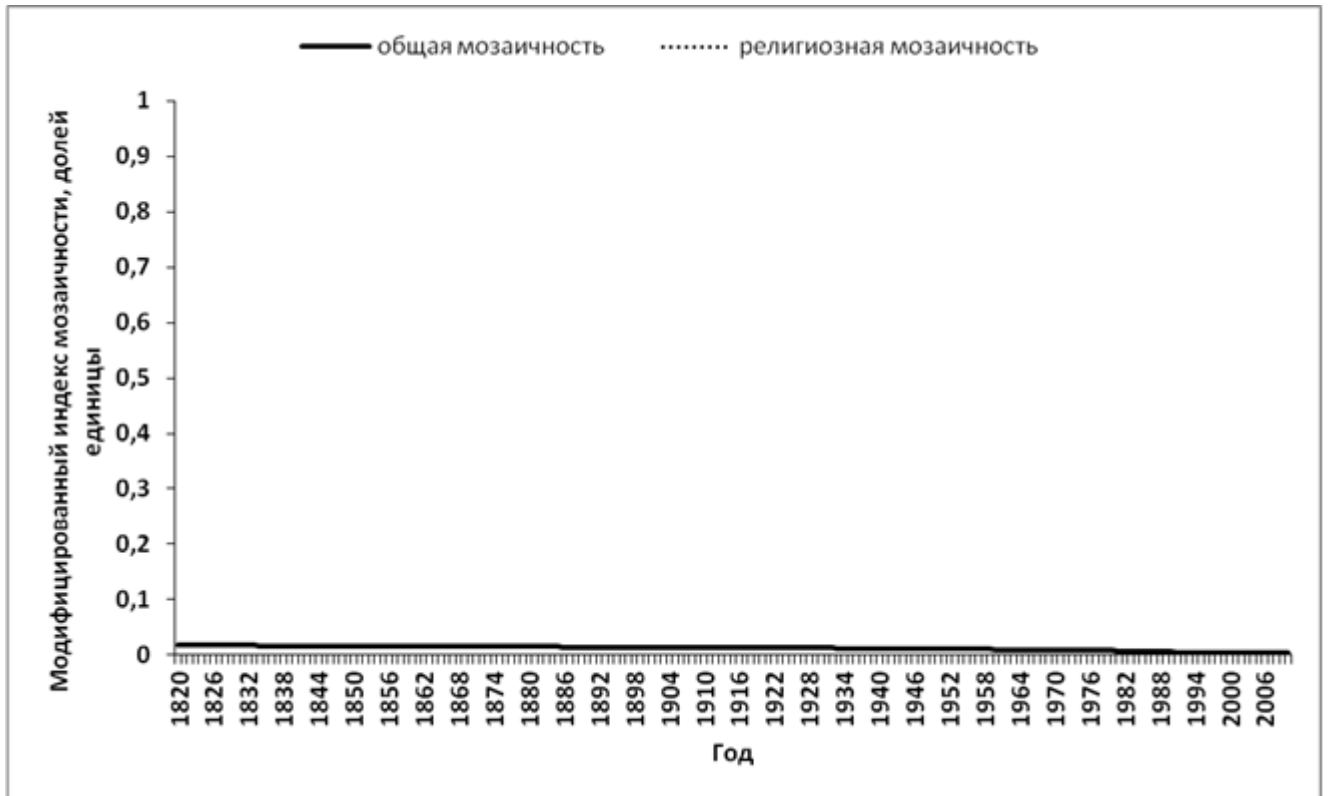


Рисунок 40 – Изменение значений модифицированного индекса мозаичности по религиям Афганистана в 1820-2010 гг.

Расчитано и составлено автором по: [Brown, James].

Весьма важно, что на протяжении этапа РН наблюдается относительное постоянство в соотношении долей образующих геопространство страны религий (и, как следствие, неизменность значений религиозной мозаичности). Разумеется, *некоторые небольшие изменения всегда возможны, однако же именно их отсутствие или же небольшая интенсивность при малых значениях МИИМ служат признаком прохождения конфессиональным геопространством этапа РН.*

Отметим, что в некоторых случаях этап РН может наступать и при наличии в геопространстве страны помимо основной еще и другой, конкурирующей религии<sup>98</sup>. Но и в этом случае доля последней не может превышать 13%. При этом сохраняется требование к стабилизации

<sup>97</sup> Близкими к идеальному варианту можно считать, например, графики религиозной мозаичности Афганистана (Рисунок 40) или Сомали (см. прил. 18), «сохраняющиеся» почти в неизменном виде на протяжении как минимум 190 и 110 лет соответственно.

<sup>98</sup> Такие случаи хоть и достаточно редки, но вполне вероятны: Россия до 1917 г., Экваториальная Гвинея в 1993-1998 гг., Египет и Намибия соответственно с 1948 и 1970 гг. до нашего времени и др. (см. Приложение).

уровня мозаичности на одном и том же уровне (но не выше значения 0,250). Отнесение данного случая к этапу РН оправданно, на наш взгляд, формальным отсутствием конкуренции, поскольку «соблюдаемый» статус-кво сохраняется на протяжении достаточно длительного времени.

Весьма важным представляется также вопрос о продолжительности этапа РН. Основываясь на имеющейся в нашем распоряжении статистической базе (по всем странам мира с 1900 г., по некоторым – с более ранних сроков вплоть до 1700 г.), можно сделать вывод, что при отсутствии сколь-либо значимого влияния факторов конкурентных преимуществ (или же, наоборот, при стабильно высоком влиянии, например, государства) он может продолжаться на протяжении столетий<sup>99</sup>. Примечательно, что наблюдать и начало, и окончание этапа РН мы могли лишь в случае двух государств: Сенегала (длился 6 лет) и Экваториальной Гвинеи (5 лет). Столь малая продолжительность здесь РН связана с очень высокой конкуренцией со стороны других набирающих силу религий (возвращающихся в конкурентную «игру» этнорелигий<sup>100</sup> и вступающего в нее впервые ислама соответственно), фактически не давших основной религии (исламу в Сенегале и христианству в Экваториальной Гвинее) установить свою гегемонию.

Согласно имеющимся в нашем распоряжении данным, за рассматриваемый период 49 стран прошли или находятся на этапе РН. Для шести из них наблюдался сначала отход, а затем возвращение к данному этапу (см. Приложение Ф). В случае Марокко, Алжира, Туниса и Ливии это было связано с приходом и уходом отсюда европейских колонизаторов, т.е., соответственно, с усилением и ослаблением христианского влияния в пределах территорий исламского насыщения. Для ДРК и Бурунди же на первом и втором этапах РН было характерно преобладание разных религий: сначала – этнических, а затем – христианства.

Помимо указанных выше 14-ти стран еще в 15-ти этап РН продолжается до сих пор, однако для них он стал первым, т.е. не наблюдался ранее за рассматриваемый период. Начавшись в середине XX столетия в Турции и Египте, он охватил преимущественно (хотя и не только) Африку и небольшие государства Океании; последними на него вступили уже в XXI в. Нигер, Вануату, Соломоновы острова и Республика Конго. В пяти странах данной группы преобладает ислам (Турция, Египет, Ирак, Сенегал, и Нигер), в остальных десяти – христианство.

Наконец, оставшиеся 20 стран этой группы, находясь на этапе РН, за рассматриваемый период его завершили, перейдя на другие этапы. Сюда относятся страны с исламским (8), хри-

<sup>99</sup> Например, для 8 из 49 стран мира, прошедших или проходящих в обозначенные нами сроки этап РН, он является единственным и продолжается до сих пор: в Иране, Гватемале, Йемене и Хорватии – уже как минимум более двух столетий, в Афганистане – более 190 лет, в Мавритании, Коморских островах и Сомали – более 110 лет (прил. 18).

<sup>100</sup> Здесь крайне важным представляется аспект обратимости циклов религиозной конкуренции или же приобретения ими в течение относительно небольшого временного интервала периодического характера.

стианским (Россия, Украина, Черногория и Кабо-Верде) и буддистским (Таиланд) религиозным насыщением, а также 7 стран с насыщением этнорелигиями.

Таким образом, этап религиозного насыщения формально не может быть отнесен к числу таковых в рамках циклов религиозной конкуренции. Действительно, он представляет собой равноправный с данными циклами временной интервал, являясь по отношению к ним своеобразным «разграничителем», этапом «покоя». Продолжительность его, как было показано, может быть весьма велика (или, наоборот, достаточно мала), поэтому по состоянию на настоящий момент сменяющие их этапы «нестабильности» – циклы религиозной конкуренции – следует отнести в большинстве своем к числу неперiodических циклов исторического процесса (в трактовке П.А. Сорокина).

Несмотря на то, что нами было установлено прохождение двух этапов РН лишь двумя странами, вполне вероятно, что этим же путем до них прошли (а после них пройдут) и многие другие. Отсутствие в нашем распоряжении более чем вековых временных рядов по всем без исключения странам мира не позволяет обрисовать более детальную картину. В то же время, как было установлено, помимо собственно этапов РН между крушением гегемонии одной и установлением гегемонии другой религии в пределах какой-либо страны существуют схожие с ними по характеру протекания (но не по причинам возникновения!) этапы между циклами религиозной конкуренции.

К числу таковых относятся этапы РН, следом за которыми наблюдается возникновение особых циклов религиозной конкуренции, когда соперничество осуществляется не между «старой» и «новой» религиями, а между «старой» религией и приходящей ей на смену нерелигиозности – С-циклов. Мы считаем необходимым более подробно остановиться на причинах разделения этапов РН на собственно этапы религиозного насыщения, речь о которых шла выше, и этапы, предшествующие секуляризации. Для удобства разделения за первыми мы предлагаем закрепить название *этапов религиозного (предрелигиозного) насыщения с обозначением  $RH_p$* , за вторыми – *этапов религиозного (предсекулярного) насыщения –  $RH_c$* . В качестве одного из примеров равномерного, т.е. неосложненного действием каких-либо посторонних факторов протекания этапа  $RH_c$  и его перехода в С-цикл может служить график МИМ религий Швейцарии – Рисунок 41 (подробнее см. Приложение Ф).

Несмотря на внешнюю схожесть, между ними существует ряд существенных различий. Во-первых, для  $RH_p$  на всем его протяжении характерно сохранение высокого уровня «экзистенциальной безопасности», который обеспечивается лидирующей религией; в конце этапа лишь запускается ее «перераспределение» в пользу иной религии. В случае  $RH_c$  достаточно часто наблюдается протекание *параллельного ему ко-этапа  $nC_0$  и следующей за ним фазы  $C_0$* . В том случае, если установлено их (или по крайней мере  $C_0$ ) протекание следом за РН, то с высо-

кой степенью уверенности можно констатировать факт именно не «перераспределения», а снижения уровня «экзистенциальной безопасности» в пользу секулярных идеологий. В этом случае этап РН имеет в нашей схеме нижний индекс «с» –  $RH_c$ ; если же параллельно РН наблюдается только лишь протекание ко-этапа  $pC_0$  без следующей за ним фазы  $C_0$  (или любой другой фазы с обозначением «С») или не начался даже он, то РН характеризуется как  $RH_p$ <sup>101</sup>.

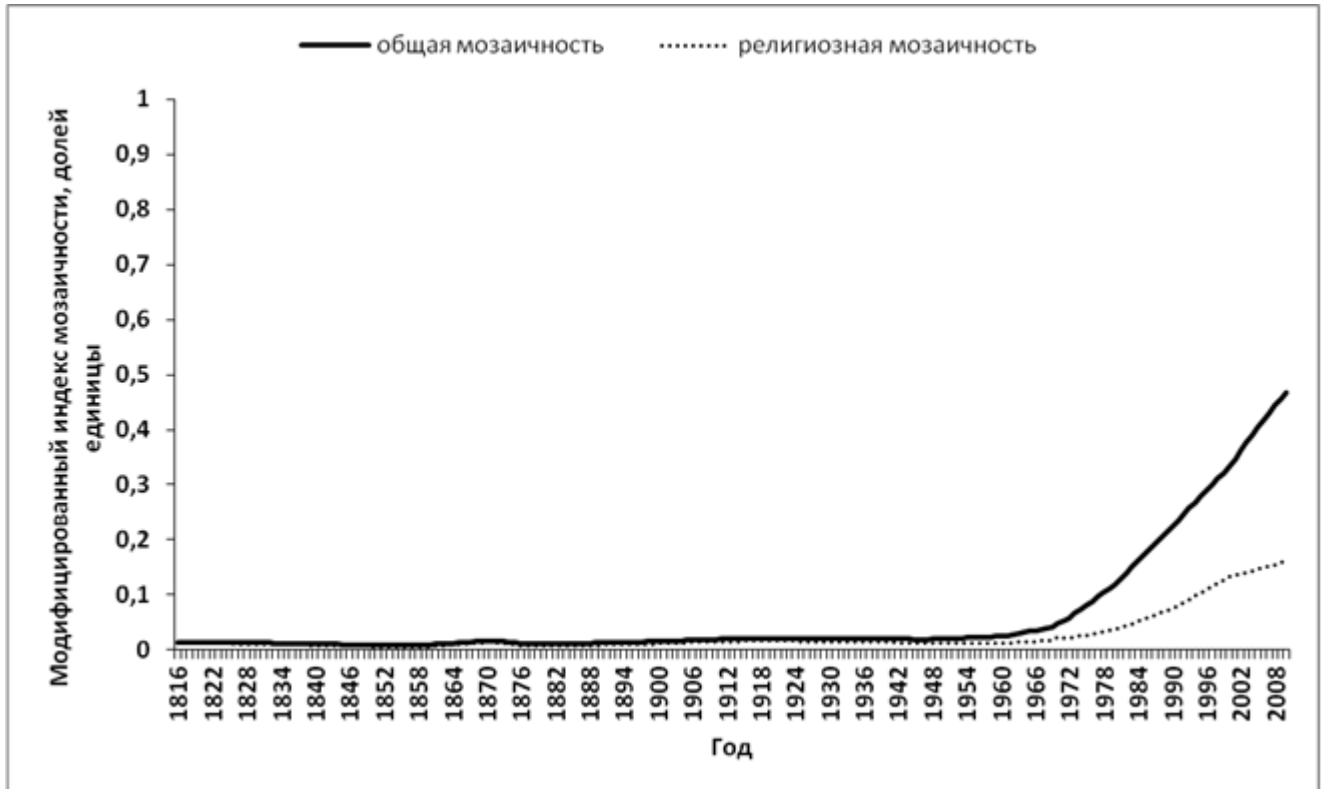


Рисунок 41 – Изменение значений модифицированного индекса мозаичности по религиям Швейцарии в 1816-2010 гг.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

Во-вторых (если опираться на имеющиеся в нашем распоряжении данные), для  $RH_p$ , в целом, характерна большая продолжительность, чем для  $RH_c$ . Хотя, например, в Испании и Никарагуа  $RH_c$  продолжался как минимум 170 лет, т.е. несколько менее, чем, к примеру,  $RH_p$  в Иране или Йемене. Из 47-ми государств, прошедших (или проходящих) этап  $RH_c$ , 17-ть начали и закончили его в пределах доступного для анализа временного интервала. В основном эту группу составляют страны Латинской Америки (за редким исключением), а также Канада, Австралия и Новая Зеландия. Именно при анализе протекания здесь этапа  $RH_c$  удалось установить его среднюю продолжительность – 72 года.

<sup>101</sup> Ранее в настоящем параграфе упоминался этап РН без нижнего индекса. Разграничив теперь  $RH_p$  и  $RH_c$ , подчеркнем, что речь шла именно о прохождении странами этапа  $RH_p$ .

Начало этапа  $RH_c$  для большинства стран, вступивших на него, идентифицировать достаточно трудно по причине нехватки данных. В то же время, и это весьма показательно, в настоящее время ни одна страна мира не проходит его. Окончание  $RH_c$  закономерно совпало для большинства проходивших его стран с началом фазы  $C_0$  С-цикла религиозной конкуренции, подробно рассмотренного выше. Исключения составляют несколько государств (подробнее см. Приложение Ф): 1) Великобритания и США, данные по которым доступны с 1794 и 1790 гг. соответственно: уже в это время наблюдалось прохождение ими С-цикла (фаза  $C_0$ ). Вероятно, до начала последнего они все-таки находились на этапе  $RH_c$  (хотя для США это не столь очевидно), поэтому к числу исключений могут быть отнесены достаточно условно; 2) Китай, ЮАР и Папуа-Новая Гвинея, для которых этап  $RH_c$  так и не наступил, а Р-цикл после его окончания сразу сменился С-циклом; 3) Эстония, где этап  $RH_c$  сменился СП-циклом<sup>102</sup>, однако после окончания последнего страна сразу вступила в фазу  $C_2$  С-цикла<sup>103</sup>; 4) Сингапур и Япония – уникальные случаи параллельного протекания Р- и С-циклов, подробно рассмотренные выше.

Наконец, третье отличие этапов  $RH_c$  и  $RH_p$  заключается в их количестве (как и в случае Р- и С-циклов). Действительно, на протяжении исторического развития того или иного конфессионального геопространства вполне вероятно прохождение нескольких  $RH_p$ -этапов. Так, к примеру, христианское и затем исламское религиозное насыщение в границах современной Турции; преобладание зороастризма и затем ислама в границах современного Ирана; иудаизма, затем христианства, затем ислама, затем снова иудаизма в пределах современного Израиля; и др. В то же время, как и для С-циклов, нет видимых причин полагать, что когда-либо до настоящего периода развития глобального конфессионального геопространства нерелигиозность имела сколь-либо значимое число «приверженцев», и, тем самым, могла формировать С-циклы. Таким образом, этап  $RH_c$ , который проходят сейчас, прошли в прошлом или будут проходить в будущем страны мира – первый и пока единственный в своем роде. Примечательно, что, как и в случае с С-циклами религиозной конкуренции, все страны проходили этап  $RH_c$ , будучи населенными преимущественно христианами. Это – еще одно свидетельство того, что секуляризация – продукт именно христианской цивилизации; практически везде за ее пределами секуляризация если и наблюдается, то лишь среди немногочисленного христианского населения.

Помимо  $RH$ -этапов весьма вероятно существование и иных форм «покоя» конфессионального геопространства. Подчеркнем по крайней мере возможность вступления на этапы социо- ( $CH_c$ ) и политико-секулярного<sup>104</sup> ( $CH_n$ ) насыщения. И хотя до настоящего времени страны в своей истории не проходили их еще никогда, это не означает, что их наступление невозможно

<sup>102</sup> Подробнее см. ниже.

<sup>103</sup> Вероятно, С-цикл в Эстонии проходил параллельно с СП-циклом.

<sup>104</sup> Подробнее см. ниже.

в принципе: из существующих ныне стран наиболее близки к ним соответственно Нидерланды (пройдена точка перегиба графика МИМ религий в фазе С<sub>2</sub>) и особенно КНДР (фаза СП<sub>3</sub>).

К числу аномальных циклов религиозной конкуренции относятся *циклы религиозно-секулярной (политической) конкуренции (СП-циклы)*. Под «аномальностью» в данном случае понимается особенность не столько их протекания<sup>105</sup>, сколько возникновения. Действительно, отсутствуют сколь-либо убедительные основания полагать, что запуск СП-циклов обусловлен естественным ходом исторического процесса религиозной конкуренции в рамках конфессионального геопространства. Начинаться они могут абсолютно внезапно, когда вследствие резкой смены государственной политики в отношении религии в направлении ее отрицания или даже преследования запускается процесс политической секуляризации.

Здесь следует отметить, что роль государства как фактора религиозной конкуренции может изменяться и при прохождении обычных Р- и С-циклов, однако при этом в рамках последних могут проявляться лишь такие их свойства как прерывистость, обратимость и параллельность, не влияющие, в целом, на общий ход развития конфессионального геопространства. Более того, даже если государство и начинает поддерживать какую-то одну религию в ущерб другим, то после окончания такой поддержки достаточно быстро восстанавливается наблюдавшийся до этого ход религиозной конкуренции. В случае же СП-циклов время прихода системы «в себя» после окончания политической секуляризации продолжается существенно дольше.

Для установления факта прохождения конфессиональным геопространством страны СП-цикла необходимо снова обратиться к графикам, иллюстрирующим зависимость МИМ религий от времени. Как и в случае С-цикла, весьма важным является не просто ход линии общей мозаичности (т.е. учитывающей в качестве конкурентов и все религии, образующие конфессиональное геопространство, и нерелигиозность), а его соотношение с ходом линии собственно религиозной (т.е. без учета доли нерелигиозного населения) мозаичности. Характерной особенностью СП-циклов, отличающих их от С- и тем более Р-циклов, является резкое расхождение двух графиков и их практически полная асинхронность в дальнейшем ходе на протяжении всего СП-цикла: линия общей мозаичности резко устремляется вверх, в то время как линия религиозной мозаичности остается достаточно близкой к оси времени или же имеет тенденцию к сближению с ней. В дальнейшем при прохождении следующих фаз СП-цикла наблюдается выполаживание линии общей мозаичности, а после некоторого времени – ее повторное сближение с линией религиозной мозаичности с последующим окончанием СП-цикла и наступлением СН<sub>п</sub>-этапа.

---

<sup>105</sup> Определенные отклонения, не влияющие в целом на ход циклов религиозной конкуренции, могут возникнуть в любой момент времени. Действительно, ни для одной страны мира (см. Приложение Ф) нельзя наблюдать абсолютного совпадения реального хода цикла с идеальной моделью.



Таким образом, на графике при прохождении страной СП-цикла наблюдается образование своего рода трапеции, нижнее основание которой образовано линией религиозной мозаичности, а левая сторона, верхнее основание и правая<sup>106</sup> сторона – линией общей мозаичности. Наилучшим образом иллюстрирует протекание СП-цикла график МИМ религий Латвии (Рисунок 42).

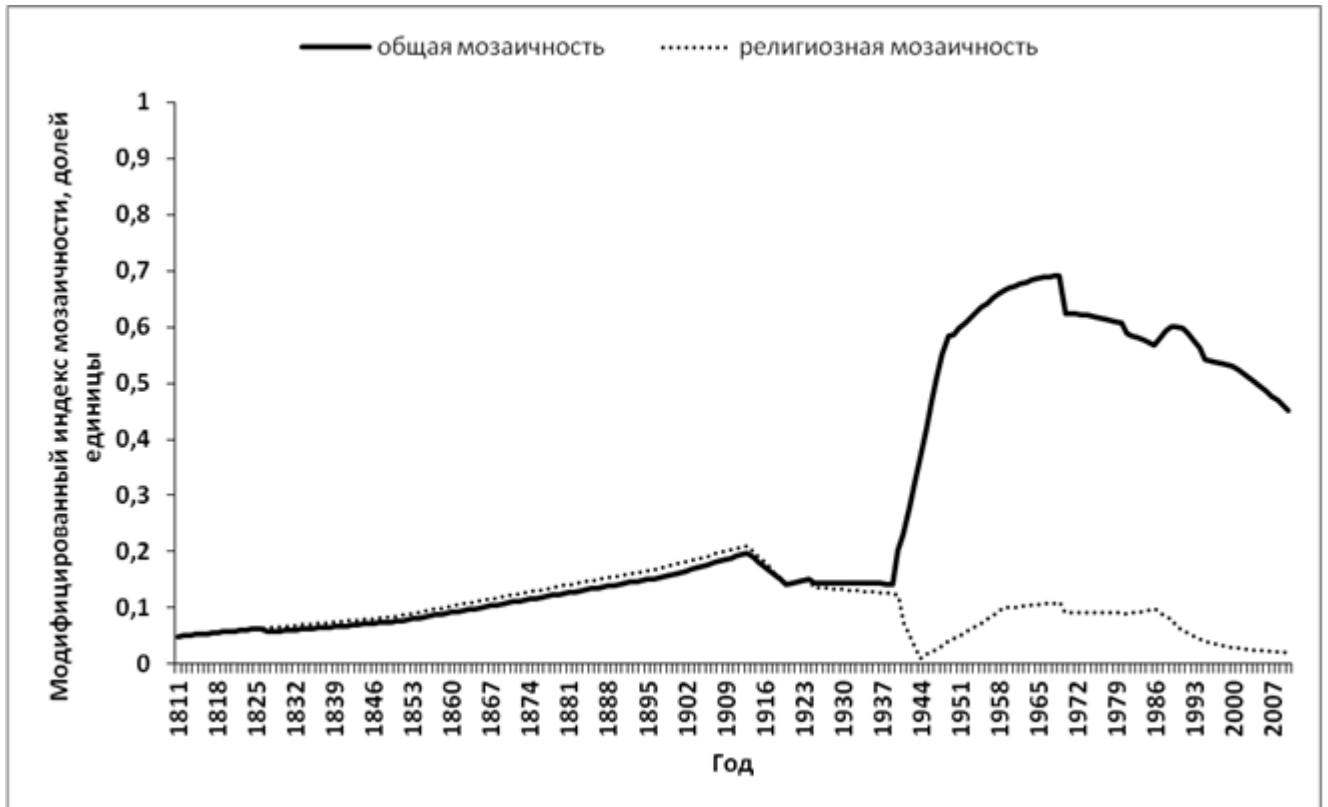


Рисунок 42 – Изменение значений модифицированного индекса мозаичности по религиям Латвии в 1846-2010 гг.

Расчитано и составлено автором по: [Brown, James].

В рамках имеющихся в нашем распоряжении данных можно заключить, что всего 28 стран (в их современных границах) в явном виде проходили в развитии своего конфессионального геопространства СП-цикл. Большую их часть составляют все республики бывшего СССР, 13 оставшихся государств – страны бывшего соцлагеря. Некоторое исключение составляют фактически не проходившие СП-цикл Вьетнам и Куба. Исключение это обусловлено достаточно часто наблюдающимся в случае СП-цикла явлением его наложения на С-цикл. В большинстве случаев это происходит на первой и второй фазах СП-цикла (подробнее см. ниже).

В фазовом отношении СП-цикл очень похож на стандартные Р- и С-циклы, описанные в предыдущем параграфе (Рисунок 43). Обратим внимание, однако, на существенно больший угол наклона графика общей мозаичности к оси времени, особенно на первых фазах СП-цикла.

<sup>106</sup> В случае завершения СП-цикла, хотя чаще правая сторона являлась частью уже другого цикла.

Связано это с «неестественностью» политической секуляризации и, обычно, достаточно интенсивной политикой государства по ее установлению. В общем виде график СП-цикла также имеет четыре фазы, последовательно сменяющие друг друга:

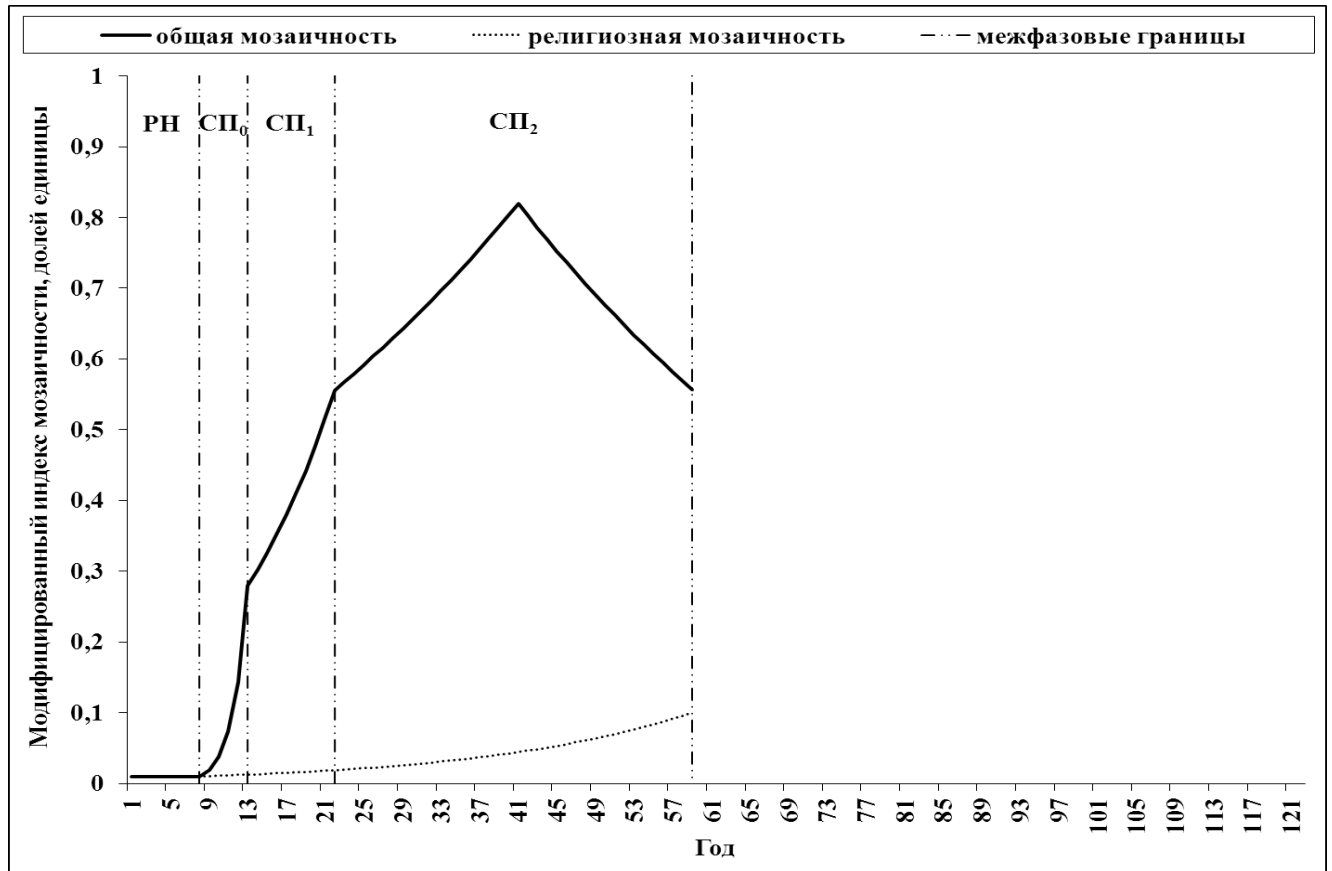


Рисунок 43 – Изменение значений модифицированного индекса мозаичности в неоконченном идеальном цикле религиозно-секулярной (политической) конкуренции (СП-цикле)

Составлено автором.

1) фаза начального политико-секулярного замещения (СП<sub>0</sub>), характеризующаяся крайне быстрым и интенсивным развитием данного процесса. Очень часто на графике МИМ по религиям наблюдается расхождение графиков общей и религиозной мозаичности (на Рисунке 43 – с 9-го по 13-й гг. абстрактного временного интервала), при этом фаза продолжается до достижения графиком общей мозаичности значения 0,280. Доля нерелигиозных за счет адептов всех религий начинает более интенсивный рост, чем это наблюдалось до этого.

В отличие от аналогичных фаз Р- и С-циклов, фаза СП<sub>0</sub> представляет собой скорее исключение, чем правило в структуре СП-цикла, поскольку очень редко государственная секулярная политика носила подготовительный характер. В этой связи прошли данную стадию лишь 13 государств, конфессиональное геопространство которых так или иначе затронул СП-цикл. Более того, средняя продолжительность СП<sub>0</sub> составила лишь 5 лет, в шести государствах

данной группы она превысила этот рубеж (Польша, Чехия, Словакия, Словения, Таджикистан и Узбекистан). Данное обстоятельство весьма интересно в отношении того, на смену какой из фаз Р- или С-циклов (или же РН-этапа) в данной группе стран пришла политическая секуляризация. Там, где на тот момент еще продолжался этап РН (Россия, Эстония, Украина, Киргизия) параллельно с ко-этапом  $пС_0$ , а также там, где на смену РН-этапу только пришел новый Р-цикл в виде фазы  $РЗ_0$  (Латвия и Туркменистан), т.е. в странах, где основная религия оказалась ослабленной длительным отсутствием конкурентов или же только начала сдавать свои позиции еще неокрепшему «сменщику», политической секуляризации потребовалось совсем немного времени для адаптации в виде фазы  $СП_0$  и перехода к следующей фазе СП-цикла. В других государствах, конфессиональное геопространство которых после завершения РН-этапа уже перешло на С-цикл (Польша, Чехия, Словакия, Словения) или же основная религия на РН-этапе продолжала оставаться достаточно конкурентоспособной (Узбекистан с крупнейшими в Средней Азии мусульманскими центрами – Хивой, Самаркандом, Бухарой, Кокандом, Ферганой, а также Таджикистан с Худжандом), со стороны проводящего политическую секуляризацию государства потребовались гораздо более длительные и осторожные меры для ее укрепления<sup>107</sup>.

Более длительная, чем в среднем по данной группе стран продолжительность фазы  $СП_0$ , традиционно сильные позиции господствовавшего здесь до наступления СП-цикла католицизма, а также не слишком жесткая секулярная политика со стороны государства предопределили досрочное окончание СП-цикла для двух стран группы. Первой и последней в рамках СП-цикла фаза  $СП_0$  стала для Польши и Словении (см. Приложение Ф). Прохождение данной стадии СП-цикла было характерно и для не включенной в эту группу стран Кубы. Исключение это обусловлено тем, что до начала СП-цикла этой страной уже была пройдена достаточно длительная фаза  $С_0$  С-цикла. Отсутствие серьезных гонений на религию здесь вплоть до настоящего времени обусловило наложение фазы  $СП_0$  с середины XX в. на фазу  $С_1$  и даже продолжающуюся сейчас  $С_2$ . Иными словами, на Кубе естественный процесс социальной секуляризации оказался усиленным начальной политической секуляризацией – наблюдается упоминаемое выше *наложение циклов религиозной конкуренции*.

Схожая ситуация имела место и во Вьетнаме. Начавшиеся в 1975 г. гонения на буддизм вызвали некоторое увеличение доли нерелигиозного населения (и фазу  $СП_0$ , наложившуюся на фазу  $РЗ_2$  Р-цикла). В дальнейшем уже после ослабления преследований доля буддистов не увеличилась, а доля нерелигиозного населения продолжила увеличиваться, при этом инициированный фазой  $СП_0$  С-цикл вплоть до настоящего времени накладывается на проходящий Р-цикл;

<sup>107</sup> Единственным исключением из данного правила является Румыния, где после наступления С-цикла фаза  $СП_0$ , тем не менее, была достаточно короткой.

2) *фаза устойчивой политической секуляризации (СП<sub>1</sub>)*, характеризующаяся увеличением общей мозаичности (от значения 0,281 до значения 0,556) и снижением или сохранением на предыдущем уровне религиозной мозаичности, что связано с резким увеличением доли нерелигиозного населения.

Как было указано выше, большая часть государств, проходивших СП-цикл, вступили в него не в рамках «подготовительной» фазы СП<sub>0</sub>, а фазы СП<sub>1</sub>, продолжавшейся в среднем 9 лет (с 14-го по 22-й гг. на Рисунке 43). Связано это с проводимой здесь более резкой государственной секулярной политикой: для 14-ти государств из 25-ти, прошедших фазу СП<sub>1</sub>, именно она оказалась первой. В эту группу входят закавказские республики бывшего СССР, Казахстан, Литва, Белоруссия, Молдавия, а также Албания, Босния и Герцеговина, Сербия, Черногория, Болгария, Китай и Монголия.

Вслед за Польшей и Словенией, «покинувших» СП-цикл после фазы СП<sub>0</sub>, завершающей его фазу СП<sub>1</sub> оказалась для Чехии, Словакии, Румынии, а также для советских Туркменистана, Таджикистана и Узбекистана;

3) *фаза религиозно-политико-секулярного паритета (СП<sub>2</sub>)*. Наступает при достижении МИМ общей мозаичности отметки в 0,557 и характеризуется, в целом, замедлением роста данного показателя и достижением им максимальных значений – чаще до уровня в 0,820, но иногда и выше. Доля нерелигиозного населения сравнивается с долей приверженцев преобладающей до СП-цикла религии (или, значительно реже, нескольких религий), затем превышает ее, после чего начинается снижение значения МИМ общей мозаичности до порогового значения в 0,557.

Является самой продолжительной из фаз СП-цикла: в среднем, она длилась около 37 лет (с 23-го по 59-й гг. на Рисунке 43). Помимо 19-ти стран, перешедших на нее после окончания фазы СП<sub>1</sub>, наблюдалась также в рамках конфессионального геопространства еще одной, особой в этом отношении страны – КНДР. Особенность в данном случае заключается в переходе этой страной в рамках начавшегося СП-цикла к фазе СП<sub>2</sub> не только минуя, в целом, «необязательную» фазу СП<sub>0</sub>, но и даже фазу СП<sub>1</sub>. Это произошло вследствие крайне резкого перехода к политике государственной секуляризации и аномально высокой скорости роста числа нерелигиозного населения (от почти 0% населения в 1944 г. до 27% в 1945 г.). Более того, политическая секуляризация была здесь столь интенсивной, что уже через четыре года графиком МИМ общей мозаичности была пройдена точка максимума выше отметки в 0,9, и началось снижение общей мозаичности и дальнейшее интенсивное увеличение доли нерелигиозного населения;

4) *фаза окончательного политико-секулярного замещения (СП<sub>3</sub>)*. Наблюдается при переходе МИМ общей мозаичности ниже значения 0,557 после прохождения графиком во время предыдущей фазы точки максимума (на Рисунке 43 не представлена). Нигде не была окончена и не перешла в следующий за СП-циклом этап политико-секулярного насыщения (СН<sub>п</sub>). Для подав-

ляющего большинства государств, вступивших в фазу СП<sub>2</sub>, она оказалась последней. Исключение составили всего четыре страны, перешедшие к фазе СП<sub>3</sub>: Албания, Армения, Молдавия и КНДР (подробнее см. Приложение Ф). Конфессиональное геопространство лишь одной из них – КНДР – продолжает находиться на этой фазе. Более того, КНДР – единственное государство в мире, в рамках которого СП-цикл сохранился в явном виде вплоть до настоящего времени.

Таким образом, *средняя продолжительность усеченного (без фазы СП<sub>3</sub>) СП-цикла составила 50 лет*. Данный расчет был выполнен по его законченным фазам без учета продолжающейся до настоящего времени СП<sub>3</sub> в КНДР. Начавшись и пройдя первые две фазы, СП-цикл обычно резко замедляется в фазе паритета: соотношение продолжительности первых трех фаз составляет приблизительно 1:2:7,5. Примечательно, что *ни одна страна мира не прошла СП-цикл полностью*, т.е. от фазы СП<sub>0</sub> до фазы СП<sub>3</sub>. Окончание секуляризации «сверху», т.е. политической секуляризации, ознаменовалось возвращением процесса развития конфессионального геопространства в его «естественное» русло. При этом в некоторых странах, вступивших в СП-цикл на весьма непродолжительное время и рано возвратившихся к протекавшим до этого процессам, последние продолжили свой ход без каких-бы то ни было серьезных заминок (как это произошло в Польше или, с определенными оговорками, в Чехии). Большинству же понадобилась достаточно долгая «передышка», позволившая нивелировать последствия проходившей здесь более длительное время политической секуляризации.

В качестве такого промежуточного этапа, прохождение которого явилось фактически обязательной (за редким исключением) частью процесса развития конфессионального геопространства после СП-цикла стал *этап десекуляризации (дСП-этап)*, который, так же как и собственно СП-цикл, относится к числу «аномальных» периодов (вернее, является условно «аномальным», поскольку возвращает конфессиональное геопространство к его естественному состоянию религиозной конкуренции). Действительно, как было показано при описании С-цикла, социальная секуляризация («естественная» секуляризация, секуляризация «снизу») пока не имела прецедентов в плане обратимости и тем более смены Р-циклом. В то же время, и это весьма важное отличие СП-цикла, секуляризация политическая («искусственная» секуляризация, секуляризация «сверху») в большинстве случаев имеет после своего окончания промежуточный этап, лишь по завершении которого начинается восстановление в той или иной форме прежнего хода Р- или С-циклов. За этим промежуточным этапом мы предлагаем закрепить название этапа десекуляризации, подчеркнув соответствующим обозначением, что соотносится он только с предшествующим ему СП-, но никак не С-циклом.

Основной чертой дСП-этапа является достаточно резкое сокращение доли нерелигиозного населения, росшей на протяжении предшествующего СП-цикла, и увеличение доли основной религии (или религий), формирующих в прошлом компонентную структуру конфессионального

геопространства. Маркером окончания дСП-этапа и восстановления естественного процесса развития конфессионального геопространства служит, во-первых, замедление темпов падения доли нерелигиозного населения, и, во-вторых, переход МИМ основной мозаичности в группу с более низкими ее значениями, чем те, которые наблюдались во время последней фазы СП-цикла и на протяжении дСП-этапа. Линии общей и религиозной мозаичности при этом имеют тенденцию к сближению вплоть до пересечения (если таковое имело место до начала СП-цикла).

Лучшим образом иллюстрирует прохождение десекуляризации график МИМ религий Азербайджана (Рисунок 44). При этом, как видно по графику религиозной мозаичности, который на протяжении почти всего XX в. не изменял основного направления своего хода, этап политической секуляризации, несмотря на достаточно большую продолжительность – более 60-ти лет – почти не помешал естественному развитию конфессионального геопространства. Это подтверждается и достаточно коротким – всего 8 лет – дСП-этапом в этой стране.

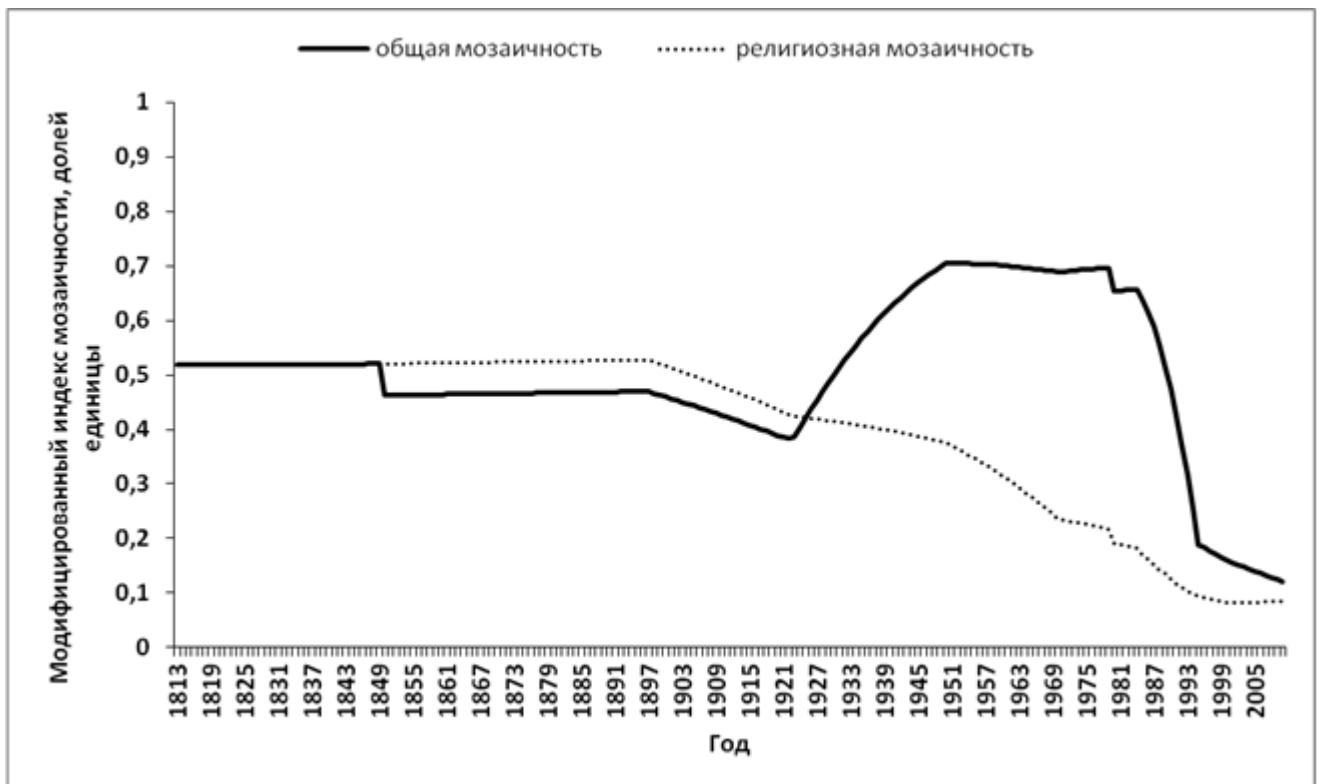


Рисунок 44 – Изменение значений модифицированного индекса мозаичности по религиям Азербайджана в 1813-2010 гг.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

Среди всех государств, конфессиональное геопространство которых так или иначе прошло СП-цикл, наименее продолжительным он был в Польше. Объяснять это можно по-разному (например, особой ролью и традиционно очень сильными позициями католицизма), однако больший интерес для нас представляет сейчас именно факт того, что малая продолжительность СП-цикла здесь послужила причиной отсутствия традиционно следующего за ним десекуляри-

го этапа. Во всех остальных странах последний так или иначе проходил (или проходит сейчас). Весьма своеобразно это случилось в Чехии, когда после завершения СП-этапа страна перешла сразу к С-циклу, и лишь спустя какое-то время вернулась к «надлежащему» дСП-этапу.

Для всех остальных государств схема возвращения к естественному ходу развития конфессионального геопространства оказалась стандартной. При этом достаточно трудно установить наличие соответствия между продолжительностью СП-циклов и дСП-этапа. В то же время крайне важным представляется анализ того, какой цикл или этап был прерван СП-циклом, и куда геопространство страны вернулось после десекуляризации, продолжавшейся, в среднем, 20 лет<sup>108</sup>.

Первую группу стран образуют те, конфессиональное геопространство которых после окончания дСП-этапа или при его отсутствии проявило тенденцию к продолжению той фазы, которая наблюдалась до этого: Албания (РЗ<sub>2</sub>-фаза), Монголия (РЗ<sub>2</sub>), Польша (РЗ<sub>3</sub>), Армения (РЗ<sub>3</sub>), Азербайджан (РЗ<sub>3</sub>), Словения (С<sub>0</sub>). Показательно, что именно в этих странах дСП-этап восстановления конфессионального геопространства прошел фактически быстрее всего.

Вторую группу формируют страны, в которых после дСП-этапа позиции основной религии (или религий), пошатнувшиеся за долгий СП-этап, вернулись даже к более ранним фазам/этапам, чем были до начала политической секуляризации. Иными словами, последняя выступила для них своеобразным обновителем, а где-то, возможно, и вдохнула в них вторую жизнь. Сюда относятся Россия (РН<sub>р</sub>-этап до политической секуляризации и фаза РЗ<sub>3</sub> после), Латвия (РЗ<sub>0</sub> – РЗ<sub>3</sub>), Литва (С<sub>0</sub> – РЗ<sub>3</sub>), Грузия (РЗ<sub>0</sub> – РЗ<sub>2</sub> и затем РЗ<sub>3</sub>), все советские государства Центральной Азии, вернувшиеся с РН<sub>р</sub>-этапа или РЗ<sub>0</sub>-фазы к фазе РЗ<sub>3</sub>, а также Китай (С<sub>0</sub> – РЗ<sub>2</sub>); причем уникальность Китая заключается в том, что главным бенефициаром десекуляризации в этой стране стали не наиболее распространенные до дСП-этапа религии (буддизм и китайская традиционная религия), а христианство.

В третью группу входят государства, где начавшийся или начинающийся до «запуска» СП-цикла процесс социальной секуляризации был не остановлен, а, наоборот, усилен политической секуляризацией. Таким образом, здесь имело место *наложение С- и СП-циклов*. Это произошло в Чехии (фаза С<sub>0</sub> до СП-цикла и фаза С<sub>1</sub> после него), Словакии (С<sub>0</sub> – С<sub>1</sub>) и Эстонии (РН<sub>с</sub> – С<sub>2</sub>). После завершения СП-цикла в этих странах рост численности нерелигиозного населения здесь продолжился, а дСП-этап фактически так и не наступил. Исключение составляет лишь Чехия, где его начало было отложено: сразу после окончания дСП-этапа продолжилась социальная секуляризация, на которую наложились десекулярные процессы. Наконец, четвертую группу образуют страны, где процесс политической секуляризации продолжается до сих пор (КНДР), а также где вплоть до настоящего времени главенствует десекуляризация (Сербия, Черногория, Румыния, Босния и Герцеговина, Белоруссия, Болгария, Молдавия и Украина).

<sup>108</sup> С учетом длительности только завершенных к настоящему моменту дСП-этапов.

### 4.3. Особенности развития циклических процессов на мега- и мезоуровнях территориальной структуры конфессионального геопространства

К числу основных плюсов модели циклов религиозной конкуренции относится не только возможность объяснения процесса смены одной религии другой (или смены религии секуляризацией), но и, прежде всего, наличие аппарата прогнозирования развития конфессионального геопространства. Знание закономерностей смены фаз циклов религиозной конкуренции дает возможность исследователю в большинстве случаев сформулировать дальнейшие кратко- и среднесрочные тенденции развития конфессионального геопространства. Данный подход, как представляется, имеет ряд преимуществ перед наиболее распространенным в настоящее время методом прогнозирования, основанным на постулате о неизменяемости в будущем значений показателей роста численности религиозных общин, наблюдающихся в настоящее время. Подчеркнем, что именно последний вариант прогнозирования используется в наиболее авторитетных источниках по конфессиональной статистике (см., например, [Atlas ...; Barrett, Kurian, Johnson]).

В то же время, на наш взгляд, предложенная в настоящей работе циклическая модель религиозной конкуренции остается только лишь моделью и не претендует на завершенность и всеохватность. Вероятно, ее дополнение и совершенствование в рамках дальнейших исследований будут способствовать повышению точности; однако выявленные нами тенденции развития конфессионального геопространства, проявляющиеся в виде последовательной смены циклов религиозной конкуренции, все же следует признать объективно существующими.

Для конфессионального пространства всех ли стран характерно прохождение подобных циклов? Как представляется, ответ на этот вопрос является утвердительным, поскольку в настоящее время фактически нет стран, которые бы за весь период своего развития (по крайней мере, со смены мифологического типа мировоззрения религиозным) сохранили в неизменном виде конфессиональную структуру своего населения. В то же время отсутствие в нашем распоряжении особо длинных временных рядов данных о религиозной принадлежности населения всех стран мира не позволяет установить достаточно точную картину. Тем не менее, непрерывные ряды за 110 лет (с 1900 г.) по всем странам мира, а в некоторых случаях – и за более длительный период, в большинстве случаев делают возможным наблюдать отдельные фазы религиозных (или секулярных) циклов.

При прочих равных условиях выраженность циклов религиозной конкуренции тем больше, чем меньше размеры рассматриваемой территории и чем выше степень активизации этого процесса. В этой связи указанные выше в настоящей главе интервалы значений МИМ и размах их колебаний, характеризующие прохождение различных фаз Р- (или С-) циклов кон-



фессиональным пространством стран мира, оказываются ограниченно применимыми для анализа данных процессов в границах территориальных образований более высокого «ранга»: групп стран и субрегионов, регионов, а также мира в целом.

Так, при анализе религиозной конкуренции в масштабе всего мира (Рисунок 45) мы можем наблюдать колебания уровня МИМ общей и религиозной мозаичности лишь в диапазоне не более 0,05 единицы за более чем вековой период. Это связано со значительно большей инерционностью компонентной структуры конфессионального пространства мира по сравнению с таковым для какой-либо страны.

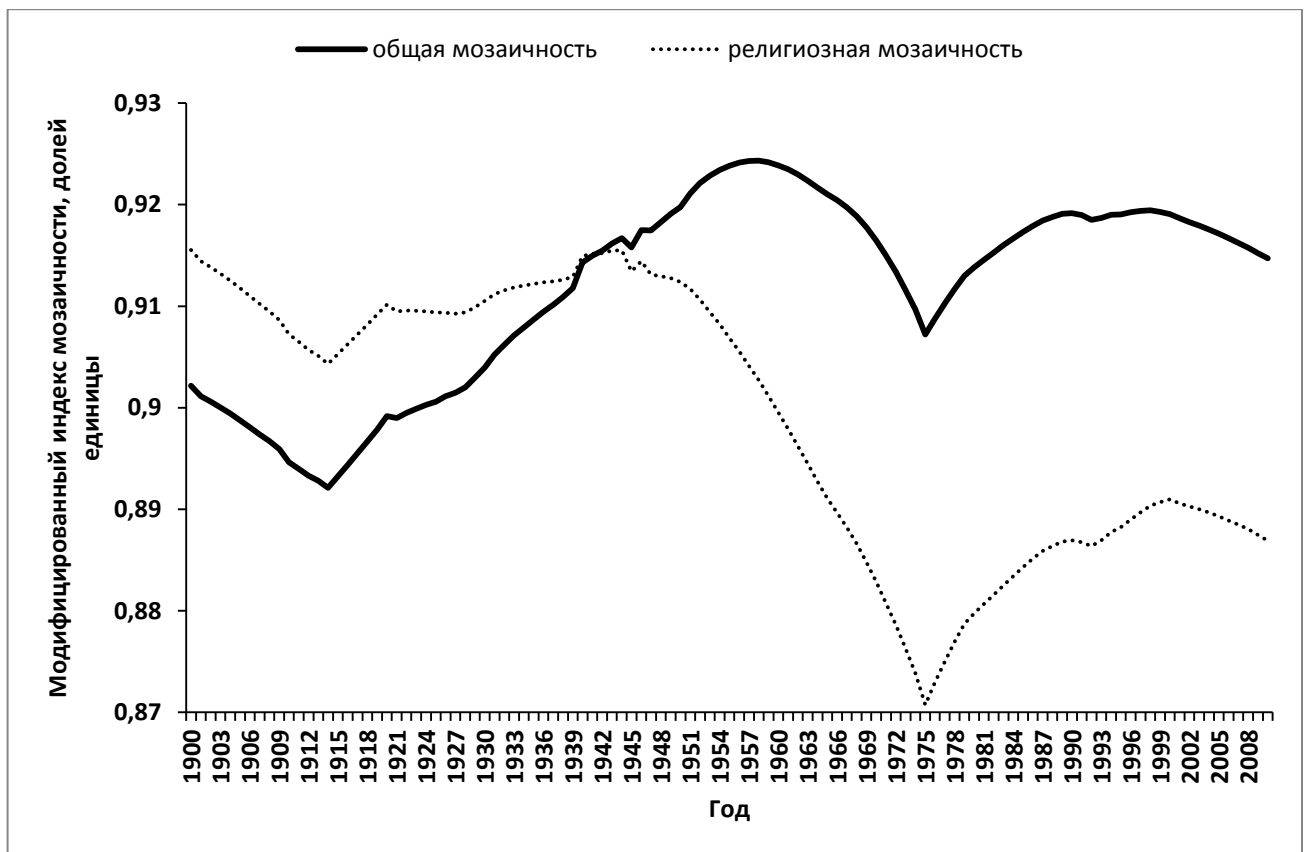


Рисунок 45 – Изменение значений модифицированного индекса мозаичности по религиям мира в 1900-2010 гг.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

Тем не менее, мы можем выделить окончание Р-цикла христианства (до Первой мировой войны), цикл религиозно-секулярной конкуренции (представляющий собой, по-видимому, наложение С- и СП-циклов) до середины 1970-х гг., прервавшийся совместным развитием дСП-этапа, Р-цикла ислама и, в меньшей степени, других восточных религий. При этом график на Рисунке 45 представляет собой совокупность, или, вернее, наложение графиков изменения МИМ для стран за соответствующий период. В этой связи представляется крайне важным рас-

смотреть вклад каждой из образующих ход графика «частностей» – стран мира – и, возможно, объединить их в группы по степени совместного влияния в рамках примерно одних и тех же временных интервалов.

Важным аспектом в этом отношении представляется общая продолжительность Р- и С-циклов. Для первых она составляет, как было установлено, около 100-110 лет. Для вторых относительно уверенно можно говорить лишь о продолжительности повышательной стадии: в том случае, если понижательная стадия, как и в случае Р-циклов, будет в будущем иметь примерно такую же длительность, что и повышательная, то можно определить продолжительность всего С-цикла периодом 200-220 лет. Обращает на себя внимание кратность циклов: во-первых, в один С-цикл «укладываются» два Р-цикла<sup>109</sup>; во-вторых, и это, на наш взгляд, даже более важно, *в один Р-цикл и в повышательную стадию С-цикла «укладываются» два цикла Кондратьева (К-цикла)*. Многими исследователями подчеркивается факт того, что «... полный цикл эволюционного усложнения мировой экономической и политической системы ... соответствует двум кондратьевским циклам» [Пантин, Айвазов, с. 139-140]. Вероятно, первыми отметили это обстоятельство Т.К. Хопкинс и И. Валлерстайн [Hopkins, Wallerstein].

Как справедливо отмечают И.М. Савельева и А.В. Полетаев, «... в подавляющем большинстве “циклических” работ по экономической истории используется цикл Кондратьева длительностью 50–60 лет или производные этого цикла, кратные ему... Точно так же и в работах по социальной и политической истории и по истории культуры наиболее распространенным является 50–60-летний цикл смены поколений (“отцов и детей”) или его производные...» [Савельева, Полетаев, с. 433]. В настоящей работе мы, тем не менее, лишь констатируем кратность выделенных нами Р- и С-циклов циклам Кондратьева или циклам смены поколений. Как представляется, изучению их соотношения должно быть посвящено отдельное глубокое исследование, затрагивающее, в том числе, вопрос возможности соотнесения периодических и непериодических циклов.

В случае Р-циклов нами не было установлено какой-либо связи между временем их начала и временем начала повышательной или понижательной фаз К-циклов. Количество стран, конфессиональное геопространство которых начало Р-цикл на повышательной фазе циклов Кондратьева (в глобальном масштабе), примерно соответствует таковому для понижательной фазы. Более того, точки начала Р-цикла в странах мира в рамках доступного для анализа временного интервала распределены по оси времени достаточно равномерно. Таким образом, фактически нельзя установить какие-либо периоды относительно синхронного начала прохождения странами Р-цикла (за исключением небольшого сгущения точек старта в 1900-х и 1970-х гг.).

<sup>109</sup> Вернее, основываясь на имеющихся в нашем распоряжении данных, стоит говорить о примерно одинаковой продолжительности полного Р-цикла и повышательной стадии С-цикла.

До начала Первой мировой войны большая часть стран Северной и Латинской Америки, Западной, Северной и Южной Европы, а также Австралия и Новая Зеландия завершили свой последний Р-цикл и перешли либо к этапу религиозного (предсекулярного) насыщения, либо к циклу религиозно-секулярной (социальной) конкуренции (Рисунок 46). Раньше всего, вероятно, завершился последний Р-цикл в европейской «части», причем завершение это произошло задолго до Первой мировой войны<sup>110</sup>. Более поздним оно было в Новом Свете: начало последнего Р-цикла совпало здесь с активной колонизацией этих территорий европейцами и, как следствие, было обусловлено масштабной прозелитической деятельностью христианских миссионеров среди коренного населения, исповедующего этнические религии.

В XX в. наиболее широкое развитие Р-цикл получил в странах Восточной Европы, Азии и Африки (Рисунки 46-51), причем в большинстве из них он либо продолжается и сейчас, либо завершился этапом религиозного (предрелигиозного) насыщения. В некоторых из них – прежде всего в Восточной Европе – значительную конкуренцию христианству составлял иудаизм (особенно до Второй мировой войны), затем – политическая секуляризация. Схожее влияние последняя имела в рамках конкурентных отношений с буддизмом/китайской традиционной религией и исламом во многих странах Восточной и Центральной Азии соответственно.

Конкуренция между этнорелигиями, буддизмом и исламом обусловила прохождение Р-цикла странами Юго-Восточной Азии. Схожая ситуация имеет место в Южной Азии, где соперничество с буддизмом и исламом за сохранение своего господствующего положения ведет индуизм. Наиболее стабильная ситуация в XX в. сложилась в Юго-Западной Азии (кроме Израиля), где прочные позиции ислама лишь незначительно смогли поколебать христианство и в меньшей степени индуизм. Начался этот процесс в последней трети столетия и был связан с активной трудовой миграцией в страны Персидского залива.

Однако по-настоящему жесткая конкурентная борьба сложилась в XX в. в Африке. Масштабная колонизация началась здесь лишь в XIX в., поэтому к началу Первой мировой войны страны этого региона подошли в самом разгаре Р-цикла смены этнорелигий христианством к югу от Сахеля и серьезными претензиями с его стороны на лидерство в традиционно исламских районах Африки к северу (Рисунок 46). Тем не менее, *в дальнейшем произошло сжатие зоны активной конкуренции*. С одной стороны, уход европейцев вызвал разворот Р-цикла вспять в Северной Африке, что привело к возвращению лидерства ислама вплоть до наступления здесь этапа религиозного (предрелигиозного) насыщения.

---

<sup>110</sup> Так, на рубеже XVII и XVIII вв. конфессиональное геопространство Нидерландов уже находилось на этапе религиозного (предсекулярного) насыщения.

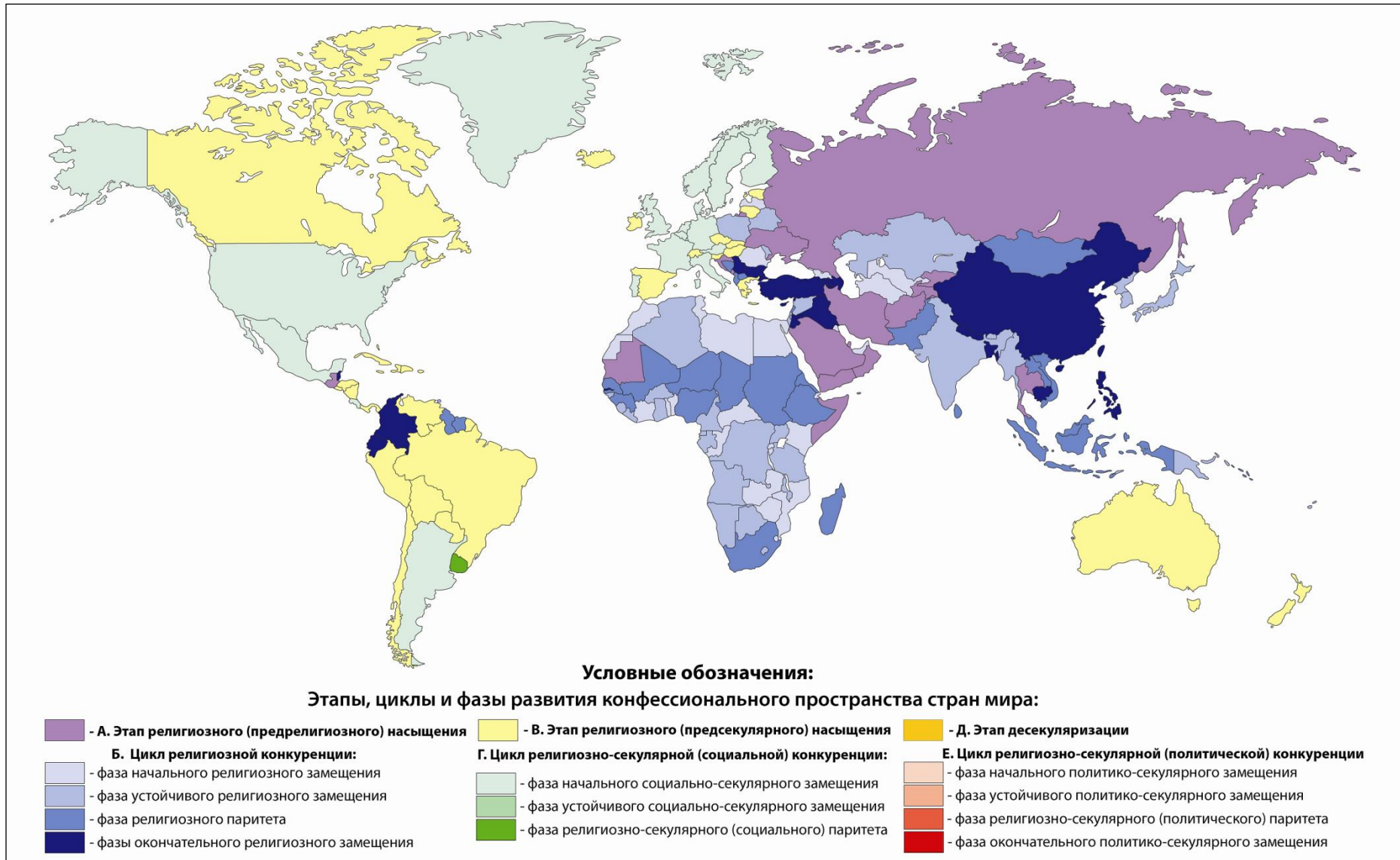


Рисунок 46 – Этапы, циклы и фазы развития конфессионального пространства стран мира в 1910 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

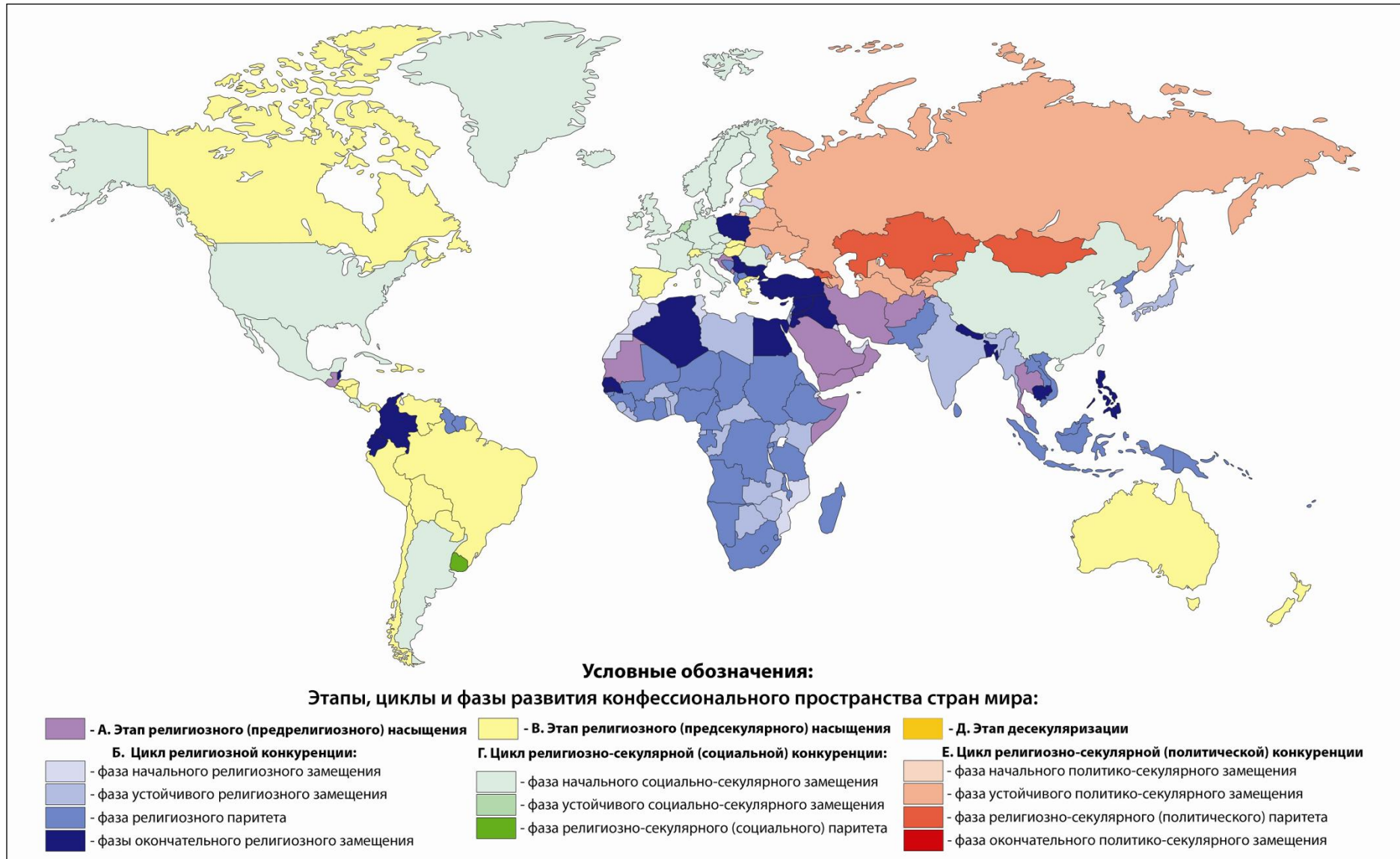


Рисунок 47 – Этапы, циклы и фазы развития конфессионального пространства стран мира в 1930 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

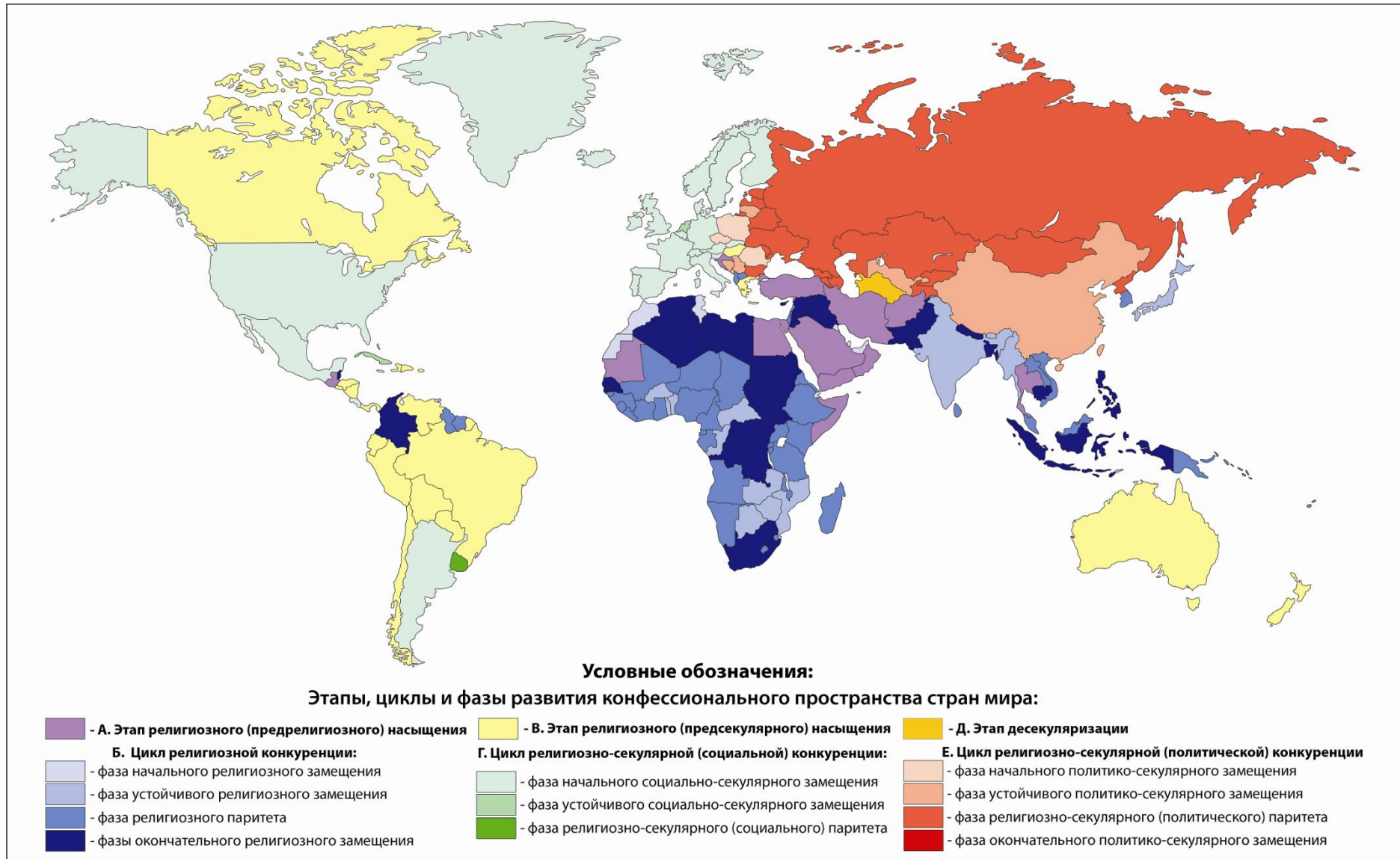


Рисунок 48 – Этапы, циклы и фазы развития конфессионального пространства стран мира в 1950 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].



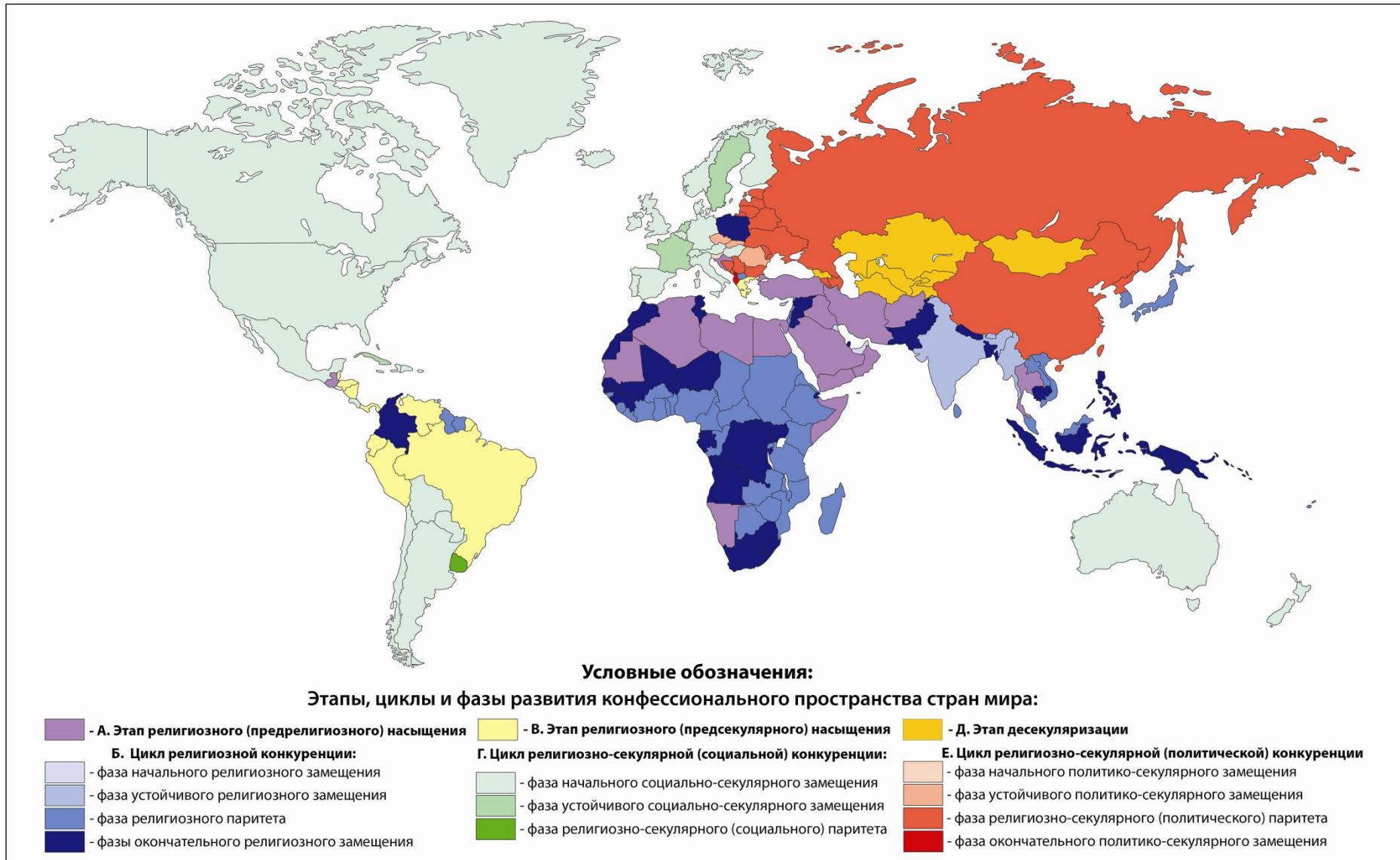


Рисунок 49 – Этапы, циклы и фазы развития конфессионального пространства стран мира в 1970 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

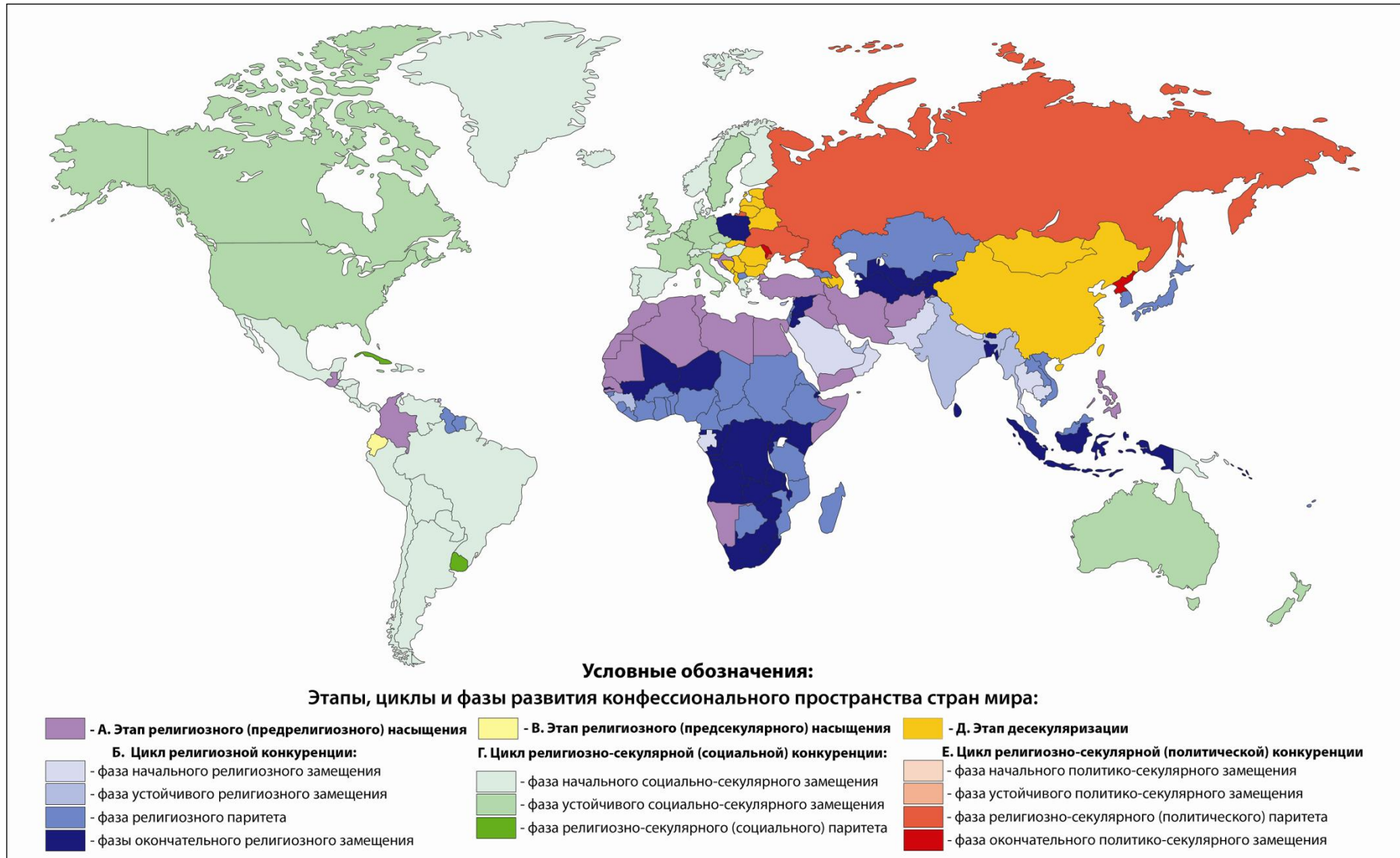


Рисунок 50 – Этапы, циклы и фазы развития конфессионального пространства стран мира в 1990 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].



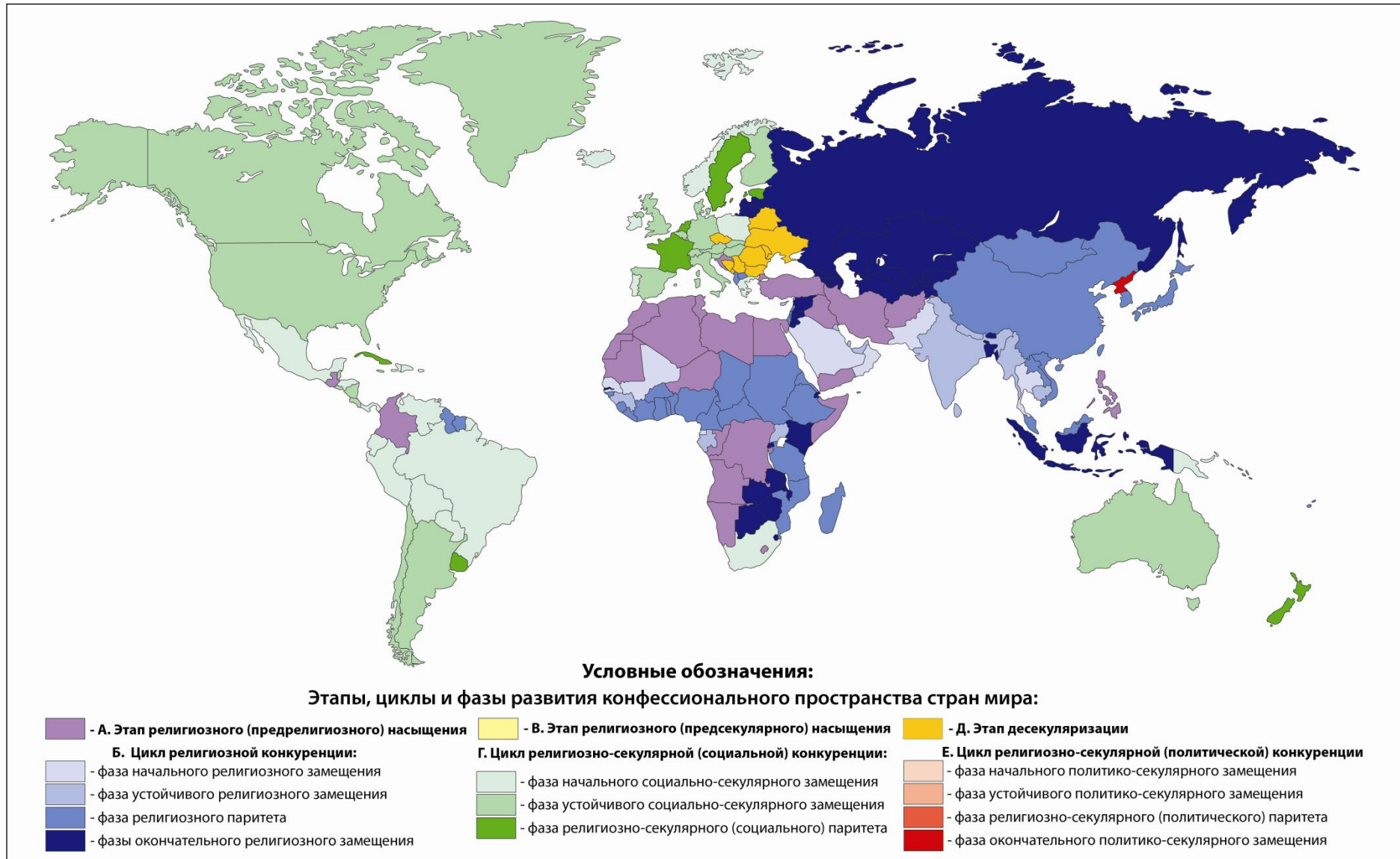


Рисунок 51 – Этапы, циклы и фазы развития конфессионального пространства стран мира в 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

Схожая ситуация имеет место в Южной Африке, а также в большей части стран Центральной и Восточной Африки, где главенствующую роль стало играть христианство, почти полностью вытеснившее этнорелигии (Рисунки 46-51). Активное соперничество между христианством и исламом, оставаясь актуальным в начале XXI в. для всей Африки в целом, в наибольшей степени активизировалось в странах зоны Сахеля<sup>111</sup>.

*Таким образом, в процессе запуска Р-цикла (как и окончания или начала этапов религиозного насыщения) на разных уровнях территориальной структуры конфессионального геопространства проявляется дискретный характер последнего в рамках анализируемого временного интервала.* Это означает, что распространение Р-цикла не носит в настоящее время характер непрерывной в территориальном отношении волны<sup>112</sup>. Запуск цикла религиозной конкуренции в XVI-XX в. был обусловлен, прежде всего, распространением христианства в результате миссионерской деятельности. Шла она в соответствии с планом колонизации новых территорий европейцами, зачастую нарушавшимся действиями их земляков, поэтому очень часто носила в определенной степени «спонтанный» характер и не была по своей сути центр-периферической.

Как представляется, таковым можно считать, прежде всего, первое распространение религии после ее возникновения в пределах той или иной территории<sup>113</sup>. Однако в рамках рассматриваемого нами периода практически не происходило возникновение религий, принявших затем масштаб мировых. Это делает крайне затруднительным выявление иных механизмов территориального развития Р-циклов в настоящей работе и требует проведения иных, посвященных именно этой проблеме исследований.

Иначе обстоит ситуация с С-циклами. Их соотнесение с циклами Кондратьева представляется в большей степени оправданным, чем в случае Р-циклов. Действительно, как отмечалось выше, Н.Д. Кондратьев подчеркивал, что повышательная волна каждого выделенного им цикла сопровождается упадком духовной культуры, в то время как понижательная – наоборот, ее расцветом. При анализе Р-циклов и этапов религиозного насыщения достаточно затруднительно идентифицировать те их фазы, которые можно было бы однозначно связать с расцветом или упадком духовной культуры. Вероятно, процесс упадка религиозности и распространения секуляризации в рамках С-цикла имеет существенно больше общего с «упадком духовной культу-

<sup>111</sup> Весьма закономерным в этом отношении представляется развитие исламских террористических группировок в регионах бассейна озера Чад, в Мали и Судане, а также в Сомали.

<sup>112</sup> Соглашаясь с точкой зрения В.И. Пантина, здесь и далее мы имеем в виду, что «... с помощью понятия “волна” описывается прежде всего пространственный аспект состояния системы, а с помощью понятия “цикл” – последовательность, логика и взаимосвязь таких изменений» [Пантин, с. 24].

<sup>113</sup> Вероятно, именно так распространялись после своего возникновения христианство или ислам.

ры». Таким образом, можно предположить *наличие положительной связи между повышательной волной К-цикла и начальными фазами С-цикла* (по крайней мере фазами  $C_0$  и  $C_1$ ).

Если в случае Р-циклов подобной связи нам установить не удалось, то для С-циклов ее наличие более очевидно: *в 2-х из каждых 3-х стран, начавших в своей истории (в рамках доступного для анализа временного интервала) прохождение С-цикла, его старт совпал с повышательной волной К-цикла в глобальном масштабе* (Таблица 11). При этом несколько дискуссионным представляется данное соотнесение в случае тех стран, которые не являлись технологическими лидерами во время повышательной волны К-цикла. Однако только лишь их рассмотрение приводит к еще более строгим результатам: *в 4-х из каждых 5-ти стран-технологических лидеров<sup>114</sup> начало С-цикла пришлось на повышательную волну цикла Кондратьева*. Таким образом, несмотря на различную среднюю продолжительность К- и С-циклов, их начало в большинстве случаев совпадает.

В то же время обращает на себя внимание некоторая асинхронность между периодом прохождения конфессиональным пространством стран С-цикла и периодом их индустриализации. До недавнего времени в отечественной научной литературе преобладала точка зрения на процесс секуляризации (по крайней мере, ее социальную «сторону») как следующий во временном отношении за индустриализацией. Так, В.И. Гараджа отмечал, что «...главной движущей силой процесса секуляризации была экономика, те ее области, которые возникали под влиянием развития капитализма и индустриализации» [Гараджа, с. 285]. Схожий подход к анализу взаимоотношений между индустриализацией и секуляризацией применялся и зарубежными исследователями: «...секуляризация на Западе рассматривается как производная индустриализации и модернизации...» [Kisala, p. 205].

В настоящее время происходит корректировка данной точки зрения в части взаимоотношений между индустриализацией (и модернизацией) с одной стороны и секуляризацией с другой. Как отмечает крупнейший исследователь процессов секуляризации П. Бергер, идея, согласно которой «модернизация обязательно сопровождается падением религии как в обществе в целом, так и в умах отдельных людей в частности ... оказалась неверной. На самом деле, модернизация оказывала некоторые секуляризационные эффекты – большие в одних местах, чем в других» [The Desecularization ..., p. 2-3]. К подобным выводам исследователи пришли, основываясь на том, что в некоторых странах мира не наблюдалось падение уровня религиозности по мере индустриализации (и модернизации). Однако вопрос о том, что же первично – индустриализация или секуляризация – оставался открытым.

---

<sup>114</sup> Имеется в виду, что страны, входящие в данную группу, не обязательно являлись технологическими лидерами именно в момент начала в их конфессиональном пространстве С-цикла. О соотношении периодов реального технологического лидерства и социальной секуляризации см. ниже.

Таблица 11 – Время начала К- и С-циклов в некоторых странах мира\*

Страна	Год начала С-цикла	Период фазы «глобального» К-цикла**, соответствующей началу социальной секуляризации в стране (А – повышательной, В – понижательной)	Период повышательной фазы К-цикла** индустриального развития страны
<i>Великобритания***</i>	(до) 1790	1790–1815 (А)	<i>1790–1815</i>
<i>США</i>	(до) 1790	1790–1815 (А)	<i>1849–1870</i>
Уругвай	(до) 1800	1790–1815 (А)	1983–2002
<i>Норвегия</i>	1852	1849–1870 (А)	<i>1896–1918</i>
<i>Швеция</i>	1852	1849–1870 (А)	<i>1896–1918</i>
<i>Нидерланды</i>	1861	1849–1870 (А)	<i>1790–1815</i>
<i>Франция</i>	1889	1871–1895 (В)	<i>1790–1815</i>
<i>Дания</i>	1893	1871–1895 (В)	<i>1896–1918</i>
Мексика	1896	1896–1918 (А)	1945–1967
<i>Финляндия</i>	1896	1896–1918 (А)	<i>1945–1967</i>
<i>Бельгия</i>	1900	1896–1918 (А)	<i>1790–1815</i>
<i>Австрия</i>	1900	1896–1918 (А)	<i>1849–1870</i>
Коста-Рика	1900	1896–1918 (А)	1983–2002
<i>Германия</i>	1901	1896–1918 (А)	<i>1790–1815</i>
<i>Италия</i>	1901	1896–1918 (А)	<i>1849–1870</i>
<i>Португалия</i>	1901	1896–1918 (А)	<i>1945–1967</i>
Аргентина	1906	1896–1918 (А)	1945–1967
<i>Люксембург</i>	1906	1896–1918 (А)	<i>1945–1967</i>
<i>Чехия</i>	1911	1896–1918 (А)	<i>1945–1967</i>
Китай	1912	1896–1918 (А)	1945–1967
<i>Румыния</i>	1918	1896–1918 (А)	<i>1945–1967</i>
<i>Словения</i>	1918	1896–1918 (А)	<i>1945–1967</i>
<i>Литва</i>	1919	1919–1944 (В)	<i>1945–1967</i>
<i>Исландия</i>	1921	1919–1944 (В)	<i>1945–1967</i>
<i>Ирландия</i>	1930	1919–1944 (В)	<i>1945–1967</i>
<i>Словакия</i>	1931	1919–1944 (В)	<i>1945–1967</i>

<i>Испания</i>	1939	1919–1944 (B)	<i>1945–1967</i>
<i>Швейцария</i>	1945	1945–1967 (A)	<i>1849–1870</i>
<i>Мальта</i>	1947	1945–1967 (A)	<i>1945–1967</i>
<i>Япония</i>	1948	1945–1967 (A)	<i>1896–1918</i>
Сальвадор	1951	1945–1967 (A)	1983–2002
Сингапур	1951	1945–1967 (A)	1983–2002
Доминиканская Республика	1952	1945–1967 (A)	1983–2002
Чили	1961	1945–1967 (A)	1983–2002
<i>Канада</i>	1962	1945–1967 (A)	<i>1896–1918</i>
<i>Новая Зеландия</i>	1962	1945–1967 (A)	<i>1945–1967</i>
Парагвай	1965	1945–1967 (A)	1983–2002
<i>Венгрия</i>	1966	1945–1967 (A)	<i>1849–1870</i>
<i>Австралия</i>	1967	1945–1967 (A)	<i>1945–1967</i>
Боливия	1969	1968–1982 (B)	1983–2002
Венесуэла	1971	1968–1982 (B)	1945–1967
<i>Греция</i>	1971	1968–1982 (B)	<i>1945–1967</i>
Гондурас	1971	1968–1982 (B)	1983–2002
Никарагуа	1971	1968–1982 (B)	1983–2002
Перу	1971	1968–1982 (B)	1983–2002
Панама	1973	1968–1982 (B)	1983–2002
Бразилия	1974	1968–1982 (B)	1945–1967
Белиз	1980	1968–1982 (B)	1983–2002
Вьетнам	1981	1968–1982 (B)	1983–2002
ЮАР	1996	1983–2002 (A)	1983–2002
Эквадор	2001	1983–2002 (A)	1983–2002

\* – показаны страны, прошедшие индустриализацию, конфессиональное пространство которых не было затронуто в явном виде политической секуляризацией.

\*\* – рассчитано медианное значение наборов начальных точек соответствующих больших циклов экономической конъюнктуры.

\*\*\* – курсивом показаны страны–технологические лидеры соответствующих К-циклов.

Рассчитано и составлено автором по: [Кондратьев; Мироненко; Пантин, Айвазов; Brown, James].

Наше исследование показало, что лишь в каждой 4-ой стране мира индустриальное развитие началось раньше, чем конфессиональное пространство перешло в своем развитии к С-циклу, не осложненному политической секуляризацией в явном виде (Таблица 11).

Если рассматривать секуляризацию и индустриализацию в странах мира не комплексно, а по их маркерам в виде снижения числа верующих и прохождения К-циклов соответственно, то очевиден следующий вывод: *в большинстве случаев не индустриализация инициирует секуляризацию, а, наоборот, отход от религии ведет к развитию индустриальных процессов.* Возможное возражение, что каждому К-циклу обычно предшествует подготовительный этап продолжительностью 20-30 лет, может быть парировано тем фактом, что и каждый С-цикл предваряет предсекулярный ко-этап ( $пC_0$ ), который оказывается в среднем в два раза более продолжительным, чем этап предшествующий К-циклу.

Вне всяких сомнений, взаимоотношения между данными категориями являются гораздо более сложными, нежели только лишь по линии «снижение доли верующих – увеличение темпов промышленного развития», и требует отдельного глубокого исследования. В то же время, на наш взгляд, исключения из выявленной выше закономерности обусловлены не ускоренной индустриализацией по отношению к секуляризации в некоторых странах мира, а, наоборот, запаздыванием (по комплексу причин) секулярных процессов относительно индустриального развития. Важно отметить в этой связи, что, в отличие от Р-циклов, в случае С-циклов рассматриваемый феномен религиозной (а, вернее, религиозно-секулярной) конкуренции может считаться «переносимым» из одной страны в другую: иными словами, социальная секуляризация распространяется волнами, захватывая все новые территории.

Так, в начале XX в. цикл религиозно-секулярной (социальной) конкуренции проходило конфессиональное пространство лишь примерно 20-ти стран, расположенных преимущественно в Европе и, в меньшей степени, в Америке (Рисунок 46). В течение столетия (Рисунки 47-50) социальная секуляризация охватывала все новые территории, став в начале XXI столетия «основным» циклом развития конфессионального пространства почти всех стран Европы (кроме Восточной), Америки (за редким исключением) и Океании (Рисунок 51). При этом волнообразный характер распространения социальной секуляризации, являющейся (по крайней мере, по состоянию на настоящее время) необратимым процессом, к началу XXI в. способствовал территориальной дифференциации стран мира по степени вовлеченности их конфессионального пространства в этот процесс.

Несмотря на то, что основные преобразования территориальной структуры конфессионального геопространства в процессе прохождения С-цикла имели место в течение XX в., начало им было положено в конце XVIII в. (Таблица 12).

Таблица 12 – Изменения территориальной структуры (ТС) конфессионального геопространства в процессе прохождения С-цикла (секулярные волны)

№ вол-ны	Период наибольших преобразований	Характеристика изменений ТС в период прохождения волны	Страны с наиболее интенсивным развитием секулярных процессов
1	1780–1790-е гг.	оформление ядра	Великобритания, США, Уругвай
2	1850–1880-е гг.	продолжение формирования ядра, оформление периферии	Швеция, Норвегия, Нидерланды, Франция
3	1900–1920-е гг.	продолжение формирования ядра, разделение на полупериферию и периферию	Бельгия, Германия, Италия, Мексика, Аргентина
4	1960–1980-е гг.	завершение формирования ядра, периферии и полупериферии	Австралия, Новая Зеландия, Чили, Парагвай, Бразилия
5	1990–2000-е гг.	разделение ядра на внутреннее и внешнее	Нидерланды, Франция, Новая Зеландия, Швеция

Составлено автором.

Причем преобразования эти носили волновой характер и распространялись посредством диффузии расширения. Лишь в некоторых случаях (например, Китай с конца 1940-х гг.), связанных, в основном, с развитием политической секуляризации, С-цикл «покидал» территорию своего распространения. Отдельного внимания заслуживает характер диффузии расширения при распространении секулярной волны: вероятно, он может быть охарактеризован как смешанный контактно-каскадный<sup>115</sup>. В настоящем исследовании перед нами не стояла задача глубокого изучения данного вопроса, однако по состоянию на настоящий момент представляется достаточно проблематичным выделение его менее или более важной составляющей.

За первой секулярной волной, зародившейся примерно в одно и то же время в Европе (Великобритания), Северной (США) и Южной Америке (Уругвай) в конце XVIII в., последовала вторая – практически исключительно европейская. Во второй половине XIX в. уже достаточно отчетливо вырисовывались контуры центра и периферии той «части» конфессионального геопространства, которое проходило в своем развитии С-цикл. Третья, четвертая и пятая волны могут быть прослежены по Рисункам 46-51. При этом третья волна, как и первая, распространялась и в Европе, и в Америке (например, от США к Мексике, а также от Уругвая к Аргентине).

<sup>115</sup> Вероятно, по своим свойствам он может быть близок к выделенной В.И. Блануцей сетевой диффузии [Блануца].

Четвертая волна, наоборот, носила преимущественно внеевропейский характер: инициировав С-цикл в конфессиональном пространстве Океании и большинства стран Латинской Америки, в Европе и Северной Америке она, в основном, вызвала его усложнение, т.е. переход к следующим фазам. Таким образом, к 1970-1980-м годам, в целом, оформились ядро, полупериферия и периферия территориальной структуры конфессионального геопространства в рамках С-цикла. Дальнейшее усложнение структуры на рубеже XX–XXI вв. в виде пятой секулярной волны привело к «расслоению» ядра на внутреннее и внешнее (Рисунок 52).

По состоянию на 2010 г. конфессиональное пространство 51-ой страны мира проходило в своем развитии С-цикл. В случае еще 59-ти наблюдалось прохождение предсекулярного ко-этапа  $pC_0$ . Население подавляющего большинства стран этой группы исповедует христианство (за исключением Китая, Вьетнама и Японии), что вполне закономерно, учитывая установленную нами закономерность, заключающуюся в том, что социальная секуляризация проявляется в первую очередь именно в христианских регионах.

К числу стран ядра территориальной структуры конфессионального геопространства во время прохождения им С-цикла относятся те, уровень секулярных процессов в которых характеризуется достаточно высокой степенью зрелости. Будучи внутренне неоднородным, ядро, в свою очередь, делится на внутреннее (прохождение фазы  $C_2$ ) и внешнее (фаза  $C_1$ ). Полупериферию образуют страны, в которых С-цикл начался, в большинстве своем, сравнительно недавно (фаза  $C_0$ ) и еще не получил широкого распространения. Самую обширную, периферийную группу образуют страны, либо только вступившие на путь социальной секуляризации (ко-этап  $pC_0$ ), либо не проходящие в настоящее время С-цикл в явном (одна из фаз) или неявном (ко-этап  $pC_0$ ) виде, но потенциально имеющие возможность в будущем быть охваченными социальной секуляризацией.

В отличие от С-цикла, распространение цикла религиозно-секулярной (политической) конкуренции, или СП-цикла имеет выраженный волновой характер только до уровня регионов. Данный факт вполне очевиден, учитывая механизм развития политической секуляризации – «сверху». Как было показано выше, в явном виде конфессиональное пространство 28-ми стран прошло в своем развитии СП-цикл. Будучи инициированной в Советском Союзе, политическая секуляризация была распространена в первую очередь в его границах, а также в «шестнадцатой союзной республике» – Монголии. При этом наиболее интенсивными темпами ее развитие шло в центральноазиатских республиках бывшего СССР, Монголии и Грузии (Рисунок 47). В то же время именно с этих территорий с середины XX в. началось ослабление секуляризации «сверху» и возвращение конфессионального пространства в его «естественное русло» через дСП-этап (Рисунок 48). Потеряв территории в Центральной Азии и в Закавказье (частично), политическая секуляризация распространилась в пределах стран соцлагеря в Европе (кроме Венгрии и лишь частично затронутой СП-циклом Польши) и в Восточной Азии (Китай и КНДР) (Рисунок 49).



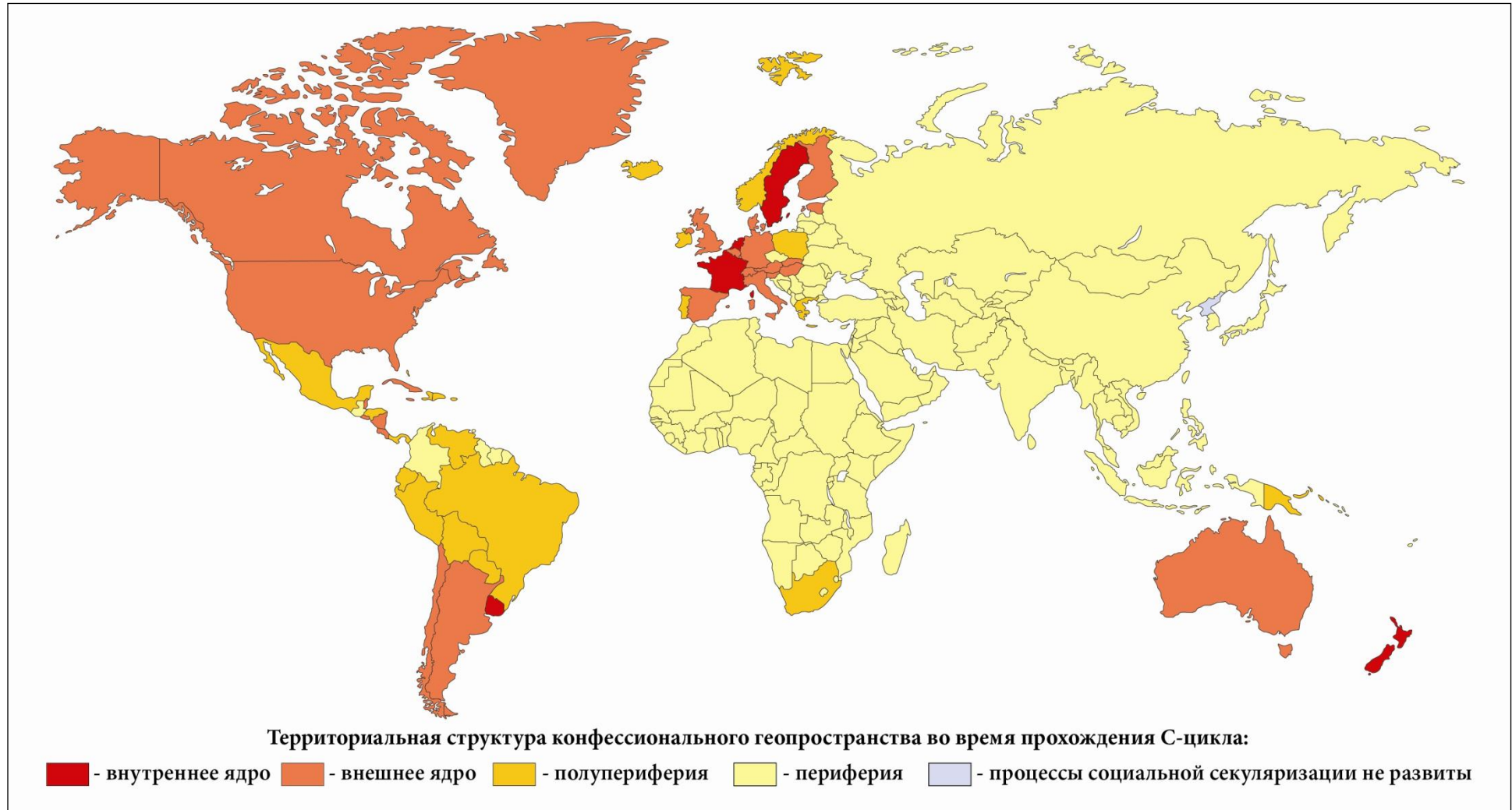


Рисунок 52 – Территориальная структура конфессионального геопространства во время прохождения пятой секулярной волны С-цикла, 2010 г.  
 Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

Экономическое и политическое ослабление СССР к концу 1980-х гг. сопровождалось также отходом от политики секуляризации «сверху» практически во всех странах, вовлеченных еще двадцать лет назад в СП-цикл. Десекуляризация, продолжающаяся в большинстве бывших соцстран Восточной Европы до настоящего времени, к началу 1990-х гг. не стала основным трендом развития конфессионального пространства лишь в России, Украине, Молдавии и КНДР (Рисунок 50). После распада СССР и вплоть до настоящего момента лишь одна страна мира – КНДР – продолжает проходить СП-цикл, имея все шансы завершить его и впервые в современной истории перейти к совершенно новому этапу политико-секулярного насыщения (Рисунок 51). Вполне ожидаемо, что между временем прохождения той или иной страной цикла религиозно-секулярной (политической) конкуренции и К-цикла отсутствует прямая связь (как и в случае Р-циклов).

Как было показано выше, повышение уровня внутррелигиозной конкуренции приводит к расширению конфессионального геопространства той религии, направления которой конкурируют между собой. В этом случае религия, вытесняющая в пределах определенной территории другую религию, является немонополизированным «реагентом» – сильным конкурирующим игроком. Напротив, внутренне монополизированная религия – слабый «реагент», достаточно неактивно действующий в рамках цикла религиозной конкуренции лишь через одно свое направление. Для «субстрата» – замещаемой в пределах того или иного уровня территориальной структуры конфессионального геопространства религии – характерно обратное влияние уровня внутренней монополизированности на степень устойчивости по отношению к замещающей религии.

Именно внутренняя немонополизированность христианства стала залогом его успеха в отношении распространения в рамках рассматриваемого временного интервала в пределах совершенно различных территорий – как монополизированных, так и немонополизированных «субстратов». В то же время там, где христианство само представляло собой монополизированный «субстрат», распространение других религий, а также секулярных идеологий было замедленным.

Наибольшую длительность цикл конкуренции со стороны христианства имел, прежде всего, в испанских и португальских колониях в Латинской Америке. Несмотря на то, что преобладавшие здесь до начала европейской колонизации этнорелигии представляли собой немонополизированный «субстрат», распространение христианства происходило фактически через единственное направление – католицизм. Таким образом, происходила конкуренция между слабым «реагентом» и слабым «субстратом». Лишь в одной стране за пределами Латинской Америки – в Эфиопии – вытеснение этнорелигий христианством (точнее, его восточным направлением) происходило по схожему пути, который не завершен до сих пор, в том числе благодаря включению в цикл конкуренции ислама.

Напротив, в странах Северной Америки, Африки к югу от Сахеля, Океании, британских колониях в Латинской Америке цикл замещения этнорелигий христианством прошел достаточно быстро. Слабый немонополизированный «субстрат» был вытеснен сильным немонополизированным «реагентом» следующим образом: 1) практически сразу после начала цикла конкуренции со стороны христианства наблюдался резкий взлет уровня мозаичности внутри христианства за счет появления разных направлений; 2) по мере усиления позиций христианства и перехода цикла конкуренции к фазе устойчивого замещения МИМ по его направлениям так же быстро снизился, достигнув минимума; 3) далее цикл внутрирелигиозной конкуренции снова был запущен и развивался по отношению к циклу замещения этнорелигий христианством с запаздыванием на одну фазу (Рисунок 53).

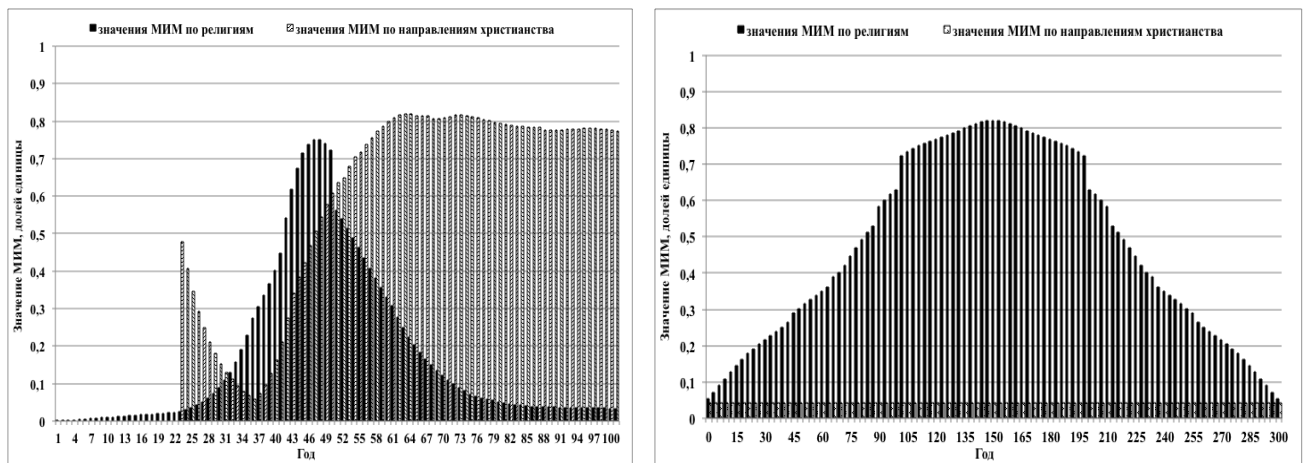


Рисунок 53 – Схема наложения циклов меж- и внутрирелигиозной конкуренции в зависимости от типа «реагента» – немонополизированного (слева) и монополизированного  
Составлено автором.

Иначе происходил цикл конкуренции между «реагентом»-христианством и «субстратом»-исламом. В большинстве стран, геопространство которых проходит или проходило этот цикл, ислам представлен преимущественно одним направлением, в связи с чем его устойчивость к действию «реагента» была крайне высокой. При этом христианство, как и в случае замещения этнорелигий, действовало двумя путями: в одних странах – как монополизированный (слабый), в других – как немонополизированный (сильный) «реагент». В первом случае цикл фактически не был запущен: доля христиан росла почти исключительно за счет их иммиграции без сколько-либо значительной конверсии. Так происходила конкуренция между христианством и исламом в странах Магриба и Джибути в течение колониального периода второй половины XIX – первой половины XX вв. Иной была стратегия христианства в исламских странах в пост- или неколониальный период: действуя как сильный немонополизированный «реагент», христиан-

ство смогло ослабить монополию ислама практически во всех странах с мусульманским большинством на Ближнем Востоке и в Северной Африке, в Афганистане, Сомали, странах Сахеля, на Мальдивах. Несмотря на то, что конкуренция между сильным «реагентом» и сильным «субстратом» достаточно замедленна, а цикл между направлениями христианства проходит лишь первую стадию (см. шаг 1 в случае вытеснения этнорелигий христианством вне Латинской Америки), тем не менее, в большинстве стран христианство достигло некоторых успехов. Так, например, за последние 40 лет доля мусульман в населении Саудовской Аравии сократилась с почти 100% до 92% за счет, в том числе, увеличения численности христиан.

В свою очередь, немонополизированность как преимущество христианства в его бытность «реагентом» становится недостатком в случае, если после прохождения цикла внутрирелигиозной конкуренции последний почти не сменяется сколь-либо продолжительным этапом насыщения. Христианство может само стать «субстратом», и в этом случае его замещение будет проходить гораздо быстрее. Интересный пример в этом отношении – постепенное замещение в Габоне лишь недавно почти вытеснившего этнорелигии христианства монополизированным «реагентом»-исламом. То же имело место и в случае замещения христианства индуизмом, происходившим после прекращения завоза рабочей силы из Британской Индии в 1916-1917 гг. до последней трети XX в. на Фиджи и в Гайане и продолжающемся вплоть до настоящего времени в Суринаме.

Как было показано, полупродолжительность С-цикла при прочих равных условиях почти в два раза превышает таковую для Р-циклов. Также это связано с особенностью «субстрата»-христианства, выступающего в качестве немонополизированного или монополизированного игрока. Секулярные идеологии при этом – в отличие от СП-цикла – являются немонополизированным «реагентом». В странах, где христианство-«субстрат» представлено несколькими направлениями, его замещение секулярными идеологиями происходит сравнительно быстро. Дополнительным преимуществом послужило прохождение четвертой и пятой секулярных волн, каждая из которых усиливала предыдущую в фазе начального замещения. По такому пути шло замещение христианства секулярными идеологиями в Северной Америке, Океании, Южной Африке, а также в Великобритании, Германии, Нидерландах и Швейцарии.

В случае монополизированного «субстрата» развитие конкуренции со стороны секулярных идеологий происходит медленнее, однако и здесь последовательные секулярные волны вызывают его ослабление. По такому пути шло большинство европейских и латиноамериканских стран, относящихся, прежде всего к внутреннему ядру и полупериферии конфессионального геопространства во время прохождения им пятой секулярной волны. Промежуточное положение занимают европейские страны ранней секуляризации (Франция и Швеция), где, несмотря на наличие монополизированного субстрата, секулярные волны вызвали достаточно интенсивное развитие конкуренции со стороны секулярных идеологий.

Таким образом, нами было установлено существование цикличности в развитии конфессионального геопространства. В процессе прохождения каждого цикла религиозной конкуренции (Р-цикла) происходит смена одной, некогда преобладавшей религии, другой. Разновидностью Р-циклов являются циклы религиозно-секулярной (социальной) конкуренции (С-циклы), когда естественным путем на смену религии приходит нерелигиозность. Помимо этого, было выявлено существование достаточно длительных по своей продолжительности межцикловых этапов религиозного насыщения ( $RH_p$  и  $RH_c$ ), постулируется возможность вступления конфессионального геопространства на этапы социо- ( $CH_c$ ) и политико-секулярного ( $CH_n$ ) насыщения. Установлено прохождение некоторыми странами особых «аномальных» циклов религиозно-секулярной (политической) конкуренции (СП-циклы). В качестве особого межциклового этапа выделен десекулярный (дСП) этап, наступление которого свидетельствует о возвращении конфессионального геопространства к естественному ходу своего развития после прохождения «аномального» цикла.

Длительность «усредненного» цикла каждого из трех типов, а также составляющих их фаз, определяемая степенью внутррелигиозной монополизированности замещаемой и замещающей религии, выявлена эмпирическим путем на основе расчета средней продолжительности соответствующих этапов (Таблица 13).

Таблица 13 – Продолжительность фаз, составляющих «усредненные» циклы конкуренции разных типов, лет

<u>Фаза: условия прохождения</u>		СП-цикл	Р-цикл	С-цикл
<u>начального замещения:</u> <i>МИМ <math>\in (0,000; 0,280]</math></i> <i>доля замещаемой религии <math>\geq 87\%</math></i>	продолжительность, лет	5	18	58
	число стран, прошедших фазу	11	17	25
<u>устойчивого замещения:</u> <i>МИМ <math>\in [0,281; 0,556]</math></i> <i><math>87\% &gt;</math> доля замещаемой религии <math>\geq 70\%</math></i>	продолжительность, лет	9	21	29
	число стран, прошедших фазу	19	31	6
<u>паритета:</u> <i>МИМ <math>\in [0,557; 1,000]</math> и <math>[1,000; 0,557]</math></i> <i><math>70\% &gt;</math> доля замещаемой религии <math>\geq 30\%</math></i>	продолжительность, лет	37	29	24
	число стран, прошедших фазу	4	26	1
<u>окончательного замещения:</u> <i>МИМ <math>\in [0,556; 0,000)</math></i> <i>доля замещаемой религии <math>&lt; 30\%</math></i>	продолжительность, лет	–	38	–
	число стран, прошедших фазу	0	26	0
<b>Итого: продолжительность полуцикла, лет</b>		<b>32</b>	<b>53</b>	<b>99</b>

Составлено автором.

Общим *свойством циклов* всех трех типов является их *непериодичность*. Для Р- и СП-циклов характерны также *прерывистость и обратимость*: во время любой из фаз они могут смениться циклом «своего» (в случае Р-циклов) или иного типа, а затем вернуться вновь. В то же время фаза паритета представляет собой наиболее устойчивое «состояние» цикла: в XX – начале XXI вв. Р-циклы прерывались чаще всего либо в самом начале своего прохождения, либо в его конце. Особое свойство С-циклов и СП-циклов – возможность их протекания *параллельно* друг другу и Р-циклам (в случае С-циклов).

Территориальное распространение циклов имеет волновой характер, однако дифференцировано в этом отношении по уровням структуры конфессионального геопространства: С-циклов – на всех уровнях, СП-циклов – до уровня регионов, Р-циклов – до уровня стран и их административно-территориальных единиц. В настоящее время к странам внутреннего ядра конфессионального пространства мира при прохождении им С-цикла относятся Нидерланды, Франция, Новая Зеландия и Швеция. Установлено, что начало С-циклов в большинстве случаев сопровождается, а, вернее, предшествует началу больших циклов конъюнктуры Н.Д. Кондратьева. Таким образом, практически на всех уровнях территориальной структуры конфессионального геопространства развитие секулярных процессов предваряет индустриальное развитие.

## ГЛАВА 5. ДИНАМИКА КОНФЕССИОНАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА СТРАНЫ И ЕЕ РЕГИОНОВ: ПРИМЕР ИНДИИ

### 5.1. Религии Индии: факторы преимуществ и формы конкурентных отношений

В рамках рассматриваемого в настоящем исследовании временного интервала лишь для ислама, индуизма и христианства было характерно преобладание числа стран, где они являлись вытесняющими религиями, над таковым в случае, когда они имели статус вытесняемых. Наиболее конкурентоспособен в этом отношении ислам (значение частного от деления чисел соответствующих стран равно 1,60), наименее – христианство (1,10); промежуточное положение занимает индуизм (1,14). Хотя именно христианство вытесняло другие религии значительно чаще (98 раз), чем ислам (48) или индуизм (8); однако и вытеснялось оно также гораздо чаще. В каждом из трех случаев из пяти последнее имело место в результате активного развития секулярных (социальных) процессов, т.е. развития С-цикла. Поскольку по состоянию на настоящий момент С-цикл не был прерван ни в одной стране, где он начался, конкурентоспособность нерелигиозности является абсолютной. В то же время и вытесняла нерелигиозность лишь христианство: в этой связи первая не рассматривалась нами в качестве активно конкурирующего игрока.

Таким образом, наиболее интересным территориальным полигоном для анализа конкуренции между религиями является тот, который, во-первых, имеет большую площадь (для выявления территориальных различий); во-вторых, характеризуется протеканием конкурентных отношений между наиболее активными в этом отношении исламом, индуизмом и христианством. Этим требованиям в наибольшей степени удовлетворяет Индия, где налажен четкий статистический учет не только естественного и механического движения населения, численность которого превышает 1,3 млрд человек, но и его религиозной структуры.

Религиозный фактор играл и продолжает играть важную, если не сказать определяющую роль в социально-политическом развитии Индии; в течение всей своей истории она была страной, где сосуществовали бок о бок разные религиозные традиции. Индия является родиной многих конфессий: индуизма, буддизма, сикхизма, джайнизма, позднее нашедших своих адептов во многих государствах мира. Другие религии, получившие распространение в стране – ислам и христианство; они возникли за ее рубежами, но, попав в Индию, приобрели многие типично индийские черты.

Для Индии характерно не только конфессиональное, но и этническое разнообразие, ее населяют несколько сотен народов, народностей и племенных групп различного расового происхождения, говорящих на языках, относящихся к нескольким языковым семьям (современная

индийская статистика выделяет 1562 языка). Таким образом, индийское общество представляет собой конгломерат из представителей различных рас, этносов и религий. Тем не менее, большинство индийцев, независимо от своей этнической или религиозной принадлежности, обладают общеиндийским самосознанием, четко выделяя себя как представителей особой индийской цивилизации.

Несмотря на то, что в течение всей своей истории Индия была страной со сложным конфессиональным составом населения, она всегда оставалась по преимуществу индуистской страной. Именно вокруг индуизма – этой древнейшей национальной религии Индии – во все века строилось культурное, социальное и политическое единство страны. В определенной степени сам социально-психологический строй индийского общества, в котором до настоящего времени очень сильна кастовая солидарность, является продуктом религиозного мировоззрения индийцев (см. подробнее: [Горохов, 2011b; 2011c]).

До настоящего времени индуизм задает «правила игры» во взаимоотношениях различных конфессиональных общин на территории Индии, влияние наследия этой религии (прежде всего связанное с кастовой системой и ее модификациями) также очень сильно сказывается во всех странах Южной Азии – даже в тех, где общины индуистов составляют незначительное меньшинство. Поэтому изменения, происходившие в индуизме, так или иначе, затрагивали все религии, существующие в стране и во всей Южной Азии. Таким образом, конфессиональное пространство Индии – это, прежде всего, результат развития индуизма, становления его различных вариаций и направлений, в значительной степени определяемых особенностями взаимоотношений с другими религиями, появившимися в стране. В связи со всем вышесказанным, на наш взгляд, для того, чтобы выявить этапы развития конфессионального пространства Индии, необходимо более подробно остановиться на особенностях индуизма как религии большинства населения Индии и основы одной из древнейших цивилизаций мира – индийской<sup>116</sup>.

Дать однозначное определение индуизму невозможно, так как это – совершенно особая религия, предлагающая путь духовного развития, глубоко отличный от западного мировоззрения, построенного на дуализме. Именно потому, что так трудно описать индуизм в привычных для нас иудео-христианских категориях, различные авторы дают ему часто диаметрально противоположные характеристики. С одной стороны, индуизм – это высота религиозной мысли, достигнутая в Ведах и Упанишадах, это религия великих философов Шанкары и Рамануджи, это основа мировоззрения выдающихся гуманистов и «властителей дум» современного челове-

---

<sup>116</sup> В этом отношении справедливым представляется использование критерия «религиозного начала» при выделении цивилизаций (в том числе индийской) многими отечественными и зарубежными исследователями (см., например, [Акимов, Яковлев]).



ка М. Ганди, Рамакришны и Р. Тагора. С другой стороны, высота философии в индуизме сочетается с дикими предрассудками и самой примитивной магией.

Сам термин «индуизм» был введен европейскими исследователями Индии как религиозно-ведческое понятие довольно поздно – в XIX в. В этом смысле под индуизмом (санскритское «сатья санатана дхарма») понимают, как правило, совокупность религиозных, мифологических, философских, правовых и этических представлений, чаще всего связанных с культами основных индуистских богов Шивы и Вишну [Индуизм. Джайнизм ..., с. 6]. Слово инду/индуист (англ. Hindu), от которого произошло название религии и самой страны, восходит к «первооткрывателям» Индии для остального мира – персам и грекам – и обозначает жителя страны, находящейся за рекой Инд (Sindhu), то есть представляет собой не религиозный или культурный, а скорее топонимический термин (см., например, [Глушкова]). Таким образом, для самих индуистов не представлялось необходимым как-то назвать свою страну, себя или свои религиозные воззрения, поэтому сторонним наблюдателям и исследователям, принадлежащим к иной культуре и религии, пришлось это сделать самим, в целях собственных классификаций.

В индуизме, в отличие от большинства религий мира, не было и нет ни основателя или пророка, ни церковной, ни какой-либо иной единой централизованной организации ни во всеиндийском, ни даже в местном масштабе, нет и единых канонов. Даже отдаленного подобия церковной иерархии в индуизме нет существует. Индуистские храмы всегда существовали автономно, а общины, религиозные направления, духовные школы и иные конфессиональные объединения действовали самостоятельно. Общие и единые для всех организационные принципы, органы или высшие духовные иерархи и авторитеты индуизму неизвестны. Никогда не созывались всеиндийские соборы, кодифицирующие учение и вырабатывающие общие установки, правила поведения и т.п. (см. подробнее: [Горохов, Христов]). В связи с вышесказанным понятно, что в индуизме отсутствует жесткая ортодоксия в строгом смысле этого слова. Исследователями индуизма подчеркивается, что он является чрезвычайно эластичной религией, и трения между его фундаменталистами и модернистами выражены гораздо слабее, нежели в исламе и христианстве [Zinkin]. Если традиционный индуизм столь толерантен, в нем, в отличие от большинства других религий, нет жесткой ортодоксии, то он должен обладать собственным уникальным механизмом, обеспечивающим его «стойкость» на протяжении тысячелетий.

На наш взгляд, основной «цементирующей» силой индуизма служит то, что в европейской традиции называется кастовой системой, а в Индии – *варнашрамой*. Во многом именно благодаря ей индуизм сохранился на протяжении своей многовековой истории, она является стержнем, на который нанизаны обрядовая практика, философия, мораль и этика традиционного индуизма. Вот к какому определению индуизма приходит крупнейший западный индолог С. Бугле: «... как только мы пытаемся определить истинную религию индусов в догматических

терминах, мы приходим в полное недоумение. Мы обнаруживаем, что она определяется обрядами скорее, чем догмами; практикой скорее, чем идеями, и что, в конечном счете, сущность индуизма составляет уважение к брахманам в сочетании с соблюдением кастовых обычаев» [Bouglé, p. 55-56]. По меткому выражению религиоведа Ч. Элиота, индуизм – это «парламент религий, и каждая индийская вера может стать его членом на условии соблюдения некоторых простых парламентских правил, таких как *уважение к брахманам (то есть признание кастового строя – С.Г)* и теоретическое признание авторитета Вед» [Eliot, p. 18].

Кастовый строй, существующий в Индии на протяжении тысячелетий и до сих пор во многом определяющий мировоззрение и поведение индийцев, есть продукт индуизма. Индийское общество никогда не было монолитным, представляя собой иерархическую систему каст (некоторые исследователи считают, что их более 15 тыс.), каждая из которых имеет собственную идентичность, свою идеологию и культуру, своих богов. Соперничество между кастами, а не между религиозными или этническими группами за место в социальной иерархии всегда составляло основу социально-политической культуры Индии. Кастовый строй до сих пор во многом определяет мировоззрение и поведение индийцев.

Иерархия каст – это иерархия ритуальной чистоты, которая с точки зрения правоверного индуиста существует объективно, поэтому человеку нет смысла жаловаться на свое кастовое положение. Свою касту надо принять, точно так же как принимается своя судьба (карма). Таким образом, незыблемость кастовой иерархии является тем минимумом единомыслия, который нужен индуизму для того, чтобы представлять собой единую традицию; т.е. в этом случае роль варнашрамы сходна с ролью церкви в христианстве. С этим связано то, что индуистских миссионеров не интересует душа человека или его убеждения: обращая человека (или, что бывает чаще, целые племена и народы), они лишь навязывают ему (им) определенное место в кастовой иерархии. В результате разнообразные религиозные учения, такие, например, как ныне существующие буддизм и джайнизм или даже ислам и христианство (как и уже исчезнувшие религии Индии), вполне уживались в Индии в рамках «зонтичной» религиозной традиции индуизма. М. Ганди говорил: «Индуизм, ислам и другие вероучения – лишь разные варианты основной религии, а именно Истины» (цит. по: [Мюллер, с. 166]).

Таким образом, при кажущейся аморфности и расплывчатости, а в некоторой степени именно благодаря им, индуизм всегда оставался исключительно стабильным. Индуизм, конкурируя с другими религиями, всегда пытался (и не без успеха) втягивать их в свое культурное поле, поглощать их, в той или иной форме приспособляя к своим нуждам чужих богов, иные взгляды и мифо-ритуальные воззрения, и, тем самым, обеспечивал себе прочное и долговечное существование. Индуизм попросту стремится ассимилировать иные религии, превратив их адептов в свои касты. Как заметил еще знаменитый мыслитель средневековья Абу Рейхан Би-

руни [Бируни, с. 67] для индийцев «религия – только их вера». То есть, в конечном счете, «их верой», то есть верой индийцев могут стать все религиозные воззрения, распространившиеся в Индии, для этого им необходимо выстроиться в кастовую систему.

Конфессиональное пространство Индии существенно изменялось за многотысячелетнюю историю страны, что дает возможность *выделить этапы его развития*, каждый из которых обусловлен преобладанием одной из форм конкурентных отношений существовавших в Индии религий.

*Первый этап* развития конфессионального пространства Индии можно назвать *этапом естественной религиозной монополии индийских религий*. Он охватывает историю Индии приблизительно с середины II тыс. до н.э. до XII в. н.э., то есть исторические периоды древнего времени и раннего средневековья (от вторжения кочевых племен ариев до завоевательных походов мусульманских правителей вглубь страны), или, по Л.Б. Алаеву, «индуистского» средневековья [Алаев, 2003]. Начало данного этапа до середины V в. до н.э. характеризуется относительным «покоем» в конфессиональном пространстве Индии, объясняемым тем, что конкуренция в нем проявлялась достаточно слабо вследствие явного доминирования в его компонентной структуре одной религии – индуизма/ведийской религии (*этап религиозного (предрелигиозного) насыщения РН<sub>р</sub>*).

В дальнейшем в Индии, особенно в ее северо-восточной, наиболее развитой части стала наблюдаться более «насыщенная» религиозная жизнь, связанная с началом в Индии нового цикла религиозной конкуренции (*Р-цикла*). Именно на северо-востоке Индии, в нижнем течении Ганга (современный штат Бихар) зародилась новая мировая религия – буддизм, здесь же он нашел себе многочисленных приверженцев. Кроме буддизма в Индии в это время возникает джайнизм, обе эти религии, дошедшие до настоящего времени, представляли собой реформационное движение в индуизме, попытку его эгалитаризации. Возникнув примерно в одно и то же время – в V в до н.э. – своего расцвета они достигли к III в. н.э., когда на ограниченное время смогли обрести поддержку правителей некоторых древнеиндийских государств (например, знаменитого Ашоки) [Бонгард-Левин, Ильин]. Так как и джайнизм, и буддизм вышли из лона индуизма, конкуренция между ними велась в основном в форме соперничества между философскими школами, возглавляемыми крупными религиозными деятелями, за внимание и привилегии со стороны государственной власти.

В результате данной конкуренции в индуизме произошли серьезные смещения акцентов в философии и ритуальной практике, приспособившие его к изменившимся условиям индийского общества. Буддизм и джайнизм, как впоследствии и сикхизм, заняли свое место среди религий Индии, а их последователи влились в кастовую систему Индии в качестве новых каст. Достаточно сказать, что Будда – центральная фигура буддизма – был объявлен воплощением

(аватарой) индуистского бога Вишну и, таким образом, вошел в индуистский пантеон. Именно исходя из данного представления об индуистской религиозной общности авторы современной Конституции Индии констатируют, что «название “индус/индуист” должно трактоваться как включающее лиц, исповедующих сикхскую, джайнистскую и буддийскую традиции; ссылки на индуистскую религиозную традицию должны трактоваться соответственно» [Конституция Индии ..., с. 68]. Такой же трактовки индуистской религиозной идентичности придерживаются в Индии многие современные религиоведы, историки и демографы (см., например, [Joshi, Srinivas, Bajaj; Talreja]).

На этом этапе развития конфессионального геопространства в Индии появляются первые адепты религий, не связанных с индуизмом генетически: ислама, христианства, иудаизма, зороастризма (парсизма). Однако большинство из них образовывали относительно небольшие по численности общины, появившиеся в стране благодаря торговым связям Индии с государствами Среднего Востока. Основным районом локализации общин мусульман, христиан и других религиозных меньшинств было западное побережье Южной Индии, прежде всего территория современного штата Керала. Малочисленность и отсутствие серьезной поддержки со стороны своих единоверцев не оставили иного выхода этим общинам как только признать «правила» жизни окружавшего их индуистского большинства и, в конце концов, влиться в кастовую систему Индии на правах особых каст. Так, например, до настоящего времени в Керале существуют касты мусульманских торговцев (мопла) или сирийских христиан.

Таким образом, используя механизм кастовой адаптации, индуизм смог в значительной степени абсорбировать буддизм и, в несколько меньшей степени, джайнизм и, особенно, христианство, зороастризм и ислам. Мозаичность конфессионального пространства Индии, таким образом, увеличивалась за счет появления адептов новых религий, однако *естественная религиозная монополия* индуизма, характерная для традиционного индийского общества и основанная на кастовой системе, позволила интегрировать в него различные религиозные, а также этнические группы.

*Второй этап* развития конфессионального пространства Индии можно охарактеризовать как этап господства религиозной монополии ислама. Он длился с начала XIII в. и до середины XIX в., его условным началом мы считаем 1206 г., когда был создан Делийский султанат – первое в Индии государство, основанное иностранными завоевателями – мусульманами по своей конфессиональной принадлежности, а окончанием – 1859 г., когда официально началась эпоха господства в стране английских колонизаторов, придерживавшихся христианства [История Индии ...].

В течение данного этапа правящий класс Индии в своем большинстве придерживался ислама, государство (вернее, большинство государств, существовавших в Индии) поддержива-

ло ислам, который имел статус религии-монополиста (однако данная монополия не носила естественный характер, опираясь на государственное принуждение). Таким образом, ислам, имевший статус государственной религии, находился в привилегированном положении по отношению к индуизму, а также другим религиям, распространенным в Индии.

Распространение ислама в Индии часто носило принудительный характер, при этом политическое насилие со стороны мусульманских властей (разрушение храмов, изгнание брахманов) сочеталось с экономическим принуждением населения к принятию ислама (увеличение налогового гнета, состоявшего для немусульман из нескольких налогов – подушного (джизьи) и поземельного (хараджа)), а также с активной политикой поощрения иммиграции мусульман в Индию. Тем не менее, ислам, даже имея положение государственной религии-монополиста, не смог «переварить» индуизм. Причиной этого стало то, что, во-первых, в Индии все же оставались индуистские государства и индуисты – представители правящего класса (воины – раджпуты, брахманы – государственные служащие и помещики, торговцы и др.), оказывавшие поддержку индуизму. Во-вторых, и это, на наш взгляд, главное, мусульман в Индии было элементарно слишком мало. Существенных успехов исламизация населения на данном этапе достигла лишь в долине Инда (Пенджабе) и низовьях Ганга (Бенгалии), где ислам успешно заместил буддизм, а также в крупных городах Индии – центрах мусульманских государств.

В связи с вышеизложенным, в зависимости от политики мусульманских правителей страны по отношению к индуизму (и другим индийским религиям) конкурентные отношения между религиями в Индии принимали форму то *закрытой религиозной монополии*, при которой происходило насильственное обращение индуистов в ислам и уничтожение индуистских храмов, как, например, в правление Аурангзеба (1658-1707 гг.), то фактически *религиозной олигополии*, когда индуисты пользовались покровительством властей, как это было в эпоху Акбара (1556-1605 гг.) [Антонова, Бонгард-Левин, Котовский].

Таким образом, индуизм оказался неспособным свести ислам – мировую религию, адепты которой силой оружия смогли создать свои государства на территории Индии – всего лишь к положению новой касты или группы каст. Исламская духовная традиция, рожденная на Среднем Востоке, оказалась слишком далекой и непохожей на индуистскую, чтобы он смог ее адаптировать; индуизму оказалось также фактически нечего противопоставить заложенному в исламе миссионерскому потенциалу.

Тем не менее, и ислам, и индуизм претерпели от своего столкновения существенные изменения. Ислам, чтобы встроиться в индийское общество, частично, в несколько смягченном варианте (без института неприкасаемости) перенял его кастовую структуру. Среди мусульман также образовались высшие, или «благородные» (ашрафы) касты, которые составили сейиды, шейхи, моголы и патаны. К первой и второй кастам относятся потомки арабов, принесших в

страну ислам, две другие происходили от крупных феодалов соответственно тюркского и афганского происхождения. Интересно отметить, что очень скоро в индийских условиях эти касты утратили свою этническую исключительность и объединили также принявших ислам индуистов высших каст. В то же время неприкасаемые касты при переходе в ислам получали статус «низких» (аджлафы) [Микаелян].

В индуизме в результате конкуренции с исламом возникли новые течения, прежде всего *сикхизм*, позднее сформировавшийся в отдельную религию, а также *движение бхакти*. Сикхизм предлагал путь военного сопротивления исламу, а учителя бхакти проповедовали культ любви к Богу и подвергали критике крайности кастовой системы, прежде всего неприкасаемость.

О структуре конфессионального пространства Индии XIII – середины XVIII вв. мы можем судить лишь по ретроспективным оценкам. В Могольской Индии к концу правления Аурангзеба (1707 г.) – в период максимального территориального расцвета и наибольшего притеснения индуизма – мусульмане составляли около 20% населения [Белокреницкий]. Однако если учитывать, что наиболее исламизированными территориями Могольской Индии были входящие в современные государства Пакистан и Бангладеш, то можно предположить, что доля мусульман в населении, проживавшем на территории современной Индии, была к середине XVIII в. несколько ниже. Общая доля христиан, иудаистов и зороастрийцев, проживавших, в основном, в портовых городах западного и южного побережья, составляла, скорее всего, менее 1%. Адепты так называемых «индийских религий» – сикхи, значительная часть которых концентрировалась на территории современного Пакистана (провинция Пенджаб), джайны и буддисты, а также адепты этнорелигий – составляли вместе взятые примерно 5%. Доля индуистов к середине XVIII в., скорее всего, составляла около 73-75% населения Индии, что примерно соответствует данным первой относительно полной переписи населения Индии, проведенной англичанами несколько позднее, в 1881 г. [Joshi, Srinivas, Vajaj].

*Третий этап развития конфессионального пространства Индии, который продлился до обретения страной независимости в 1947 г., характеризуется переходом к религиозной олигополии, представленной пятью крупнейшими религиями страны (индуизмом, исламом, христианством, буддизмом, джайнизмом).*

Английское завоевание Индии привело к существенным изменениям: прежде всего, ислам потерял государственный статус в стране и, тем самым, перестал быть религией-монополистом. Последний могольский падишах Индии после подавления в 1859 г. восстания сипаев был отправлен в ссылку в Мьянму, мусульманская община потеряла свой привилегированный статус [История Востока]. Безусловно, ислам сохранил свои позиции в качестве государственной религии лишь в автономных мусульманских княжествах Британской Индии (например, в Хайдарабате), однако без крайностей с преследованием индуистов, характерных

для предыдущего этапа. В остальной Индии мусульманская община хотя и поддерживалась властями, но была уравнена в правах с остальными религиозными общинами, получившими одинаковую поддержку от колонизаторов. Можно даже сказать, что она была оттеснена на второй план индуистами, которые были гораздо более многочисленны, лучше образованы и успешнее адаптировались к изменившимся условиям в эпоху британского правления. К тому же число индуистских княжеств, в которых эта религия пользовалась большими привилегиями и покровительством государства, было значительно больше, чем мусульманских, сикхских или буддистских.

Вторым важным следствием английского владычества в Индии стало увеличение доли адептов христианства – религии колонизаторов в населении страны, в результате которого оно стало важным компонентом конфессионального пространства страны. Английские власти поддерживали деятельность христианских церквей, особенно в горных районах Северо-Восточной Индии (СВИ), доступ в которые был открыт лишь европейским миссионерам (см., например, [Клюев]). Другим объектом евангелизации стали неприкасаемые касты, которые переходили в христианство с целью повышения своего социально-экономического статуса. Успех христианизации обуславливало также то, что христианство принималось в Индии не индивидуально, а массово – обычно в новую религию обращались целыми кастами (см.: [Юрлова]). В период английского правления христиане Индии постепенно стали ощущать себя не просто особой кастой или кастами, но частью глобальной христианской общности; у христианизированных народов стало развиваться этническое самосознание, в значительной степени базировавшееся на своей конфессиональной идентичности.

Наконец, третьим важным следствием британского правления в Индии можно назвать формирование общинной идеологии у представителей крупнейших конфессий страны. Как уже было сказано выше, в доколониальную эпоху ключевую роль в индийском обществе играла кастовая идентификация, в то время как религиозная была относительно размыта и отступала на второй план. Хотя, безусловно, и мусульмане, и христиане осознавали свое отличие от представителей религий, зародившихся в Индии, однако между представителями высших каст мусульман и христиан было гораздо больше общего с брахманами и раджпутами, чем со своими единоверцами, которые были еще в недавнем прошлом неприкасаемыми. Объединению на конфессиональной основе препятствовало также то, что представители одной религиозной общины в Индии (за исключением сикхов) принадлежали к различным народам и говорили на разных языках.

Именно английские колониальные власти впервые поставили перед своими подданными вопрос об их конфессиональной принадлежности, потребовав от них самоидентификации, в определенном смысле совершенно искусственной для самих этих подданных. Производилось

это во время проведения переписи населения Индии, первая из которых, ограниченная по территориальному охвату, проходила в 1867-1876 гг. С 1881 г. в Индии каждое десятилетие проводятся переписи населения, охватывающие практически всю территорию страны, последний цenz – пятнадцатый за всю историю Индии и седьмой после обретения страной независимости – прошел в 2011 г. [Горохов, Дмитриев, 2011].

Таким образом, переписи населения, регулярно проводившиеся колониальными властями в большей мере по причинам экономическим и административным, внесли решающий вклад в формирование *общинного самосознания населения Индии и идеологии коммунизма*. Под коммунизмом (от англ. *communal* – общинный) в Индии понимают политику отстаивания интересов религиозных общин или использование религиозного фактора в политике, при этом сторонники данной идеологии отождествляют понятие «нация» и «религиозная община» (см., например, [Абрамов]).

Дальнейшему упрочению общинного самосознания способствовали англичане, введя в 1882 г. отдельное представительство для мусульман при формировании муниципальных советов. Законы об индийских советах 1909 г. и реформы управления Индией, принятые в 1919 и 1935 гг., вводившие в стране голосование по отдельным религиозным куриям, закрепили особые электоральные преимущества за конфессиональными меньшинствами [Празаускас]. Колониальные власти поддерживали соперничество религиозных общин в целях укрепления своего контроля над Индией, проводя в стране политику по принципу «разделяй и властвуй» для разделения и ослабления движения за независимость страны. Подобная политика английских властей привела к обострению межобщинных отношений в Индии, вылившихся в многочисленные индуистско-мусульманские столкновения и породивших многочисленные жертвы и потоки беженцев, пик которых приходится на конец XIX и середину XX вв. [Юрлов, Юрлова].

В конце XIX – начале XX в. в Индии по религиозно-общинному принципу были созданы политические движения «Мусульманская лига», «Хинду махасабха» (Великое индуистское собрание), «Раштрия сваямсевак сангх» (РСС, «Союз добровольных служителей нации») и др., которые вели борьбу за признание отдельных мусульманских и индуистских «наций». Политики-коммуналисты как с индуистской стороны (В.Д. Сарваркар, М.С. Голваркар и др.), так и с мусульманской (М. Икбал, М.А. Джинна и др.), придерживались мнения, что в Индии существуют две нации – индуистская и мусульманская.

Отец-основатель Пакистана М.А. Джинна, писал, что мусульмане Индии – «стоимиллионная нация ... с собственной, отдельной культурой и цивилизацией, языком и литературой, искусством и архитектурой, именами и названиями, чувством меры и пропорции, юридическими и моральными законами, обычаями и календарем, историей и традициями, склонностями и стремлениями» [Some Recent ..., p. 180-181].



В.Д. Сарваркар, в свою очередь, выдвинул идею *хиндутвы* (индуистскости), ставшую основой индуистского национализма и создания индуистского государства (*Хинду Раштры*). Согласно его воззрениям, «индуисты образуют нацию, которая сложилась на основе общей культуры, общей истории, общего языка, общей страны и общей религии» (цит. по: [Клюев, с. 201]). Даже «отец» независимой Индии М. Ганди в своей политической деятельности широко использовал религиозные формы, считая, что «политика, отделенная от религии, подобна трупу, который только и можно, что похоронить» [Ганди, с. 431].

В 1885 г. в Индии была создана первая политическая партия – Индийский национальный конгресс (ИНК). Хотя в числе ее руководителей были представители всех конфессий, но лидирующие позиции все же занимали индуисты, что вызвало настороженность мусульманской общины. В результате религия и политика переплетались в стране все сильнее, и соперничество часто принимало формы насильственных действий. Последнее десятилетие XIX – начало XX вв. стало периодом обострения индуистско-мусульманских противоречий в Индии и торжества коммунизма.

Именно религиозный фактор выдвигается в качестве основного аргумента при обосновании консолидации индуистов различных народностей и каст и их политического доминирования в независимой Индии над мусульманами и представителями других религий. Апогеем религиозно-общинных противоречий стал раздел страны по религиозному признаку в 1947 г., сопровождавшийся многочисленными жертвами и разрушениями, преобразовавшими конфессиональное пространство Индии.

Однако, несмотря на то, что религия выполняла «обслуживающую» по отношению к политической сфере индийского общества функцию, обострение конкуренции привело к закономерному ответу самих конфессий страны – реформационному религиозному движению, в результате которого появились новые религиозные направления, школы и секты. В XIX – начале XX в. в Индии усилилось движение «угнетенных классов» (каст), выступавших против кастовой дискриминации в индуизме, а также направленное против практики обращения неприкасаемых в другие религии [Мезенцева].

К первой половине XIX в. относится появление нового религиозного направления – *реформированного индуизма* (организации «Брахмо самадж», «Арья самадж» и др.), сторонники которого призывали очистить индуизм от того, что они называли «результатами его поздней “порчи”» – идолопоклонства и института неприкасаемости. Лозунгом движения стала фраза одного из видных религиозных деятелей того времени Д. Сарасвати: «Назад к Ведам!» [Юрлов, Юрлова]. Особое значение в своей деятельности сторонники реформированного индуизма уделяли религиозному миссионерству, особенно среди женщин и «неприкасаемых», они ввели

массовую практику *шуддхи* (очищения), «возвращения» в лоно индуизма отпавших от него (в том числе сотни лет тому назад) индийских мусульман и христиан.

Индуизм Д. Сарасвати – это уже не толерантное учение, а новая динамичная и даже агрессивная религия, рассчитанная на активный прозелитизм, использующая для своего распространения методы христианских миссионеров. Наибольшие масштабы деятельность сторонников реформированного индуизма, в особенности массовое проведение обряда шудхи, приняла, прежде всего, в северных областях Индии, то есть на тех территориях, где религиозные меньшинства – в основном, мусульмане – составляли значительную часть населения. Деятельность сторонников реформированного индуизма привела к обострению межобщинных отношений в Британской Индии, в том числе к индуистско-мусульманским погромам, крупнейшие из которых прошли в Бомбейском генерал-губернаторстве в 90-е гг. XIX в. [История Востока].

Реформационные движения возникали также в индийском исламе (ахмадия), сикхизме (ниранкари), христианстве (марфомиты) и, несколько позднее, в буддизме (необуддизм).

*Таким образом, на рубеже XIX – XX веков в результате отмены религиозной монополии ислама утвердилась религиозная олигополия. Обострение конкуренции, приведшее к формированию движений религиозного реформизма, было в значительной степени проекцией усилившейся накануне предоставления Индии независимости политической борьбы в обществе между лидерами конфессиональных общин страны и результатом принятия коммуналистских принципов в индийской политике.*

Четвертый этап развития конфессионального пространства Индии, начался с обретения страной независимости в 1947 г. и продолжается до настоящего времени. Он характеризуется формированием условий для *религиозной монополистической конкуренции*, существование которой оказалась под угрозой в результате нарастания напряженности в отношениях между важнейшими религиозными общинами Индии – прежде всего индуистами и мусульманами.

Трагические последствия раздела страны, в том числе гибель М. Ганди от рук фанатика-индуиста, надолго привели к ослаблению позиций коммуналистских организаций в независимой Индии. В результате раздела к Индии отошли территории, преимущественно населенные индуистами и сикхами, а к Пакистану – мусульманами. Около 7 млн мусульман покинули территорию Индии в 1947 г., переехав в Пакистан; примерно такое же количество индуистов и сикхов были вынуждены мигрировать в Индию. В результате доля индуистов в 1951 г. в независимой Индии выросла до 85%, а мусульман упала ниже 10% [Горохов, 1999а]. Тем не менее, даже после своеобразного обмена населением с Пакистаном, Индия осталась страной со сложным поликонфессиональным составом населения (см. подробнее: [Горохов, 2011а]).

Господствующей тенденцией в отношении религии в независимой Индии стал *секуляризм*, понимаемый в стране как принцип равного отношения ко всем религиям, или на хинди

«*сарва дхарма самбхава*», что можно перевести как «равное внимание ко всем религиям» (в 1976 г. термин «секуляризм» был закреплен в Конституции Индии) [Абрамов]. Д. Неру, первый премьер-министр независимой Индии, видел в секуляризме не отрицание роли религии в общественной жизни страны, а лишь запрет на ее использование в интересах отдельных политических группировок (см., например, [Мезенцева; Полонская]).

Тем не менее, идеология коммунизма не только не исчезла, но и продолжала оказывать влияние на общественную жизнь страны и на государство в целом. В соседних странах, образовавшихся на территории Британской Индии, первоначально также принявших светские конституции, стал происходить процесс монополизации ислама, который получил статус государственной религии в 1956 г. в Пакистане и в 1988 г. в Бангладеш. В самой Индии постепенно стали проявляться тенденции к закреплению за индуизмом привилегированного положения на основе идеи *хиндутвы*, что приводит к усилению религиозно-общинного противостояния в стране<sup>117</sup>. В значительной степени слабость и половинчатость индийского секуляризма объясняется незначительной долей нерелигиозного населения в общей численности граждан Индии, которая лишь к началу 90-х годов прошлого века превысила 1%, а также низкими темпами ее прироста.

Тем не менее, до середины 80-х гг. прошлого века коммуналистские организации все еще находились на относительной периферии политической жизни Индии, но в 1992 г. произошло событие, изменившее баланс политических сил в их пользу. Подстрекаемая коммуналистскими организациями, толпа индуистов-фанатиков разрушила в городе Айодхье (штат Уттар-Прадеш) мечеть Бабура, построенную в XVI в. основателем империи Моголов там, где раньше, по преданию, стоял индуистский храм, посвященный рождению бога Рамы [Кашин]. События в Айодхье подняли по всей Индии волну насилия, жертвами которой стали сотни мусульман и индуистов, арестованы были около 17 тыс. человек. Но эти события ознаменовали собой и рост популярности индуистских коммуналистских организаций, прежде всего политической организации Бхаратия джаната парти (БДП), которая в 1998-2004 гг. и с 2014 г. возглавляет правительственную коалицию в Дели, превратившись, наряду с ИНК, в одну из ведущих политических партий Индии. Усиление влияния идеологии индуистского национализма в Индии получило название «*шафранизации*» страны (одежду шафранового цвета традиционно носят индуистские аскеты – садху).

Непосредственным свидетельством того, что индуизм проигрывает в конкурентной борьбе, которая благодаря принятию светской конституции приобрела форму монополистической конкуренции, стал переход индуистов в другие религии, приобретший форму «бегства из

<sup>117</sup> Кроме индуистского, существуют также сикхский коммунизм в штате Пенджаб [Бельский, Фурман] и христианский – в штатах Северо-Восточной Индии.

индуизма» представителей неприкасаемых (далитов). В целом, можно утверждать, что примерно 90% мусульманской общины Индии составляют обращенные из низших каст и их потомки, та же картина складывается и с переходом в христианство. В 1956 г. по инициативе видного политического и общественного деятеля Индии Б.Р. Амбедкара в один день буддизм приняли около 300 тыс. «неприкасаемых» из касты махаров: таким образом, в середине XX в. буддизм «возвратился» в конфессиональное пространство Индии [Горохов, 1999с].

В связи с важностью для индуизма проблемы прозелитизма, укрепление его позиций в стране, возможно, в качестве государственной религии связано с попытками принятия законопроекта, запрещающего гражданам страны смену религии. Таким образом, в очередной раз за многовековую историю Индии религиозные круги, теперь уже руками «шафрановых» политиков – сторонников идеологии хиндутвы, пытаются повлиять на протекание фаз цикла религиозной конкуренции, приостановив замещение индуизма исламом и христианством и укрепив позиции индуизма в стране. На сегодняшний день смена религии законодательно запрещена в 7 из 29 индийских штатов: Гуджарате, Аруначал-Прадеше, Одише, Мадхья-Прадеше, Чхаттисгархе, Раджастхане и Химачал-Прадеше; в Тамилнаде данный закон находится на стадии принятия [Индуизм и «хиндутва» ...]. Расширение практики применения запретительного законодательства в религиозной сфере на всю территорию страны, имеет, на наш взгляд, все предпосылки к трансформации «рынка» религий Индии из относительно свободного в религиозную монополию индуизма.

## **5.2. Особенности динамики конфессионального пространства Индии в XX – начале XXI веков**

Как было показано, конфессиональное пространство Индии образовано в результате «пересечения» геопространств нескольких религий. Крупнейшая из них по численности адептов в стране – индуизм – вместе с несколькими другими (сикхизм, джайнизм и др.) образует укрупненную группу индийских религий. Основным конкурентом последней в стране целом, ее штатах и более мелких административно-территориальных единицах (АТЕ) являются ислам и, в меньшей степени, христианство. При этом развитие конкурентных отношений за прошедшее столетие носило замедленный характер: за период между переписями населения страны 1911 и 2011 гг. доля адептов индийских религий уменьшилась с 88,0% лишь на 4,5%, из которых 3,8% «отошли» исламу, а 0,7% – христианству.

Для анализа конкурентных отношений между религиями на уровне частей страны нами был проанализирован ряд источников, включающих данные по религиозной принадлежности населения: [Петров; Census of India ...; Joshi, Srinivas, Bajaj; Talreja]. Для сравнения динамиче-

ских рядов было необходимо провести «унификацию» границ не только страны в целом, но и ее АТЕ. Существенную сложность в этом отношении представлял факт изменения системы административно-территориального деления Индии, происходившего на протяжении XX в. несколько раз (см. подробнее: [Сдасюк]). Таким образом, нами была проведена работа по приведению границ Индии и ее штатов к тем, что имели место во время проведения переписи 2011 г. Результатом стала таблица с более чем 1250 ячейками с данными по численности адептов индийских религий, ислама и христианства по Индии в целом и ее АТЕ первого порядка (штаты и союзные территории) за каждый год интервала 1901-2011 гг., оканчивающийся на «1». При этом для дальнейшего анализа с целью сопоставления данных с полученными в главах 3 и 4 использовались, в основном, показатели за период 1911-2011 гг.

Из 35-ти штатов и союзных территорий в 1911 г. в 32-х преобладали адепты индийских религий, в 2-х (Джамму и Кашмир и Лакшадвип) – мусульмане, еще в 1-м (Гоа) – христиане. Столетие спустя, несмотря на увеличение доли в населении страны, мусульмане все так же преобладают лишь в 2 тех же АТЕ первого ранга Индии, что и в 1911 г. В то же время необходимо констатировать общее снижение доли мусульман в населении Джамму и Кашмира и Лакшадви-па. Это означает, что рост мусульманской общины (в абсолютном и относительном выражении) происходил за этот период прежде всего за счет других штатов и союзных территорий, т.е., в целом, происходило расширение геопространства ислама.

Этот же вывод, однако, в несколько другом виде, справедлив для геопространства христианства. К 2011 г. христиане доминировали уже в трех штатах: Мегхалая, Мизорам и Нагаленд<sup>118</sup>. При этом *распространение христианства происходило не только путем диффузии расширения (как в случае с исламом), но и одновременно диффузии перемещения*: потеряв лидирующие позиции в Гоа в пользу индуизма, христианство, тем не менее, сохранило свое влияние в Южной Индии (а также, пусть и в меньшей степени, в Гоа), «выбрав» в качестве нового района своего распространения Северо-Восток страны.

Индийские религии сохранили свои лидирующие позиции в целом по стране за этот период. Несмотря на то, что они уступили свои позиции на Северо-Востоке, а также имели тенденцию к уменьшению своей доли в населении большинства штатов и союзных территорий, в некоторых им все-таки удалось увеличить свой вес. В группу этих АТЕ входят, во-первых, мусульманские АТЕ, а также штат Западная Бенгалия с традиционно высокой долей адептов ислама и, во-вторых, небольшие по площади штаты и союзные территории Даман и Диу, Дели, Гоа, Пудуччери и Трипура. Таким образом, конфессиональное геопространство индийских религий, несмотря на некоторое сжатие, все же оставалось на протяжении прошедшего столетия

<sup>118</sup> В соответствии с нашими расчетами, к середине 2017 г. христианство должно сравняться по числу адептов с индуизмом также в штате Манипур и, в дальнейшем, выйти здесь в лидеры.

достаточно стабильным, за счет в первую очередь крупных по численности населения штатов хиндиязычного пояса.

Таким образом, можно констатировать относительно низкую скорость роста степени религиозной конкуренции между индийскими религиями, исламом и христианством в XX – начале XXI в. в Индии. В то же время, в территориальном отношении этот процесс чрезвычайно «неоднороден»: в одних штатах страны фактически сохраняется статус-кво, в других же, наоборот, за прошедшее столетие изменения были весьма и весьма существенными. Для выявления уровня конкурентных отношений обратимся к предложенной нами выше (см. главу 3) методике расчета интегрального показателя – индекса религиозной мозаичности.

Несмотря на то, что страна в целом за период 1911-2011 гг. сохранила свои позиции в группе «относительно гомогенных» в конфессиональном отношении, значение МИМ здесь все же увеличилось. В территориальном отношении эта же тенденция была характерна для большинства штатов и союзных территорий, при этом можно выделить несколько районов страны, где произошли наиболее сильные изменения (Рисунки 54, 55; Приложение X). Во-первых, это Северо-Восток страны («Семь сестер»), где существенное увеличение доли христиан привело к повсеместному повышению значения МИМ и, следовательно, степени религиозной конкуренции. Во-вторых, это штаты Юга Индии (Керала, Тамилнад, Карнатака и Андхра-Прадеш), а также Гоа и Махараштра. Здесь, несмотря на некоторое увеличение доли христиан, основная конкуренция все-таки развернулась между индийскими религиями и интенсивно растущим исламом. Основным районом, где, в целом, изменение значений МИМ не имело столь широкого масштаба, относится хиндиязычный пояс и некоторые примыкающие к нему штаты, располагающиеся в пределах треугольника с основанием по линии Амритсар – Раджкот, выкливающегося на восток по направлению к Бхубанешвару.

Весьма интересным представляется анализ тенденций изменения религиозной конкуренции в период получения независимости. Для этого обратимся к картам значений МИМ за 1931 и 1951 гг. (Приложение X). Несмотря на то, что количество перемещенных во второй половине 1940-х гг. между Индией и Пакистаном лиц было более чем значительным – несколько десятков миллионов человек, не произошло существенного изменения МИМ (в терминах перехода штатов из одной группы значений МИМ в другую) в тех районах, куда или откуда произошла миграция. При этом, что примечательно, изменение уровня религиозной конкуренции в случае приграничных с Восточным Пакистаном (Бангладеш) районов Индии было более значительным, чем для тех районов, которые граничат с собственно Пакистаном. Помимо Западной Бенгалии (обмен мусульманами и индуистами с Бангладеш) и некоторых штатов Северо-Востока (где с образованием новых АТЕ началась активная христианизация), перешли в другую группу по значению МИМ только Дели и Андхра-Прадеш.

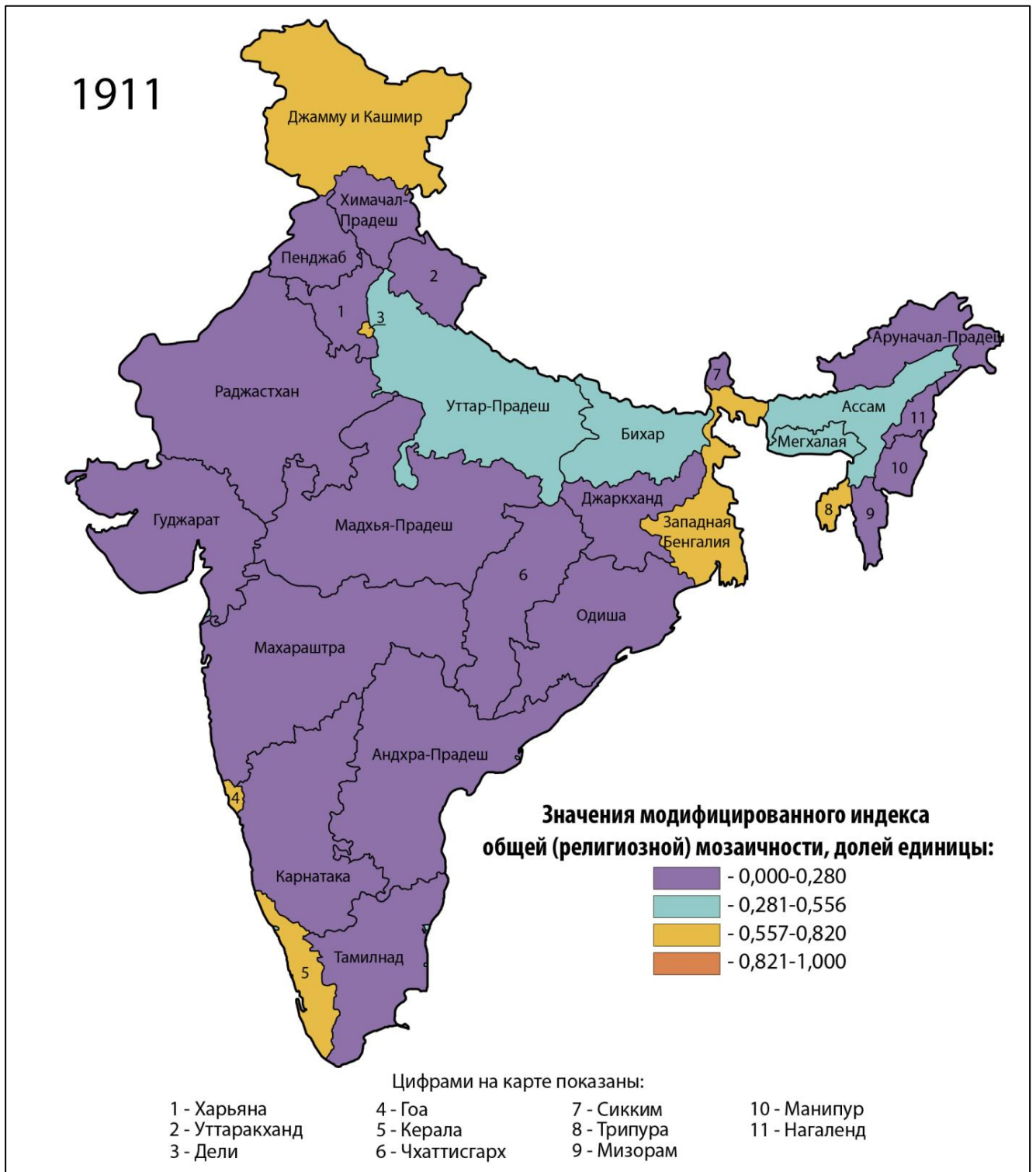


Рисунок 54 – Значения модифицированного индекса общей (религиозной) мозаичности по штатам Индии, 1911 г. (в границах 2011 г.)

Рассчитано и составлено автором по: [Петров; Census of India ...; Joshi, Srinivas, Bajaj; Talreja].

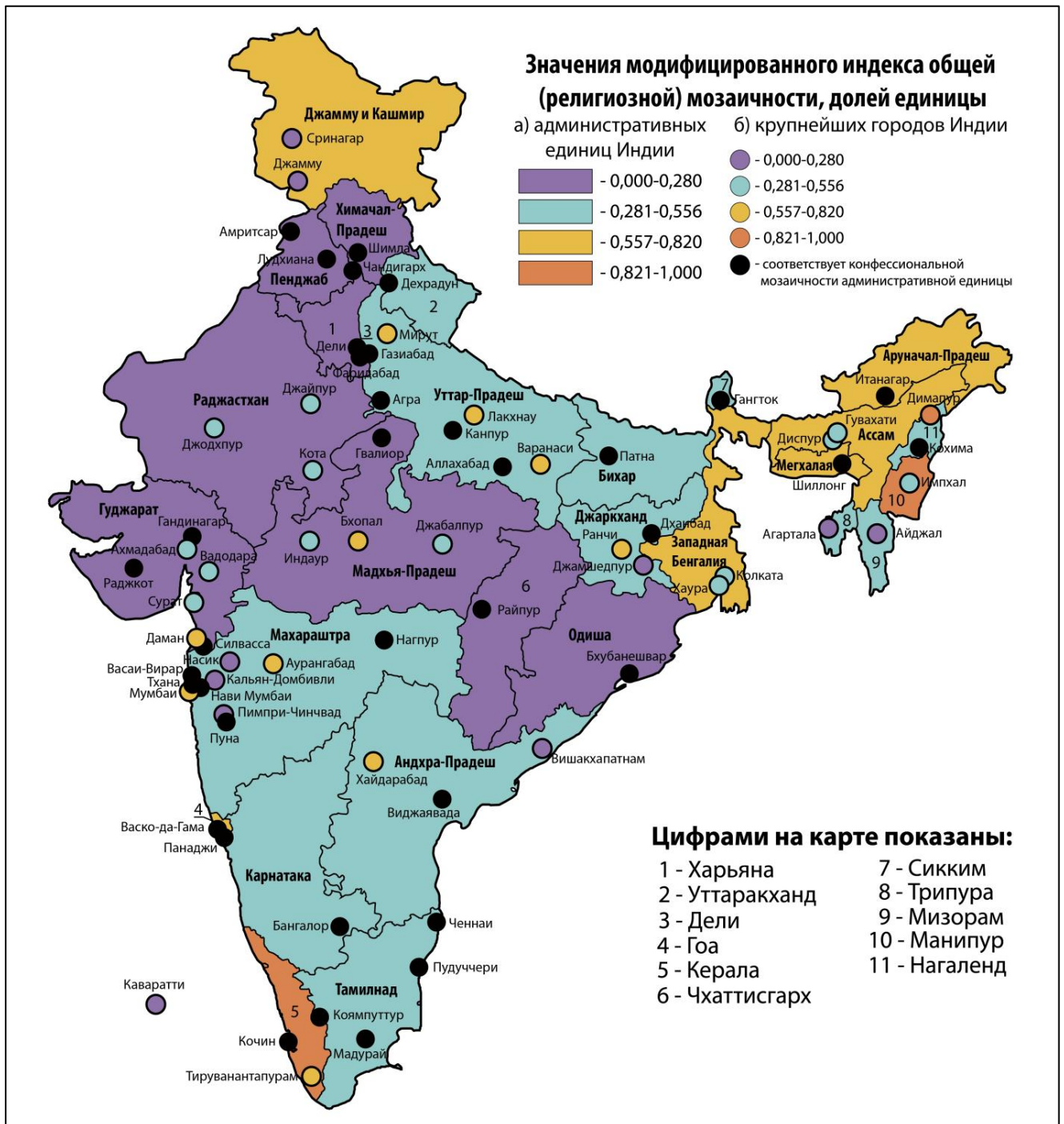


Рисунок 55 – Значения модифицированного индекса общей (религиозной) мозаичности по штатам и некоторым городам Индии, 2011 г. (в границах 2011 г.)

Рассчитано и составлено автором по: [Петров; Census of India ...; Joshi, Srinivas, Bajaj; Talreja].



Для анализа изменений в уровне религиозной конкуренции на других иерархических уровнях нами были выделены города следующих групп: 1) миллионники, 2) столицы штатов и союзных территорий, 3) крупнейшие по людности города АТЕ, если они не являются их столицами. Их суммарная численность составляет по состоянию на 2011 г. 72 единицы. В отличие от мира в целом (см. главу 3), в Индии не наблюдается существенного различия между числом городов, уровень религиозной мозаичности которых превышает таковой для «вмещающих» штатов, и городов, соответствующих им по значению МИМ. Более того, число последних (39) даже превышает количество первых (33). Закономерность, заключающаяся в фактическом отсутствии связи между людностью города и уровнем его религиозной мозаичности (т.е. религиозной конкуренции), выполняется не только для мира в целом (см. главу 3), но и для отдельных стран (Рисунки 56). В то же время, крупнейшие города страны все же выделяются на фоне остальных по уровню религиозной мозаичности: иными словами, вероятно, будучи центрами притяжения мигрантов, они являются своеобразными «плавильными котлами» по отношению к «своим» штатам.

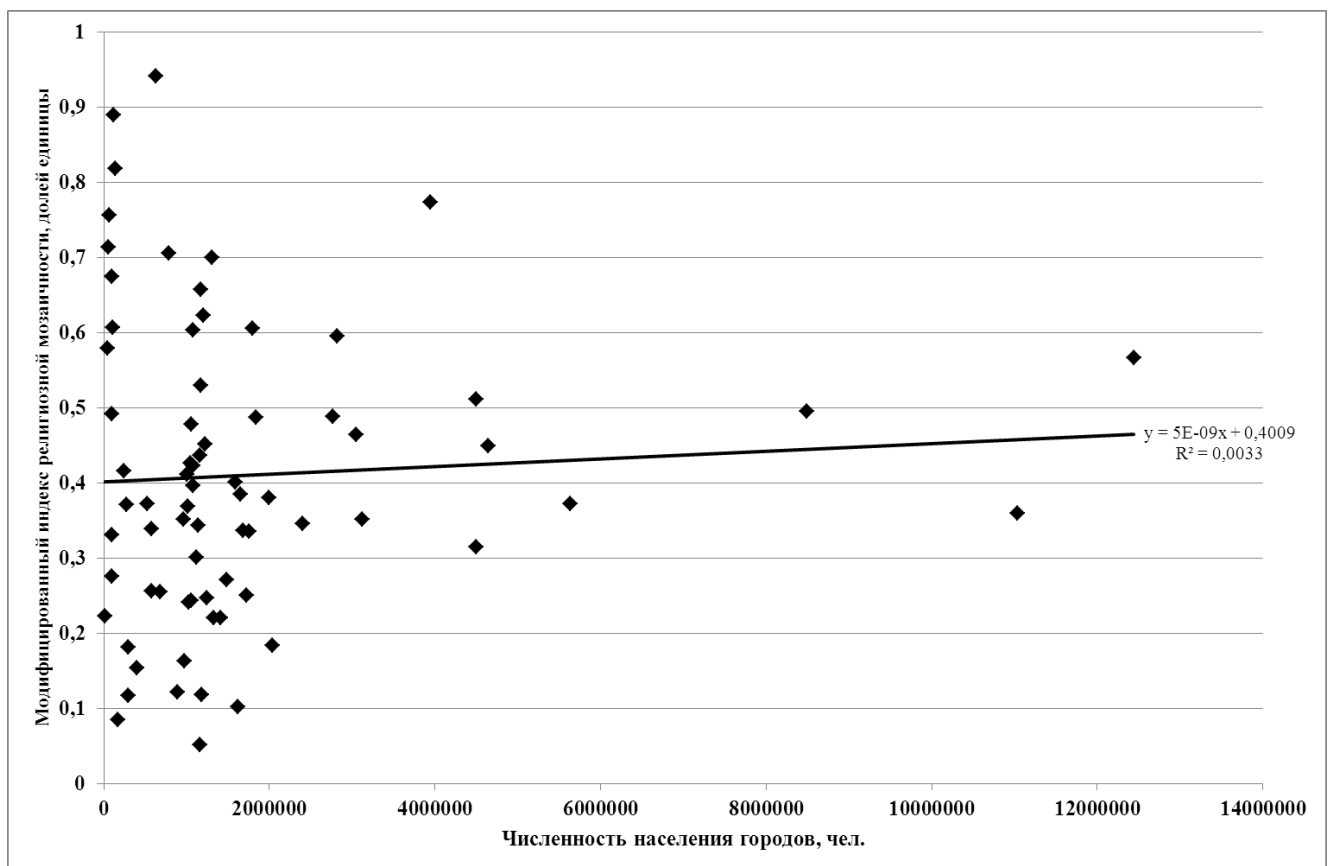


Рисунок 56 – Зависимость уровня религиозной мозаичности населения (МИМ) некоторых городов Индии от численности их населения, 2011 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Петров; Census of India ...; Joshi, Srinivas, Bajaj; Talreja].

Лишь для четверти городов выделенной группы уровень религиозной мозаичности превышает таковой для «вмещающих» штатов, т.е. они входят в более высокую группу по значе-

нию МИМ (Рисунок 55). Обращает на себя внимание тот факт, что располагаются они, в большинстве своем, именно в пределах того треугольника Амритсар – Раджкот – Бхубанешвар, где позиции адептов индийских религий особенно сильны. Иными словами, *наблюдается следующая закономерность: в пределах тех штатов, где адепты индийских религий в большей степени уступают лидерство мусульманам и христианам (Юг и Северо-Восток страны), разница в значении МИМ между городами и «вмещающими» штатами незначительна, т.е. религиозная конкуренция наблюдается на всех территориальных уровнях. Там же, где поколебать лидерство индийских религий исламу и христианству пока еще достаточно сложно, территориальная экспансия с их стороны начинается именно с узлов – крупных городов – и лишь затем будет распространяться в города меньшего размера и сельскую местность.*

При анализе территориальной структуры конфессионального пространства Индии отдельно по каждой из трех религий обнаруживаются достаточно любопытные закономерности: 1) диспропорции в расселении адептов индийских религий и мусульман по штатам Индии, в целом, имели тенденцию к уменьшению за период 1901-1981 и к незначительному увеличению в дальнейшем (Рисунок 57);

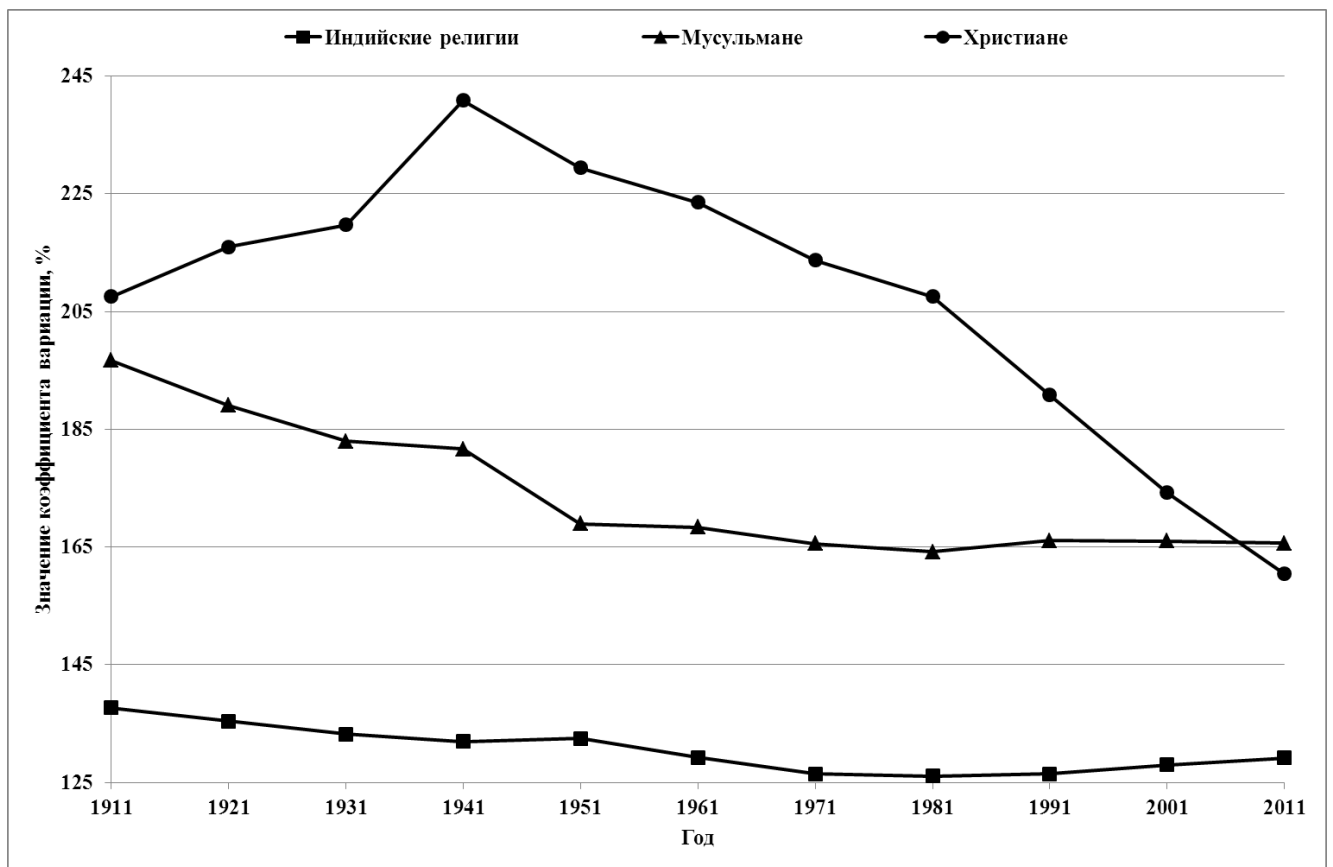


Рисунок 57 – Изменение значений коэффициента вариации долей штатов Индии в численности адептов крупнейших религий за период 1901-2011 гг.

Рассчитано и составлено автором по: [Петров; Census of India ...; Joshi, Srinivas, Bajaj; Talreja].

2) иная ситуация складывалась с расселением христиан: если до обретения независимости происходила их концентрация в нескольких штатах, то во второй половине XX в. началась практически «обвальная» деконцентрация, приведшая к тому, что в настоящее время христиане в Индии расселены по штатам даже более равномерно, чем мусульмане. Разумеется, в данном случае можно фиксировать лишь тенденцию, поскольку расселение адептов всех трех религий крайне неравномерно (значение коэффициента вариации за весь период превышает не только отметку равномерности анализируемой совокупности в 33%, но даже и 100%).

Для установления штатов, внесших наиболее значительный вклад в указанные изменения, обратимся к рассчитанным нами данным по уровню инерционности территориальной структуры геопространств индийских религий, ислама и христианства. Как свидетельствуют данные Таблицы 14, наиболее инерционным за рассматриваемый период оказалось геопространство индийских религий: уровень различий его территориальной структуры в 1911 и 2011 г. характеризуется как «низкий».

Таблица 14 – Изменение уровней инерционности (индекс Рябцева) территориальной структуры геопространств укрупненных групп религий за двадцатилетия периода 1911-2011 гг. по штатам Индии

Временной интервал	Индийские религии	Ислам	Христианство
1911-1931	0,024	0,047	0,099
1931-1951	0,030	0,089	0,054
1951-1971	0,040	0,042	0,053
1971-1991	0,024	0,019	0,114
1991-2011	0,038	0,033	0,113
<b>1911-2011</b>	<b>0,080</b>	<b>0,131</b>	<b>0,246</b>

Рассчитано и составлено автором по: [Петров; Census of India ...; Joshi, Srinivas, Bajaj; Talreja].

В то же время большое число штатов, внесших значительный вклад в изменение территориальной структуры за этот период, внесли его со знаком «–» (Рисунок 57). К ним относятся, в большинстве своем, штаты вне пределов треугольника «Амритсар – Раджкот – Бхубанешвар». Таким образом, изменение территориальной структуры индийских религий связано, прежде всего, не с расширением их геопространства, а с его сжатием. Происходило оно, однако, сравнительно равномерно, и, что важно, интенсивность этого процесса была достаточно низкой. Об этом свидетельствуют сдвиги в размещении демографического центра индийских религий, который почти не изменил своего положения за сто лет на юго-востоке штата Мадхья-Прадеш.

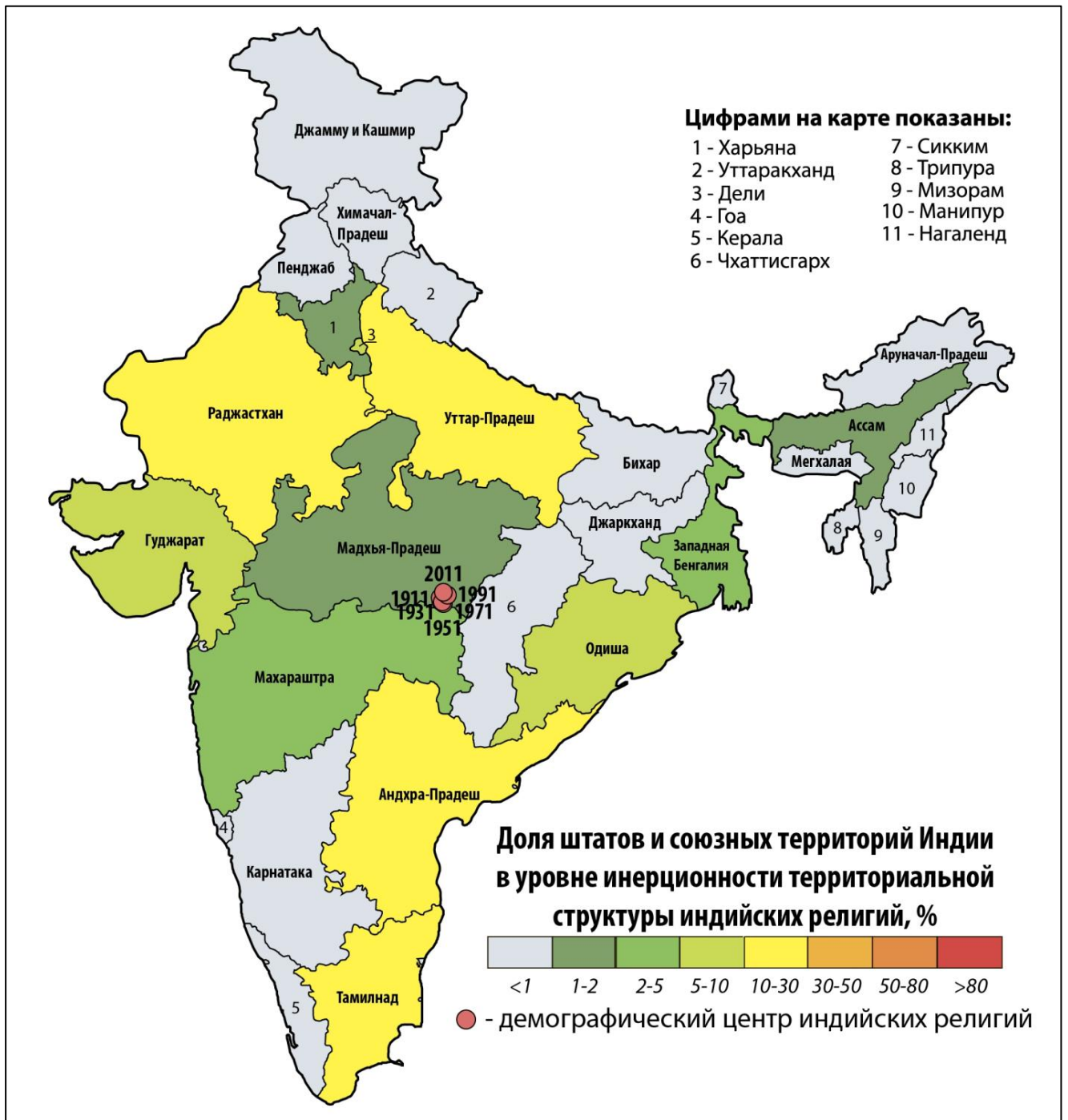


Рисунок 57 – Вклад штатов Индии в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра индийских религий за 1911-2011 гг. (в границах 2011 г.)

Рассчитано и составлено автором по: [Петров; Census of India ...; Joshi, Srinivas, Bajaj; Talreja].

В то же время, те изменения, которые все-таки произошли, были обусловлены снижением уровня инерционности территориальной структуры геопространства индийских религий в течение 1951-1971 и 1991-2011 гг.<sup>119</sup>. Как представляется, двадцатилетие 1951-1971 гг. следует несколько ретроспективно «расширить», поскольку произошедшие в этот период изменения являлись следствием получения независимости Индией и Пакистаном и последующего обмена населением между ними. Так, к примеру (Приложение Ц), снижение доли Уттар-Прадеша и Юга Индии в численности адептов индийских религий компенсировалось практически равно-великим (в сумме) увеличением в других штатах – прежде всего, в Западной Бенгалии, куда прибыло значительное число индуистов из Восточного Пакистана, а также в пределах территорий внутри треугольника «Амритсар – Раджкот – Бхубанешвар». Иными словами, данное изменение территориальной структуры геопространства индийских религий характеризовалось деконцентрацией их адептов.

Противоположная тенденция характерна для периода конца XX – начала XXI в. Как было показано выше, наметившаяся с 1980-х годов деконцентрация сменилась, наоборот, усилением сосредоточения адептов индийских религий в пределах определенных территорий внутри страны (рост значений коэффициента вариации). Этот вывод подтверждается и в результате анализа уровня инерционности территориальной структуры: его снижение в 1991-2011 гг. связано с увеличением доли штатов упоминаемого выше треугольника (и некоторых примыкающих к нему – например, Бихара) в численности верующих.

*Таким образом, достаточно инерционная территориальная структура геопространства индийских религий в наибольшей (в сравнении) степени изменялась, во-первых, после получения страной независимости в процессе деконцентрации их адептов после переселения последних из Пакистана в Индию, и, во-вторых, вследствие обратных процессов их концентрации в пределах штатов треугольника «Амритсар – Раджкот – Бхубанешвар». Последнее обстоятельство, как представляется, связано с усилением конкуренции со стороны ислама в конце XX в.*

Как и в случае с индийскими религиями, уровень инерционности территориальной структуры геопространства ислама на протяжении рассматриваемого периода был достаточно «низким» (Таблица 14). В то же время, поскольку расселены мусульмане в Индии гораздо менее равномерно, чем адепты индийских религий, можно ожидать того, что, во-первых, меньшее количество штатов будут вносить вклад в изменения уровня инерционности и, во-вторых, этот вклад будет по модулю гораздо более «весомым». Действительно, если более чем 1%-ный вклад в изменение структуры геопространства индийских религий за 1911-2011 гг. внесли 12 штатов страны, то в случае с исламом – только 8 (Рисунок 58).

<sup>119</sup> Во все остальные двадцатилетия изменения были столь малы, что соответствующие структуры характеризуются как «тождественные».

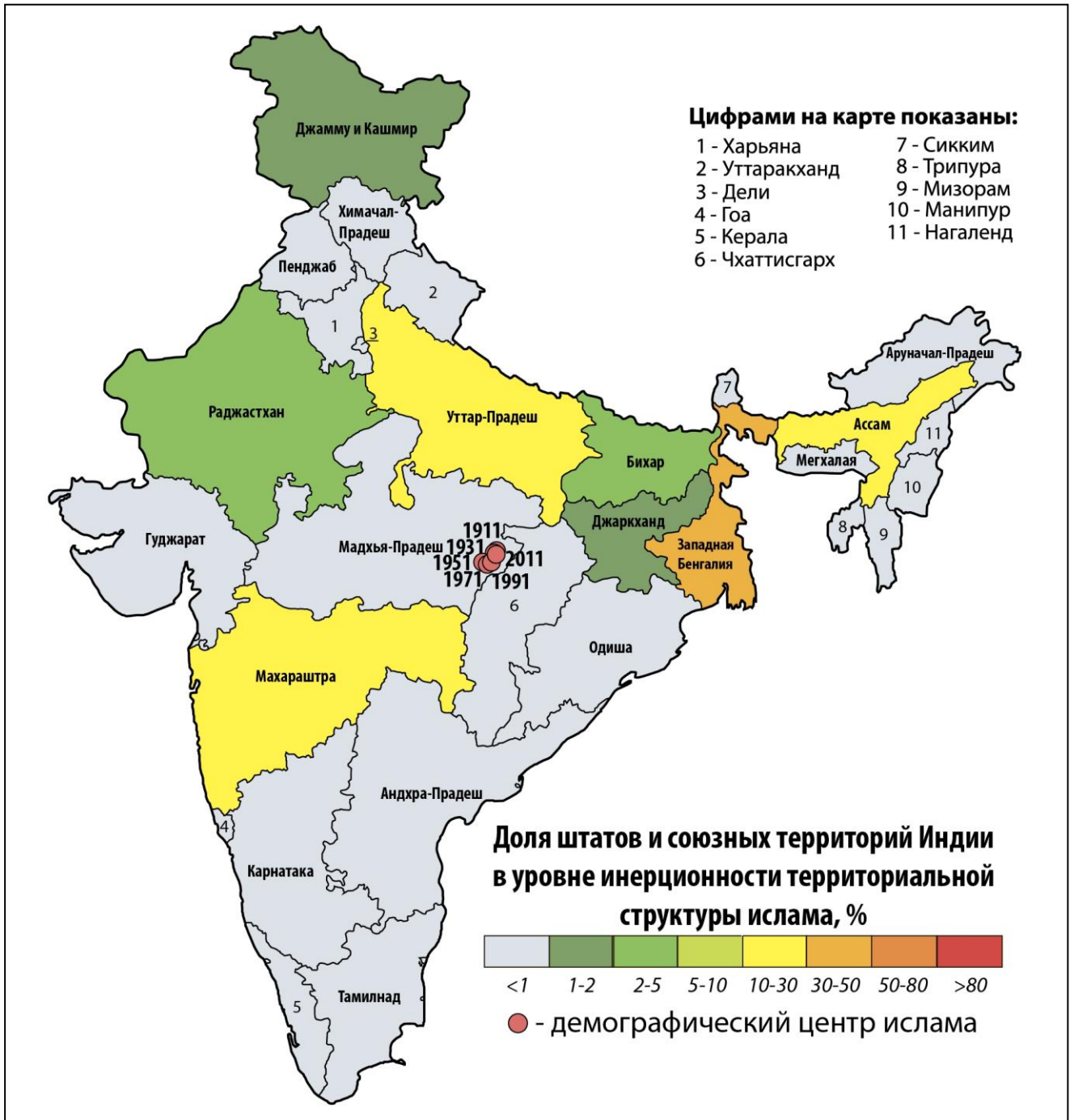


Рисунок 58 – Вклад штатов Индии в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра ислама за 1911-2011 гг. (в границах 2011 г.)

Рассчитано и составлено автором по: [Петров; Census of India ...; Joshi, Srinivas, Bajaj; Talreja].

При этом вес ни одного штата в случае с индийскими религиями не превышал 30%, в то время как Западная Бенгалия дала лишь немногим менее 50% изменения территориальной структуры геопространства ислама.

В целом (при сравнении соответствующих значений за 1911 и 2011 гг.), в XX в. геопространство ислама, как и индийских религий, имело тенденцию к расширению вследствие деконцентрации его адептов. Весьма примечательно, что в территориальном отношении увеличение доли в мусульманской общине страны было характерно в наибольшей степени для штатов «треугольника индийских религий», а также примыкающей к ним Махараштры. В то же время, доля густонаселенных штатов долины Ганга (Уттар-Прадеш, Бихар, Джаркханд, Западная Бенгалия) существенно снизилась. Крайне важно, что, помимо «треугольника», ислам имел и второй полюс роста – штат Ассам на Северо-Востоке, т.е. в регионе, где наибольший рост был характерен для христианства.

Однако, как и в случае с индийскими религиями, во временном отношении изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства ислама было достаточно неравномерным. Преобладавшие до 1981 г. процессы деконцентрации мусульман по территории страны достигли своего максимума в 1931-1951 гг. Вероятно, в большей степени это касается окончания указанного интервала (Приложение Ч), т.е. времени после получения страной независимости. Отъезд значительного числа мусульман из Бихара и приграничных районов Западной Бенгалии в Восточный Пакистан в значительной степени послужил причиной «выравнивания неровностей» в расселении мусульман: именно эти два штата обеспечили более 75% всех изменений территориальной структуры за этот период.

В дальнейшем до 1981 г. процесс деконцентрации продолжался, но в конце XX в. повернул в противоположном направлении. В территориальном отношении наибольшее увеличение доли в мусульманском населении страны пришлось на штаты, расположенные по периферии треугольника «Амритсар – Раджкот – Бхубанешвар»: Бихар, Махараштра, Уттар-Прадеш, Джаркханд, Гуджарат, Харьяна, а также частично на Северо-Востоке страны (штат Ассам). Как было показано выше, внутри треугольника экспансия ислама не носила и пока еще не носит масштабного характера, а происходит точечно, начиная с крупных городов.

*Таким образом, сменяющие друг друга процессы территориальной деконцентрации и концентрации адептов индийских религий и ислама не только имели соответствующие максимумы и минимумы примерно в одно и то же время, но и в рамках концентрации происходят примерно в одних и тех же регионах страны. Иными словами, можно говорить об усилении в 1980-х годах межрелигиозной конкуренции, которая уже имела своим следствием в том числе вооруженные столкновения. Последние, правда, пока еще не получили очень широкого распространения вследствие, в первую очередь, относительно низкой интенсивности изменения тер-*

*риториальных структур геопространств индийских религий и ислама.* Это подтверждается малым изменением положения их демографических центров, практически «застывших» на протяжении всего периода 1911-2011 гг. в одном и том же регионе страны – на востоке штата Мадхья-Прадеш.

В то же время, как представляется, вполне правомерно ожидать усиления межрелигиозных противоречий по мере усиления концентрации их адептов в пределах одних и тех же территорий. Помимо «треугольника», к числу возможных нестабильных регионов может быть отнесен Северо-Восток, где экспансия ислама сопровождается расширением геопространства христианства. Геопространство последнего, в отличие от такового для индийских религий и ислама гораздо менее инерционно в Индии. Так, уровень различий между его территориальными структурами 1911 и 2011 гг. характеризуется как «существенный». Об этом свидетельствует и гораздо более сильный сдвиг его демографического центра в северо-восточном направлении вдоль побережья штата Андхра-Прадеш. Особенно интенсивным он был в последней трети XX в. вследствие активной христианизации Северо-Востока страны (Рисунок 59). Обращает на себя внимание тот факт, что христианство, в отличие от ислама, не расширило свое геопространство, а, в целом, покидая Юг страны, где его позиции ранее были особенно сильны, «переключилось» на Северо-Восток. Так, за период 1911-2011 гг. снижалась доля в христианском населении страны Гоа, Кералы, Тамилнада, Андхра-Прадеша, Махараштры, в то время как росла – Мегхалай, Нагаленда, Манипура, Ассама и др.

Если до получения страной независимости происходила концентрация адептов христианства в южных штатах страны, то во второй половине XX в. началась активная деконцентрация: параллельно со снижением доли Юга началось увеличение доли Северо-Востока. Более того, в настоящее время христиане расселены по штатам Индии даже более равномерно, чем мусульмане. В то же время, однако, при условии продолжения падения доли Юга в христианском населении страны можно ожидать в будущем усиления концентрации адептов на Северо-Востоке.

*В отличие от индийских религий и ислама, в случае территориальной структуры геопространства христианства в течение XX в. мы можем наблюдать фактически полную волну концентрации-деконцентрации адептов.* Повышательная часть волны (концентрация) пришлась на конец XIX – первую треть XX в., когда резко увеличилась доля южных штатов – Андхра-Прадеша и Кералы, а также Махараштры и Гоа – в численности христиан (Приложение Ш). На эти четыре штата пришлось более 80% изменения территориальной структуры. Затем, вплоть до настоящего времени, продолжается понижательная часть (деконцентрация), когда Юг постепенно уступает свою роль Северо-Востоку. И если в рамках деконцентрации христиан на Юге адепты этой религии уступают место мусульманам, то, концентрируясь на Северо-Востоке, христианство все активнее конкурирует с исламом.



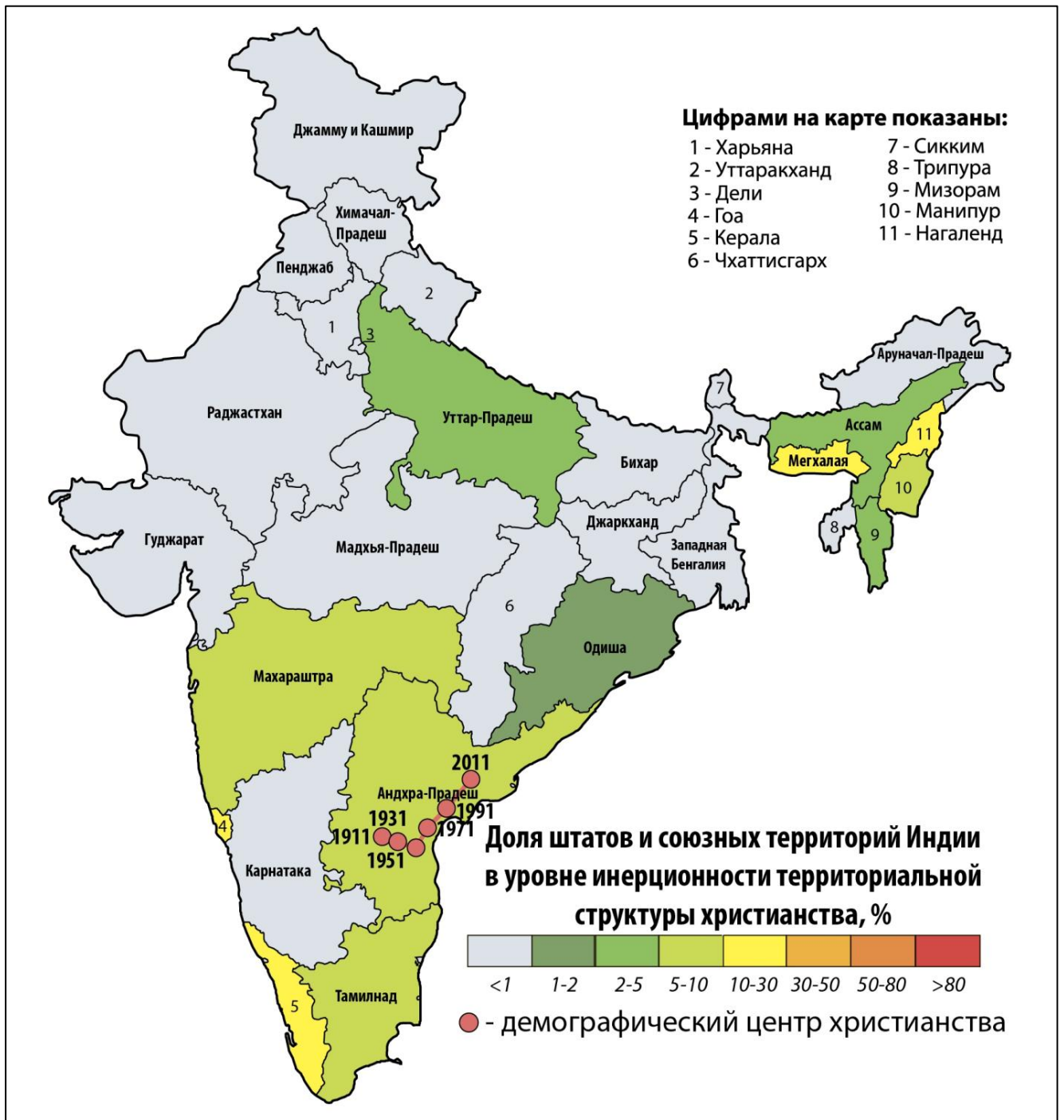


Рисунок 59 – Вклад штатов Индии в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра христианства за 1911-2011 гг. (в границах 2011 г.)

Рассчитано и составлено автором по: [Петров; Census of India ...; Joshi, Srinivas, Bajaj; Talreja].

В то же время, на Северо-Востоке сложилась кардинально иная ситуация в отношении схемы распространения ислама и христианства, нежели в границах треугольника «Амритсар – Раджкот – Бхубанешвар». Города на Северо-Востоке были и оставались «оплотом» индуизма, сосредотачивая значительную часть мигрантов из основной части страны. Христианизация (и затем исламизация) шли здесь не «от города», а «от села»: именно поэтому уровень религиозной мозаичности (и, следовательно, конкуренции) в этом районе выше не в городах, а в сельской местности.

Именно с последней трети XX столетия происходят наиболее активные изменения территориальной структуры геопространства христианства. Характерно, что в этот период схожие изменения происходят и в геопространстве индийских религий и ислама. Таким образом, можно констатировать, что с 1980-х гг. началась фаза активной конкуренции между этими религиями. В территориальном отношении можно выделить два основных района, характеризующихся усилением конкурентных отношений: во-первых, треугольник «Амритсар – Раджкот – Бхубанешвар», где основная борьба разворачивается между все еще сильными индийскими религиями и растущим исламом; во-вторых, Северо-Восток страны, где индийские религии уже потеснены христианством, «переместившимся» сюда с Юга Индии, но все большую популярность набирает ислам. При этом пути территориальной экспансии религий в рамках этих районов существенно отличаются. В границах треугольника, как это происходит в большинстве стран мира, она идет «от города» (который зачастую гораздо более притягателен для мигрантов) и лишь затем доходит до села. Северо-Восток является в этом отношении исключением: сильные позиции индийских религий вынуждали миссионеров действовать «от села», т.е. начинать распространение своей религии там, где это встречало меньше сопротивления со стороны местного населения.

### **5.3. Цикличность развития конфессионального геопространства: индийский «вариант»**

Как было показано выше (глава 4), процесс религиозной конкуренции носит в общем случае циклический характер. В пределах тех территорий, где преобладающая религия теряет свои конкурентные преимущества, на смену ей приходит другая – более конкурентоспособная и, как следствие, предлагающая более высокий уровень экзистенциальной безопасности (особый случай – секуляризация). Несмотря на то, что не для всех этапов развития конфессионального пространства Индии мы имеем в распоряжении относительно полные и, что важнее, «длинные» ряды данных о религиозной принадлежности населения страны, тем не менее, некоторые общие выводы о том, какие циклы проходило геопространство в своем развитии сделать представляется возможным. Так, учитывая, что буддизм и отчасти джайнизм имели достаточно широкое распространение в Индии и поддерживались официально некоторыми индийскими

правителями во второй половине первого этапа естественной религиозной монополии индуизма – с V в до н.э. до конца XII в. н.э., можно, в целом, провести соответствие между этим периодом и фазой начального религиозного замещения (PЗ<sub>0</sub>) индуизма буддизмом, наиболее широко распространенным в исторических провинциях Пенджаб и Бенгалия.

Во время второго этапа развития конфессионального пространства Индии, характеризующегося религиозной монополией заменившего буддизм ислама и продолжавшегося, в среднем, с начала XIII в. и до середины XIX в., индуизм, тем не менее, удерживал положение крупнейшей по числу адептов конфессии страны. Религиозная мозаичность продолжала расти (значение МИМ к концу периода – примерно 0,5), а конфессиональное пространство прошло две фазы цикла религиозной конкуренции: полностью фазу начального религиозного замещения (PЗ<sub>0</sub>) и частично фазу устойчивого религиозного замещения (PЗ<sub>1</sub>) индуизма исламом.

Для первой половины третьего этап развития конфессионального пространства Индии – примерно до рубежа XIX и XX в. – был характерен разворот P-цикла ислама вследствие снижения доли мусульман в населении страны (почти до рубежа фаз PЗ<sub>1</sub> и PЗ<sub>0</sub>). В то же время, с начала XX в. цикл религиозной конкуренции восстановил свой ход, продолжающийся стадией PЗ<sub>1</sub> и в настоящее время (Рисунок 60).

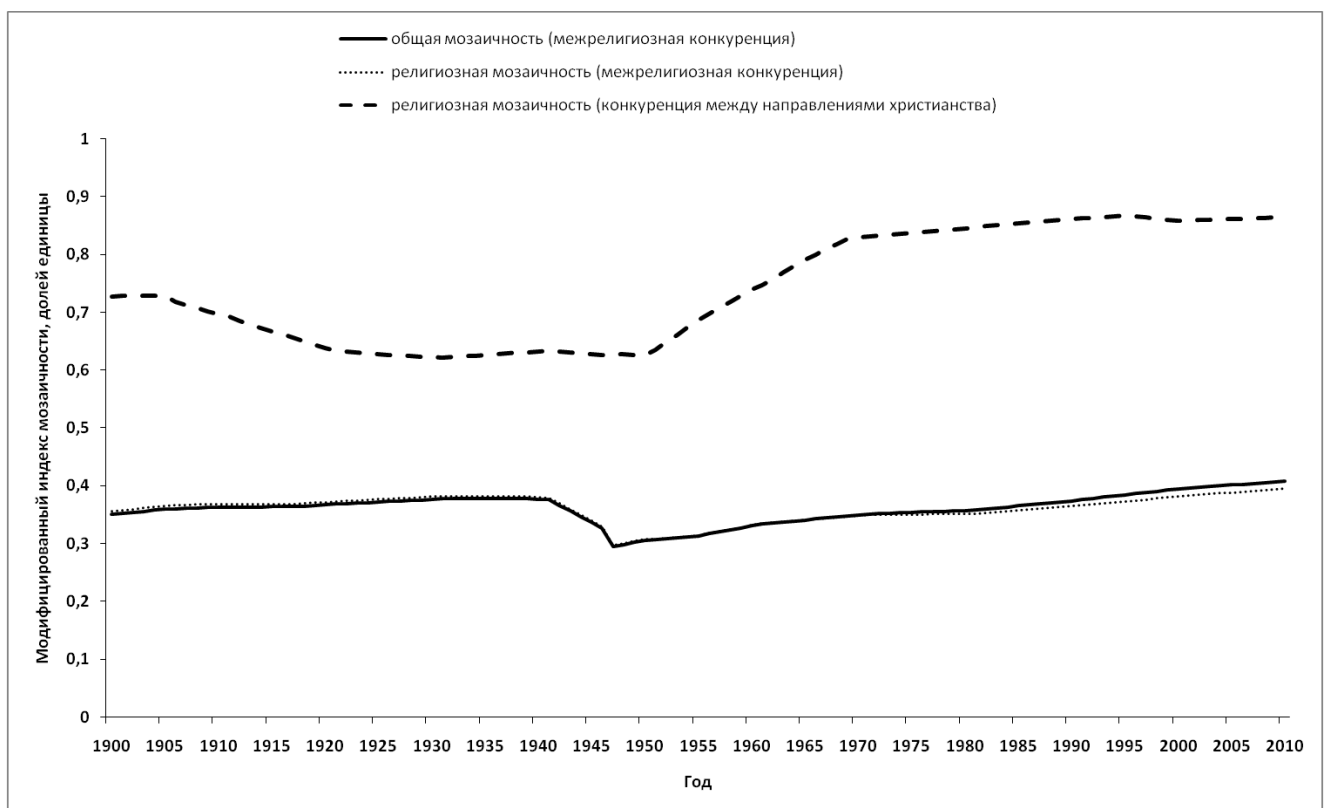


Рисунок 60 – Изменение значений модифицированного индекса мозаичности по религиям и направлениям христианства Индии в 1900-2010 гг.

Рассчитано и составлено автором по: [Петров; Census of India ...; Joshi, Srinivas, Bajaj; Talreja].

Вплоть до настоящего момента страна относится к группе «относительно гомогенных» в религиозном отношении. Коридор колебаний значений модифицированного индекса религиозной мозаичности составлял не более 0,2 единицы, при этом резких колебаний этого показателя фактически не наблюдалось. Исключение составляет период 1940-х гг., когда подготавливалось и в итоге произошло получение Индией независимости, выделение в качестве самостоятельного государства Пакистана и пр. Трансграничные перемещения большого числа людей из Индии в Пакистан и в противоположном направлении привело к уменьшению доли мусульман в населении Индии и увеличению доли и без того преобладающих адептов индийских религий (прежде всего индуизма), что, в конечном счете, имело своим результатом снижение значения МИМ как по стране в целом, так и в отдельных АТЕ в частности.

Чтобы иметь возможность сравнить процессы, происходящие на глобальном, макро- и мезоуровнях конфессионального геопространства, далее в качестве «рабочего» временного интервала мы будем использовать период с 1911 по 2011 г.

Основной в рамках прохождения конфессиональным пространством Индии религиозного цикла (Р-цикла) является фаза устойчивого религиозного замещения (РЗ<sub>1</sub>). В то же время, как свидетельствует Рисунок 60, значения МИМ, рассчитанного с и без учета нерелигиозного населения, примерно совпадают: это означает, что в течение рассматриваемого периода времени конфессиональное пространство Индии не было затронуто ни социальной (С-цикл), ни тем более политической (СП-цикл) секуляризацией. Некоторое расхождение графиков происходит лишь с начала 1980-х годов: за период с 1981 по 2011 гг. доля людей, не имеющих религиозной идентификации, в населении Индии возросла с 0,2% до 1,3%, т.е. можно говорить о начале прохождения страной прединдуизмального этапа пС<sub>0</sub>. Как представляется, затронул он, в большинстве своем, именно христианскую общину, однако социальная секуляризация еще только начинает «формироваться», что позволило нам отнести Индию по состоянию на настоящий момент к числу стран периферии конфессионального геопространства во время прохождения им С-цикла (см. параграф 4.3).

Скорость смены одной религии другой существенно различается от места к месту. Индия в этом отношении предстает примером достаточно медленной, «ленивой» конкуренции: господствующий на протяжении столетий индуизм крайне неохотно уступает лидерство двум соперникам – исламу (основному) и христианству (второстепенному). Конфессиональное пространство всех штатов и союзных территорий Индии в 1911-2011 гг. (Рисунки 61-63) проходило либо этап религиозного (предрелигиозного) насыщения, либо цикл религиозной конкуренции (Р-цикл). РН<sub>р</sub>-этап в начале рассматриваемого периода проходили 7 штатов и союзных территорий.

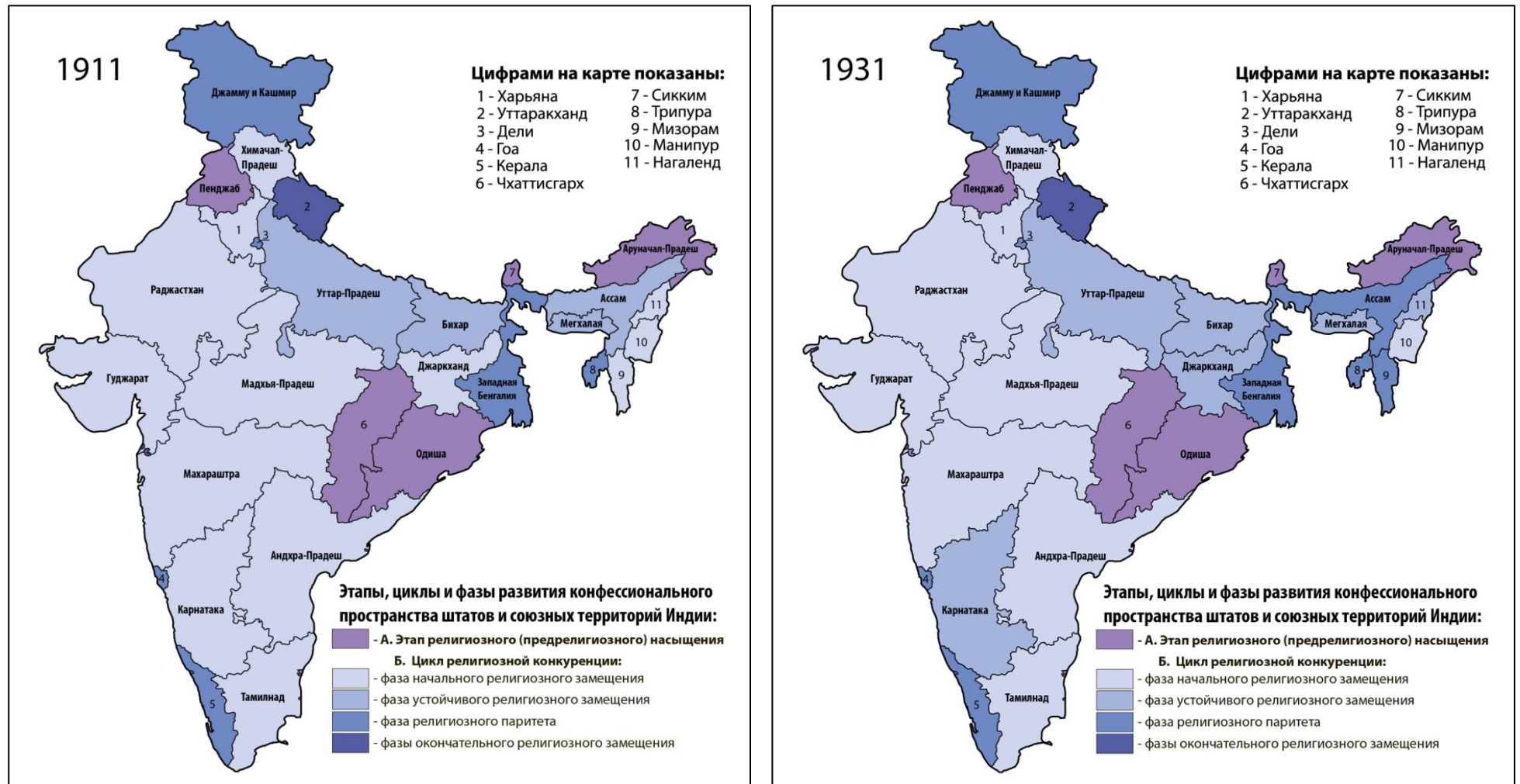


Рисунок 61 – Этапы, циклы и фазы развития конфессионального пространства штатов Индии в 1911 (слева) и 1931 гг.

Рассчитано и составлено автором по: [Петров; Census of India ...; Joshi, Srinivas, Bajaj; Talreja].

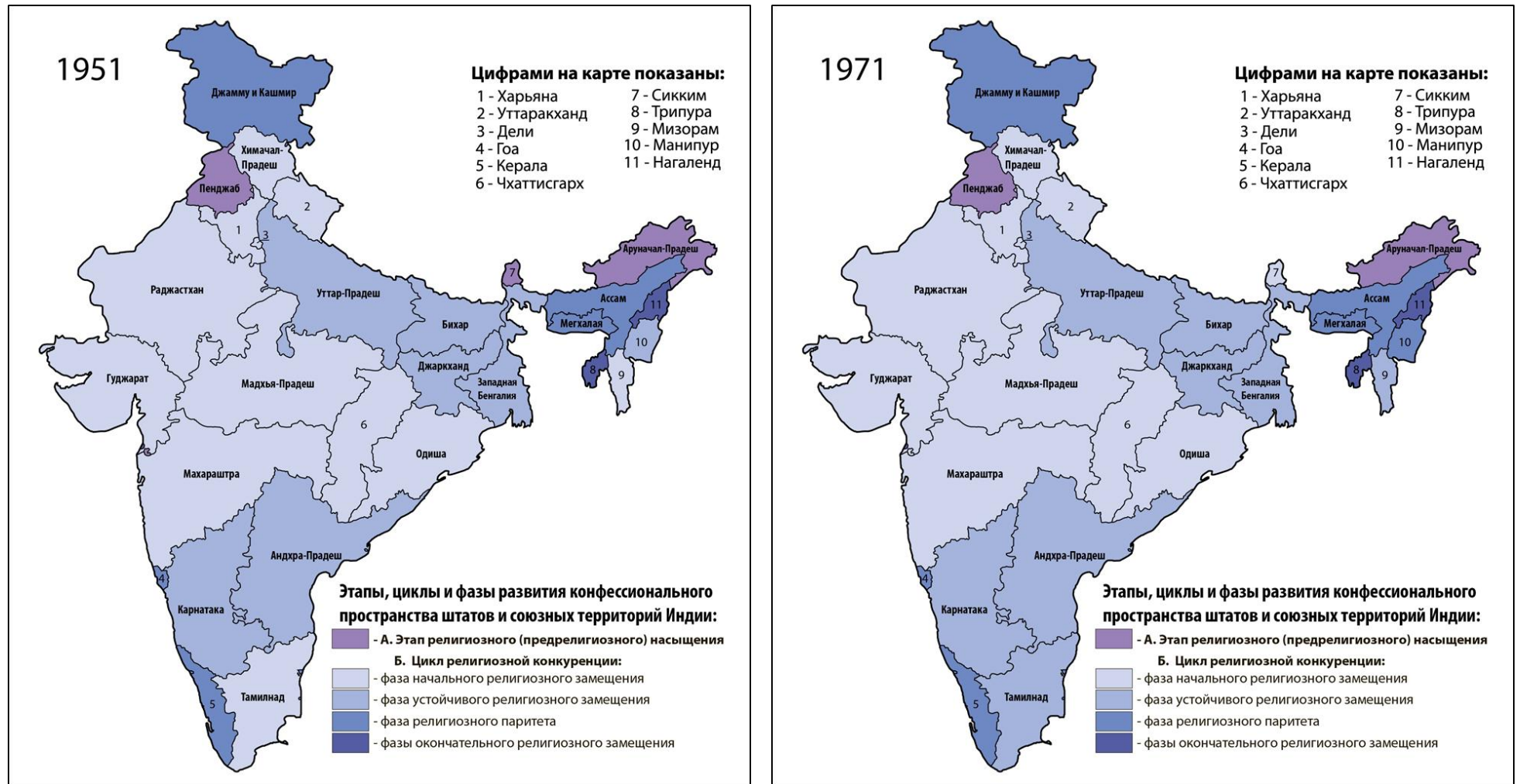


Рисунок 62 – Этапы, циклы и фазы развития конфессионального пространства штатов Индии в 1951 (слева) и 1971 гг.

Рассчитано и составлено автором по: [Петров; Census of India ...; Joshi, Srinivas, Bajaj; Talreja].



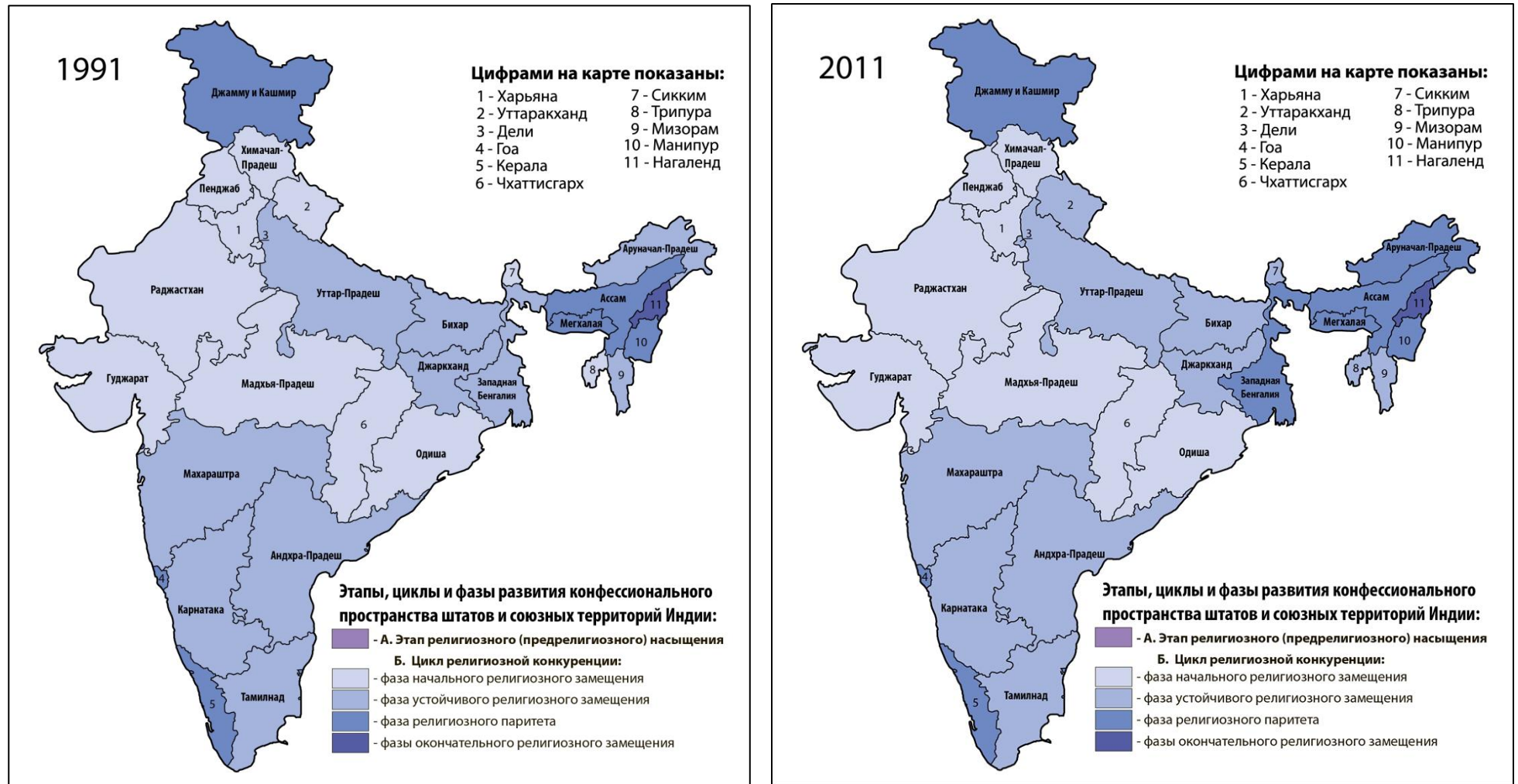


Рисунок 63 – Этапы, циклы и фазы развития конфессионального пространства штатов Индии в 1991 (слева) и 2011 гг.

Рассчитано и составлено автором по: [Петров; Census of India ...; Joshi, Srinivas, Bajaj; Talreja].

Именно здесь преобладали индийские религии (сикхизм – в Пенджабе (Рисунок 64) и индуизм – во всех остальных штатах).

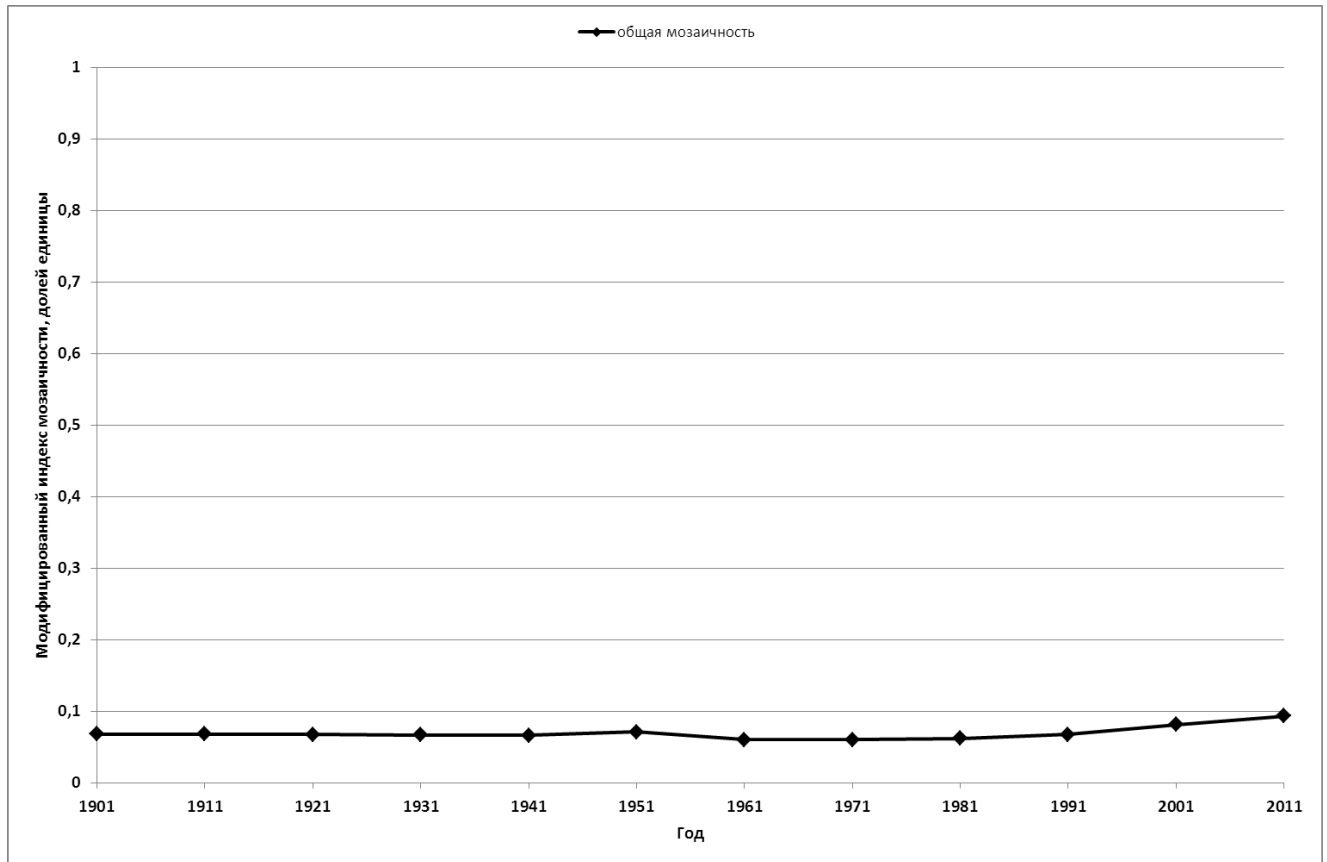


Рисунок 64 – Изменение значений модифицированного индекса мозаичности по религиям штата Пенджаб в 1901-2011 гг.

Рассчитано и составлено автором по: [Петров; Census of India ...; Joshi, Srinivas, Bajaj; Talreja].

К 2011 г. почти все АТЕ первого ранга Индии перешли к Р-циклу. Если исходить из предположения – пусть и достаточно вольного – что в целом внутри страны продолжительность Р-цикла во всех АТЕ должна быть одинакова, то чем более позднюю фазу его проходит тот или иной штат в настоящее время, тем раньше здесь начался Р-цикл.

Двадцать три штата и союзные территории в течение XX в. прошли (а, вернее, проходят) *Р-цикл ислама*. Раньше всего он начался в пределах территорий, находящихся, в большинстве своем, на периферии основного района расселения адептов индийских религий – в Джамму и Кашмире, Западной Бенгалии, Керале а также Дели. Распространяясь *центростремительно*, Р-цикл затем охватил полупериферийный пояс: штаты Андхра-Прадеш, Ассам, Джаркханд, Уттаракханд, Уттар-Прадеш, Бихар, Махараштра, Карнатака и некоторые другие. Как следует из Рисунка 63, в последнюю очередь Р-цикл ислама затронул именно те территории, которые были



выделены нами выше в качестве основного района – «оплота» индийских религий (треугольник Амритсар – Раджкот – Бхубанешвар).

Следует отметить, что ни в одной из АТЕ Индии Р-цикл ислама к настоящему времени не завершился. Во многом это связано с его «откатом» назад после получения Индией и Пакистаном независимости и, как следствие, снижения доли мусульман в населении многих штатов и союзных территорий. Основными АТЕ, где произошел откат Р-цикла ислама, стали Дели и Западная Бенгалия, в меньшей степени – Пенджаб, Уттар-Прадеш, Джаркханд и Бихар (Рисунок 65; Приложение Ц). Таким образом, подтверждается выдвинутый выше тезис о большем влиянии миграционного движения мусульман и адептов индийских религий после получения независимости на конфессиональное пространство восточных АТЕ, граничащих с Бангладеш. В то же время, ни в одном из указанных штатов Р-цикл ислама не прервался и не сменился Р-циклом других религий, а продолжился (пусть и начавшись повторно с более ранних стадий) с 1950-х гг.

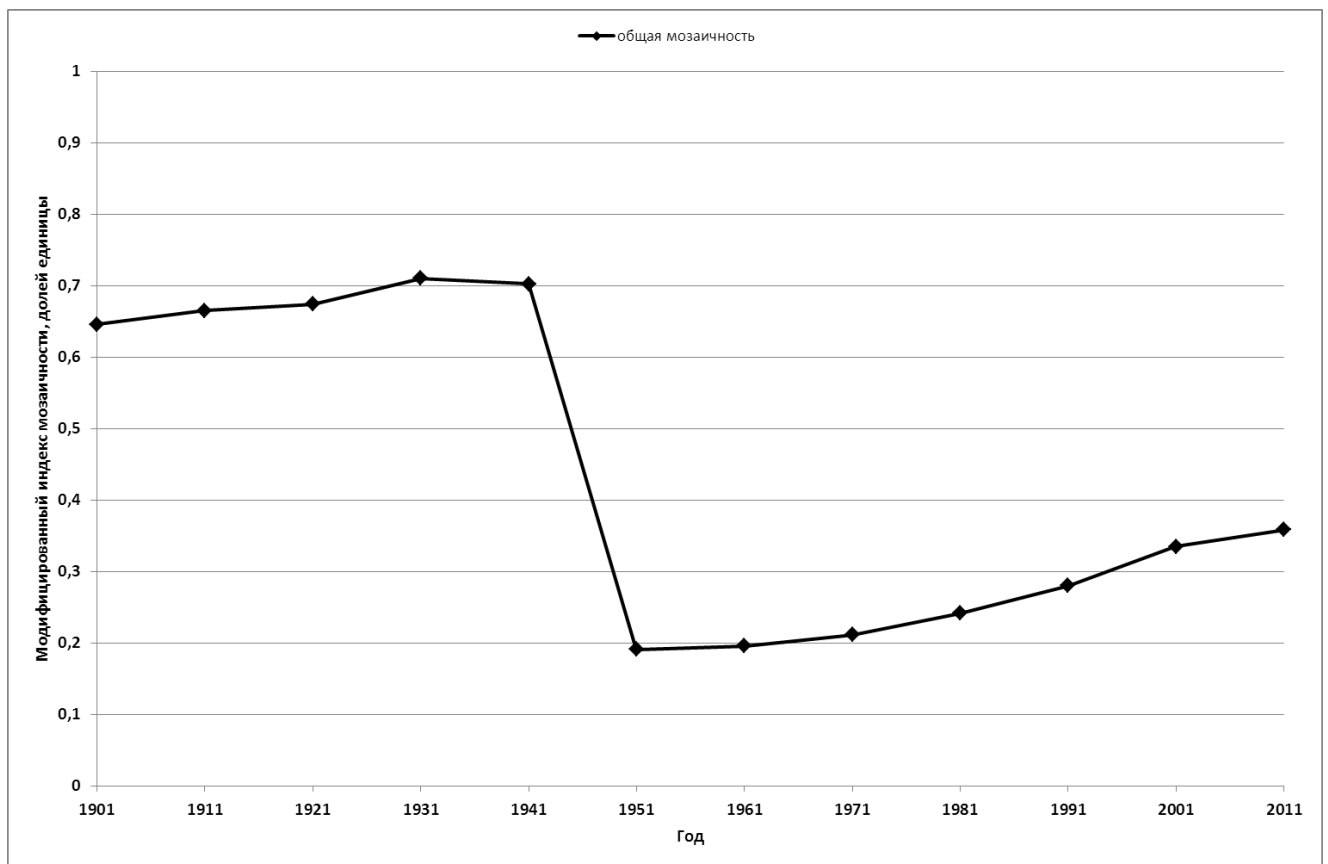


Рисунок 65 – Изменение значений модифицированного индекса мозаичности по религиям Национальной столичной территории Дели в 1901-2011 гг.

Рассчитано и составлено автором по: [Петров; Census of India ...; Joshi, Srinivas, Bajaj; Talreja].

*Р-цикл христианства* имеет в Индии несколько иную, нежели Р-цикл ислама, территориальную привязку. В основном он получил свое развитие в пределах районов проживания так называемых зарегистрированных племен (scheduled tribes) – на Северо-Востоке страны (кроме Ассама и Трипуры), в Сиккиме, на Андаманских и Никобарских островах (до получения независимости), а также частично в штате Одиша. Таким образом, в Индии почти нет районов, где конкурировали бы ислам и христианство; но, «разделив» сферу влияния, они теснят индийские религии фактически во всех АТЕ страны. Исключением является крайний юг страны, где в штате Керала христианство – некогда главный конкурент пока еще лидирующих индийских религий – постепенно уступает этот статус исламу; в штате Тамилнад последний пока лишь догоняет христианство, но, как представляется, в ближайшем будущем и здесь основную конкуренцию индуизму будет составлять именно ислам.

В то же время, распространение христианства по АТЕ Индии не было центростремительным с последовательным движением «от города» вглубь штата, как это имело место в случае с исламом. Христианизация хоть и началась в упомянутых выше районах «из села», но носила практически повсеместно характер сплошного и достаточно равномерного явления (Рисунок 66, Приложение Щ), иногда осложняемого вмешательством со стороны государства.

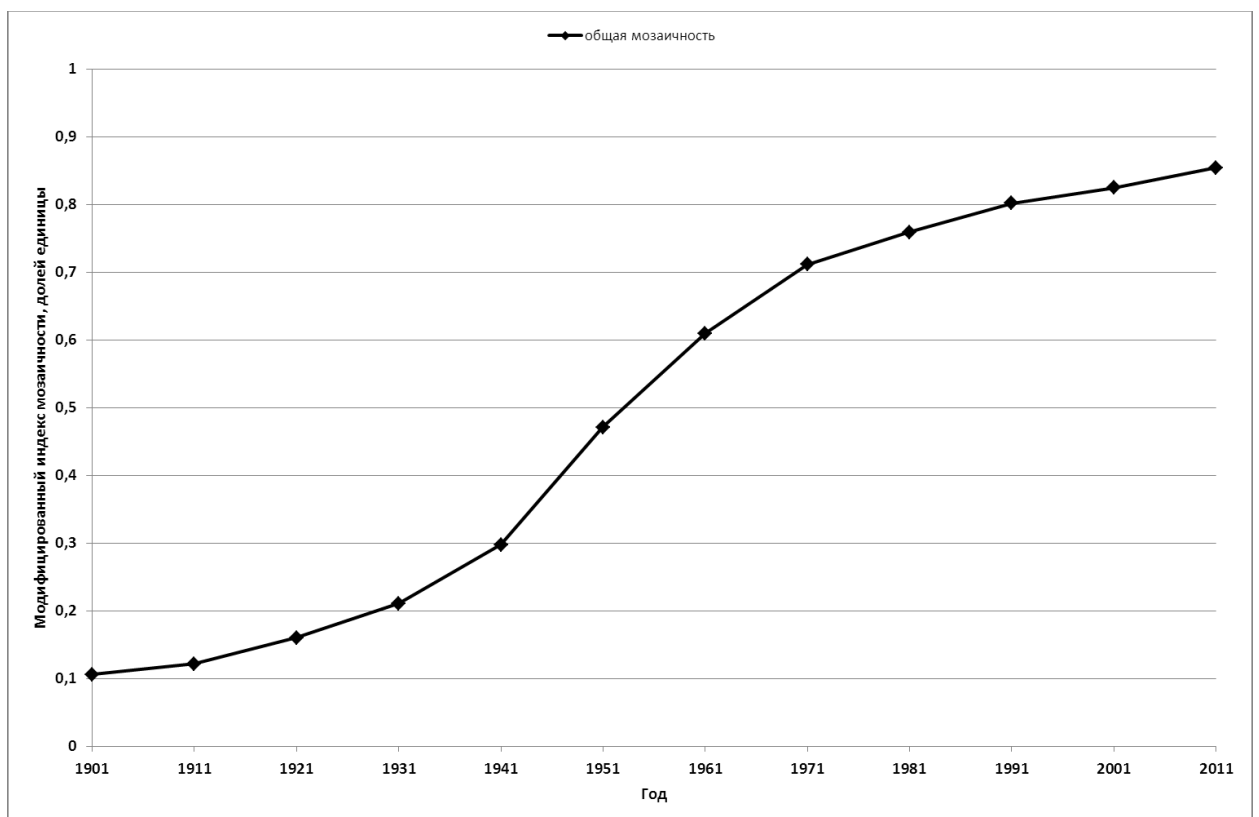


Рисунок 66 – Изменение значений модифицированного индекса мозаичности по религиям штата Манипур в 1901-2011 гг.

Рассчитано и составлено автором по: [Петров; Census of India ...; Joshi, Srinivas, Bajaj; Talreja].

В отличие от ислама и христианства, за период 1901-2011 гг. геопространство крайне незначительное число штатов проходило в своем развитии *P-цикл индийских религий*. К ним относятся малые по площади и удаленные от основных районов конкуренции союзные территории Даман и Диу (Рисунок 67), Лакшадвип, Пудуччери и штат Гоа (а также, в прошлом, Андаманские и Никобарские острова, Трипура и Уттаракханд).

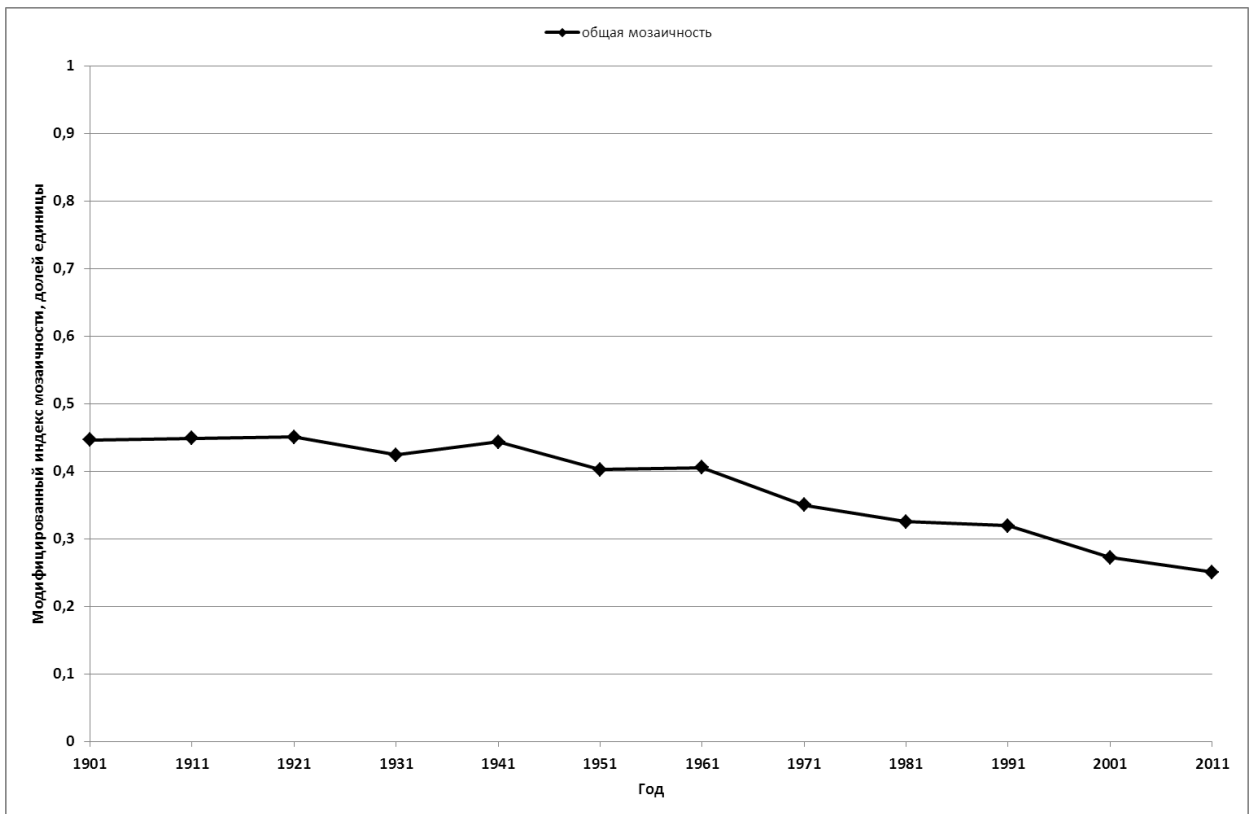


Рисунок 67 – Изменение значений модифицированного индекса мозаичности по религиям союзной территории Даман и Диу в 1901-2011 гг.

Рассчитано и составлено автором по: [Петров; Census of India ...; Joshi, Srinivas, Bajaj; Talreja].

Примечательно, что среди 35 штатов и союзных территорий Индии нет ни одной АТЕ, которая бы за рассматриваемый интервал прошла бы полностью *P-цикл* той или иной религии. Наиболее близко к этому подошли штаты Северо-Востока Трипура и, особенно, Нагаленд.

В Трипуре (Приложение Щ) *P-цикл индийских религий*, почти закончившись к началу 1970-х гг., был прерван новым (пока еще совместным) *P-циклом* ислама и христианства. В Нагаленде же, если не считать кратковременного аномального падения значения МИМ в начале 1940-х годов, связанного с активным вмешательством государства, угрожавшего лишить массово переходящих в христианство жителей штата различного рода льгот, *P-цикл христианства* еще не завершился (Рисунок 68). Однако, как представляется, его продолжительность будет не сильно отличаться от установленной нами на уровне стран (см. главу 4) – 106 лет.



Рисунок 68 – Изменение значений модифицированного индекса мозаичности по религиям штата Нагаленд в 1901-2011 гг.

Рассчитано и составлено автором по: [Петров; Census of India ...; Joshi, Srinivas, Bajaj; Talreja].

Как было показано, за период 1911-2011 гг. для каждой из трех религий (групп религий) Индии было характерно чередование процессов территориальной концентрации и деконцентрации, приводящих соответственно к, в целом, сжатию и расширению их геопространств. Чтобы детально установить, когда в XX – начале XXI вв. имели место данные тенденции, обратимся к сравнению тенденций изменения значений коэффициента вариации и индекса Рябцева по религиям страны (Таблица 15). Напомним, что рост (снижение) значений коэффициента вариации свидетельствует о концентрации (деконцентрации) адептов той или иной религии по штатам и союзным территориям Индии. Увеличение (уменьшение) же значений индекса Рябцева говорит об изменении (сохранении) «рисунка» территориальной структуры геопространства религий. Обратим внимание, что, в целом, для всех трех религий в течение XX в. был характерен рост абсолютного числа их приверженцев.

Для индийских религий период 1911-1981 гг. характеризуется разнонаправленными тенденциями изменения значений двух показателей: наблюдается деконцентрация адептов за счет, прежде всего роста их численности в тех АТЕ, где, учитывая миграционные потоки периода независимости, она была не столь велика до этого времени.

Таблица 15 – Тенденции изменения значений коэффициента вариации и индекса Рябцева по религиям Индии за период 1911-2011 гг.

Религия	Временной интервал	Изменение значений коэффициента вариации	Изменение значений индекса Рябцева
Индийские религии	1911-1981		
	1981-2011		
Ислам	1911-1981		
	1981-2011		
Христианство	1911-1947		
	1948-2011		

Составлено автором по: [Петров; Census of India ...; Joshi, Srinivas, Bajaj; Talreja].

Таким образом, можно говорить о расширении геопространства индийских религий путем фактически *диффузии расширения «извне»*. С последней четверти XX в. и до настоящего времени при сохранении тенденции изменения индекса Рябцева значения коэффициента вариации стали расти. Это означает равномерное сжатие геопространства индийских религий за счет разных (в разное время) штатов, т.е. фактически, путем *«сепарации стягивания»*<sup>120</sup>.

Для геопространства ислама были характерны несколько иные тенденции. Так, до конца 1970-х годов и индекс Рябцева (кроме непосредственно времени получения независимости), и коэффициент вариации снижались. Иными словами, наблюдалась медленная точечная (как было установлено – через городские поселения) деконцентрация адептов ислама путем *каскадной диффузии расширения «изнутри» Индии* (за счет более высокого демографического потенциала у мусульман страны). Затем индекс Рябцева стал расти, а коэффициент вариации оставался практически неизменным: это означает, что ислам начал распространяться без изменения уровня концентрации, но с вовлечением новых территорий с одновременным сокращением доли районов «старого освоения». Иными словами, для геопространства ислама конца XX – начала XXI в. характерно расширение, прежде всего, путем *диффузии перемещения*<sup>121</sup>.

Для геопространства христианства до получения страной независимости был характерен рост значений коэффициента вариации при снижении индекса Рябцева. Это означает *концентрацию* адептов христианства в пределах районов их традиционного (на тот момент) расселе-

<sup>120</sup> Если рассматривать сепарацию как процесс, обратный диффузии, т.е. «распространению, рассеиванию, растеканию, перемешиванию» [Липец, Пуляркин, Шлихтер, с. 79].

<sup>121</sup> Этот факт был описан ранее при рассмотрении сокращения доли мусульман в их традиционных районах – Джамму и Кашмире и Лакшадвипе.

ния. Со второй половины XX в. расширение геопространства христианства шло по пути такового в случае индийских религий до последней четверти XX в. с той лишь разницей, что деконцентрация сторонников христианства, происходившая за счет штатов Юга, сопровождалась включением в конфессиональное геопространство его новых адептов – жителей Востока и Северо-Востока страны.

\*\*\*

В своем развитии конфессиональное пространство Индии прошло четыре этапа. Первый, длившийся приблизительно с середины II тыс. до н.э. до XII в. н.э., характеризуется, в целом, естественной религиозной монополией индуизма при активизации конкуренции со стороны буддизма (фаза PЗ<sub>0</sub> P-цикла буддизма). Второй, связанный с чередованием закрытой религиозной монополии и фактически религиозной олигополии, продлился с начала XIII в. и до середины XIX в. при общем доминировании ислама (фазы PЗ<sub>0</sub> и PЗ<sub>1</sub> P-цикла ислама) на фоне численного преобладания индуистов. Третий этап, который продлился до обретения страной независимости в 1947 г., характеризуется переходом к религиозной олигополии, представленной пятью крупнейшими религиями страны: индуизмом, исламом, христианством, буддизмом, джайнизмом (разворот P-цикла ислама и возвращение к рубежу фаз PЗ<sub>1</sub> и PЗ<sub>0</sub>). Четвертый этап, продолжающийся до настоящего времени, обусловлен формированием условий для религиозной монополистической конкуренции (возврат к P-циклу ислама в фазе PЗ<sub>1</sub> при развитии предсекулярного ко-этапа пС<sub>0</sub>).

Несмотря на, в целом, относительно низкую скорость роста степени религиозной конкуренции между индийскими религиями, исламом и христианством в XX – начале XXI в. в Индии, геопространство каждой из этих религий проходило «свой» P-цикл, территориально приуроченный к разным районам страны. P-цикл ислама раньше всего начался в пределах периферии основного района расселения адептов индийских религий – в Джамму и Кашмире, Западной Бенгалии, Керале, а также Дели. Распространяясь центростремительно путем сначала каскадной диффузии расширения «изнутри» Индии через крупные города, а затем посредством диффузии перемещения с вовлечением новых территорий при одновременном сокращении доли районов «старого освоения», P-цикл в дальнейшем охватил полупериферийный пояс: штаты Андхра-Прадеш, Ассам, Джаркханд, Уттаракханд, Уттар-Прадеш, Бихар, Махараштра, Карнатака и некоторые другие. В последнюю очередь P-цикл ислама затронул «оплот» индийских религий – территории треугольника «Амритсар – Раджкот – Бхубанешвар».

P-цикл христианства имеет в Индии несколько иную, нежели P-цикл ислама, территориальную привязку. Если до получения страной независимости наблюдалась концентрация адептов христианства в пределах районов их традиционного расселения – на юге Индии, то со второй половины XX в. путем фактически диффузии расширения P-цикл получил свое развитие в

пределах районов проживания так называемых зарегистрированных племен – на Северо-Востоке страны, в Сиккиме, на Андаманских и Никобарских островах, а также частично в штате Одиша. Здесь, однако, распространение христианства происходило не по «исламскому» типу, т.е. «от города», а «от села».

В отличие от ислама и христианства, за период 1901-2011 гг. пространство крайне незначительного числа штатов проходило в своем развитии Р-цикл индийских религий. К ним относятся малые по площади и удаленные от основных районов конкуренции союзные территории Даман и Диу, Лакшадвип, Пудуччери и штат Гоа (а также, в прошлом, Андаманские и Никобарские острова, Трипура и Уттаракханд). И если до последней четверти XX в. наблюдалось расширение геопространства индийских религий путем диффузии расширения, то в последнее время происходит равномерное сжатие геопространства индийских религий за счет разных (в разное время) штатов, т.е. фактически, путем «сепарации стягивания».

Таким образом, активная религиозная конкуренция началась в Индии с 1980-х годов. Основными районами ее проявления стали, во-первых, треугольник «Амритсар – Раджкот – Бхубанешвар», где основная борьба разворачивается между все еще сильными индийскими религиями и растущим исламом; и, во-вторых, Северо-Восток страны, где индийские религии уже потеснены христианством, но все большую популярность набирает ислам.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В современном мире наблюдается возрождение религиозности; религия в значительной степени определяет культурно-цивилизационную модель развития общества, являясь для него источником ценностей, верований и морально-нравственных установок, тем самым влияя на характер протекающих в нем демографических, политических и экономических процессов. Данная работа посвящена исследованию очень сложного и еще слабо изученного как в отечественной, так и в зарубежной социальной географии феномена – динамики глобального конфессионального геопространства. С этим связано то, что в центре нашего внимания в настоящем исследовании находится религиозная конкуренция. Именно конкуренция, на наш взгляд, способствует процессу территориализации отношений, которые формируют конфессиональное геопространство, обеспечивает его динамику.

Начиная со времени своего возникновения, география религий прошла несколько этапов развития, каждый из которых может быть охарактеризован более или менее длительным и постоянным сочетанием следующих параметров: 1) количество анализируемых уровней («идеологический», «социальный», «окружающей среды») в рамках расширенной бохумской модели, а также баланс в их изучении и оценка взаимного влияния («независимые» и «зависимые» уровни); 2) количество и направленность изучаемых связей между уровнями («бессвязность» – связи между уровнями априорно констатировались, но не изучались; изучались одно- или разнонаправленные связи); 3) преобладающая в среде исследователей точка зрения на роль религии в жизни общества (досекулярный, квазисекулярный, секулярный, постсекулярный этапы развития географии религии).

В настоящее время преобладающим направлением является синтетический подход секулярного этапа, характеризующийся исследованием множественности разнонаправленных связей между тремя независимыми уровнями модели. В его рамках нами в качестве объекта изучается конфессиональное геопространство, понимаемое как система отношений, во-первых, между социальными общностями, образованными совокупностями религиозно идентифицирующих себя индивидуумов, и, во-вторых, между этими же общностями и создаваемыми в результате их деятельности культовыми и некультовыми объектами. Основное внимание в настоящем исследовании уделяется социально-социальным отношениям в рамках конфессионального геопространства: с привлечением критически анализируемого обширного статистического материала мы постулируем необходимость разномасштабного изучения компонентной и территориальной структур конфессионального геопространства на глобальном, макро-, мезо- и микроуровнях.

Важной характеристикой условий, в которых существуют религии, является их конкурентный характер. Тем не менее, понятие «религиозной конкуренции», используемое в настоя-



шей работе, является своего рода метафорой. В отличие от сторонников теории религиозной экономики, рассматривающих религиозные организации как конкурирующие между собой за верующих фирмы, мы считаем необходимым подчеркнуть значимость конкуренции на уровне идеологий, т.е. конкуренция в этом отношении есть мера приспособляемости той или иной религии, ее направлений и т.д. к изменяющимся внешним условиям.

Основными факторами конкурентных преимуществ религии являются спрос на нее, «религиозный капитал», деятельность государства, миссионерская активность и предложение религии. В зависимости от интенсивности действия каждого из факторов преобладающей становится та или иная форма организации конфессионального геопространства (реципрокность, редистрибуция, «рынок»), основанная на соответствующем принципе конкурентных отношений (обмен, перераспределение, отношения в рамках системы «производитель» – «потребитель»).

В основе эволюции конкурентных форм конфессионального геопространства лежит изменение, во-первых, степени дифференцированности религиозного «продукта», и, во-вторых, числа его «производителей». При этом если в процессе перехода от реципрокности к редистрибуции снижалось только число «производителей», а степень дифференцированности «продукта» оставалась неизменно низкой (идентичные «продукты»), то в процессе перехода к «рынку» в рамках ослабления уровня монополизированности оба показателя росли.

Религиозная конкуренция существовала всегда, однако ее проявления были приурочены к разным уровням структуры конфессионального геопространства. На примере христианства и его направлений с использованием индекса структурных различий Рябцева нами показано, что распространение религиозной конкуренции на новые уровни компонентной структуры конфессионального геопространства в XX в. привело к снижению инерционности территориальной структуры геопространств большинства религиозных направлений по сравнению с таковой для религий. Активизация миссионерской деятельности как фактора конкурентных преимуществ способствовала существенному расширению геопространств, прежде всего, относительно «новых» протестантских направлений – харизматического движения, пятидесятничества и адвентизма. Произошло это за счет, главным образом, развивающихся стран: харизматическое движение из преимущественно европейского (германского) направления христианства превратилось в азиатское (китайское), пятидесятничество и адвентизм – из европейского (Швеция) и/или североамериканского (США) в африкано-латиноамериканское. При этом сдвиг демографического центра этих направлений на юг был гораздо более значительным, чем самого христианства как такового. В настоящее время можно говорить о формировании трех основных центров, направляющих протестантских миссионеров в другие страны мира: Североамериканского (США и Канада), ориентированного, в основном, на страны АТР; а также центров второго порядка – Европейского (прежде всего Великобритания и Германия), в большей степени связан-

ного с Южной Азией и Африкой, и Западно-Тихоокеанского (в первую очередь, Республика Корея и Австралия), вектор действия которого имеет преимущественно европейское, восточно- и юго-восточно-азиатское направления.

Анализ рядов данных о конфессиональной принадлежности населения стран мира за 1900-2010 гг. с использованием разработанного нами модифицированного индекса мозаичности – МИМ (имеющего ряд преимуществ перед традиционно используемым индексом мозаичности Эккеля) – позволил установить, что усиление внутрирелигиозной конкуренции, т.е. между направлениями одной и той же религии, приводит к расширению ее геопространства, в то время как межрелигиозной – наоборот, к его сжатию. Для христианства и его направлений выявлено отклонение от этого правила, начиная с 1990-х годов: усиления конкуренции между направлениями более «не хватает» для увеличения доли христиан в населении мира, что приводит к активизации конкуренции на других, пока еще не столь вовлеченных в этот процесс уровней территориальной структуры геопространства христианства.

Динамика конфессионального геопространства под влиянием религиозной конкуренции носит циклический характер. Монополия как форма конкурентных отношений в рамках конфессионального геопространства предполагает достаточно длительное преобладание одной (реже – нескольких) религии/религиозного направления/деноминации и т.д. Значения МИМ при этом остаются стабильно низкими на протяжении десятков или сотен лет. За такими периодами мы предлагаем закрепить наименование *этапов религиозного насыщения (РН-этап)*. В результате ослабления монополии и возрастания уровня религиозной конкуренции некогда преобладавшая религия постепенно вытесняется либо другой религией, либо – что стало характерной чертой периода XIX–XXI вв. – секулярными идеологиями. Протекает этот процесс достаточно быстро (в сравнении с длительностью РН-этапов) и в идеальном варианте заканчивается установлением новой монополии. Подобные повторяющиеся через некоторые не всегда одинаковые промежутки времени состояния конфессионального геопространства, характеризующиеся равными или близкими в количественном отношении значениями МИМ его компонентной структуры, отличными от таковых в случае РН-этапа, мы предлагаем именовать *циклами конкуренции*.

Нами установлено существование *циклов трех типов: Р-циклов* (циклов религиозной конкуренции), *С-циклов* (циклов религиозно-секулярной (социальной) конкуренции) и *СП-циклов* (циклов религиозно-секулярной (политической) конкуренции). Эмпирически выявленная средняя продолжительность Р-цикла в странах мира составляет 106 лет. Из трех выделенных типов наиболее продолжителен С-цикл. Вероятно, господствовавшая в пределах определенной территории религия обладает большей устойчивостью по отношению к нерелигиозности, чем к другой, приходящей на смену ей в рамках Р-цикла религии. *СП-цикл* по длительности существенно уступает С- и Р-циклам, при этом запуск его происходит быстро вследствие обыч-

но резкого характера политики государства в области замещения религии секулярными идеологиями.

Установлено, что общим *свойством циклов* всех трех типов является их *непериодичность*. Для Р- и СП-циклов характерны также *прерывистость и обратимость*: во время любой из фаз они могут смениться циклом «своего» (в случае Р-циклов) или иного типа, а затем вернуться вновь. Особое свойство С-циклов и СП-циклов – возможность их протекания *параллельно* друг другу и Р-циклам (в случае С-циклов).

Распространение циклов имеет волновой характер, однако дифференцировано в этом отношении по уровням структуры конфессионального геопространства: С-циклов – на всех уровнях, СП-циклов – до уровня регионов, Р-циклов – до уровня стран и их административно-территориальных единиц. Точки начала Р-цикла в странах мира в рамках доступного для анализа временного интервала распределены по оси времени достаточно равномерно. Таким образом, фактически нельзя установить какие-либо периоды относительно синхронного начала прохождения странами или их группами Р-цикла. Этого нельзя сказать об административно-территориальных единицах стран: начавшись в одной из них, Р-цикл «переходил» в другие, охватывая почти всю территорию страны. В отличие от Р-циклов, в случае С-циклов рассматриваемый феномен религиозно-секулярной конкуренции может считаться «переносимым» из одной страны в другую: социальная секуляризация распространяется волнами, захватывая все новые территории.

Отсутствие свойств обратимости и прерывистости у С-циклов свидетельствует о том, что потенциально они могут охватить все уровни территориальной структуры конфессионального геопространства вплоть до мегауровня. Так, за первой секулярной волной, зародившейся примерно в одно и то же время в Европе (Великобритания), Северной (США) и Южной Америке (Уругвай) в конце XVIII в., последовала вторая – практически исключительно европейская. Во второй половине XIX в. уже достаточно отчетливо вырисовывались контуры центра и периферии той «части» конфессионального геопространства, которое проходило в своем развитии С-цикл. При этом третья волна, как и первая, распространялась и в Европе, и в Америке (например, от США к Мексике, а также от Уругвая к Аргентине). Четвертая волна, наоборот, носила преимущественно внеевропейский характер: инициировав С-цикл в конфессиональном пространстве Океании и большинства стран Латинской Америки, в Европе и Северной Америке, она, в основном, вызвала его усложнение. Таким образом, к 1970-1980 гг., в целом, оформились ядро, полупериферия и периферия территориальной структуры конфессионального геопространства в рамках С-цикла. Дальнейшее усложнение структуры на рубеже XX–XXI вв. в виде пятой секулярной волны привело к «расслоению» ядра на внутреннее и внешнее.

В отличие от С-цикла, распространение СП-цикла имеет выраженный волновой характер только до уровня регионов. Данный факт вполне очевиден, учитывая механизм развития политической секуляризации – «сверху». Будучи инициированной в Советском Союзе, политическая секуляризация была распространена в первую очередь в его границах, а также в «шестнадцатой союзной республике» – Монголии.

Длительность циклов межрелигиозной конкуренции в пределах уровней территориальной структуры конфессионального геопространства определяется степенью внутрирелигиозной монополизированности замещаемой и замещающей религии. Как было показано, повышение уровня внутрирелигиозной конкуренции приводит к расширению конфессионального геопространства той религии, направления которой конкурируют между собой. В этом случае религия, вытесняющая в пределах определенной территории другую религию, является немонополизированным «реагентом» – сильным конкурирующим игроком. Напротив, внутренне монополизированная религия – слабый «реагент», достаточно неактивно действующий в рамках цикла религиозной конкуренции лишь через одно свое направление. Для «субстрата» – замещаемой в пределах того или иного уровня территориальной структуры конфессионального геопространства религии – характерно обратное влияние уровня внутренней монополизированности на степень устойчивости по отношению к замещающей религии.

Именно внутренняя немонополизированность христианства стала залогом его успеха в отношении распространения в рамках рассматриваемого временного интервала в пределах совершенно различных территорий – как монополизированных, так и немонополизированных «субстратов». В то же время там, где христианство само представляло собой монополизированный «субстрат», распространение других религий, а также секулярных идеологий было замедленным.

В рамках рассматриваемого в настоящем исследовании временного интервала лишь для ислама, индуизма и христианства было характерно преобладание числа стран, где они являлись вытесняющими религиями, над таковым в случае, когда они имели статус вытесняемых. Наиболее конкурентоспособен в этом отношении ислам, наименее – христианство, промежуточное положение занимает индуизм. Хотя именно христианство вытесняло другие религии значительно чаще, чем ислам или индуизм, однако и вытеснялось оно также гораздо чаще. В каждом из трех случаев последнее имело место в результате активного развития секулярных (социальных) процессов, т.е. развития С-цикла. Поскольку по состоянию на настоящий момент С-цикл не был прерван ни в одной стране, где он начался, конкурентоспособность нерелигиозности является абсолютной. В то же время и вытесняла нерелигиозность лишь христианство: в этой связи первая не рассматривалась нами в качестве активно конкурирующего игрока.

Таким образом, наиболее интересным территориальным полигоном для анализа конкуренции между религиями является тот, который, во-первых, имеет большую площадь (для выявления территориальных различий); во-вторых, характеризуется протеканием конкурентных отношений между наиболее активными в этом отношении на глобальном уровне исламом, индуизмом и христианством. Этим требованиям в наибольшей степени удовлетворяет Индия, где налажен четкий статистический учет не только естественного и механического движения населения, численность которого превышает 1,3 млрд человек, но и его религиозной структуры.

Несмотря на относительную низкую интенсивность изменений конфессионального пространства Индии и ее АТЕ в XX – начале XXI вв., могут быть обозначены достаточно четкие тенденции динамики его компонентной и территориальной структур. Рост доли христиан и, особенно, мусульман в населении страны и большинства ее АТЕ привел к снижению доли адептов индийских религий и, как следствие, к «стягиванию» их геопространства с обособлением в качестве последнего рубежа, в наименьшей степени затронутого конкуренцией со стороны ислама и христианства, территорий в границах треугольника «Амритсар – Раджкот – Бхубанешвар». Тем не менее, расширение геопространства ислама, в наибольшей степени затронувшее юг страны и территории по периферии треугольника, охватило к настоящему времени и его внутренние части. Экспансия ислама идет здесь «от города» (который зачастую гораздо более притягателен для мигрантов) и лишь затем доходит до села. Иной механизм распространения в пределах территорий недавнего преобладания индийских религий был характерен для Северо-Востока страны – ныне оплота христианства: сильные позиции индийских религий вынуждали миссионеров действовать «от села», т.е. там, где это встречало меньше сопротивления со стороны местного населения.

Мы выражаем надежду, что наше исследование и разработанные нами исследовательские подходы послужат толчком к более детальному анализу конфессионального геопространства на его разных территориальных и компонентных уровнях. На наш взгляд, особой актуальностью обладает изучение преобразований конфессионального пространства различных регионов и стран мира. Безусловно, большой интерес представляет выявление закономерностей в прохождении циклов религиозной конкуренции в странах различных типов; при анализе компонентной структуры конфессионального геопространства на различных территориальных уровнях важно не ограничиваться только религиями, но учитывать и религиозные направления и даже течения. Таким образом, выводы, к которым мы пришли, предстоит подтвердить, а, возможно, и конкретизировать на примере направлений других, помимо христианства, религий – прежде всего, ислама (суннизм, шиизм) и буддизма (махаяна, хиньяна, ваджраяна). Особенно продуктивными в данном контексте будут исследования таких поликонфессиональных стран как, например, Ливан, Сирия, Ирак и др., в политической системе которых заложены элементы

конфессионализма, а конкуренция в конфессиональном пространстве уже многие столетия развивается, в первую очередь, между направлениями различных религий. К другим территориальным полигонам, которые, на наш взгляд, могут представлять интерес для дальнейших исследований, можно отнести Тропическую Африку, конфессиональная структура населения которой всего за столетие прошла впечатляющую трансформацию от доминирования этнорелигий до преобладания христианства. Быстрый демографический рост, наблюдаемый в африканских странах, стал главной причиной «поворота на юг» многих направлений христианства, анализ глобальных последствий которого требует дальнейшего изучения и не только в рамках экономической и социальной географии.

В заключении необходимо отметить, что разработанные нами подходы и методы исследования конфессионального геопространства, по нашему мнению, могут быть продуктивно использованы в условиях российской действительности. Перед страной, в которой мы живем, в XXI в. стоят новые вызовы, она находится в непростом геополитическом окружении и ведет борьбу с религиозным экстремизмом у своих границ; с другой стороны, Россия – страна полиэтничная и поликонфессиональная, во внутренней политике которой необходимо опираться на понимание закономерностей и процессов, происходящих в ее конфессиональном пространстве.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Абрамов Д.Б. Светское государство и религиозный экстремизм в Индии. М.: ИМЭМО РАН, 2011. 187 с.
- Абросимова И.В. Формирование и современное состояние этноконфессионального пространства Курганской области: автореф. дис. ... канд. геогр. наук: 25.00.24. Пермь, 2013. 23 с.
- Агаджанян А. Буддизм в современном мире: мягкая альтернатива глобализму // Религия и глобализация на просторах Евразии / под ред. А. Малашенко и С. Филатова. 2-е изд. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН); Моск. Центр Карнеги, 2009. (Религия в Евразии). С. 222-255.
- Акимов А.В., Яковлев А.И. Цивилизации в XXI веке: проблемы и перспективы развития. М.: Издательство Московского университета, 2012. 248 с.
- Алаев Л.Б. Средневековая Индия. СПб.: Алетейя, 2003. 304 с.
- Алаев Э.Б. Социально-экономическая география: Понятийно-терминологический словарь. М.: Мысль, 1983. 350 с.
- Андреева Л.А., Андреева Л.К. Секулярный или постсекулярный мир? Верификация концепций // Социологические исследования. 2015. № 3. С. 82-88.
- Андреянова С.И. Структура и особенности формирования конфессионального пространства Северного Кавказа: автореф. дис. ... канд. геогр. наук: 25.00.24. Ставрополь, 2015. 23 с.
- Антонов А.И. Атеизм «убил» рождаемость [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.urmonitor.ru/editorial/interview/2008-08-28/> (дата обращения: 18.10.2015).
- Антонова К.А., Бонгард-Левин Г.М., Котовский Г.Г. История Индии. 2-е изд., испр. и доп. М.: Мысль, 1979. 608 с.
- Арена. Атлас Религий и Национальностей Российской Федерации. 2012 [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://sreda.org/arena> (дата обращения: 18.06.2013).
- Арзуманов И.А. Трансформация пространства религиозной культуры Байкальского региона в трансазиатском контексте (XX - XXI вв.): автореф. дис. ... докт. культур.: 24.00.01. М., 2008. 42 с.
- Атлас народов мира / Брук С.И., Апенченко В.С. (отв. ред.). М.: Главное управление геодезии и картографии государственного геологического комитета СССР, Институт этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Академии наук СССР, 1964. 184 с.
- Бакланов П.Я. Структуризация географического пространства – основа теоретической географии // Теория социально-экономической географии: современное состояние и перспективы развития / Под ред. А.Г. Дружинина, В.Е. Шувалова: Материалы Междунар. науч. конференции. Ростов н/Д: Изд-во ЮФУ, 2010. С. 12-21.

- Балабейкина О.А. Санкт-Петербургская епархия: историческая география православия: автореф. дис. ... канд. геогр. наук: 25.00.24. СПб., 2005. 20 с.
- Бедаш Ю. Пространство как проблема постметафизической философии // Топос. 2009. № 1 (21). С. 94-113.
- Бейль П. Исторический и критический словарь: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1968. 505 с.
- Белла Р.Н. Социология религии // Американская социология. Перспективы, проблемы, методы / Сокр. пер. с англ. В.В. Воронина и Е.В. Зиньковского. Ред. и вступ. ст. Г.В. Осипова. М.: Прогресс, 1972. С. 265-281.
- Белозеров В.С., Панин А.Н., Приходько Р.А. и др. Этнический атлас Ставропольского края / науч. ред. П.М. Полян. Ставрополь: ФОК-Юг, 2014. 304 с.
- Белокреницкий В.Я. Россия и исламский мир: динамика изменений демографического и политического потенциалов // Восток. 2008. № 3. С. 95-110.
- Бельский А.Г., Фурман Д.Е. Сикхи и индусы: религия, политика, терроризм. М.: Наука (Главная редакция восточной литературы), 1992. 128 с.
- Бердяев Н.А. Новое средневековье. М.: Директ-Медиа, 2008. 114 с.
- Бируни А. Индия: Пер. с араб. / Репринт с изд. 1963 г. М.: Ладомир, 1995. 727 с.
- Блануца В.И. Диффузия почтовых нововведений в досоветской Сибири // География и природные ресурсы. 2012. № 4. С. 30-39.
- Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. СПб.: Алетейя, 2001. 813 с.
- Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. 3. Время мира / Пер. с фр. Л.Е. Куббеля. 2-е изд. М.: Издательство «Весь мир», 2007. 752 с.
- Брук С.И. Население мира: Этнодемографический справочник / Отв. ред. П.И. Пучков. Изд. 2-е, перераб. и доп. М.: Наука, 1986. 832 с.
- Бурдые П. Социология политики. М.: Socio-Logos, 1993. 336 с.
- Бурдые П. Физическое и социальное пространства // Социология социального пространства. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007. С. 49-63.
- Вагабов Н.М. Ислам и глобализация современного мира: социально-философский анализ процессов адаптации и эволюции мусульманских религиозно-правовых доктрин: автореф. дис. ... докт. философ. наук: 09.00.13. Махачкала, 2005. 433 с.
- Вебер М. Избранное. Протестантская этика и дух капитализма. СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. 656 с.
- Веденин Ю., Кулешова М. Культурный ландшафт как объект наследия // Культурная география / науч. ред. Ю.А. Веденин, Р.Ф. Туровский. М.: Институт наследия, 2001. С. 172-190.



Витковский О.В. Политическая география ФРГ в зеркале избирательной статистики (по материалам выборов в бундестаг) // Вопросы экономической и политической географии зарубежных стран. Вып. 2. М.: ИЛА АН СССР, Геогр. ф-т МГУ, 1976. С. 241-287.

Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на торжественном открытии III Ассамблеи Русского мира 3 ноября 2009 г. [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/928446.html> (дата обращения: 04.04.2016).

Ганди М.К. Моя жизнь: [Автобиография. «Хинд сварадж». Главы из брошюры. Статьи и речи]: пер. с англ. / Отв. ред. Р.А. Ульяновский. М.: Наука, 1969. 612 с.

Гараджа В.И. Социология религии. 3-е изд., перераб. и доп. М.: ИНФРА-М, 2005. 348 с.

Герасименко Т.И., Святоха Н.Ю., Филимонова И.Ю. Этногеографический атлас Оренбургской области. Оренбург: Оренбургский государственный университет, 2015. 80 с.

Геттнер А. География. Ее история, сущность и методы / Под ред. Н.Н. Баранского. М., Л.: ГИЗ, 1930. 416 с.

Гладкий Ю.Н. Гуманитарная география: научная экспликация. СПб: филол. фак-т СПбГУ, 2010. 664 с.

Глушкова И.П. Религиозная идентичность и политика национальной интеграции в Индии // Религия и конфликт / под ред. А. Малашенко и С. Филатова; Моск. Центр Карнеги. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. С. 223-265.

Горина К.В. Географическая специфика формирования конфессионального пространства Забайкальского края: автореф. дис. ... канд. геогр. наук: 25.00.24. Улан-Удэ, 2011. 23 с.

Горкин А.П. География постиндустриальной промышленности (методология и результаты исследований, 1973-2012 годы). Смоленск: Ойкумена, 2012. 348 с.

Горохов С.А. География религиозно-общинных конфликтов в Индии: автореф. дис. ... канд. геогр. наук: 11.00.02. М., 1999а. 16 с.

Горохов С.А. География религиозно-общинных конфликтов в Индии: дис. ... канд. геогр. наук: 11.00.02. М., 1999б. 196 с.

Горохов С.А. Измерения исламского мира: исторический анализ пространственной динамики // Вопросы географии. Сб. 136: Историческая география / Отв. ред. В.М. Котляков, В.Н. Стрелецкий. М.: Издательский дом «Кодекс», 2013. С. 141-159.

Горохов С.А. Индия: религия, демография и политика // Азия и Африка сегодня. 2011а. № 7. С. 24-32.

Горохов С.А. Индуизм, общество, государство // Азия и Африка сегодня. 1999с. № 12. С. 13-19.

Горохов С.А. Конфессиональное геопространство как объект изучения географии религий // Известия РАН. Серия географическая. 2012а. № 2. С. 21-30.

Горохов С.А. Конфессиональное геопространство России в постсекулярную эпоху: между традицией и современностью // Феномен культуры в российской общественной географии: экспертные мнения, аналитика, концепты / под ред. А.Г. Дружинина и В.Н. Стрелецкого. Ростов-на-Дону: Издательство Южного федерального университета, 2014а. С. 266-288.

Горохов С.А. Куда перемещается центр роста глобального христианства? // Азия и Африка сегодня. 2012б. № 12 (665). С. 44-48.

Горохов С.А. Религиозная идентичность как фактор формирования конфессиональных регионов современного мира // Вестник Московского университета. Серия 5: География. 2012с. № 5. С. 49-55.

Горохов С.А. Религиозная мозаичность как фактор экономического развития регионов современного мира // Вестник Московского университета. Серия 5: География. 2014б. № 4. С. 56-61.

Горохов С.А. Религиозный фактор в политической жизни современной Индии // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 1: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. 2011б. № 2. С. 104-110.

Горохов С.А. Роль индуизма в общественно-политической жизни Индии // Преподаватель XXI век. 2011с. Т. 2. № 2. С. 266-272.

Горохов С.А. Христианство в современном Китае // Азия и Африка сегодня. 2014с. № 12. С. 42-46.

Горохов С.А. Христианство в эпоху глобализации: основные тенденции пространственного развития // Известия РАН. Серия географическая. 2016. № 6. С. 29-37.

Горохов С.А., Дмитриев Р.В. Демографический потенциал конфессиональных групп стран БРИКС // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Политология. Религиоведение». 2015а. Т. 12. С. 251-258.

Горохов С.А., Дмитриев Р.В. Компоненты динамики численности христианского населения в начале XXI в.: мир, регион, страна // Вестник Томского государственного университета. 2017. № 418. С. 85-90.

Горохов С.А., Дмитриев Р.В. Латинская Америка: современные тренды конфессионального развития // Вестник Забайкальского государственного университета. 2015б. № 9 (124). С. 67-79.

Горохов С.А., Дмитриев Р.В. Население Индии растет рекордными темпами // Азия и Африка сегодня. 2011. № 8. С. 11-15.

Горохов С.А., Христов Т.Т. Религии народов мира. 3-е изд., перераб. и доп. М.: КНОРУС, 2016. 424 с.

Гохман В.М. Общественная география: ее сущность, структура // Вопросы географии. Сб. 122/123. М.: Моск. фил. Геогр. о-ва СССР, 1984. С. 57-64.

Громыко Г.Л. Статистические ряды в экономических и экономико-географических исследованиях: теорет. и метод. аспекты. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1974. 284 с.

Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. 3-е изд., стер. Л.: Гидрометеиздат, 1990. 528 с.

Гусейнов А.А. Философия между наукой и религией // Вопросы философии. 2010. № 8. С. 4-10.

Данилевский Н.Я. Россия и Европа / Сост. и комм. А.В. Белова / Отв. ред. О.А. Платонов. Изд. 2-е. М.: Институт русской цивилизации, Благословение, 2011. 816 с.

Данильян О.Г., Тараненко В.М. Религиоведение. М.: Эксмо, 2005. 510 с.

Демографическая энциклопедия / Редкол.: Ткаченко А.А., Аношкин А.В., М.Б. Денисенко и др. М.: ООО «Издательство «Энциклопедия», 2013. 944 с.

Дженкинс Р. Глобализация и идентичность: теоретический обзор // Человек, сообщество, управление. 2007. № 4. С. 81-94.

Дорофеева Д.Ю., Савоскул М.С. Изменение этнической мозаичности регионов России // Этническая демография: Сб. статей / Под ред. И.А. Даниловой, О.А. Хараевой. М.: МАКС Пресс, 2010. С. 72-93.

Дружинин А.Г. Теоретико-методологические основы географических исследований культуры: автореф. дис. ... докт. геогр. наук: 11.00.02. СПб., 1995. 42 с.

Дружинин А.Г. Теоретические основы географии культуры. Р-н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ, 1999. 114 с.

Дюркгейм Э. Священные объекты как символы // Религия и общество: хрестоматия по социологии религии. В 2 ч. Ч. 2 / общ. ред. и вступ. ст. В.И. Гараджа. М.: Наука, 1994. 202 с.

Дюркгейм Э. Социология, ее предмет, метод, предназначение. М.: Канон, 1995. 352 с.

Жук Н.В. Этнические контакты в современном Крыму // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Серия «География». 2004. Т. 17 (56). № 4. С. 233-240.

Замятин Д.Н. Гуманитарная география. Пространство и язык географических образов. СПб.: Алетейя, 2003. 331 с.

Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития. М.: Новое издательство, 2011. 464 с.

Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / Под общ. ред. Альбедиль М.Ф. и Дубянского А.М. М.: Республика, 1996. 576 с.

Индуизм и «хиндутва» как духовные скрепы? // Asia Russia Daily. 29.04.2015 [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://asiarussia.ru/news/7208/> (дата обращения: 18.06.2016).

Ислам: энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. 315 с.

История Востока: в 6 т. / Гл. редкол.: Р.Б. Рыбаков (пред.) и др. Т. 4. Восток в новое время (конец XVIII – начало XIX в): Кн.1 / Отв. ред. Л.Б. Алаев и др. М.: Вост. лит., 2004. 608 с.

История Индии в средние века / ред.: Л.Б. Алаев, К.А. Антонова, К.З. Ашрафян. М.: Наука (Главная редакция восточной литературы), 1968. 725 с.

Ишмуратов Б.М. Территориализация общества и геокультура // География и природные ресурсы. 2009. № 2. С. 101-109.

Казьмина О.Е., Пучков П.И. Религиозные организации современного мира: Учебное пособие. М.: Издательство Московского университета, 2010. 368 с.

Калуцков В.Н. Культурная география России. Ч. 1. Теоретический и специальный разделы. Учебное пособие. М.: факультет иностранных языков и регионоведения МГУ, 2016. 140 с.

Каноническое право о народе Божиим и браке / Сост. свящ. И. Юркевич. М.: «Истина и жизнь», 2000. 624 с.

Караваева Н.В. Социально-экологические аспекты изучения некрополей как феномена культурного наследия (на пример Москвы): автореф. дис. ... канд. геогр. наук: 25.00.24. М., 2007. 25 с.

Каргина И.Г. Картография современного религиозного разнообразия // Международные процессы. 2013. Т. 11. № 34. С. 34-44.

Каргина И.Г. Метаморфозы христианства на фоне постмодернистского пейзажа // Политические исследования. 2012. № 5. С. 106-121.

Кашин В. На родине Рамы в Айодхье // НГ Религии. 02.07.2008 [электронный ресурс]. Режим доступа: [http://religion.ng.ru/Terra/2008-07-02/6\\_aidohia.html](http://religion.ng.ru/Terra/2008-07-02/6_aidohia.html) (дата обращения: 14.10.2010).

Кильдеев М. Уровень мусульманской религиозности населения в Среднем Поволжье и Приуралье по данным советских социологических исследований (1966-1991) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 1. С. 131-150.

Кириянова Л.Г. Общество в контексте глобально-локальных отношений. Томск: Дельта-план, 2007. 136 с.

Кислюк К.В., Кучер О.Н. Религиоведение. Учебник для высш. учебных заведений. Изд. 3-е, доп. Ростов н/Д: Феникс, 2004. 512 с.

Клюев Б.И. Религия и конфликт в Индии. М.: Институт востоковедения РАН, 2002. 238 с.

Ковальчук А.С. Географія релігії в Україні: автореф. дис. ... канд. геогр. наук: 11.00.02. Львів, 2000. 20 с.

Ковальчук А.С. Географія релігії в Україні. Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2003. 308 с.

Кокс Х. Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте / Под общей ред. и с примеч. О. Боровой. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. 263 с.

Колосов В.А. Политическая география: проблемы и методы. Л.: Наука, 1988. 192 с.

Комитет по статистике Республики Казахстан [электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.stat.gov.kz/faces/wcnav\\_externalId/p\\_perepisReg?\\_afzLoop=31121509814868545#%40%3F\\_afzLoop%3D31121509814868545%26\\_adf.ctrl-state%3D1budneqoks\\_84](http://www.stat.gov.kz/faces/wcnav_externalId/p_perepisReg?_afzLoop=31121509814868545#%40%3F_afzLoop%3D31121509814868545%26_adf.ctrl-state%3D1budneqoks_84) (дата обращения: 17.03.2016).

Кондратьев Н.Д. Большие циклы конъюнктуры и теория предвидения. Избранные труды / Ред. колл.: Абалкин Л.И. (пред.) и др.; сост. Яковец Ю.В. М.: ЗАО «Издательство «Экономика», 2002. 767 с.

Конституция Индии: с изменениями на 1 мая 1955 года / пер. В.А. Дозорцев, ред., авт. предисл. И.Д. Левин, ред., авт. предисл. В.А. Мамаев. М.: Издательство иностранной литературы, 1956. 468 с.

Косолапов Н.А. Пространственно-организационный подход к анализу международных реалий // Международные процессы. 2007. Т. 5. № 3 (15). С. 57-65.

Красновская Н.А. К истории этнографической науки в Италии // Этнографическое обозрение. 1995. № 3. С. 133-149.

Криндач А.Д. География религии как научное направление // Известия Академии наук. Серия географическая. 1992. № 3. С. 63-69.

Кругман П., Веллс Р., Олни М. Основы экономикс: Учебник для вузов / Пер. с англ. СПб.: Питер, 2012. 880 с.

Крылов М.П. Региональная идентичность в Европейской России. М.: Новый хронограф, 2010. 240 с.

Кун Т. Структура научных революций. С вводной статьей и дополнениями 1969 г. М.: Прогресс, 1977. 300 с.

Кучабський О.Г. Релігійна сфера обласного регіону: трансформація і територіальна організація (на матеріалах Львівської області): автореф. дис. ... канд. геогр. наук: 11.00.02. Львів, 2000. 20 с.

Лебедев С.Д., Сухоруков В.В. Тесный путь не туда // Социологические исследования. 2013. № 1. С. 118-126.

Лейбниц Г.-В. Переписка с Кларком // Соч. в 4-х тт: Т. 1. М.: Мысль, 1982. 636 с.

Липец Ю.Г., Пуляркин В.А., Шлихтер С.Б. География мирового хозяйства. М.: ВЛАДОС, 1999. 400 с.

Лобжанидзе А.А., Горохов С.А., Заяц Д.В. Этногеография и география религий. М.: Academia, 2005. 176 с.

Лопаткин Р.А. К социологической интерпретации понятия «конфессиональное пространство» // Материалы III Всеросс. социологического конгресса. Институт социологии РАН, Российское общество социологов, 2008 [электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.isras.ru/abstract\\_bank/1210762439.pdf](http://www.isras.ru/abstract_bank/1210762439.pdf) (дата обращения: 14.06.2012).

Лопаткин Р.А. Социологическая интерпретация понятия «религиозная ситуация» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2004. № 1-2. С. 79-89.

Лопаткин Р.А. Социология религии в России: опыт прошлого и современные проблемы // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2001. № 4. С. 266-272.

Лункин Р.Н. Протестантизм и глобализация на просторах Евразии // Религия и глобализация на просторах Евразии / под ред. А. Малашенко и С. Филатова. 2-е изд. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН); Моск. Центр Карнеги, 2009. (Религия в Евразии). С. 91-125.

Маергойз И.М. Территориальная структура народного хозяйства и некоторые подходы к ее исследованию в свете социалистической экономической интеграции // Территориальная структура народного хозяйства в социалистических странах. М.: Наука, 1976. С. 7-28.

Маергойз И.М. Территориальная структура хозяйства. Новосибирск: Наука, 1986. 304 с.

Максаковский В.П. Инерционность территориальной структуры народного хозяйства // Вопросы географии. Сб. 112: Размещение хозяйства и научно-техническая революция / Отв. ред. О.А. Кибальчич, В.П. Максаковский. М.: Мысль, 1979. С. 45-60.

Манаков А.Г. Геокультурное пространство северо-запада Русской равнины: динамика, структура, иерархия [электронный ресурс]. Режим доступа: [st.volny.edu/index.html?p\[1\]=5](http://st.volny.edu/index.html?p[1]=5) (дата обращения: 18.06.2014).

Маркс К. Экономико-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. в 50-ти тт. 2-е изд. Т. 42. М.: Издательство политической литературы, 1974. 512 с.

Мезенцева О.В. Роль индуизма в идеологической борьбе в современной Индии. М.: Наука (Главная редакция восточной литературы), 1985. 176 с.

Менабдишвили Э.С. Количественный подход к исследованию национальных отношений в производственном коллективе // Тезисы к совещанию «Количественные методы в социальных исследованиях». Тбилиси: Ин-т философии, 1967. 10 с.

Микаелян Н.Р. Некоторые особенности перехода в ислам неприкасаемых Индии (конец XIX—XX вв.) // Индия: религия в политике и общественном сознании / Ключев Б.И., Литман А.Д. (отв. ред.). М.: Наука (Главная редакция восточной литературы), 1991. С. 122-138.

Мироненко Н.С. Введение в географию мирового хозяйства: Международное разделение труда. М.: Аспект Пресс, 2006. 239 с.

Митрохин Л.Н. Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки). СПб.: РГХИ, 1997. 480 с.

Митрохин Н.А. Церковь, этнонационализм и государство // Pro et Contra. 2013. № 5 (60). С. 6-16.

Моногарова Л.Ф. Комплексная типология городов Таджикской ССР в свете проблем этнической мозаичности их населения // Советская этнография. 1972. № 6. С. 52-63.

Музалев А.А. К вопросу о географии религий и о понятии «религиозная геосистема» в географическом исследовании // Вестник Адыгейского государственного университета: сетевое электронное научное издание. 2007. № 1 [электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.vestnik.adygnet.ru/files/2007.1/436/muzalev2\\_2007\\_1.pdf](http://www.vestnik.adygnet.ru/files/2007.1/436/muzalev2_2007_1.pdf) (дата обращения: 24.03.2012).

Музалев А.А. Территориальные особенности институциональной организации религиозных геосистем на Северном Кавказе // Геоконфликтология. Материалы ноябрьской конференции. СПб., 2008 [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://geoconflict.narod.ru/2008/muzalev.html> (дата обращения: 18.12.2011).

Мюллер М. Шесть систем индийской философии. М.: Искусство, 1995. 448 с.

Набиева У.Н. Культурная география Дагестана. М.: Институт наследия, 2002. 210 с.

Народы и религии мира / Гл. ред. В.А. Тишков. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. 928 с.

Новая философская энциклопедия: в 4 тт. Т. 3 / Предс. науч.-ред. совета В.С. Степин. М.: Мысль, 2010. 692 с.

Озем Г.З. Конфессиональное районирование Беларуси // Вестник БГУ. Сер. 2. 2008. № 1. С. 90-95.

Озем Г.З., Сидоренко В.П., Шавель А.Н. К вопросу определения объекта исследования географии религии // «География в XXI веке: проблемы и перспективы развития»: мат-лы Междунар. науч.-практ. конф. 17-18 апреля 2008 года, Брестский государственный университет имени А.С. Пушкина [электронный ресурс]. Режим доступа: [www.bsu.by/Cache/pdf/172683.pdf](http://www.bsu.by/Cache/pdf/172683.pdf) (дата обращения: 18.06.2014).

Окара А. Украинская православная церковь (Московского патриархата): между экзархатом и автокефалией // Православная церковь при новом патриархе / под ред. А. Малашенко и С. Филатова; Моск. Центр Карнеги. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 311-340.

Опыт конкретно-социологического изучения состояния религиозного населения г. Казани // Информационный бюллетень ИНА АОН при ЦК КПСС. 1968. № 1.

Орлов А.Ю. Историко-географические аспекты трансформации этнической структуры населения Российской Федерации // Региональные исследования. 2013. № 2. С. 120-124.

Павлов С.В. Організація релігійно-географічної сфери України: автореф. дис. ... канд. геогр. наук: 11.00.02. Львів, 1999. 18 с.

Павлов С.В., Мезенцев К.В., Любіцева О.О. Географія релігій: навчальний посібник. Київ: АртЕк, 1999. 504 с.

Пантин В.И. Волны и циклы социального развития: Цивилизационная динамика и процессы модернизации. М.: Наука, 2004. 246 с.

Пантин В.И., Айвазов А.Э. Циклы Кондратьева и эволюционные циклы мировой системы: обоснование и прогностический потенциал // Кондратьевские волны: аспекты и перспективы: ежегодник / Отв. ред. А.А. Акаев, Р.С. Гринберг, Л.Е. Гринин, А.В. Коротаев, С.Ю. Малков. Волгоград: Учитель, 2012. С. 136-155.

Патійчук В. Територіальна організація релігійної сфери адміністративної області (на прикладі Волинської області): автореф. дис. ... канд. геогр. наук: 11.00.02. Київ, 1998. 17 с.

Пеннер П. Христианская миссия: история и современность. СПбГУ, 1998 [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.e-aaa.info/files/Articles/Penner01.pdf> (дата обращения: 13.04.2014).

Петров В.В. Народонаселение Индии: демогр. характеристика [движения народонаселения за сто лет (1872-1971)] / отв. ред. Б.Ц. Урланис. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1978. 318 с.

Покровский И.М. Русские епархии в XVI-XIX вв. Их открытие, состав и пределы. Опыт церковно-исторического, статистического и географического исследования. Казань: Типограф. Имп. ун-та, 1897. 605 с.

Покшишевский В.В. Методы изучения этнической смешанности городского населения // Советская этнография. 1983. № 1. С. 16-23.

Полян К. Великая трансформация: политические и экономические истоки нашего времени / Пер. с англ. А.А. Васильева, С.Е. Федорова и А.П. Шурбелева. Под общ. ред. С.Е. Федорова. СПб.: Алетей, 2002. 320 с. (Рах Britannica).

Полонская Л.Р. Религия в политической культуре Индии // Индия: религия в политике и общественном сознании / Ключев Б.И., Литман А.Д. (отв. ред.). М.: Наука (Главная редакция восточной литературы), 1991. С. 5-42.

Полян П.М. Теория территориальных структур в географии. 21.06.2015 [электронный ресурс]. Режим доступа: <https://postnauka.ru/video/48677#!> (дата обращения: 03.06.2016).



Полян П.М., Трейвиш А.И. Центрографический метод исследования территориальных структур // Территориальные структуры – урбанизация – расселение: теоретические подходы и методы изучения / П. Полян. М.: Новый Хронограф, 2014. С. 180-202.

Попкова Л.И. Методика этногеографического изучения приграничного пространства // Социально-экономическая география: история, теория, методы, практика: сборник научных статей. Смоленск: Универсум, 2011. С. 389-393.

Попов Р., Сусаров А. Социальная напряженность и социальное неблагополучие [электронный ресурс]. Режим доступа: [old.nasledie.ru/politvnt/19\\_21/article.php?art=23](http://old.nasledie.ru/politvnt/19_21/article.php?art=23) (дата обращения: 13.04.2014).

Портер М. Международная конкуренция: конкурентные преимущества стран. М.: Альпина Паблишер, 2016. 947 с.

Празаускас А.А. Этнос, политика и государство в современной Индии. М.: Наука (Главная редакция восточной литературы), 1990. 304 с.

Прокопенко Т.А. Экономико-географический и исторический аспекты развития религиозного туризма (на примере Русской Православной Церкви): автореф. дис. ... канд. геогр. наук: 25.00.24. Краснодар, 2007. 26 с.

Пучков П.И. К вопросу о классификации религий // Этнос и религия / Отв. ред.-сост. Б.-Р. Логашова. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 1998. С. 7-23.

Пучков П.И. Современная география религий. М.: Наука, 1975. 182 с.

Пучков П.И., Казьмина О.Е. Религии современного мира. Догматика. Обрядность. Организационное устройство. География. М.: Изд-во УРАО, 1998. 184 с.

Рагулина М.В. Культурная география: теории, методы, региональный синтез. Иркутск: Изд-во Ин-та географии СО РАН, 2004. 171 с.

Рассел Б. История западной философии. В 3 кн.: 3-е изд., испр. / Подгот. текста В.В. Целищева. Новосибирск: Сиб. унив. изд-во; Изд-во Новосиб. ун-та, 2001. 992 с.

Региональная статистика: учебник / Отв. ред. Рябцев В.М., Чудилин Г.И. М.: ООО «Московский издательский дом», 2001. 380 с.

Религиоведение: словарь / Е. С. Элбакян. М.: Академический Проект, 2007. 637 с.

Ровенчак І.І. Географія культури: проблеми теорії, методології та методики дослідження: автореф. ... докт. геогр. наук: 11.00.02. Львів, 2010. 32 с.

Ровенчак І. Українська географія релігії: історія формування та предмет дослідження // Історія української географії. Всеукраїнський науково-теоретичний часопис. 2003. Випуск 2 (8) [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://ukrtur.narod.ru/istoukrgeo/allpubl/antropos/ukrgeorelig.htm> (дата обращения: 13.04.2014).

- Родоман Б.Б. Территориальные ареалы и сети. Очерк теоретической географии. Смоленск: Ойкумена, 1999. 256 с.
- Саватеев А.Д. Политический ислам в концепциях российских исследователей // Ислам в современном мире. 2015. Т. 11. № 2. С. 109-118.
- Савельева И.М., Полетаев А.В. История и время. В поисках утраченного. М.: «Языки русской культуры», 1997. 800 с.
- Сафронов С.Г. Географические аспекты изучения религиозной сферы России: дисс. ... канд. геогр. наук: 11.00.02. М., 1998. 200 с.
- Сафронов С.Г. Русская православная церковь в конце XX века: территориальный аспект. М.: Московский центр Карнеги, 2001. 100 с.
- Сдасюк Г.В. Штаты Индии. Природа. Население. Хозяйство. Города. М.: Мысль, 1981. 368 с.
- Синелина Ю.Ю. Динамика процесса воцерковления православных // Социологические исследования. 2006. № 11. С. 89-97.
- Синелина Ю.Ю. Концепции секуляризации в социологической теории. М.: ИСПИ РАН, 2009. 120 с.
- Синельников А.Б. Семейная жизнь и религиозность [электронный ресурс]. Режим доступа: [http://demographia.ru/articles\\_N/index.html?idArt=247](http://demographia.ru/articles_N/index.html?idArt=247) (дата обращения: 28.10.2015).
- Синцеров Л.М. Длинные волны глобальной интеграции // Мировая экономика и международные отношения. 2000. № 5. С. 56-64.
- Слука Н.А. Градоцентрическая модель мирового хозяйства. М.: Пресс-Соло, 2005. 168 с.
- Смирнов М.Ю. Концепты советского религиоведения в современной российской социологии религии // Вестник института социологии. 2012. № 4. С. 26-34.
- Смирнягин Л.В. О региональной идентичности // Вопросы экономической и политической географии зарубежных стран. Вып. 17. Меняющаяся география зарубежного мира / Под ред. А.С. Фетисова, И.С. Ивановой, И.М. Кузиной. М.-Смоленск: Ойкумена, 2007. С. 21-49.
- Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов / науч. ред. П.Н. Ключкин. М.: Эксмо, 2007. 960 с.
- Соколова А.А. Геопространство в традиционной и современной культуре (российский контекст): автореф. ... докт. геогр. наук: 25.00.24. СПб, 2013. 50 с.
- Сорокин П.А. Обзор циклических концепций социально-исторического процесса // Россия и современный мир. 1998. № 4 (21). С. 3-14.
- Стрелецкий В.Н. Географическое пространство и культура: мировоззренческие установки и исследовательские парадигмы в культурной географии // Известия РАН. Серия географическая. 2002. № 4. С. 18-28.

Стрелецкий В.Н. Культурная география // Социально-экономическая география в России / под общей редакцией П.Я. Бакланова и В.Е. Шувалова. Русское географическое общество. Владивосток: Дальнаука, 2016. С. 76-87.

Стрелецкий В.Н. Культурный регионализм: сущность понятия, проблемы изучения и система индикаторов // Псковский регионологический журнал. 2012. №14. С. 9-21.

Тархов С.А. Социально-экономическая география: ее сущность, предмет изучения и методы // Региональные исследования. 2013. № 3. С. 9-13.

Тернер Б. Религия в постсекулярном обществе // Государство. Религия. Церковь. 2012. № 2 (30). С. 25-28.

Титков А.С. Социально-политическая структура пространства Европейской России начала XX века (по материалам выборов в Государственную думу 1906 – 1912 годов): дис. ... канд. геогр. наук: 25.00.24. М., 2008. 315 с.

Тойнби А.Дж. Постижение истории: Пер. с англ. / Сост. Огурцов А.П.; Вступ. ст. Уколовой В.И.; Закл. ст. Рашковского Е.Б. М.: Прогресс, 1996. 608 с.

Транснациональное политическое пространство: новые реальности международного развития / Отв. ред. М.В. Стрежнева. М.: ИМЭМО РАН, 2010. 266 с.

Трейвиш А.И. Город, район, страна и мир. Развитие России глазами страноведа. М.: Новый хронограф, 2009. 372 с. (Серия «Социальное пространство»).

Трубина Е.Г. Поворот к пространству: междисциплинарное движение и сложности его популяризации // Политическая концептология. 2011. № 4. С. 34-49.

Туган-Барановский М.И. Периодические промышленные кризисы. М.: Директмедиа Пабблишинг, 2008. 479 с.

Устав Русской Православной Церкви. 2013 [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/document/133114/index.html> (дата обращения: 18.07.2016).

Филимонова И.Ю. Структура и развитие конфессионального пространства Оренбургской области: автореф. дис. ... канд. геогр. наук: 25.00.24. Оренбург, 2006. 18 с.

Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. М.: Издательство «Весь мир», 2011. 336 с.

Хабермас Ю. Религия, право и политика. Политическая справедливость в мультикультурном Мир-Обществе // Полис. 2010. № 2. С. 7-21.

Хантингтон С. Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. 640 с.

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / Пер. с англ. Т. Велимеева. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2003. 608 с.

Ципин В. (протоиерей). Каноническое право. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. 864 с.

Чернявская О.С. Социальное пространство: обзор теоретических интерпретаций // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Социология. Психология. Философия. 2008. № 5. С. 329-335.

Чеснокова В.Ф. Тесным путем. Процесс воцерковления населения России в конце XX века. М.: Академический проект, 2005. 304 с.

Чижевский А.Л. Космический пульс жизни: Земля в объятиях Солнца. Гелиотараксия. М.: Мысль, 1995. 768 с.

Шаблій О.И., Висьтак А.И. Сакральная география: становление и проблемы развития // Проблемы территориальной организации общества: Тез. докл. Пермь, 1993. С. 27-28.

Шаблій О. Географія релігії // Соціально-економічна географія України / За ред. О. Шаблія. Львів: Світ, 1994. С. 423-440.

Шарыгин М.Д., Чупина Л.Б. Подходы к изучению географического пространства – времени и проблемы, связанные с ним // Географический вестник. 2013. № 2 (25). С. 4-8.

Шевчук Л.Т. Сакральна географія: навч. посібник. Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 1999. 160 с.

Шевчук Л.Т. Соціальна географія: Навчальний посібник. К.: Знання, 2007. 349 с.

Шоров М.А. Ислам на Юге России: геокультурологический аспект: дис. ... канд. геогр. наук: 25.00.24. Р-н/Д, 2001. 157 с.

Шпажников Г.А. Религии стран Африки. Справочник. М.: Наука, 1981. 365 с.

Шпажников Г.А. Религии стран Западной Азии. Справочник. М.: Наука, 1976. 328 с.

Шпажников Г.А. Религии стран Юго-Восточной Азии. Справочник. М.: Наука, 1980. 248 с.

Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность / Пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К.А. Свасьяна. М.: Мысль, 1998. 663 с.

Шуканов П.В. Методологические основы происхождения и развития сакральной географии // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія: Геологія – Географія – Екологія. 2012. № 1033. Вип. 37. С. 228-232.

Шумпетер Й.А. Теория экономического развития. М.: Директмедиа Паблишинг, 2008. 401 с.

Эйдемиллер К.Ю. Роль мусульманских общин в процессе трансформации социокультурного и политического пространства стран Северной Европы: автореф. дис. ... канд. геогр. наук: 25.00.24. СПб, 2015. 20 с.

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

Юрлов Ф.Н., Юрлова Е.С. История Индии. XX век. М.: Институт востоковедения РАН, 2010. 920 с.

Юрлова Е.С. Индия: от неприкасаемых к далитам. Очерки истории, идеологии и политики. М.: Институт востоковедения РАН, 2003. 394 с.

Яблоков И.Н. Религиоведение: учебное пособие. М.: Гардарики, 2004. 317 с.

Яковец Ю.В. Эпохальные инновации XXI века. М.: ЗАО «Издательство «Экономика», 2004. 444 с.

Ярская В.Н., Яковлев Л.С., Печенкин В.В. и др. Пространство и время социальных изменений. Саратов: «Научная книга», 2004. 274 с.

Afrobarometer R2 2002/2003 [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.afrobarometer.org> (дата обращения: 18.03.2016).

Annuario Pontificio. Per l'Anno. 2005. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2005. 2372 p.

Arabbarometer R2 2011 [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.arabbarometer.org/> (дата обращения: 18.03.2016).

Arabbarometer R3 2013 [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.arabbarometer.org/> (дата обращения: 18.03.2016).

Atlas of Global Christianity. 1910-2010 / Eds. T.M. Johnson, K.R. Ross. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009. 382 p.

Australian Bureau of Statistics: the 2011 Census [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.abs.gov.au/websitedbs/censushome.nsf/home/communityprofiles?opendocument&navpos=230> (дата обращения: 17.03.2016).

Bahrain Census Results 2010 [электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.census2010.gov.bh/results\\_en.php](http://www.census2010.gov.bh/results_en.php) (дата обращения: 17.03.2016).

Barrett D.B., Kurian T.K., Johnson T.M. World Christian encyclopedia: a comparative survey of churches and religions in the modern world. 2nd ed. Vol. 1. New York: Oxford University Press, 2001. 888 p.

Beitzel B.J. The Moody Atlas of the Bible. Chicago: Moody Publishers, 2009. 304 p.

Berger P. A Bleak Outlook is Seen for Religion // New York Times. 1968, April 25.

Berger P. Secularization and the Problem of Plausibility // The Social Reality of Religion. London: Faber and Faber, 1969. P. 131-156.

Berger P. The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. New York: Doubleday and Company, 1967. 230 p.

Bertius P. Theatri geographiae veteris Tomus prior. Amstelodami: Iudoci Hondij, 1618. 609 p.

Biswas L. Evolution of Hindu temples in Calcutta // *Journal of Cultural Geography*. 1984. Vol. 4. P. 73-85.

Bouglé C. *Essays on the caste system*. London: Cambridge University Press, 1971. 228 p.

Brown D., James P. *Religious Characteristics of States Dataset, Phase 1: Demographics (RCS)*. 2013-2014. Электронный ресурс: <http://www.thearda.com/Archive/Files/Descriptions/BROWN.asp> (дата обращения: 18.06.2016).

Browne T. *Religio Medici*. New York: John B. Alden, 1839. 192 p.

Bulgaria National statistical institute [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.nsi.bg> (дата обращения: 19.03.2016).

Büttner M. On the history and philosophy of the geography of religion in Germany // *Religion*. 1980. Vol. 10, № 1. P. 86-119.

Büttner M. Religion and Geography: Impulses for a New Dialogue between Religionswissenschaftlern and Geographers // *Numen*. 1974. Vol. 21, Is. 3. P. 163-196.

Campos N.F., Saleh A., Kuzeyev V. Dynamic Ethnic Fractionalization and Economic Growth // *The Journal of International Trade & Economic Development*. 2011. Vol. 20, Is. 2. P. 129-152.

Canada 2011 National Household Survey [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/dp-pd/prof/> (дата обращения: 17.03.2016).

Carpenter N. *Geography delineated forth in two books*. Norwood: W.J. Johnson, 1976. 560 p.

Cayman Islands 2010 Census of Population and Housing Final Report [электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.eso.ky/UserFiles/File/4\\_%20Demography%20Tables%282%29.pdf](http://www.eso.ky/UserFiles/File/4_%20Demography%20Tables%282%29.pdf) (дата обращения: 18.03.2016).

Census of India Website [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.censusindia.gov.in/> (дата обращения: 13.04.2016)

Chulov M., Hawramy F. Isis has shattered the ancient ties that bound Iraq's minorities // *The Guardian*. 09.08.2014 [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.theguardian.com/world/2014/aug/10/isis-iraq-communities-christians-yezidis-kurds> (дата обращения: 18.03.2015).

City of Cape Town 2001 [электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.capetown.gov.za/en/stats/2001census/Pages/Demographics.aspx> (дата обращения: 19.03.2016).

City of Johannesburg 2001 [электронный ресурс]. Режим доступа: [http://joburg.org.za/index.php?option=com\\_content&task=view&id=404&Itemid=52](http://joburg.org.za/index.php?option=com_content&task=view&id=404&Itemid=52) (дата обращения: 20.03.2016).

Comparative Values Survey of Islamic Countries [электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.thearda.com/Archive/Files/Downloads/ISLAMVAL\\_DL2.asp](http://www.thearda.com/Archive/Files/Downloads/ISLAMVAL_DL2.asp) (дата обращения: 21.03.2016).

Corporación Latinobarómetro – 2010 [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.latinobarometro.org/latOnline.jsp> (дата обращения: 18.03.2016).

Crowley W.K. Old Order Amish settlement: diffusion and growth // *Annals of the Association of American Geographers*. 1978. Vol. 68. P. 249-264.

Cummings J.A. *An Introduction to Ancient and Modern Geography*. Boston: Cummings and Hilliard, 1820. 350 p.

Curtis J.R. Miami's Little Havana: yard shrines, cult religion and landscape // *Journal of Cultural Geography*. 1980. Vol. 1. P. 1-15.

Davie G. *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell, 1994. 244 p.

Davie G. *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*. New York: Oxford University Press, 2000. 230 p.

Davis E. Linking theology and geography: Sallie McFague's organic model // Paper presented at the Centennial meeting of the Association of American Geographers. March 2004. Philadelphia.

Deffontaines P. *Géographie et religions*. Paris: Gallimard, 1948. 439 p.

Department of Census and Statistics of Sri Lanka [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.statistics.gov.lk/PopHouSat/CPH2011/index.php?fileName=pop43&gp=Activities&tpl=3> (дата обращения: 18.03.2016).

Development and transformation of the religious landscape in Prague after the fall of communism [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.pg.geo.uj.edu.pl/documents/3189230/62223762/0137-art.04> (дата обращения: 29.09.2016).

Dongre N.L. Religious landscapes [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.nldongre.com/Magzin/44.pdf> (дата обращения: 18.04.2014).

Dromel J. *La loi des revolutions, les generations, les nationalités, les dynasties, les religions*. Paris: Didier and Co, 1862. 580 p.

Eisenstadt S.N. The Reconstruction of Religious Arenas in the Framework of «Multiple Modernities» // *Millennium: Journal of International Studies*. 2000. Vol. 29, № 3. P. 591-611.

Eliade M. *The Quest: History and Meaning in Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1969. 180 p.

Eliot Ch. *Hinduism and Buddhism: An Historical Sketch*. Vol. 1. London: Routledge & Kegan Paul, 1921. 268 p.

Encyclopaedia of Hinduism. Vol. 3 / Eds. S. Sehgal, N.Kr. Singh. New Delhi (Centre for International Religious Studies): Anmol Publications, 1997. 302 p.

Estonia Statistical database [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://pub.stat.ee> (дата обращения: 28.09.2016).

European Commission and European Parliament, Brussels (2012): Eurobarometer 73.1 (Jan-Feb 2010). TNS opinion & social, Brussels [Producer]. GESIS Data Archive, Cologne. ZA5000 Data file Version 4.0.0, doi:10.4232/1.11428.

European Values Study Longitudinal Data File 1981-2008 (EVS 1981-2008). 2015. GESIS Data Archive, Cologne. ZA4804 Data file Version 3.0.0, doi:10.4232/1.12253.

Eurostat yearbook – 2014 [электронный ресурс]. Режим доступа: [http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Eurostat\\_yearbook](http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Eurostat_yearbook) (дата обращения: 28.09.2016).

Faith on the Move: The Religious Affiliation of International Migrants. Washington, D.C.: Pew Research Center, 2012. 114 p.

Fearon J.D. Ethnic and cultural diversity by country // *Journal of Economic Growth*. 2003. № 8. P. 195-222.

Ferber M.P. Critical Realism and Religion: Objectivity and the Insider/Outsider Problem // *Annals of the Association of American Geographers*. 2006. Vol. 96, Is. 1. P. 176-181.

Ferrari G. Teoria dei periodi politici. Milano–Napoli:Hoepli, 1874. 621 p.

Ferrario G. Il costume antico e moderno. Firenze: Per Vincenzo Batelli, 1831. 240 p.

Fickeler P. Fundamental questions in the geography of religions // *Readings in Cultural Geography* / Ed. P.L. Wagner, M.W. Mikesell. Chicago: University of Chicago Press, 1962. P. 94-117.

Fickeler P. Grundfragen der Religionsgeographie // *Erdkunde*. 1947. Vol. 1. P. 121-144.

Finke R., Stark R. The Dynamics of Religious Economies / *Handbook of the sociology of religion* / Ed. M. Dillon. New York: Cambridge University Press, 2003. P. 96-109.

Gebel W. Der Islam – die Religion der Wüste // *Beihefte zu den Jahresberichte der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur*. Breslau: G.P. Aderholz' Buchhandlung, 1922. P. 104-133.

Geographic Midpoint Calculator [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://geomidpoint.com/> (дата обращения: 13.04.2016).

Glacken C.J. Changing ideas of the habitable world // *Man's role in changing the face of the earth* / Ed. Thomas W.L. Jr. Chicago: University of Chicago Press, 1959. P. 70-92.

Gorokhov S.A., Dmitriev R.V. Experience of geographical typology of secularization processes in the modern world // *Geography and Natural Resources*. 2016. Vol. 37, No. 2. P. 93-99.

Gökarksel B. Beyond the officially sacred: religion, secularism, and the body in the production of subjectivity // *Social and Cultural Geography*. 2009. № 10. P. 657-674.



Graham B.J. Contested images of place among Protestants in Northern Ireland // *Political Geography*. 1998. Vol. 17. P. 129-144.

Graham B.J. No place of the mind: Contested Protestant representations of Ulster // *Ecumene*. 1994. Vol. 1. P. 257-281.

Graunt J. *Natural and Political Observations Mentioned in a following Index, and made upon the Bills of Mortality*. Baltimore: The Johns Hopkins press, 1939. 90 p.

Guignebert Ch. *L'Évolution des Dogmes*. Paris: E. Flammarion, 1910. 351 p.

Hadden J.K. Toward Desacralizing Secularization Theory // *Social Forces*. 1987. Vol. 65, № 3. P. 587-611.

Harvey D. *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge – Oxford: Blackwell Publishers, 1990. 378 p.

Heatwole C.A. A geography of the African Methodist Episcopal Zion Church // *Southeastern Geographer*. 1986. Vol. 26. P. 1-11.

Heatwole C.A. The unchurched in the Southeast // *Southeastern Geographer*. 1985. Vol. 25. P. 1-15.

Henkel R. Are geographers religiously unmusical? Positionalities in geographical research on religion // *Erdkunde*. 2011. Vol. 65, № 4. P. 389-399.

Hettner A. Der Orient und die orientalische Kultur (Schluß) // *Geographische Zeitschrift*. 1931. Jahrg. 37, H. 7. S. 401-414.

Hirschman A.O. *Exit, Voice and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organization and States*. Cambridge: Harvard University Press, 1970. 162 p.

Hirschman A.O. The Paternity of an Index // *The American Economic Review*. 1964. Vol. 54, Is. 5. P. 761-762.

Hopkins T. K., Wallerstein I. et al. Cyclical Rhythms and Secular Trends of the Capitalist World-Economy: Some Premises, Hypotheses and Questions // *Review* (Fernand Braudel Center). 1979. Vol. 2, No. 4. Pp. 483-500.

Howe N. Secular iconoclasm: purifying, privatizing, and profaning public faith // *Social and Cultural Geography*. 2009. № 10. P. 639-656.

Hultkrantz Ä. An ecological approach to religion // *Ethnos*. 1966. Vol. 31, Iss. 1-4. P. 131-150.

Hungarian Population Census [электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.ksh.hu/nepszamlalas/tables\\_regional\\_01](http://www.ksh.hu/nepszamlalas/tables_regional_01) (дата обращения: 19.03.2016).

Huntington E. *Mainsprings of Civilization*. New York: John Wiley and Sons, 1945. 672 p.

Iannaccone L.R. Rational Choice: Framework for the Scientific Study of Religion // *Rational Choice Theory and Religion* / L. Young (ed.). New York: Routledge, 1997. P. 25-44.

Iannaccone L.R. Religious practice: a human capital approach // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1990. № 29. P. 297-314.

India 2011 Census. Office of the Registrar General & Census Commissioner: [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.censusindia.gov.in> (дата обращения: 18.03.2016).

Indonesia 2010 population census [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://sp2010.bps.go.id> (дата обращения: 20.03.2016).

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo Demográfico 2010 [электронный ресурс]. Режим доступа: <ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/> (дата обращения: 19.03.2016).

Ireland Central Statistics Office [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.cso.ie/px/pxeirestat/Statire/SelectTable/Omrade0.asp?Planguage=0> (дата обращения: 20.03.2016).

Isaac E. Myths, cults and livestock // *Diogenes*. 1963. Vol. 41. P. 70-93.

Isaac E. Religion, landscape and space // *Landscape*. 1959-60. Vol. 9 (2). P. 14-18.

Isaac E. Religious geography and the geography of religion // *Man and the Earth* (University of Colorado Studies, Series in Earth Sciences). 1965. № 3. P. 1-14.

Isaac E. The act and the covenant: the impact of religion on the landscape // *Landscape*. 1961-62. Vol. 11 (2). P. 12-17.

Israel Central Bureau of Statistics [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.cbs.gov.il> (дата обращения: 20.03.2016).

Japanese General Social Survey, 2010 [электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.icpsr.umich.edu/icpsrweb/ICPSR/studies/34623> (дата обращения: 14.03.2016).

Jenkins P. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. New York: Oxford University Press, 2002. 316 p.

Johnstone P., Johnstone R., Mandryk J. *Operation World*. Carlisle: Paternoster Lifestyle, 2001. 822 p.

Joshi A.P., Srinivas M.D., Bajaj J.K. *Religious Demography of India*. Chennai: Centre for Policy Studies, 2003. 380 p.

Juglar C. *Des Crises Commerciales et de leur retour périodique en France, en Angleterre et aux États-Unis*. Paris: Guillaumin, 1862. 274 p.

Kasche H. *Ideen über religiöse Geographie*. Lübeck, 1795.

Keckermann B. *Systema Geographicum*. Hanoviae: Antonius, 1611. 192 p.

Kisala R.J. Japanese religiosity and morals // *Religion in a secularizing society: the Europeans' religion at the end of the 20th century* / Ed. by L. Halman, O. Riis. Leiden: BRILL, 2003. P. 205-222.

Knippenberg H. The political geography of religion: Historical state-church relations in Europe and recent challenges // *GeoJournal*. 2006. № 67 (4). P. 253-265.

- Kong L. Geography and religion: trends and prospects // *Progress in Human Geography*. 1990. Vol. 14, Is. 3. P. 355-371.
- Kong L. Global shifts, theoretical shifts: Changing geographies of religion // *Progress in Human Geography*. 2010. № 34 (6). P. 755-776.
- Krindatch A.D. Changing relationships between Religion, the State, and Society in Russia // *GeoJournal*. 2006. № 67 (4). P. 267-282.
- Kuznets S. *Secular Movements in Production and Prices. Their Nature and their Bearing upon Cyclical Fluctuations*. Boston: Houghton Mifflin, 1930. 536 p.
- Laatsch W.G., Calkins C.F. The Belgian Roadside chapels of Wisconsin's Door Peninsula // *Journal of Cultural Geography*. 1986. Vol. 7. P. 117-128.
- Landing J. A case study in the geography of religion: the Jehovah's Witnesses in Spain, 1921-1946 // *Bulletin, Association of North Dakota Geographers*. 1982. Vol. 32. P. 42-47.
- Levine G.J. On the geography of religion // *Transactions of the Institute of British Geographers. New Series*. 1986. Vol. 11, Is. 4. P. 428-440.
- Lorenz O. *Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben*. Berlin: W. Hertz, 1886. 314 s.
- Luckmann T. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan, 1967. 128 p.
- Macdonald F. Towards a spatial theory of worship: some observations from Presbyterian Scotland // *Social and Cultural Geography*. 2002. Vol. 3. P. 61-80.
- Malaysia 2010 Population and Housing Census [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.statistics.gov.my> (дата обращения: 16.03.2016).
- Mapping the footsteps of the Apostle Paul / Ed. P. Savvaides. Thessaloniki: National Centre for Maps and Cartographic Heritage – National Map Library, 2009. 286 p.
- Martin D. *A General Theory of Secularization*. Agincourt: The Book Society of Canada, 1978. 353 p.
- Matlovič R., Žigrai F. Vybrané metavedné problémy geografie relígií // *Slovensko a integrujúca sa Európa. Geografické informácie*. 2002. Vol. 7. P. 153-166.
- Mexico Population and Housing Census 2010 [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.inegi.org.mx/> (дата обращения: 13.03.2016).
- Montalvo J.G., Reynal-Querol M. Why ethnic fractionalization? Polarization, ethnic conflict and growth. 2002 [электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.econ.upf.edu/~montalvo/wp/mes\\_pol.pdf](http://www.econ.upf.edu/~montalvo/wp/mes_pol.pdf) (дата обращения: 17.04.2013).
- Morse J. *Elements of Geography*. Boston: Thomas & Andrews, 1804. 143 p.
- Münster S. *Cosmographie*. Basel, 1544. 689 p.

Nagar R. The making of Hindu communal organizations, places, and identities in postcolonial Dar es Salaam // *Environment and Planning D: Society and Space*. 1997. Vol. 15. P. 707-730.

Naylor S., Ryan J.R. The mosque in the suburbs: negotiating religion and ethnicity in South London // *Social and Cultural Geography*. 2002. Vol. 3. P. 39-59.

Neander M. *Orbis terrae partium succincta explication*. Eisleben, 1583. 368 p.

New Zealand 2013 Census regional summary tables [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.stats.govt.nz/Census/2013-census/data-tables/regional-summary-tables-part-1.aspx> (дата обращения: 24.03.2016).

Norris P., Inglehart R. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. New York: Cambridge University Press, 2004. 329 p.

Northern Ireland Statistics and Research Agency website [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.ninis2.nisra.gov.uk/public/PivotGrid.aspx?ds=7478&lh=73&yn=2011&sk=136&sn=Census%202011&yearfilter=> (дата обращения: 26.03.2016).

Olson D.V.A. Competing Notions of Religious Competition and Conflict in Theories of Religious Economies // *Sacred Market, Sacred Canopies: Essays on Religious Markets and Religious Pluralism* / Ed. by T.G. Jelen. Lanham: Rowman and Littlefield, 2002. 215 p.

Otto R. *The Idea of the Holy*. New York: Oxford University Press, 1958. 232 p.

Pacione M. The geography of religious affiliation in Glasgow // *Journal of Cultural Geography*. 2009. Vol. 26, Is. 3. P. 369-391.

Pareto V. *Les Systèmes Socialistes*. T. premier. Paris: V. Giard □ E. Brière, 1902. 406 p.

Park C. *Sacred worlds*. London: Routledge, 1994. 332 p.

Parsons T. Christianity and Modern Industrial Society // *Sociological Theory, Values, and Sociological Change: Essays in Honour of P. Sorokin* / Ed. by Tiryakian E.A. New York: Harper and Row, 1963. P. 33-70.

Peach C. Social geography: new religions and ethnoburbs – contrasts with cultural geography // *Progress in Human Geography*. 2002. Vol. 26, Is. 2. P. 252-260.

Peschel O. *Völkerkunde*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1874. 570 s.

Peucer C. *De Dimensione Terrae. Wittebergae*, 1556. 126 p.

Posner D.N. Measuring Ethnic Fractionalization in Africa // *American Journal of Political Science*. 2004. Vol. 48, Is. 4. P. 849-863.

Proctor J. Introduction: Theorizing and Studying Religion // *Annals of the Association of American Geographers*. 2006. Vol. 96, Is. 1. P. 165-168.

Qatar 2004 census [электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.qsa.gov.qa/QatarCensus/sensus\\_2004/pubulation-eng/Tabels/Pubulation/T06.htm](http://www.qsa.gov.qa/QatarCensus/sensus_2004/pubulation-eng/Tabels/Pubulation/T06.htm) (дата обращения: 27.03.2016).

Raivo P.J. The limits of tolerance: the Orthodox milieu as an element in the Finnish landscape // *Journal of Historical Geography*. 1997. Vol. 23. P. 327-339.

Raivo P.J. The peculiar touch of the East: reading the post-war landscapes of the Finnish Orthodox Church // *Social and Cultural Geography*. 2002. Vol. 3. P. 12-24.

Ray J. *The Wisdom of God Manifested in the Works of the Creation*. London: William Innys and Richard Manby, 1735. 405 p.

Republic of Croatia Central Bureau of Statistics [электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.dzs.hr/Eng/censuses/census2011/results/htm/E01\\_01\\_10/e01\\_01\\_10\\_RH.html](http://www.dzs.hr/Eng/censuses/census2011/results/htm/E01_01_10/e01_01_10_RH.html) (дата обращения: 27.03.2016).

Results of the 2011 Population and Housing Census of the Republic of Lithuania [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.osp.stat.gov.lt/en/web/guest/temines-lenteles> (дата обращения: 27.03.2016).

Romania Institutul National de Statistica [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.insse.ro> (дата обращения: 26.03.2016).

Schmitt H., Scholz E., Leim I., Moschner M. *The Mannheim Eurobarometer Trend File 1970-2002* (ed. 2.00). 2008. European Commission [Principal investigator]. GESIS Data Archive, Cologne. ZA3521 Data file Version 2.0.1, doi:10.4232/1.10074.

Scotland's Census [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.scotlandscensus.gov.uk> (дата обращения: 27.03.2016).

Semple E.Ch. *Influences of Geographic Environment: On the Basis of Ratzel's System of Anthro-geography*. New York: Henry Holt and Company, 1911. 702 p.

Shelton T., Zook M., Graham M. The technology of religion: Mapping religious cyberscapes // *The Professional Geographer*. 2012. № 64 (4). P. 602-617.

Shiner L. The concept of secularization in empirical research // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1967. Vol. 6. P. 209-217.

Shortridge J.R. A new regionalization of American religion // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1977. Vol. 16. P. 143-153.

Shortridge J.R. The pattern of American Catholicism, 1971 // *Journal of Geography*. 1978. Vol. 77. P. 56-60.

Singapore Census of Population 2010, 2000 [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.singstat.gov.sg/publications/publications-and-papers/> (дата обращения: 26.03.2016).

Social values, Science and Technology European Commission. *Special Eurobarometer 225 / Wave 63.1. TNS Opinion & Social, 2005* [электронный ресурс]. Режим доступа: [http://ec.europa.eu/public\\_opinion/archives/ebs/ebs\\_225\\_report\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/ebs/ebs_225_report_en.pdf) (дата обращения: 13.06.2015).

Some Recent Speeches and Writings of Mr. Jinnah. Vol. 2 / Ed. Jamil-ud-din Ahmad. Lahore: Muhammad Ashraf, 1947. 367 p.

Sopher D. Geography and religions // Progress in Human Geography. 1981. № 5. P. 510-524.

Sopher D. Geography of religions. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1967. 128 p.

Stark R., Bainbridge W.S. A Theory of Religion. New York: Peter Lang, 1987. 392 p.

Stark R., Bainbridge W.S. The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation. Berkeley: University of California Press, Ltd., 1985. 578 p.

Stark R., Finke R. Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion. Berkeley: University of California Press, Ltd., 2000. 343 p.

Statistical Office of the Republic of Serbia [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://webrzs.stat.gov.rs/WebSite/public/ReportView.aspx> (дата обращения: 28.03.2016).

Statistical Office of the Slovak Republic [электронный ресурс]. Режим доступа: [https://slovak.statistics.sk/wps/wcm/connect/91e35b68-6856-480a-abbc-cbafc2227aca/Table\\_8\\_Resident\\_Population\\_by\\_religion\\_by\\_regions\\_2001\\_2011\\_Census.pdf?MOD=AJPERES](https://slovak.statistics.sk/wps/wcm/connect/91e35b68-6856-480a-abbc-cbafc2227aca/Table_8_Resident_Population_by_religion_by_regions_2001_2011_Census.pdf?MOD=AJPERES) (дата обращения: 29.03.2016).

Statistics Finland's PX-Web databases [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://pxnet2.stat.fi/PXWeb/pxweb/en/StatFin/?rxid=a893f269-72fe-4f34-8cec-f18f380b79b0> (дата обращения: 27.03.2016).

Statistics Mauritius [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://statsmauritius.govmu.org/English/CensusandSurveys/Pages/Housing-and-Population.aspx> (дата обращения: 28.03.2016).

Statistics Norway [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.ssb.no> (дата обращения: 26.03.2016).

Statistics Portugal: Census 2011 [электронный ресурс]. Режим доступа: [https://www.ine.pt/xportal/xmain?xpid=INE&xpgid=ine\\_base\\_dados](https://www.ine.pt/xportal/xmain?xpid=INE&xpgid=ine_base_dados) (дата обращения: 25.03.2016).

Statistik Austria [электронный ресурс]. Режим доступа: [www.statistik.at](http://www.statistik.at) (дата обращения: 27.03.2016).

Stephenson B. Spacing, placing and person making in trinitarian theology // Paper presented at the Centennial meeting of the Association of American Geographers. March 2004. Philadelphia.

Stoddard R.H., Prorok C.V. Geography of Religion and Belief Systems // Geography in America at the Dawn of the 21st Century. Ed. Cort J. Willmott and Gary Gaile. New York: Oxford University Press, 2003. P. 759-767.

Stump R. Changing Regional Patterns of White Protestantism in the United States, 1906-1971. Unpublished Ph.D. thesis. University of Kansas, 1981.

Stump R. *The Geography of Religion: Faith, Place, and Space*. Lanham: Rowman and Littlefield, 2008. 423 p.

Stump R. *The Geography of Religion – introduction* // *Journal of Cultural Geography*. 1986. № 7 (1). P. 1-4.

Swiss Federal Statistical Office [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.bfs.admin.ch/bfs/portal/en/index.html> (дата обращения: 26.03.2016).

Talreja K.M. *Secessionism in India*. Mumbai: Rashtriya Chetana Prakashan, 1996. 658 p.

Tanaka H. *Landscape expression of the evolution of Buddhism in Japan* // *The Canadian Geographer*. 1984. Vol. 28. P. 240-257.

Thailand National Statistical Office. *The 2010 population and housing census* [электронный ресурс]. Режим доступа: [http://web.nso.go.th/en/census/pop/cen\\_pop\\_10.htm](http://web.nso.go.th/en/census/pop/cen_pop_10.htm) (дата обращения: 26.03.2016).

The Bahamas National Census Report [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.caricomstats.org/Files/Publications/NCR%20Reports/The%20Bahamas.pdf> (дата обращения: 27.03.2016).

The Demographic and Health Surveys (DHS) Program [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://dhsprogram.com/> (дата обращения: 13.04.2016).

*The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* / Ed. by P.L. Berger. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999. 143 p.

*The Future of Global Muslim Population. Projections for 2010-2030*. Washington, D.C.: Pew Research Center, 2011. 209 p.

*The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050*. Washington, D.C.: Pew Research Center, 2015. 245 p.

*The Global Religious Landscape. A Report on the Size and Distribution of the World's Major Religious Groups as of 2010*. Washington, D.C.: Pew Research Center, 2012. 82 p.

The World According to GaWC 2010 [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.lboro.ac.uk/gawc/world2010t.html> (дата обращения: 18.03.2016).

The World Factbook. 2014. Central Intelligence Agency [электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/fields/2122.html#xx> (дата обращения: 18.10.2015).

Tuan Y.-F. *Discrepancies between environmental attitudes and behavior: examples from Europe and China* // *Canadian Geographer*. 1968. № 12. P. 176-191.

Tuan Y.-F. *Humanistic geography* // *Annals of the Association of American Geographers*. 1976. Vol. 66. P. 266-276.

U.S. Congregational Membership: Metro 2010 Report [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://thearda.com/rcms2010/selectMetro.asp> (дата обращения: 15.03.2016).

Valins O. Institutionalised religion: sacred texts and Jewish spatial practice // *Geoforum*. 2000. Vol. 31. P. 575-586.

Values Change the World: World Values Survey [электронный ресурс]. Режим доступа: [www.worldvaluessurvey.org](http://www.worldvaluessurvey.org) (дата обращения: 12.11.2013).

Van der Leeuw G. *Religion in Essence and Manifestation*. Princeton: Princeton University Press, 2014. 732 p.

Varenus B. *Descriptio Regni Iaponiae*. Amsterdam: Ludovicus Elzevirus, 1649. 320 p.

Vietnam Population and Housing Census 2000, 2009 [электронный ресурс]. Режим доступа: <https://gso.gov.vn/> (дата обращения: 25.03.2016).

Vincent P., Warf B. Evurim: Talmudic places in a postmodern world // *Transactions of the Institute of British Geographers*. 2002. Vol. 27. P. 30-51.

Wallace A.F.C. *Religion: An anthropological view*. New York: Random House, 1966. 300 p.

Warf B., Winsberg M. Geographies of megachurches in the United States // *Journal of Cultural Geography*. 2010. Vol. 27, Is. 1. P. 33-51.

Weber L. *Le Rythme du progrès: Etude sociologique*. Paris: F. Alcan, 1913. 311 p.

Werlen B. *Gesellschaft, Handlung und Raum: Grundlagen handlungstheoretischer Sozialgeographie*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1988. 314 s.

White L. The Historical Roots of our Ecologic Crisis // *Science*. 1967. № 155. P. 1203-1207.

Wilford J. Sacred archipelagos: geographies of secularization // *Progress in Human Geography*. 2010. Vol. 34, Is. 3. P. 328-348.

Wilson B. *Religion in secular society: a sociological comment*. London: Watts, 1966.

WIN-Gallup International Global Index of Religiosity and Atheism – 2012 [электронный ресурс]. Режим доступа: [www.Gallup-international.com](http://www.Gallup-international.com) (дата обращения: 18.04.2015).

World Christian Database [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.worldchristiandatabase.org/wcd/> (дата обращения: 12.04.2015).

Yang F. The Red, Black, and Gray Markets of Religion in China // *The Sociological Quarterly*. 2006. Vol. 47. P. 93-122.

Zelinsky W. *The cultural geography of the United States*. New York: Prentice Hall, 1973. 174 p.

Zensusdatenbank des Zensus 2011 in Deutschland [электронный ресурс]. Режим доступа: <https://ergebnisse.zensus2011.de> (дата обращения: 22.03.2016).

Zinkin T. Approaches to Hinduism // *Asian Affairs*. 1982. Vol. 13, Is. 1. P. 81-85.



## ПРИЛОЖЕНИЯ

### Приложение А. Доля адептов религий в численности населения макрорегионов и мира в целом

Таблица А.1 – 1910-2010 гг., долей единицы

<i>Макрорегион</i>	<i>Год</i>	<i>Христианство</i>	<i>Иудаизм</i>	<i>Ислам</i>	<i>Индуизм</i>	<i>Буддизм</i>	<i>Кит. тр. религия</i>	<i>Этнорелигии</i>	<i>Другие</i>	<i>Нерелигиозные</i>
<i>Латинская Америка</i>	1910	94,4	0,2	0,1	0,2	0,0	0,0	3,1	1,2	0,7
	1970	94,2	0,3	0,2	0,2	0,1	0,0	0,6	1,9	2,5
	2010	89,9	0,1	0,2	0,1	0,1	0,0	0,6	2,4	6,6
<i>Северная Америка</i>	1910	79,9	1,8	0,0	0,0	0,0	0,1	0,1	16,7	1,3
	1970	74,0	2,5	0,4	0,0	0,1	0,1	0,0	18,0	4,9
	2010	59,9	1,6	1,5	0,6	1,3	0,2	0,3	19,5	15,1
<i>Европа</i>	1910	92,7	2,2	2,8	0,0	0,1	0,0	0,2	1,1	0,8
	1970	70,5	0,5	3,2	0,0	0,1	0,0	0,1	3,7	21,9
	2010	66,2	0,2	6,6	0,2	0,3	0,1	0,3	7,9	18,3
<i>Африка</i>	1910	11,4	0,3	35,3	0,3	0,0	0,0	51,7	0,9	0,0
	1970	35,4	0,1	41,9	0,3	0,0	0,0	20,2	1,9	0,3
	2010	49,0	0,0	41,1	0,2	0,0	0,0	7,6	1,2	0,8
<i>Азия</i>	1910	2,2	0,0	18,0	23,8	12,5	31,5	4,2	7,8	0,0
	1970	3,9	0,1	19,6	22,9	10,7	9,3	2,7	5,7	25,2
	2010	7,0	0,1	25,7	24,0	11,1	8,8	2,2	6,0	15,1
<i>Океания</i>	1910	74,5	0,3	0,1	0,4	0,0	0,0	19,4	5,2	0,1
	1970	81,7	0,3	0,3	1,1	0,1	0,1	2,7	9,6	4,0
	2010	63,7	0,3	1,7	1,6	1,7	0,2	1,0	11,5	18,4
<i>МИР</i>	1910	34,8	0,8	12,6	12,7	7,8	22,3	7,7	1,1	0,2
	1970	33,5	0,4	15,0	12,5	6,3	6,3	4,3	2,8	18,9
	2010	33,2	0,2	22,4	13,7	6,8	6,6	3,8	2,0	11,3

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

### Приложение Б. Значения модифицированного индекса общей (религиозной) мозаичности населения стран мира

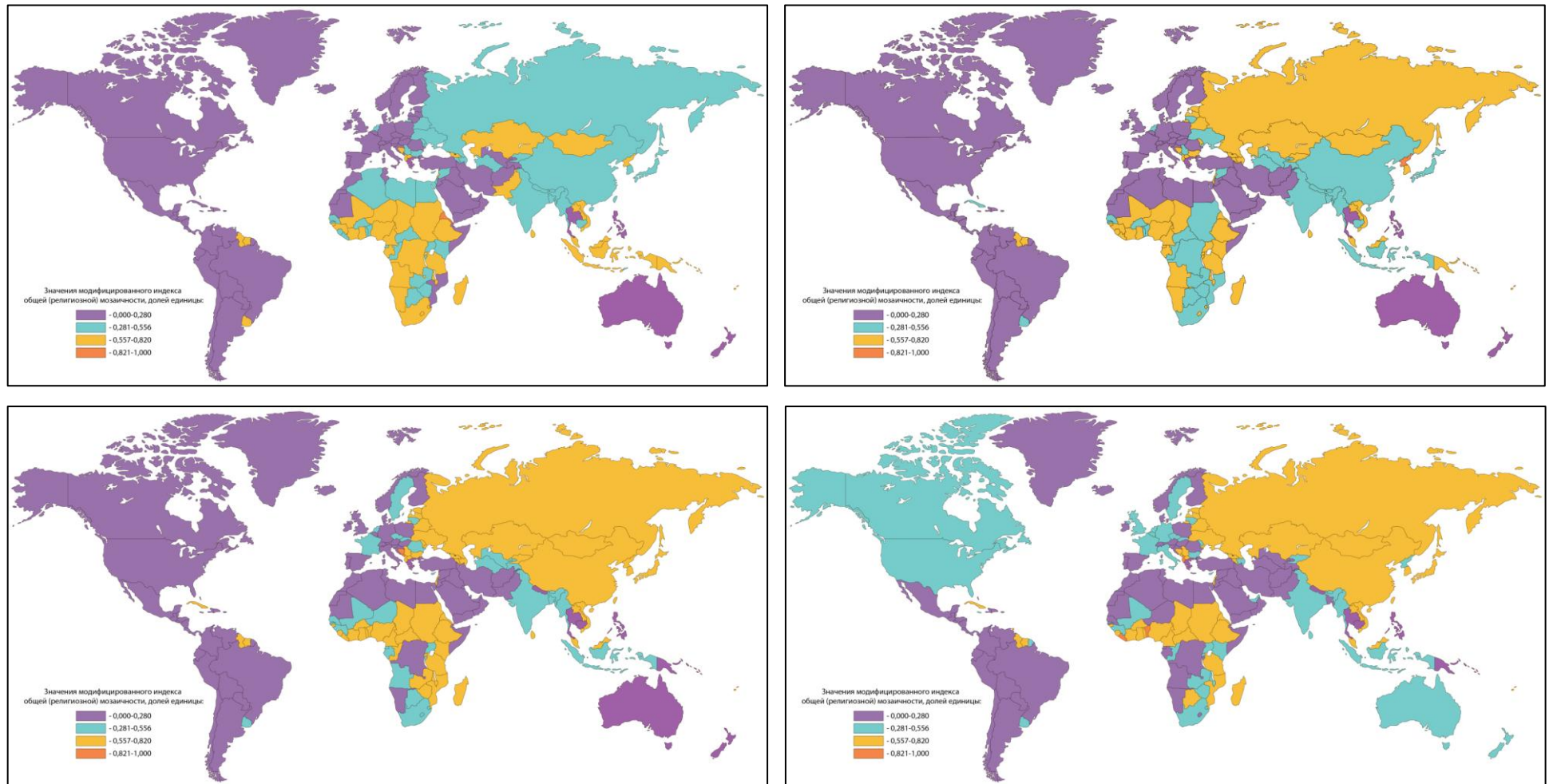


Рисунок Б.1 – 1930 г. (слева сверху), 1950 г. (справа сверху), 1970 г. (слева снизу), 1990 г. (справа снизу). В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

**Приложение В. Доля adeptов направлений христианства в его общей численности по макрорегионам и миру в целом**

Таблица В.1 – 1910-2010 гг., долей единицы

<i>Макрорегион</i>	<i>Год</i>	<i>католики</i>	<i>лютеране</i>	<i>реформаты</i>	<i>кальвинисты, пресвитериане</i>	<i>конгрегационалисты</i>	<i>анабаптисты</i>	<i>баптисты</i>	<i>адвентисты</i>	<i>веслиане, методисты</i>
<i>Латинская Америка</i>	1910	96,1	0,4	0,0	0,2	0,1	0,1	0,3	0,0	0,3
	1970	92,6	0,2	0,0	0,3	0,0	0,1	0,5	0,4	0,3
	2010	79,6	0,2	0,0	0,8	0,0	0,1	1,2	1,1	0,4
<i>Северная Америка</i>	1910	35,8	5,4	0,6	8,5	0,6	0,5	18,1	0,3	19,9
	1970	35,8	6,1	1,6	4,2	0,4	0,6	20,5	0,4	10,7
	2010	41,7	4,1	0,7	2,0	0,4	0,5	21,1	0,7	6,6
<i>Европа</i>	1910	44,5	8,7	0,2	2,8	0,3	0,1	0,4	0,0	0,7
	1970	52,7	7,7	0,1	3,1	0,1	0,1	0,5	0,1	0,7
	2010	48,7	6,8	0,1	1,6	0,1	0,1	0,4	0,1	0,2
<i>Африка</i>	1910	26,7	2,0	0,7	11,7	5,4	0,3	0,6	0,2	6,3
	1970	38,9	2,4	0,2	7,1	0,8	0,5	2,4	1,0	4,5
	2010	35,8	2,8	0,1	3,8	0,4	0,4	3,7	1,6	2,4
<i>Азия</i>	1910	61,1	1,2	–	2,2	0,0	0,1	1,8	0,0	0,9
	1970	58,2	2,6	0,0	6,0	0,1	0,2	4,0	0,6	4,5
	2010	48,3	2,4	0,0	4,7	0,0	0,1	2,7	0,8	1,8
<i>Океания</i>	1910	23,7	1,7	–	14,9	1,6	–	1,6	0,2	14,7
	1970	30,3	3,9	–	10,7	1,0	–	1,6	1,0	10,5
	2010	40,0	5,1	–	4,9	0,3	–	2,6	1,4	2,9
<i>МИР</i>	1910	50,2	6,9	0,2	3,2	0,4	0,1	1,9	0,1	2,4
	1970	58,4	4,7	0,3	3,3	0,2	0,2	3,9	0,3	2,9
	2010	53,0	3,2	0,1	2,4	0,2	0,2	3,8	0,9	1,7

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

Таблица В.2 – 1910-2010 гг., долей единицы

<i>Макрорегион</i>	<i>Год</i>	<i>мультиденоминационные христиане</i>	<i>другие протестанты</i>	<i>англикане</i>	<i>пятидесятники</i>	<i>восточные христиане</i>	<i>харизматы и неохаризматы</i>	<i>маргинальные христиане</i>	<i>синкретиче- ские христиане</i>
<i>Латинская Америка</i>	1910	–	0,1	0,7	0,0	0,0	0,0	0,0	1,9
	1970	0,0	0,2	0,3	2,5	0,2	0,1	0,3	1,9
	2010	0,0	0,5	0,1	9,0	0,2	2,2	2,0	2,5
<i>Северная Америка</i>	1910	–	0,1	6,9	0,0	1,5	0,0	1,6	0,1
	1970	2,3	0,1	3,5	5,8	3,0	1,3	3,5	0,1
	2010	1,1	0,1	2,0	8,2	3,6	1,9	5,3	0,1
<i>Европа</i>	1910	4,8	0,2	5,1	0,0	32,2	0,1	0,0	0,0
	1970	3,9	0,3	6,1	0,7	23,3	0,2	0,3	0,0
	2010	2,8	0,4	5,1	1,6	30,8	0,6	0,8	0,1
<i>Африка</i>	1910	0,0	0,7	6,9	0,1	37,9	0,2	0,0	0,1
	1970	1,8	2,8	7,1	8,6	15,1	1,1	4,1	1,7
	2010	1,3	3,7	10,3	15,6	10,2	2,1	2,5	3,1
<i>Азия</i>	1910	0,1	0,2	3,5	0,0	28,4	0,4	0,1	–
	1970	3,2	0,9	0,5	6,5	7,8	2,5	2,3	0,1
	2010	2,1	0,8	0,3	8,6	3,6	22,6	1,2	0,0
<i>Океания</i>	1910	–	0,4	40,9	–	0,1	0,0	0,2	0,0
	1970	1,5	2,8	32,2	1,2	2,0	0,1	1,2	0,1
	2010	7,8	2,7	21,1	4,3	2,9	2,2	1,8	0,1
<i>МИР</i>	1910	3,5	0,2	5,0	0,0	25,4	0,1	0,2	0,2
	1970	2,5	0,6	4,4	3,2	12,5	0,6	1,4	0,7
	2010	1,5	1,2	4,2	8,5	11,1	4,5	2,0	1,4

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

### Приложение Г. Значения модифицированного индекса мозаичности населения стран мира по направлениям христианства

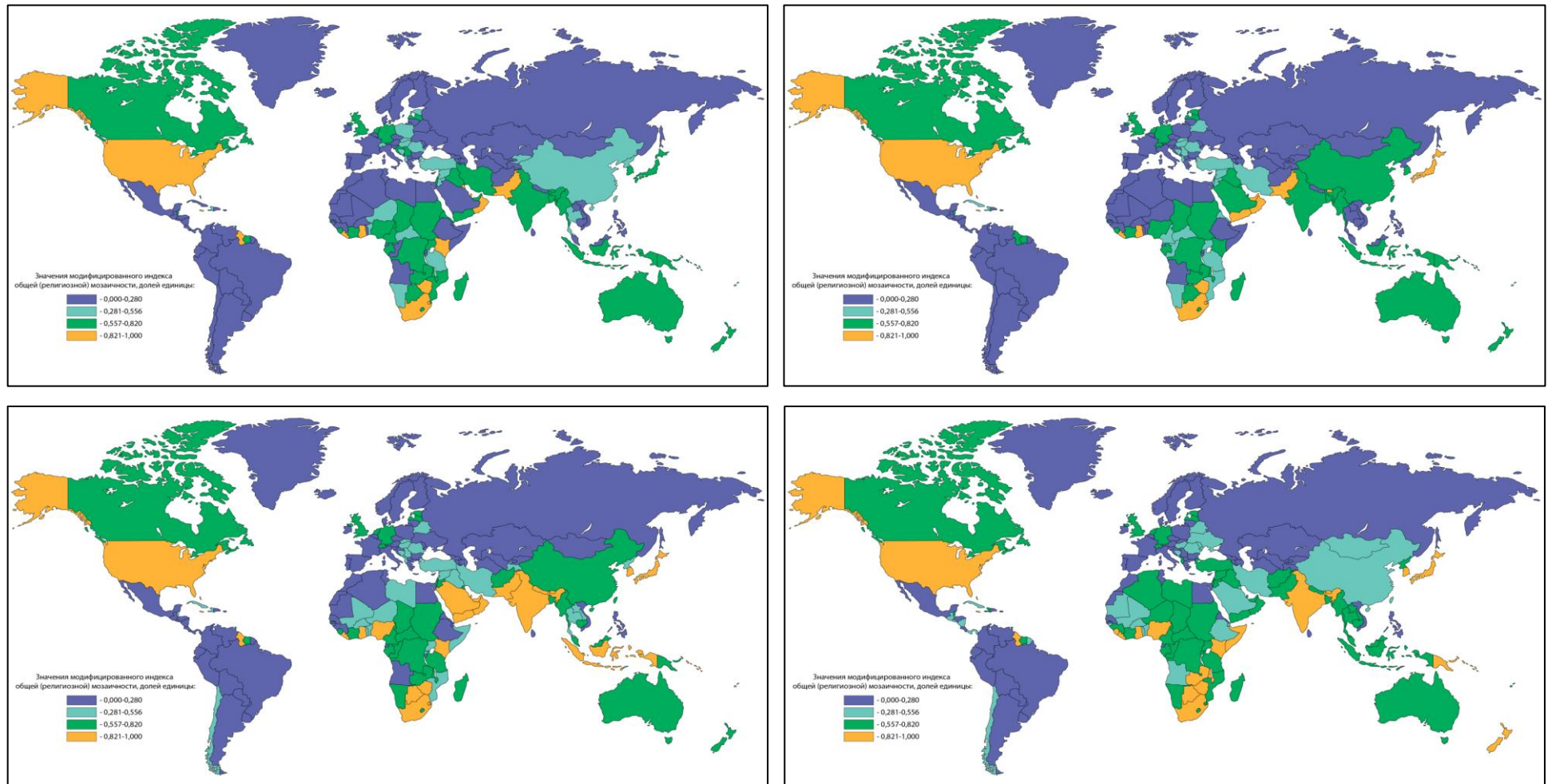


Рисунок Г.1 – 1930 г. (слева сверху), 1950 г. (справа сверху), 1970 г. (слева снизу), 1990 г. (справа снизу). В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

**Приложение Д. Шкала оценки меры существенности различий структур по значению  
индекса Рябцева**

<i>Интервал значений индекса</i>	<i>Характеристика меры структурных различий</i>
0,000-0,030	Тождественность структур
0,031-0,070	Весьма низкий уровень различий структур
0,071-0,150	Низкий уровень различий
0,151-0,300	Существенный уровень различий
0,301-0,500	Значительный уровень различий
0,501-0,700	Весьма значительный уровень различий
0,701-0,900	Противоположный тип структур
0,901 и выше	Полная противоположность структур

Источник: [Региональная статистика].



**Приложение Е. Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра нерелигиозного населения**

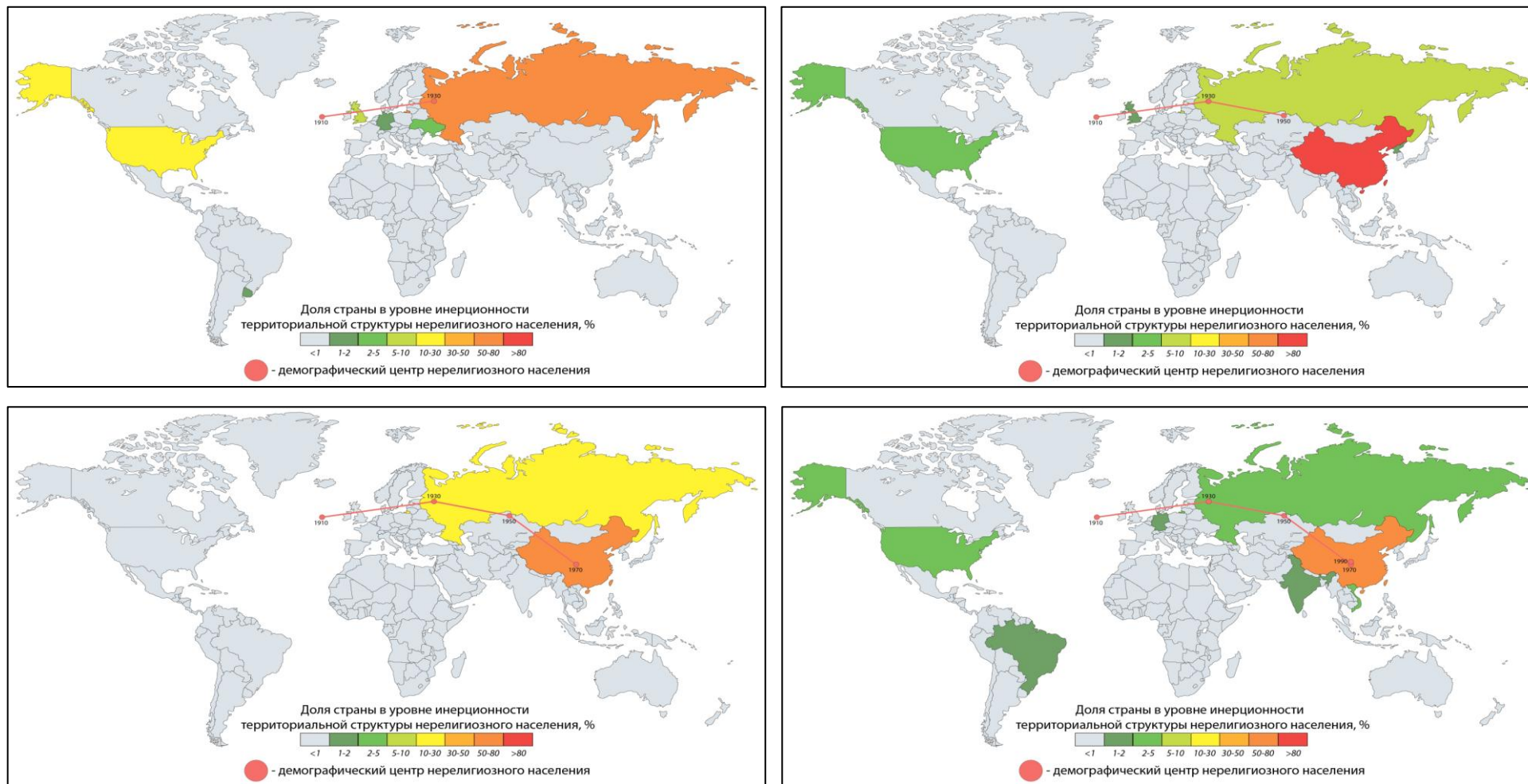


Рисунок Е.1 – За 1910-1930 гг. (слева сверху), 1930-1950 гг. (справа сверху), 1950-1970 гг. (слева снизу), 1970-1990 гг. В границах 2010 г. Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

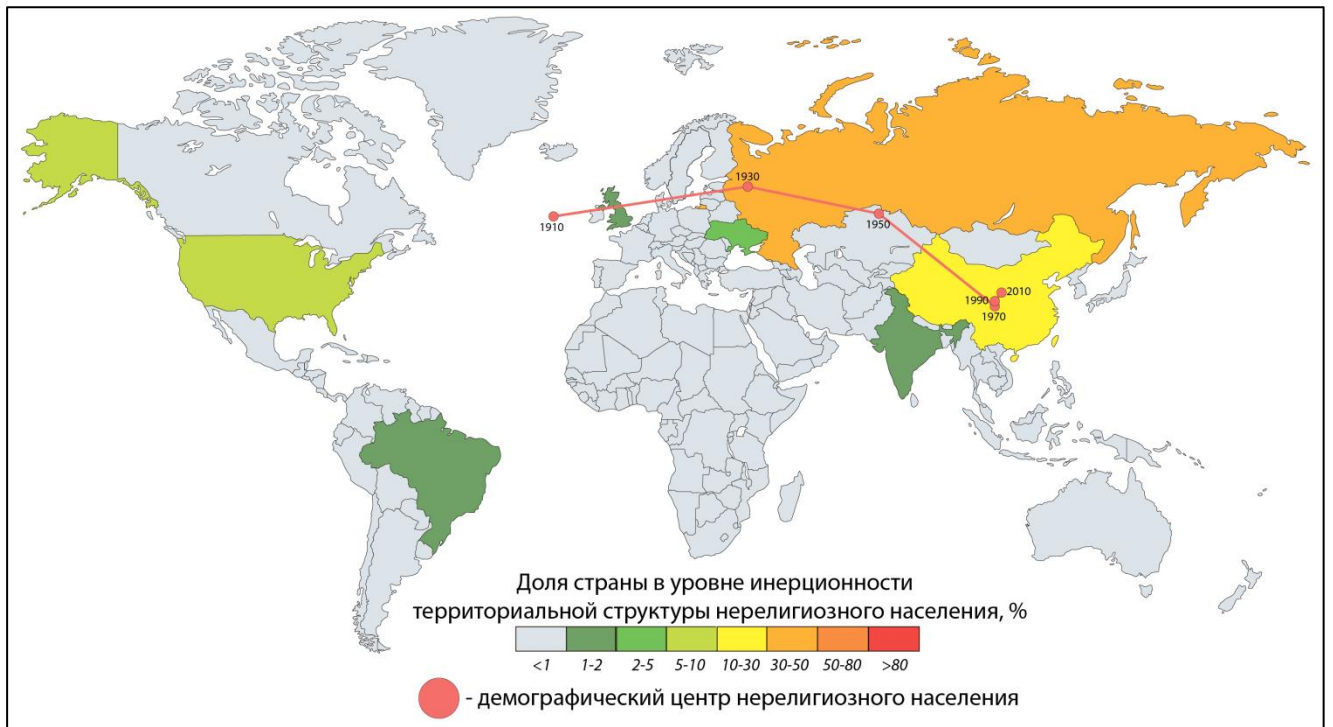


Рисунок Е.2 – За 1990-2010 гг. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].



**Приложение Ж. Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра христианства**

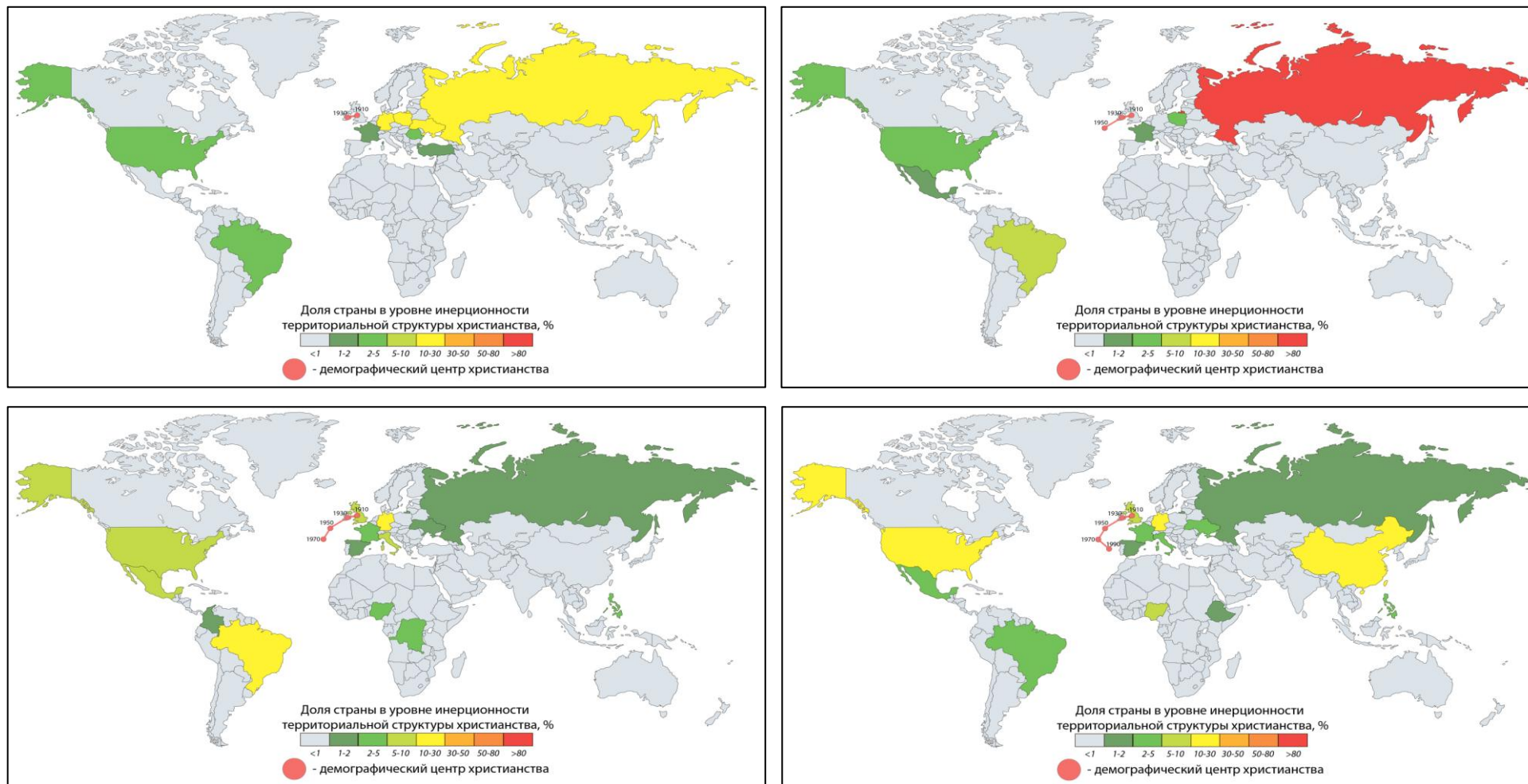


Рисунок Ж.1 – За 1910-1930 гг. (слева сверху), 1930-1950 гг. (справа сверху), 1950-1970 гг. (слева снизу), 1970-1990 гг. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

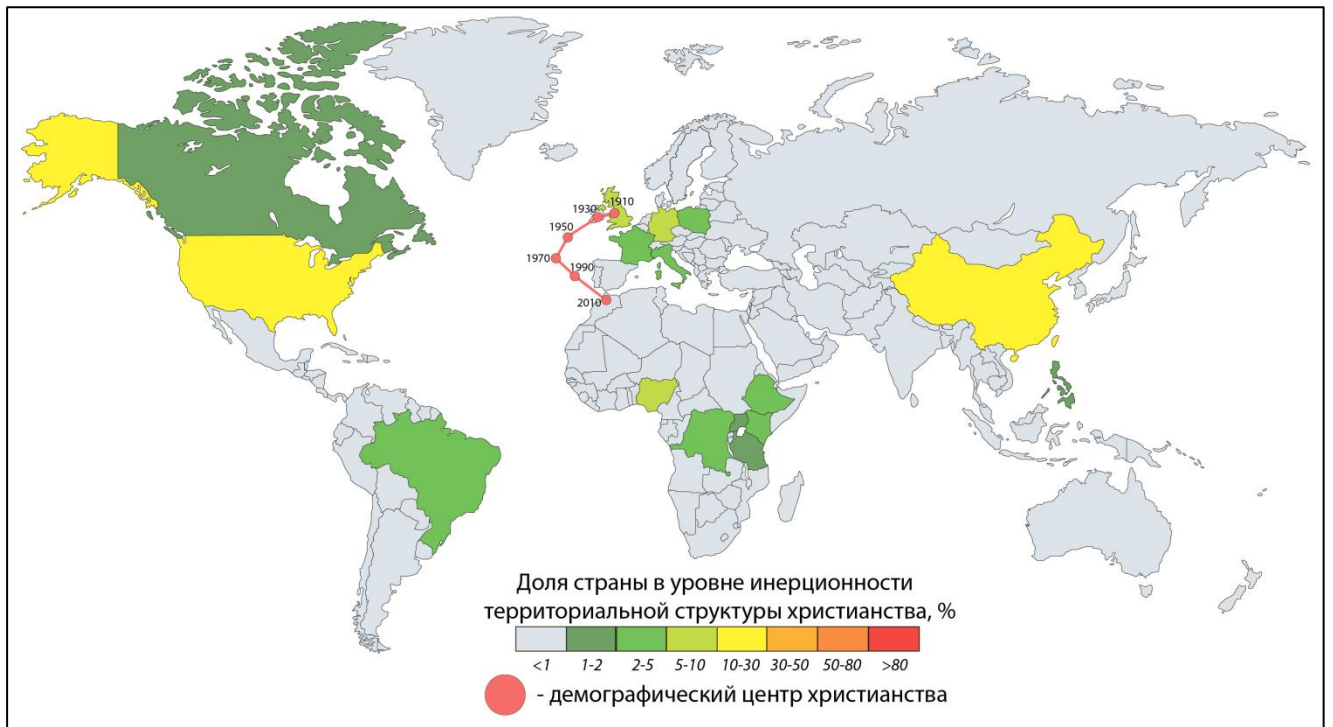


Рисунок Ж.2 – За 1990-2010 гг. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

Приложение 3. Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра ислама

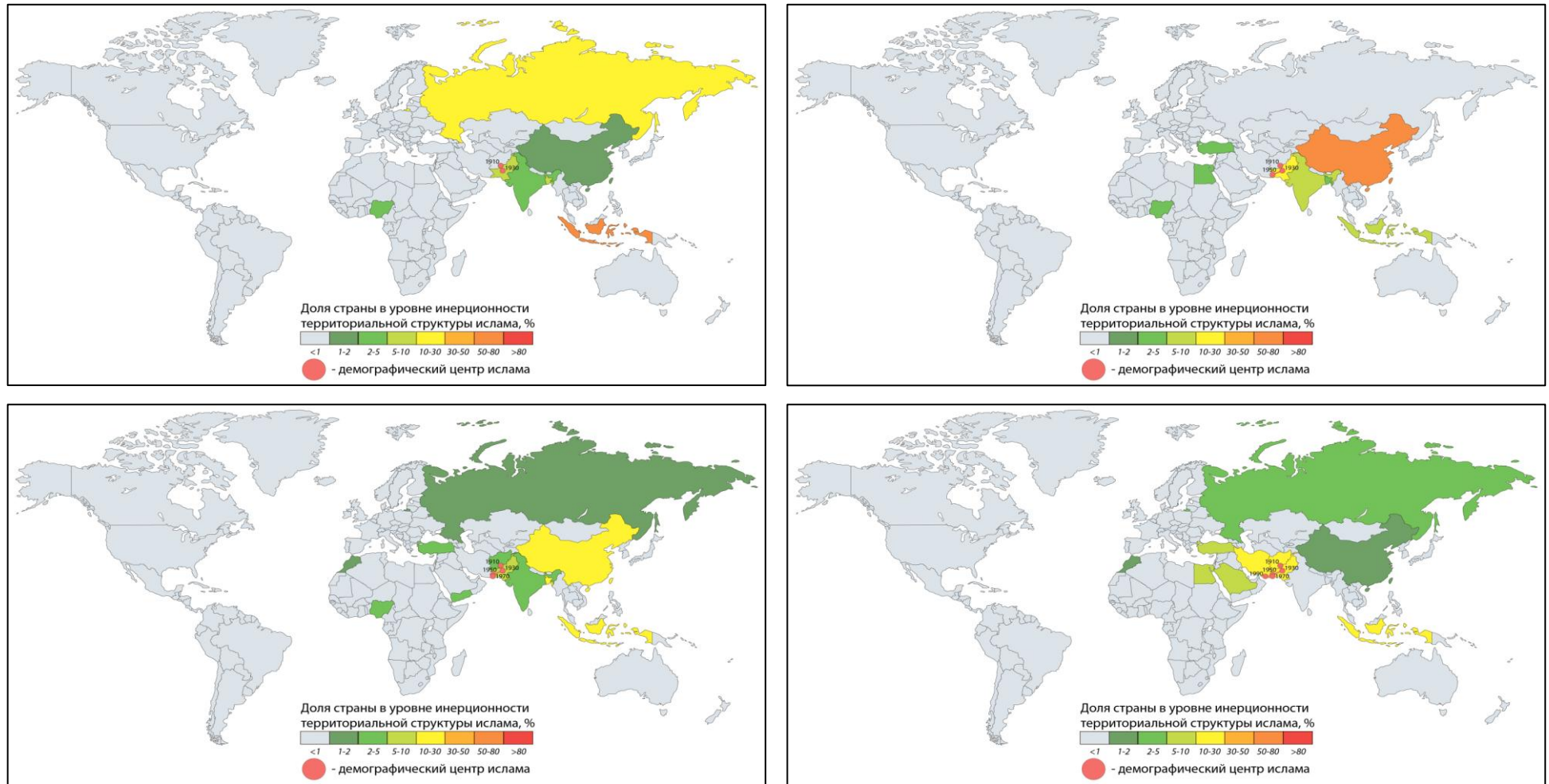


Рисунок 3.1 – За 1910-1930 гг. (слева сверху), 1930-1950 гг. (справа сверху), 1950-1970 гг. (слева снизу), 1970-1990 гг. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

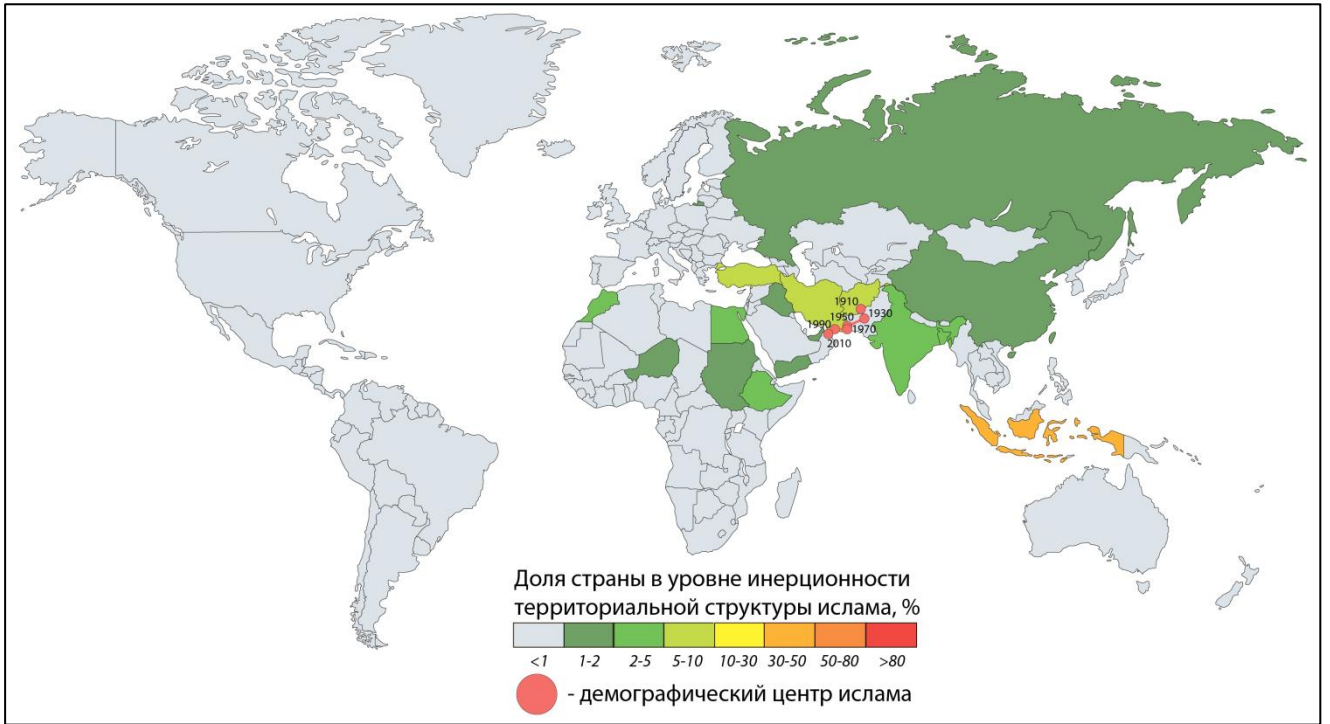


Рисунок 3.2 – За 1990-2010 гг. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].



**Приложение II. Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра индуизма**

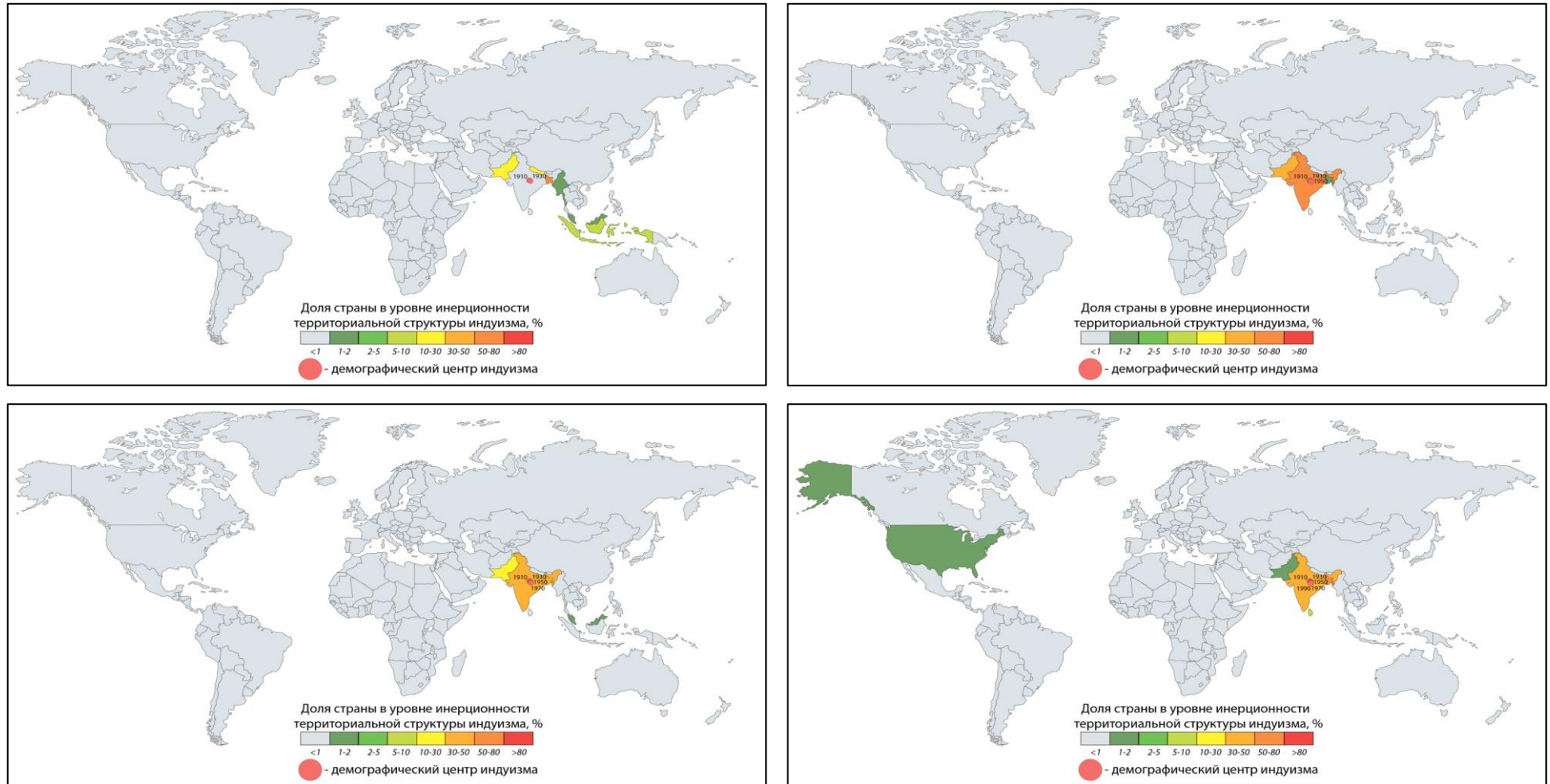


Рисунок И.1 – За 1910-1930 гг. (слева сверху), 1930-1950 гг. (справа сверху), 1950-1970 гг. (слева снизу), 1970-1990 гг. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

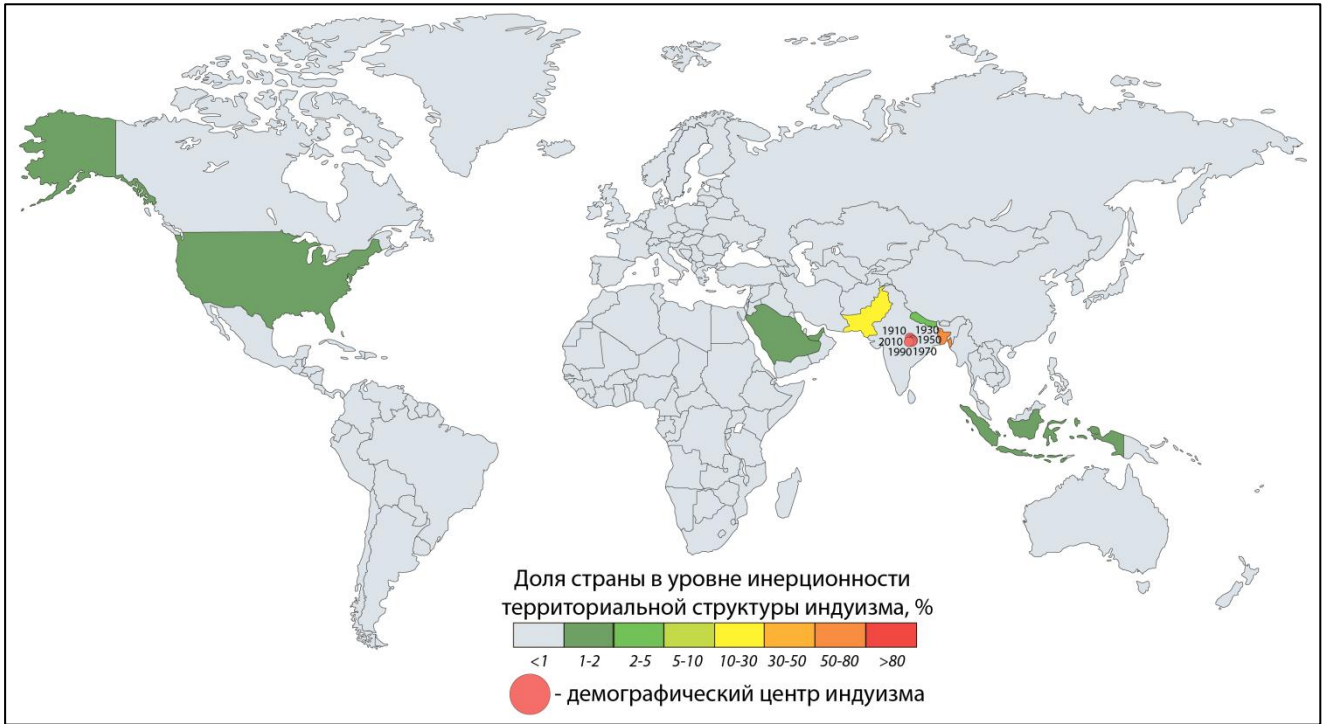


Рисунок И.2 – За 1990-2010 гг. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

**Приложение К. Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра китайской традиционной религии**

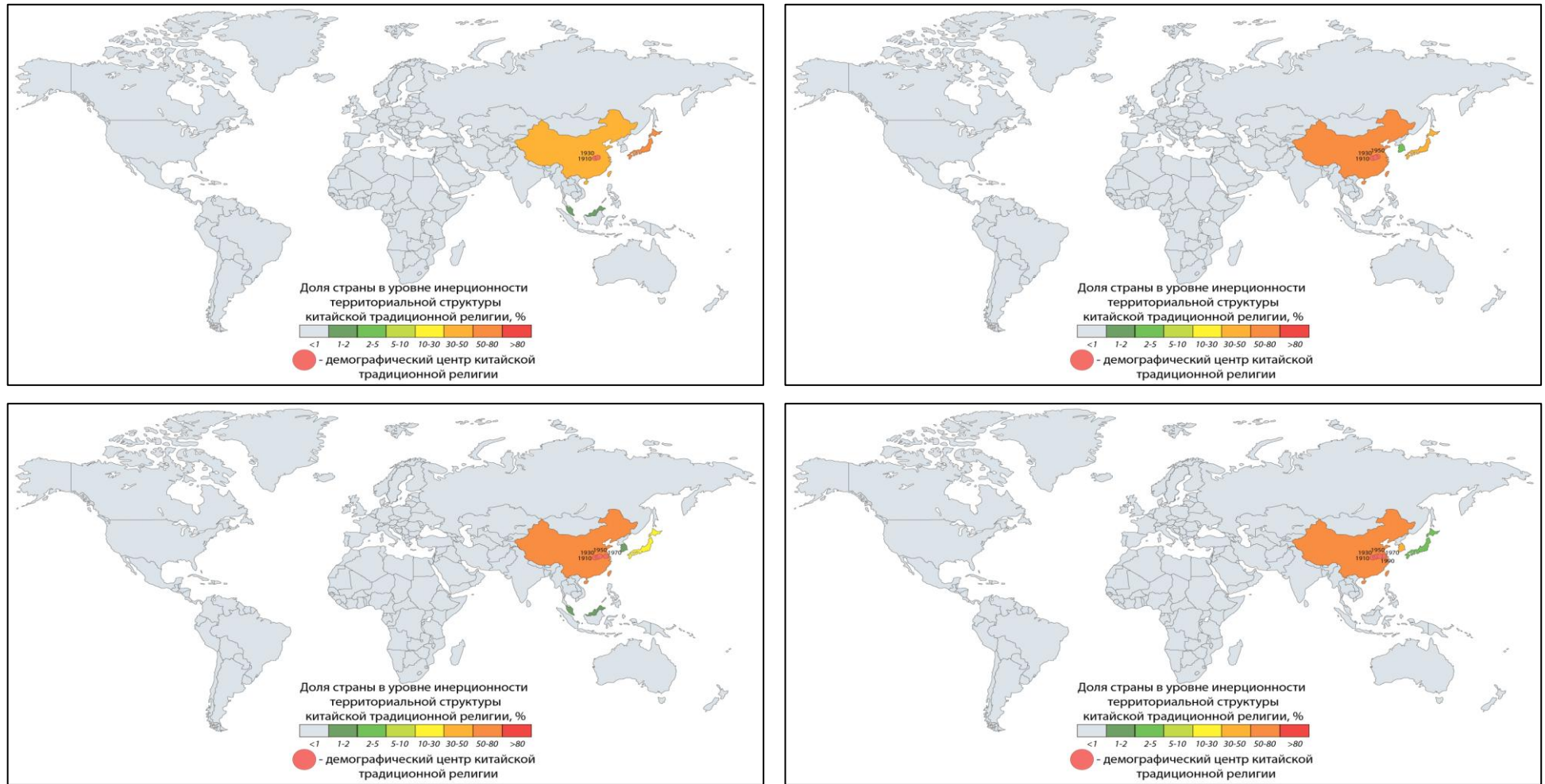


Рисунок К.1 – За 1910-1930 гг. (слева сверху), 1930-1950 гг. (справа сверху), 1950-1970 гг. (слева снизу), 1970-1990 гг. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

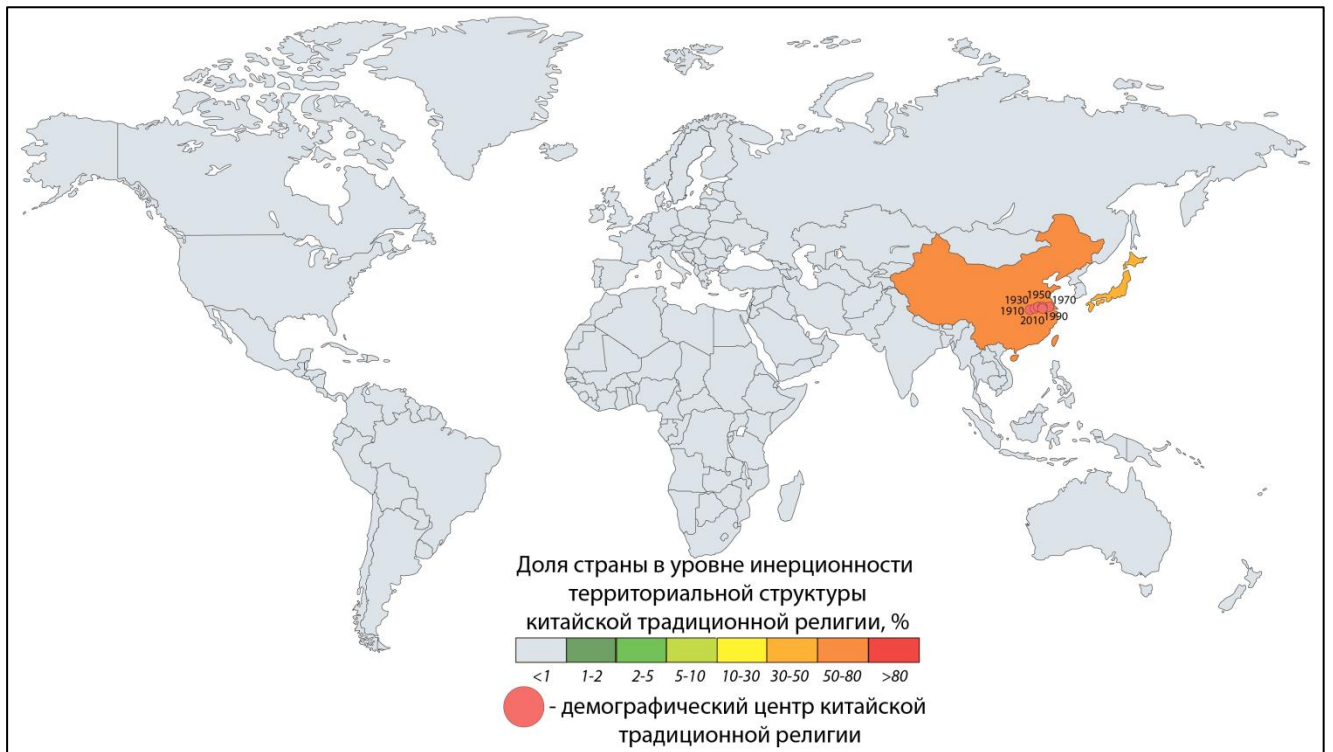


Рисунок К.2 – За 1990-2010 гг. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].



**Приложение Л. Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра буддизма**

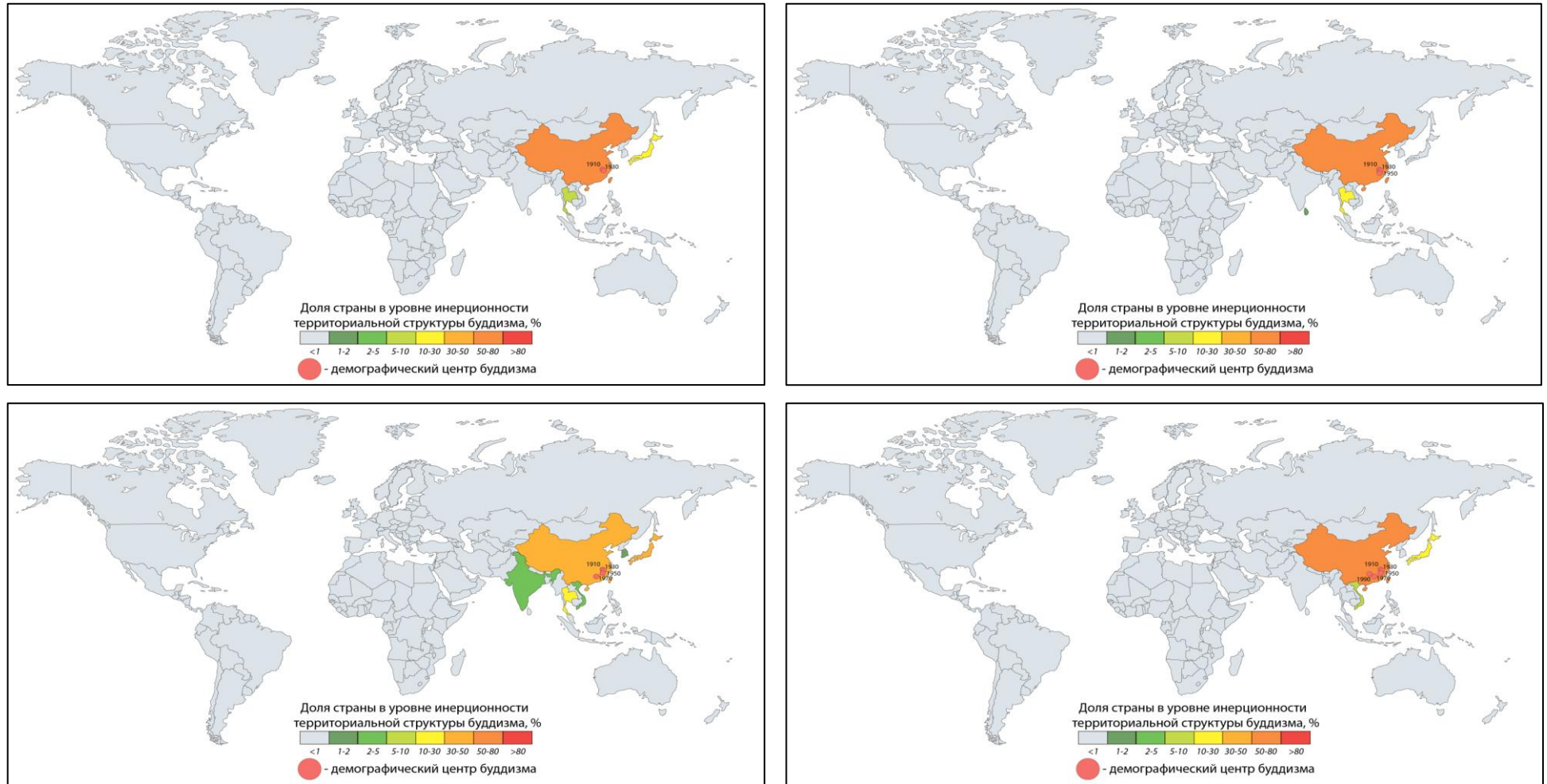


Рисунок Л.1 – За 1910-1930 гг. (слева сверху), 1930-1950 гг. (справа сверху), 1950-1970 гг. (слева снизу), 1970-1990 гг. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].



Рисунок Л.2 – За 1990-2010 гг. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

**Приложение М. Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра этнорелигий**

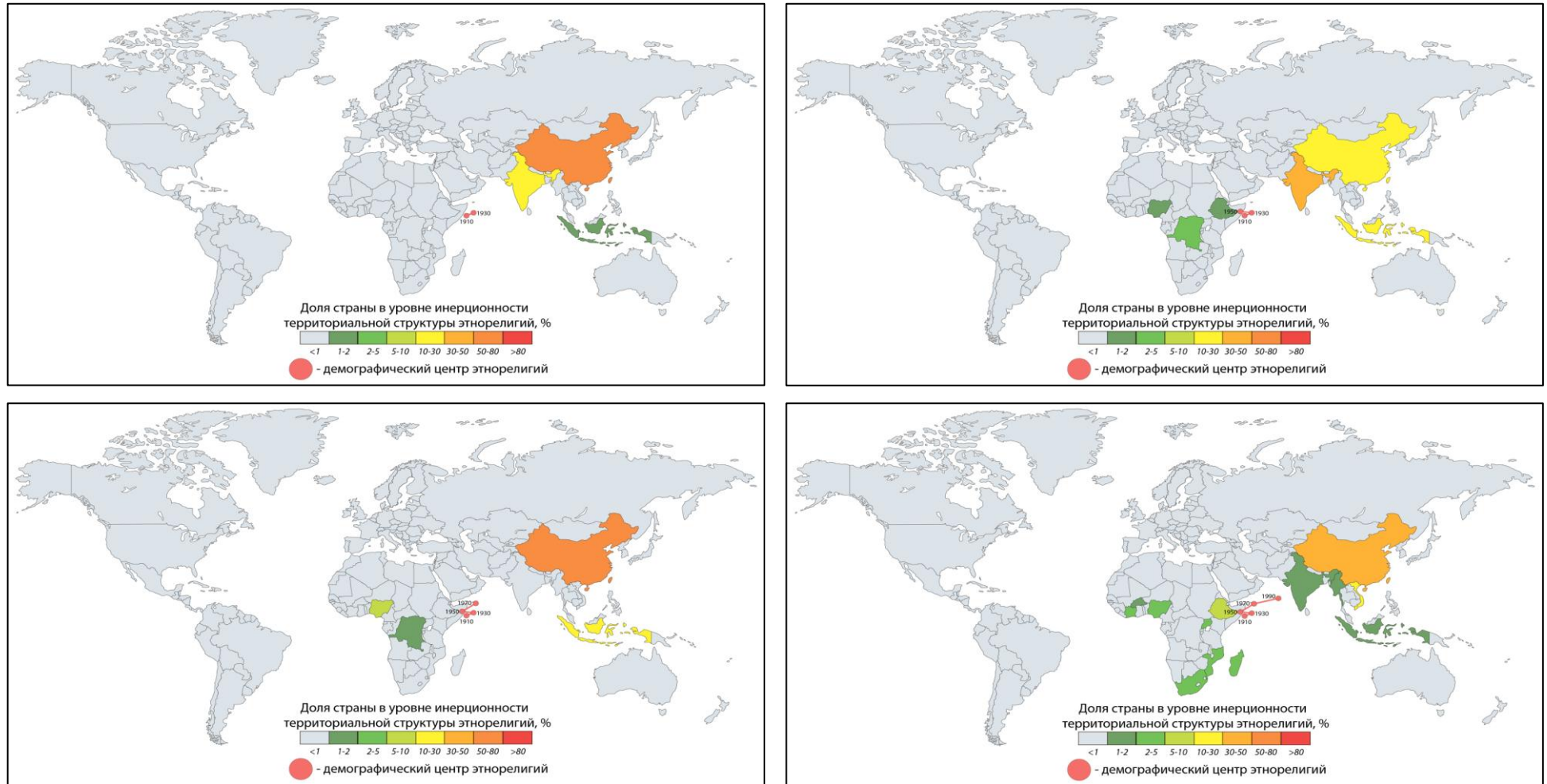


Рисунок М.1 – За 1910-1930 гг. (слева сверху), 1930-1950 гг. (справа сверху), 1950-1970 гг. (слева снизу), 1970-1990 гг. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

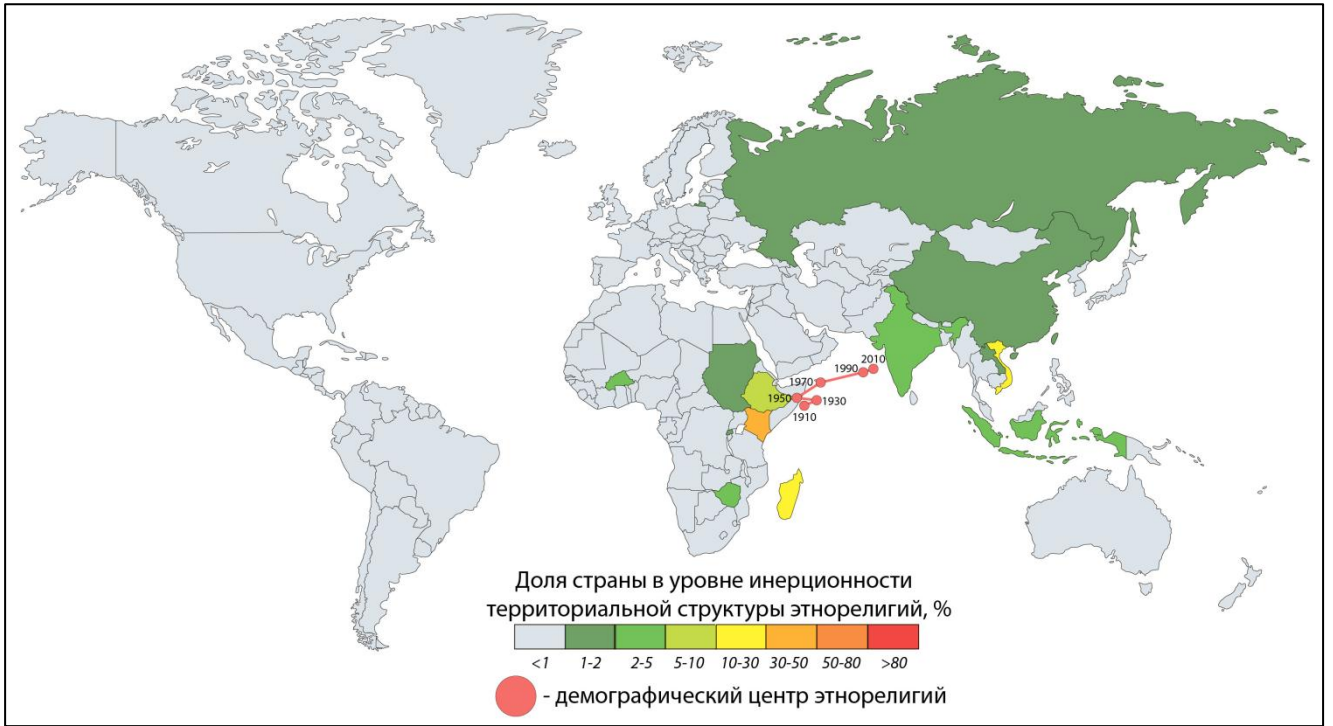


Рисунок М.2 – За 1990-2010 гг. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].



**Приложение Н. Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра иудаизма**

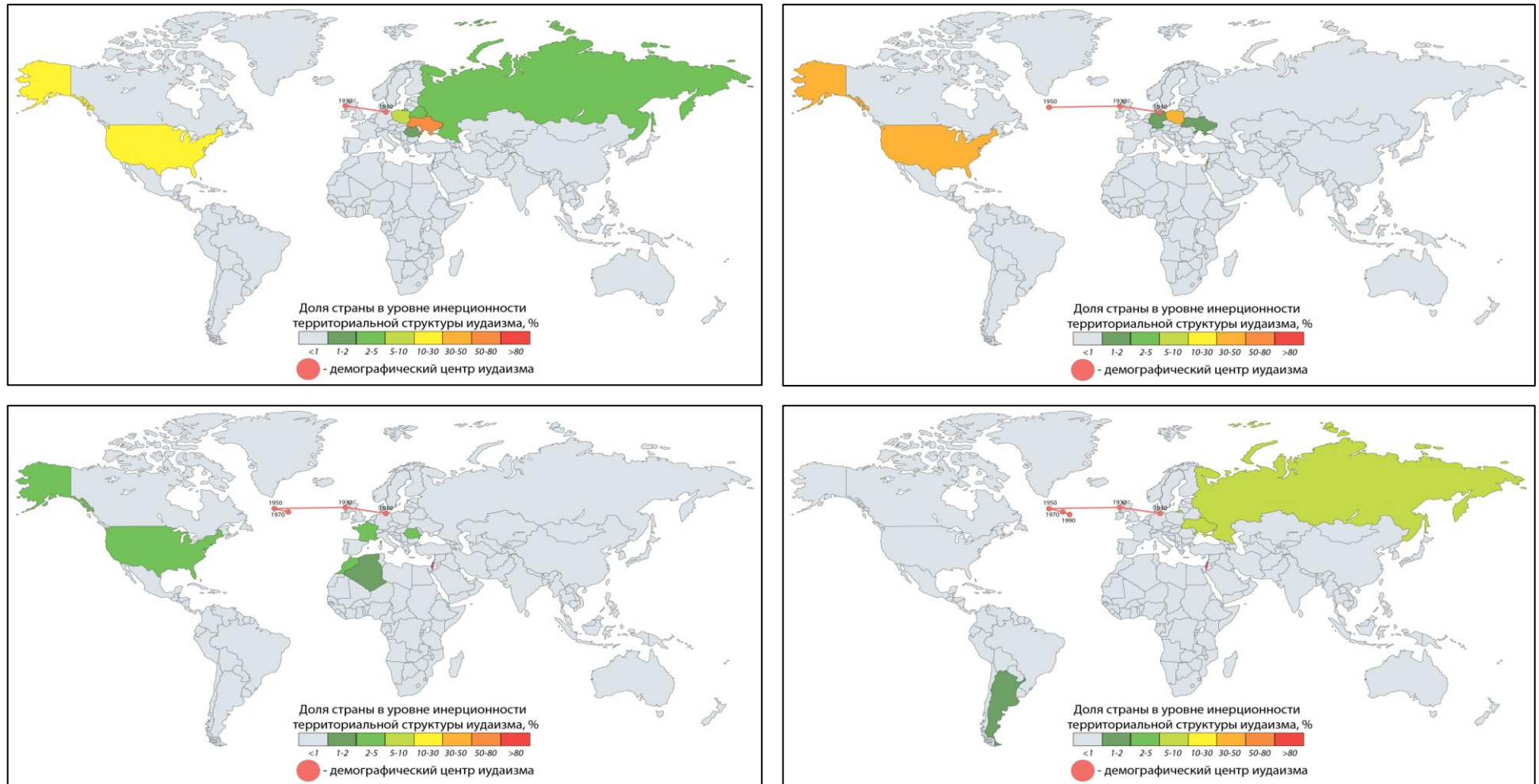


Рисунок Н.1 – За 1910-1930 гг. (слева сверху), 1930-1950 гг. (справа сверху), 1950-1970 гг. (слева снизу), 1970-1990 гг. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

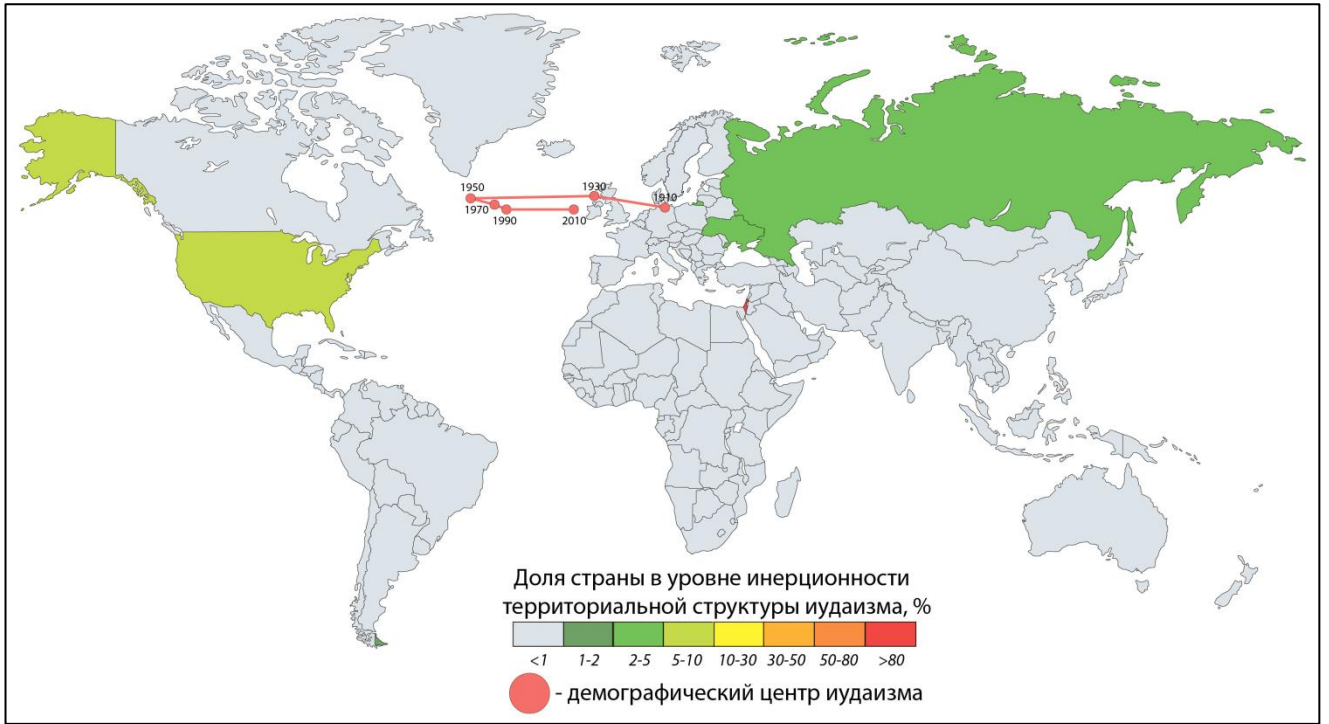


Рисунок Н.2 – За 1990-2010 гг. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

**Приложение О. Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра харизматического и неохаризматического движения**

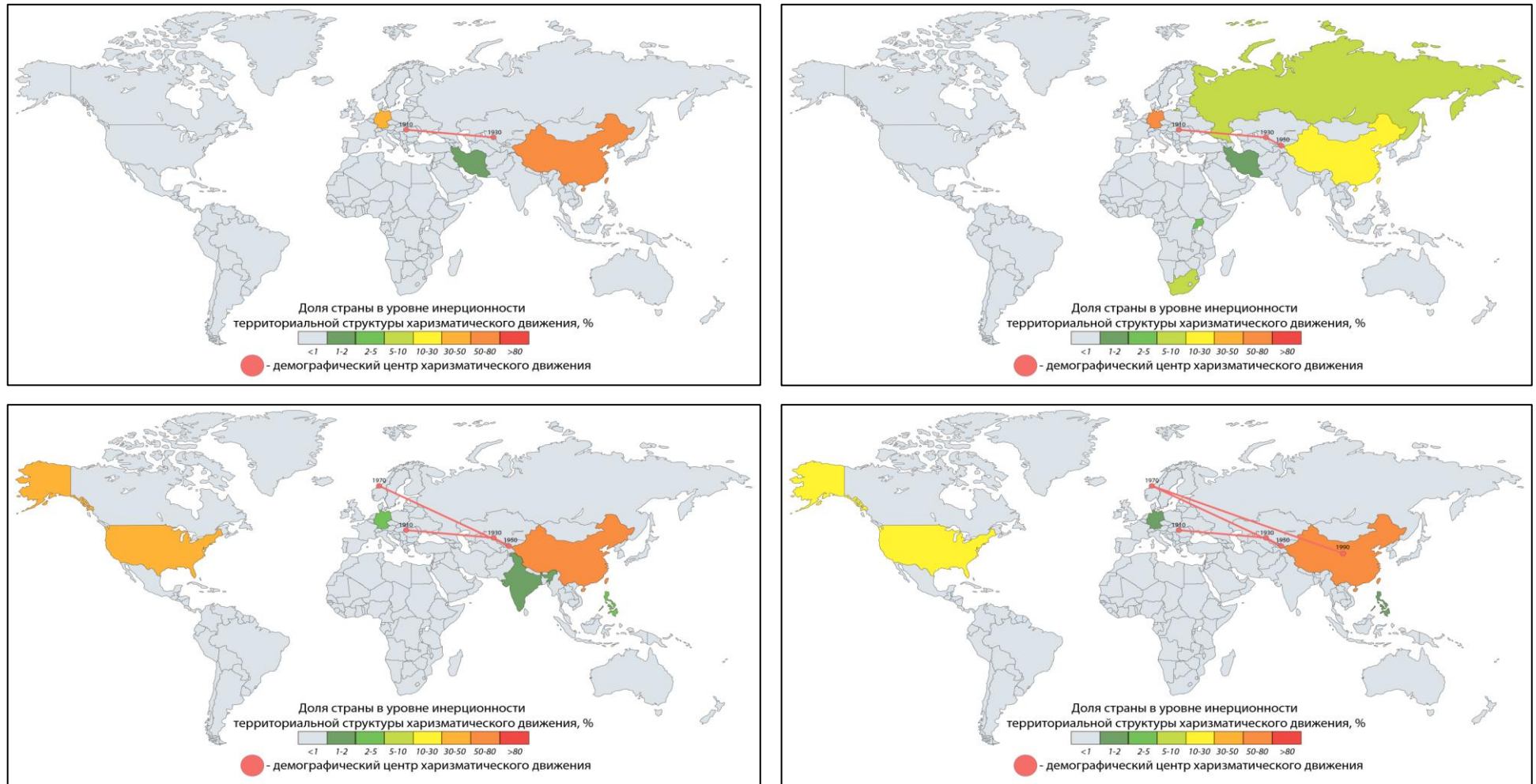


Рисунок О.1 – За 1910-1930 гг. (слева сверху), 1930-1950 гг. (справа сверху), 1950-1970 гг. (слева снизу), 1970-1990 гг. В границах 2010 г. Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

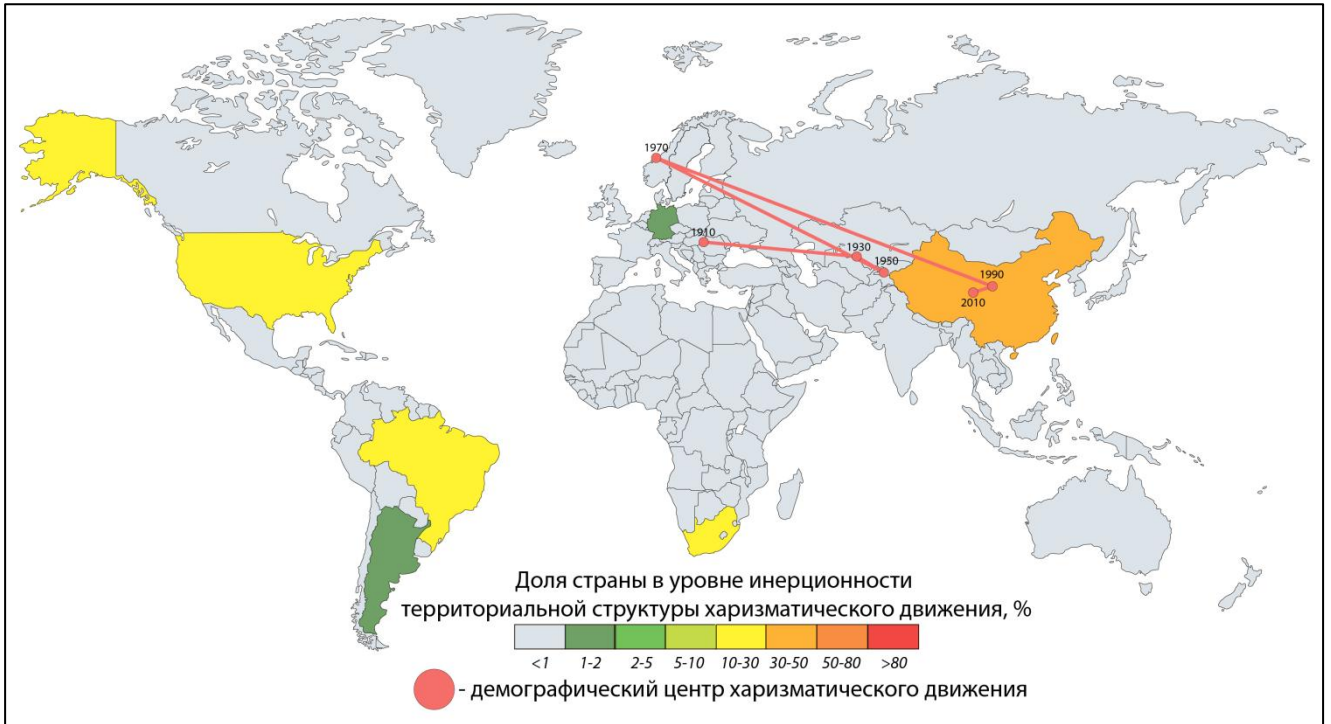


Рисунок О.2 – За 1990-2010 гг. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].



**Приложение П. Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра пятидесятилетия**

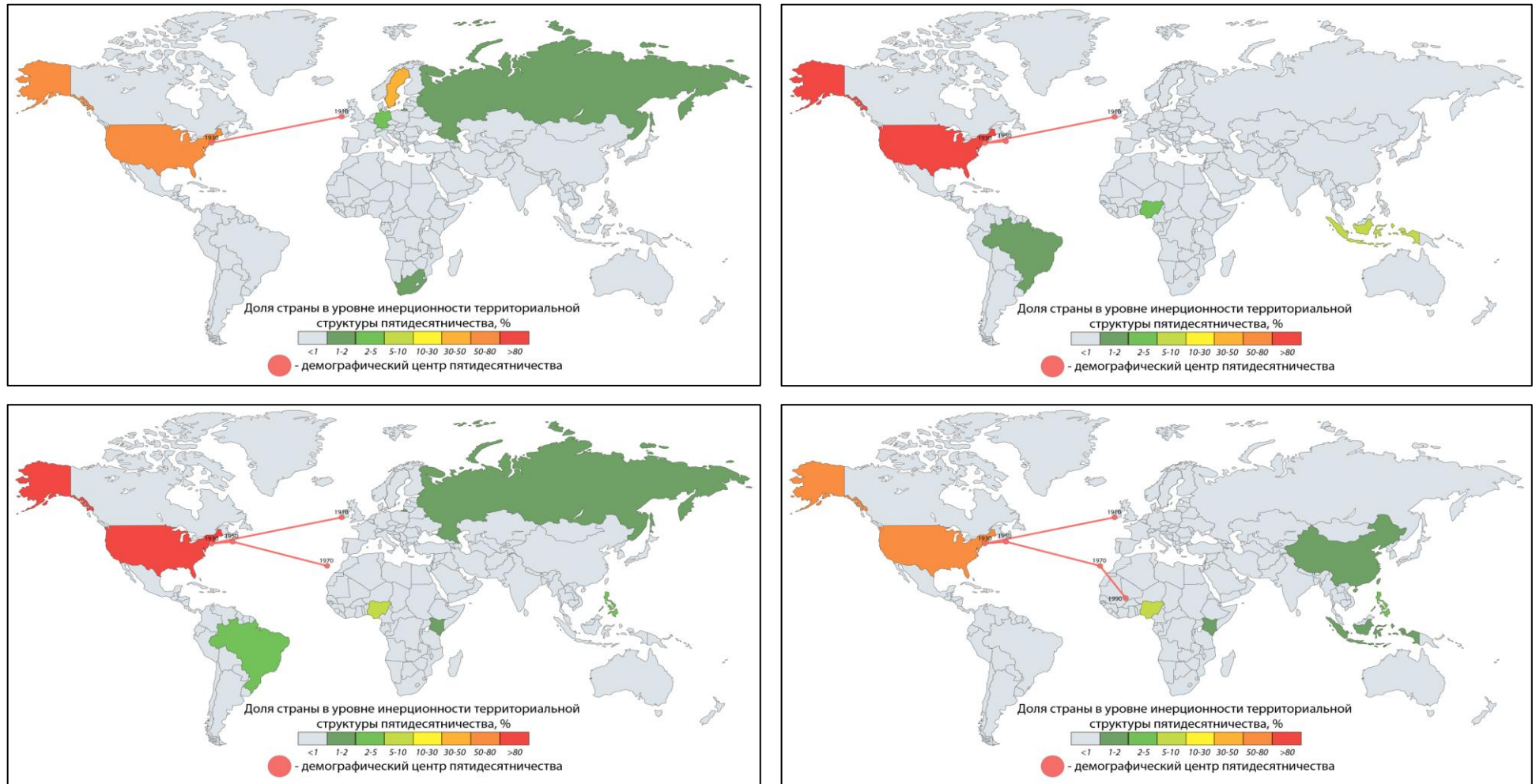


Рисунок П.1 – За 1910-1930 гг. (слева сверху), 1930-1950 гг. (справа сверху), 1950-1970 гг. (слева снизу), 1970-1990 гг. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

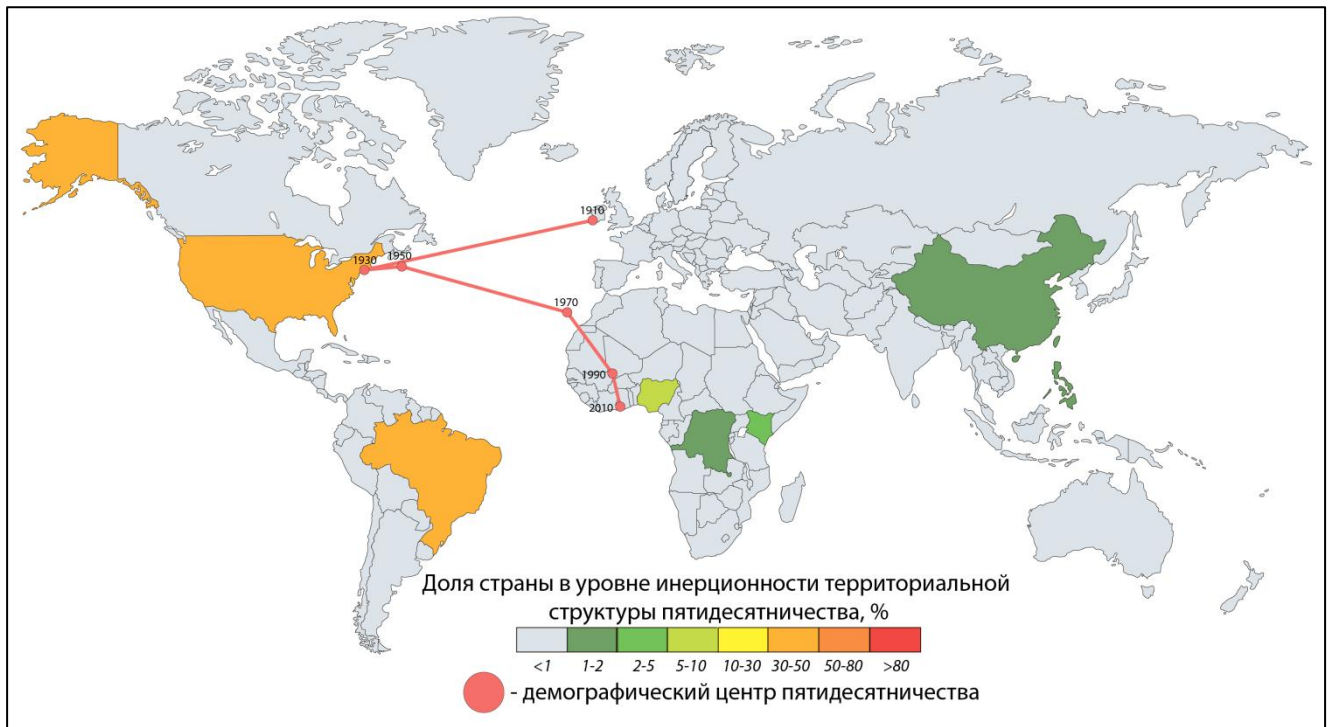


Рисунок П.2 – За 1990-2010 гг. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

Приложение Р. Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра адвентизма

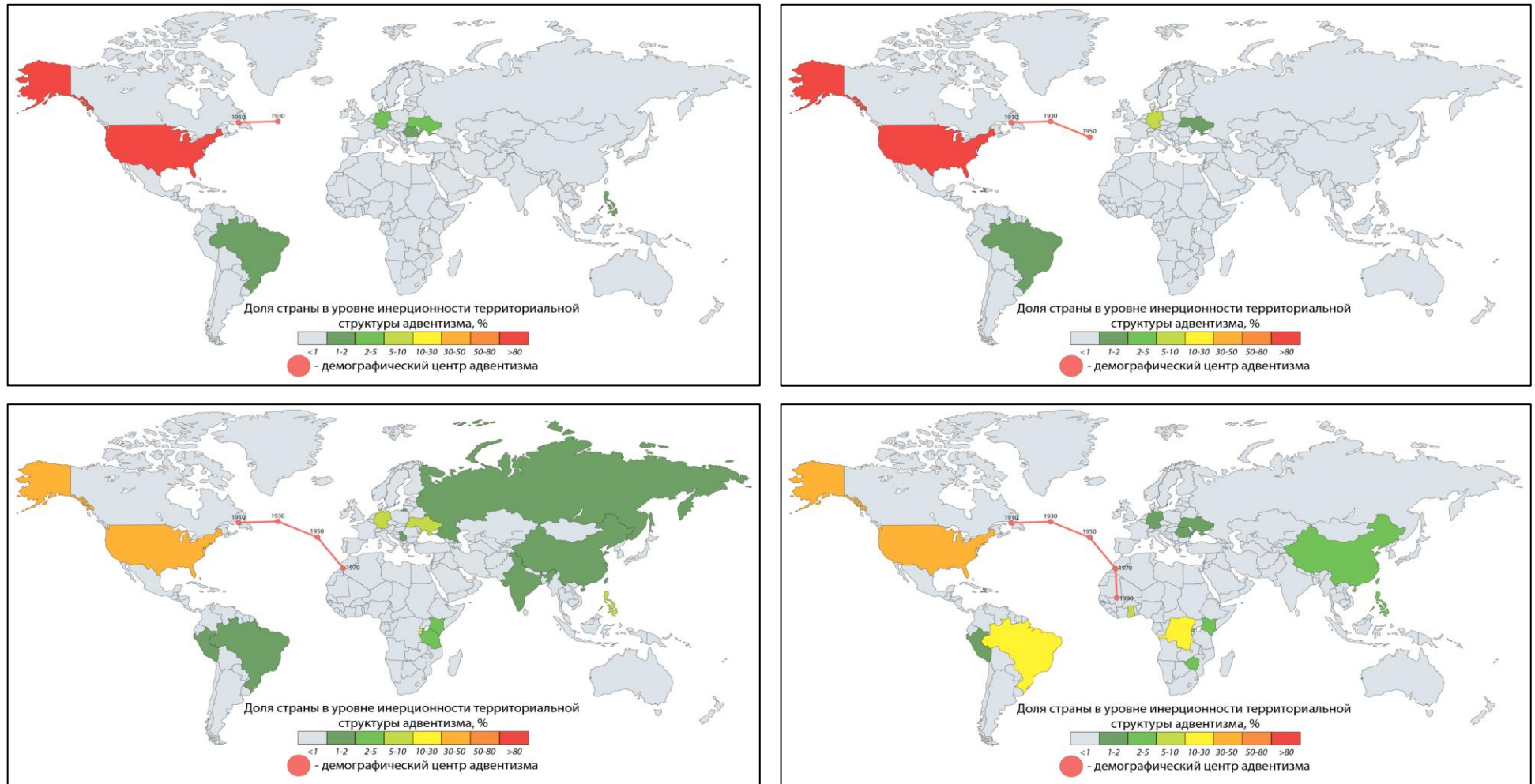


Рисунок Р.1 – За 1910-1930 гг. (слева сверху), 1930-1950 гг. (справа сверху), 1950-1970 гг. (слева снизу), 1970-1990 гг. В границах 2010 г. Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

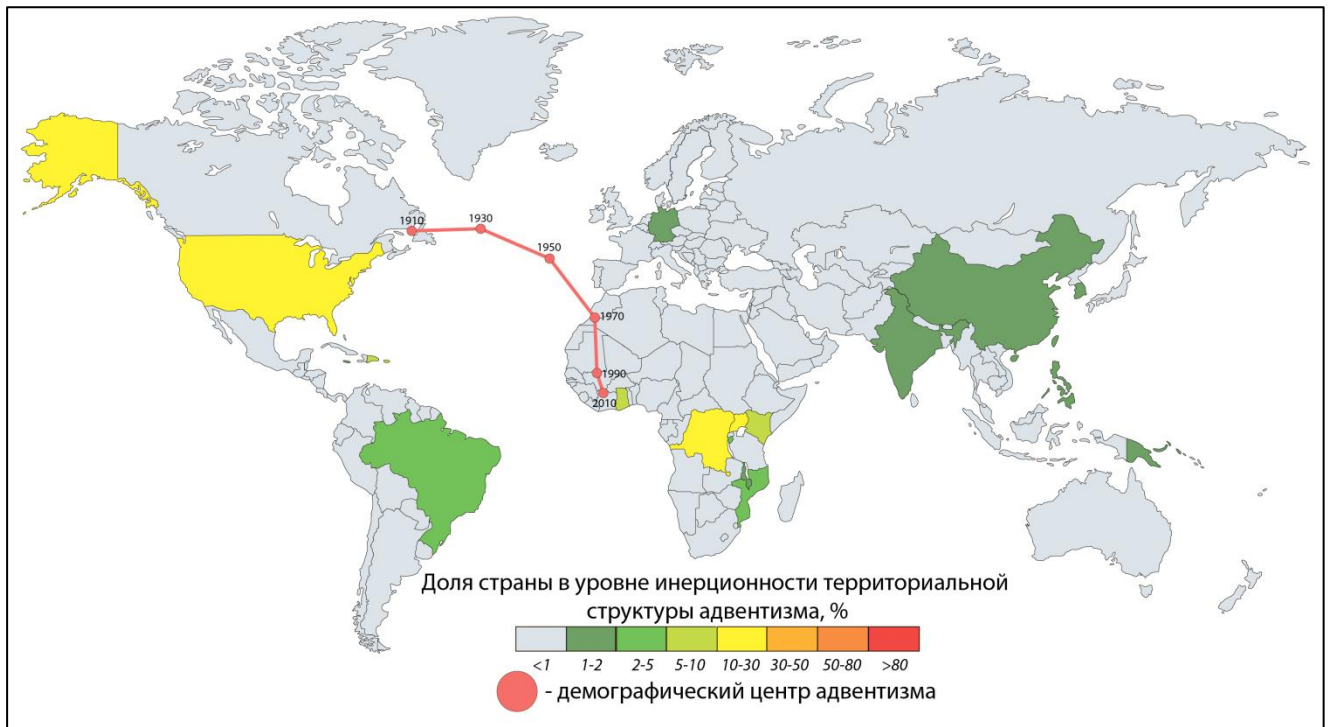


Рисунок Р.2 – За 1990-2010 гг. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].



**Приложение С. Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра конгрегационализма**

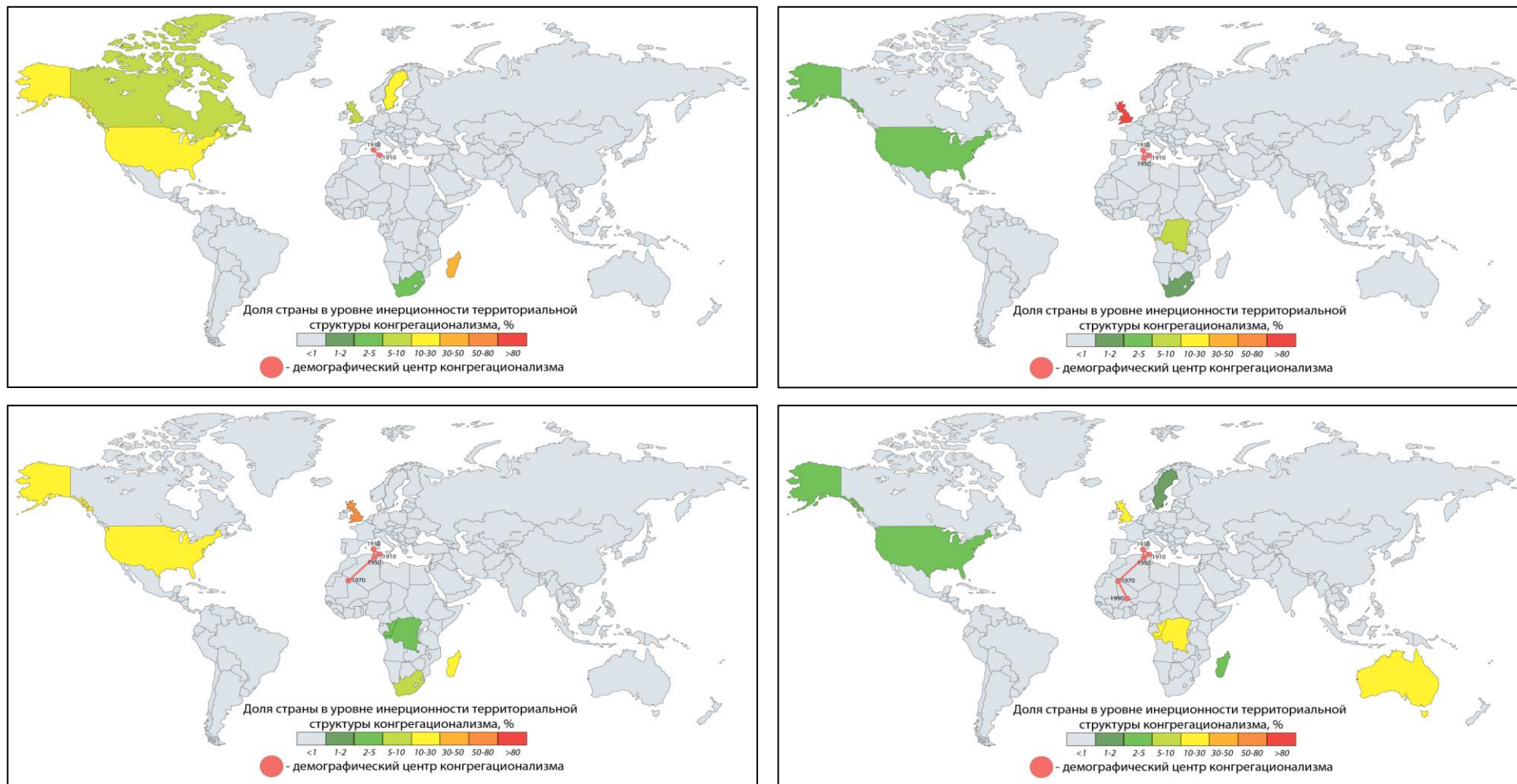


Рисунок С.1 – За 1910-1930 гг. (слева сверху), 1930-1950 гг. (справа сверху), 1950-1970 гг. (слева снизу), 1970-1990 гг. В границах 2010 г. Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

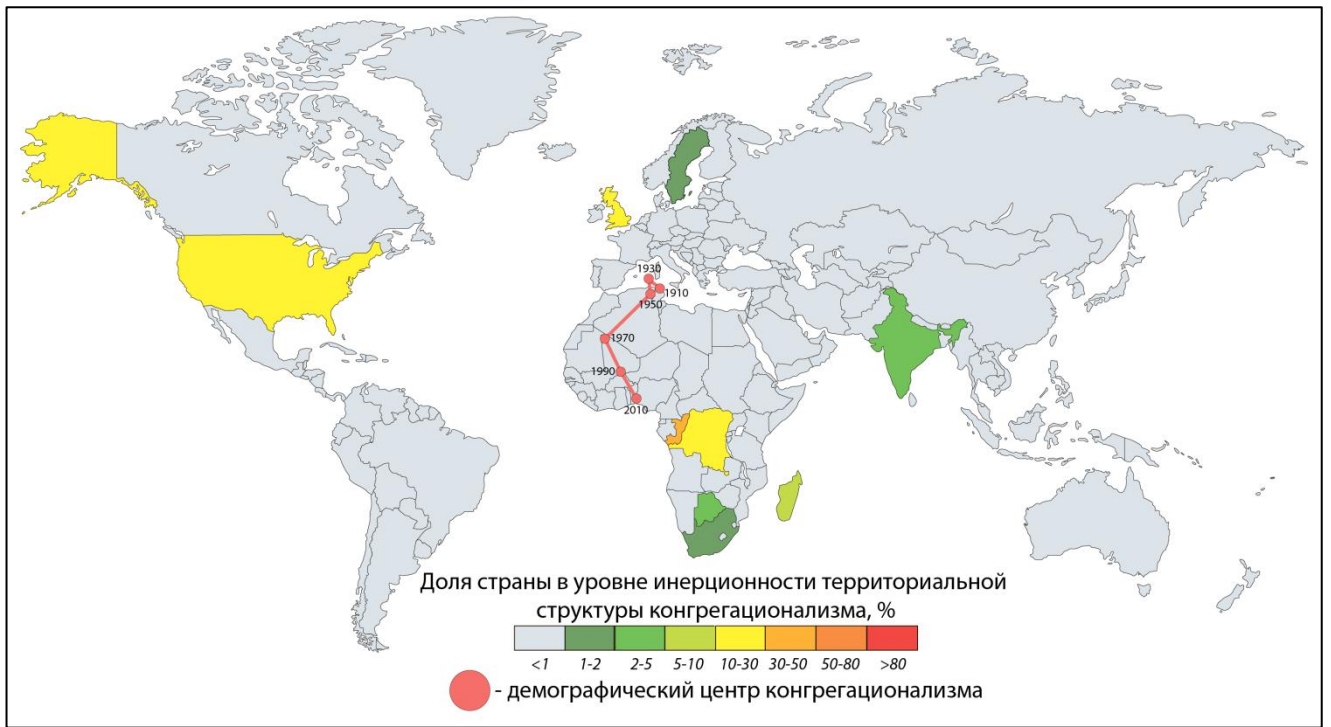


Рисунок С.2 – За 1990-2010 гг. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

**Приложение Т. Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра католицизма**

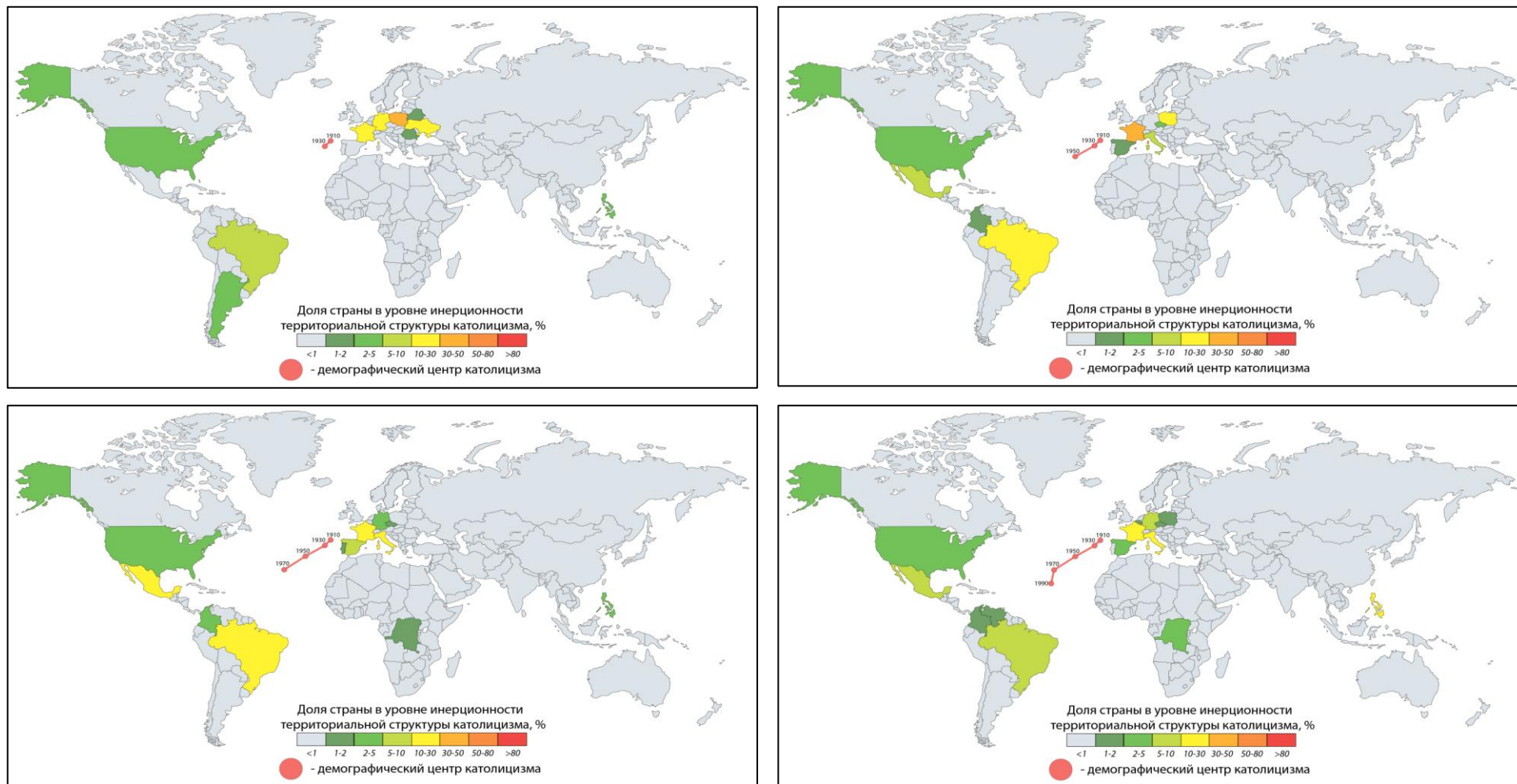


Рисунок Т.1 – За 1910-1930 гг. (слева сверху), 1930-1950 гг. (справа сверху), 1950-1970 гг. (слева снизу), 1970-1990 гг. В границах 2010 г.  
 Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

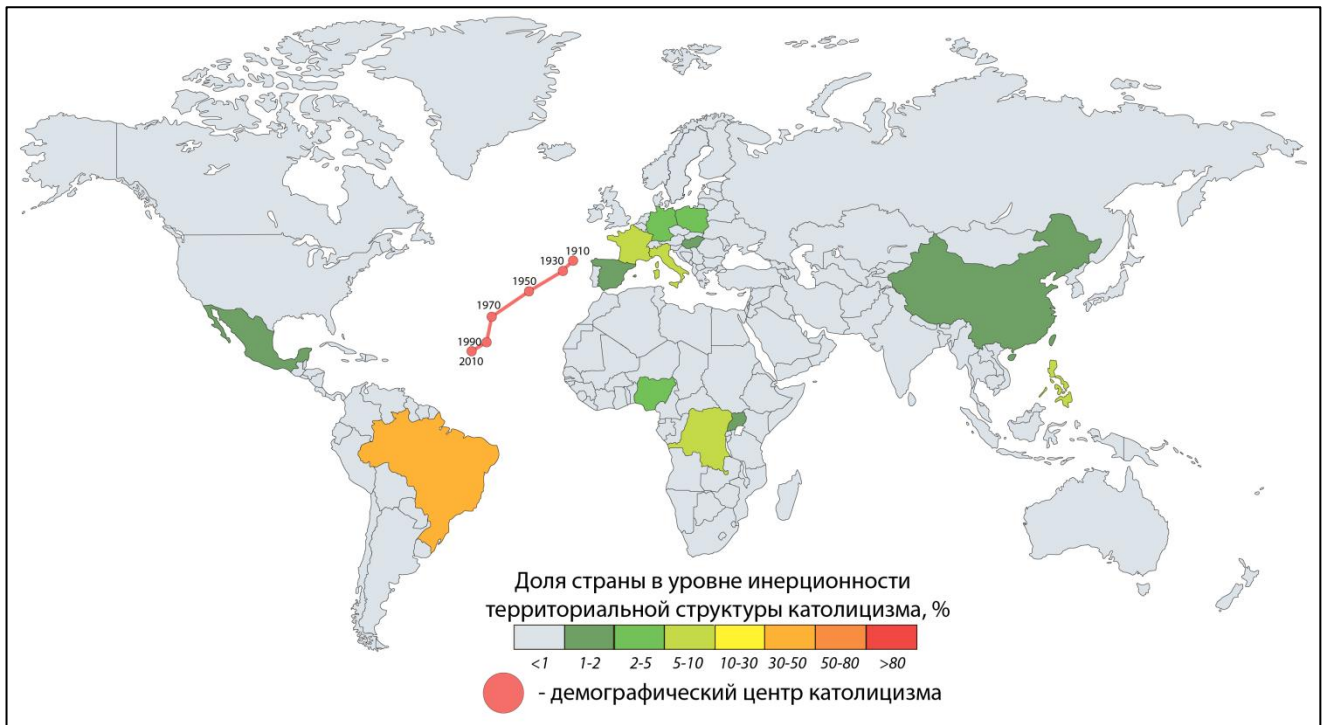


Рисунок Т.2 – За 1990-2010 гг. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].



**Приложение У. Вклад стран в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра восточного христианства**

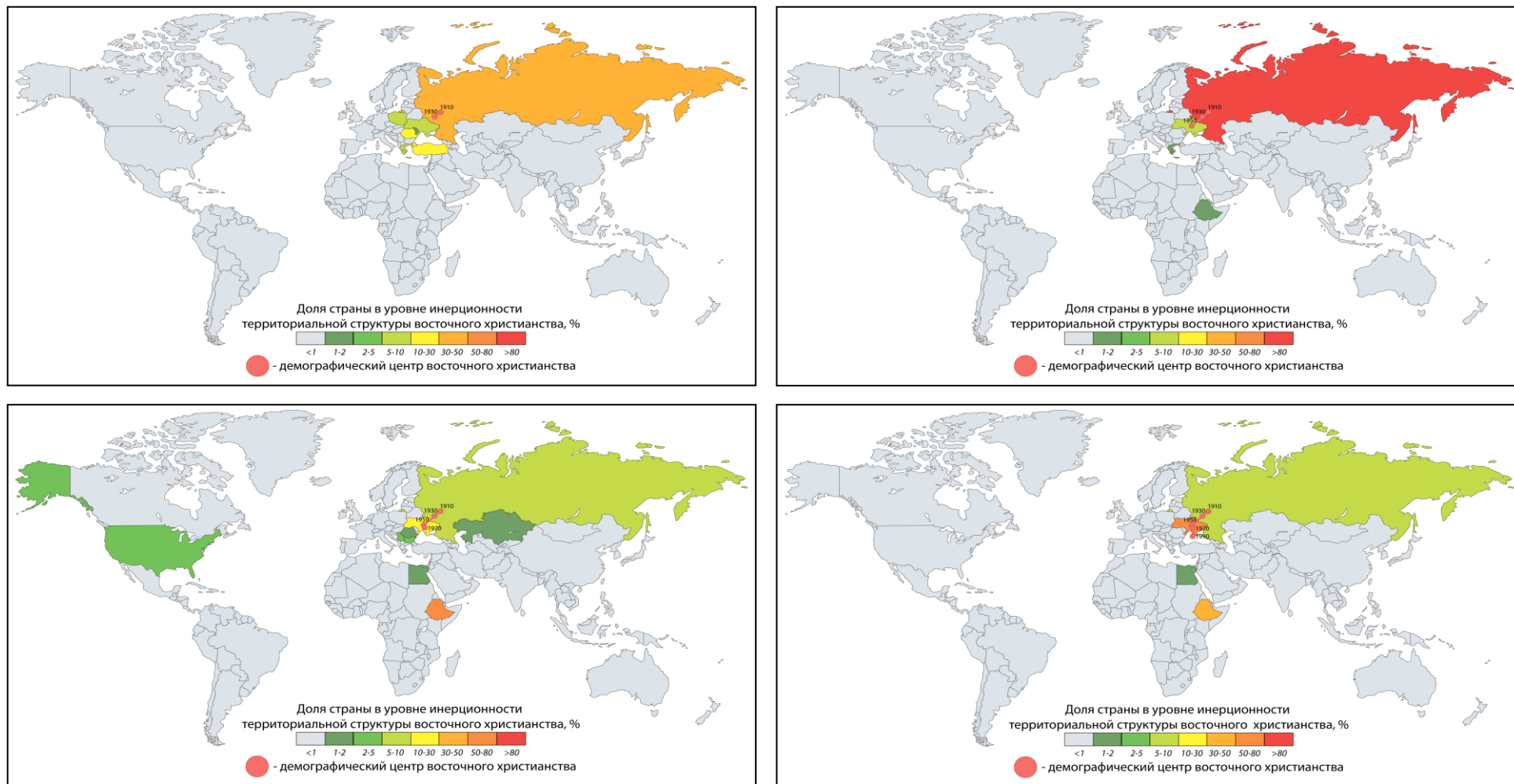


Рисунок У.1 – За 1910-1930 гг. (слева сверху), 1930-1950 гг. (справа сверху), 1950-1970 гг. (слева снизу), 1970-1990 гг. В границах 2010 г.  
 Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

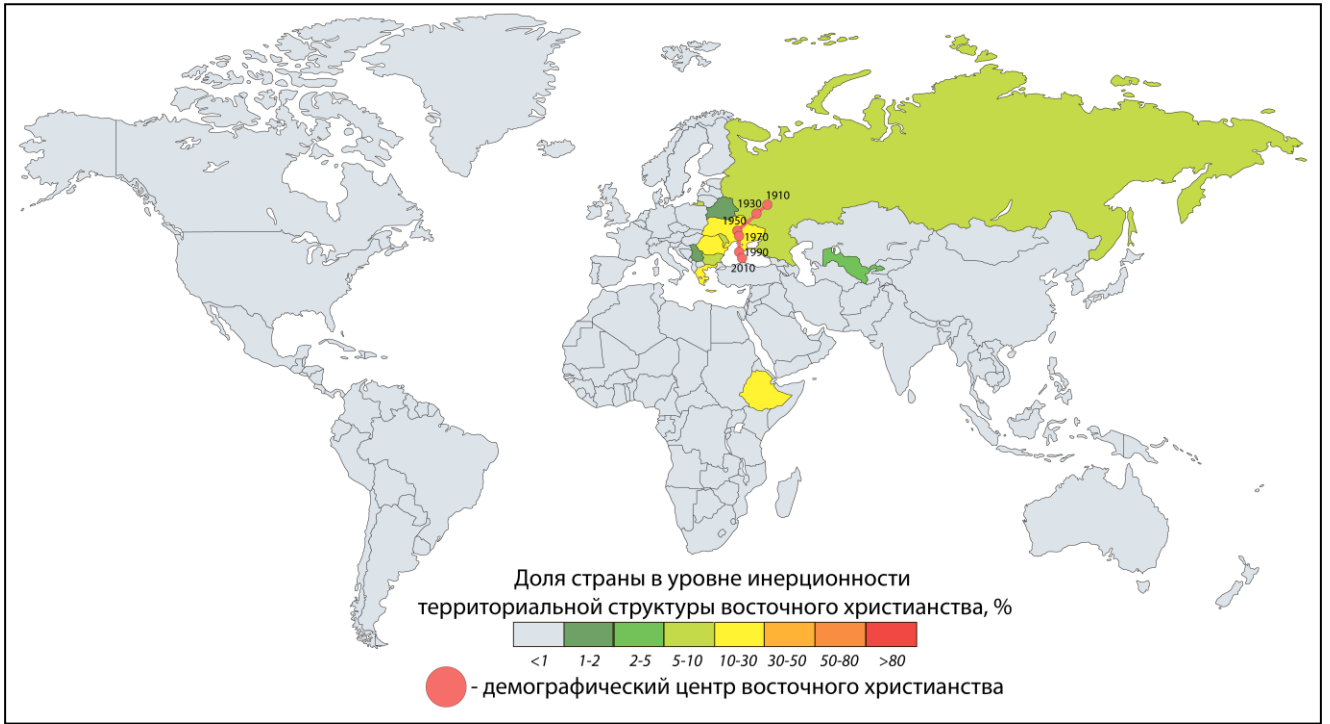


Рисунок У.2 – За 1990-2010 гг. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

Приложение Ф. Динамика значений модифицированного индекса мозаичности по религиям некоторых стран мира (циклы религиозной конкуренции)

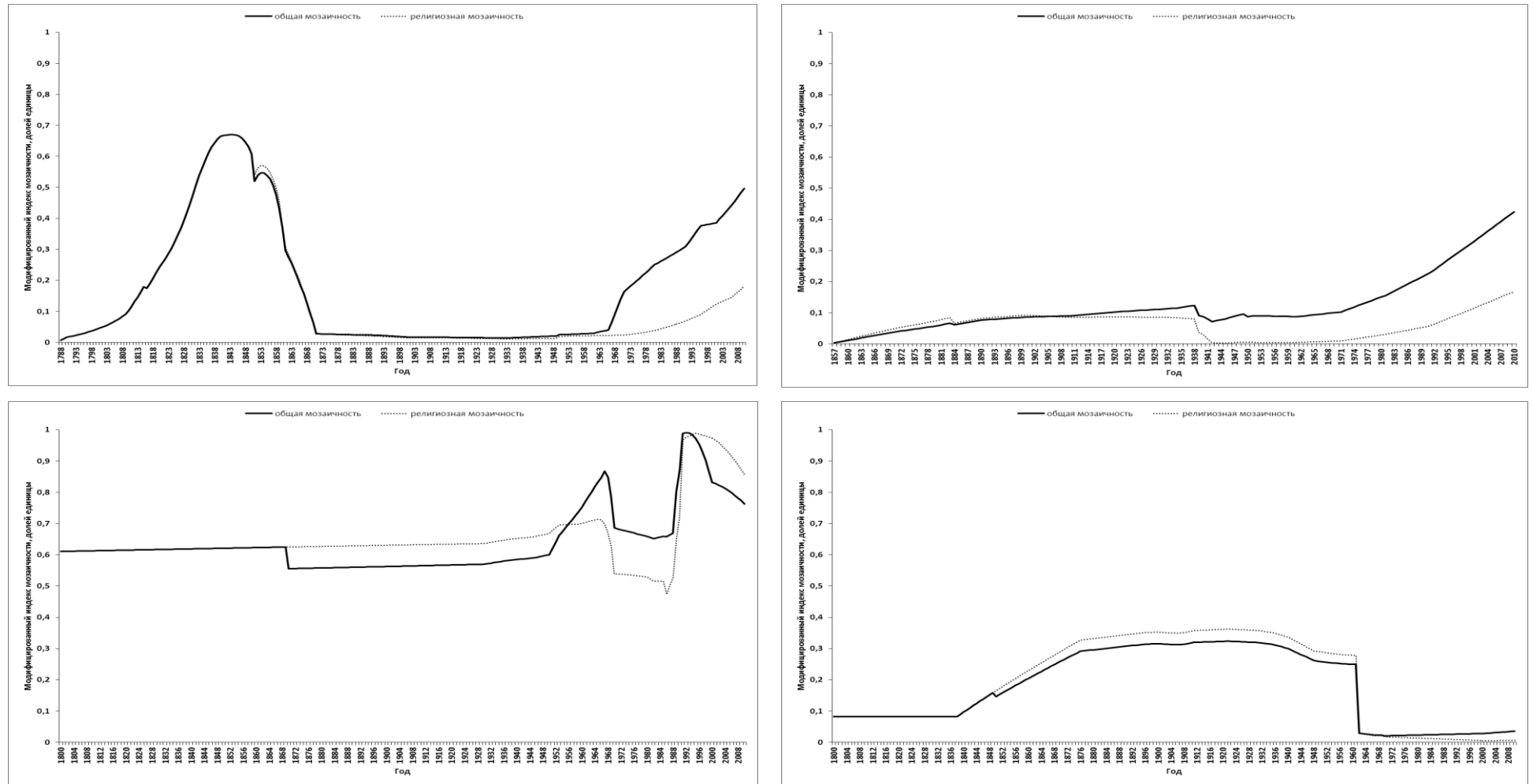


Рисунок Ф.1 – Австралия (слева сверху), Австрия (справа сверху), Албания (слева снизу), Алжир. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

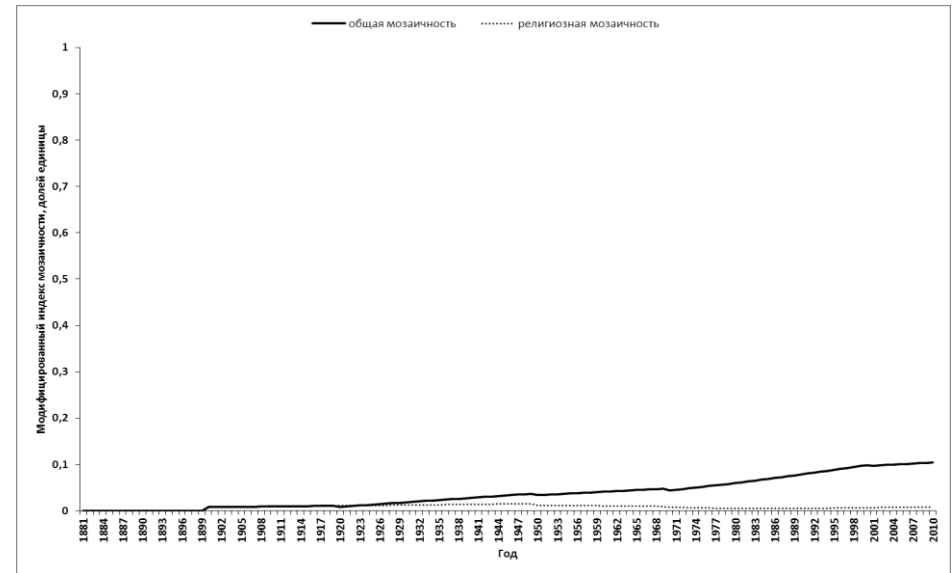
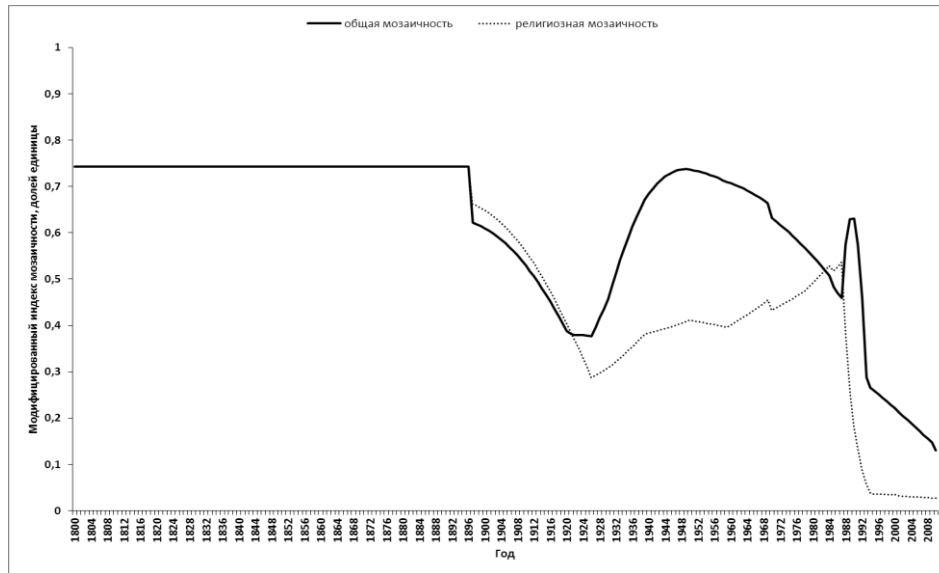
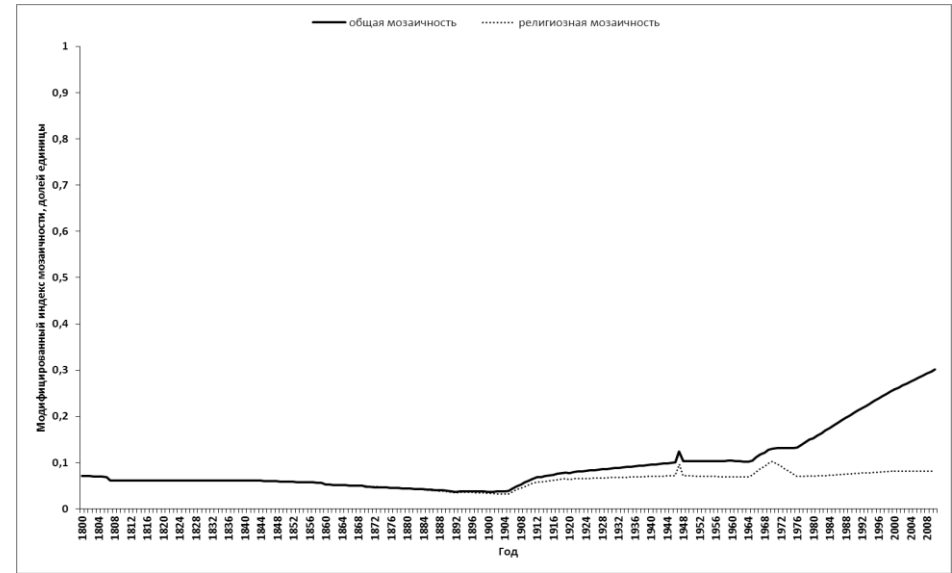
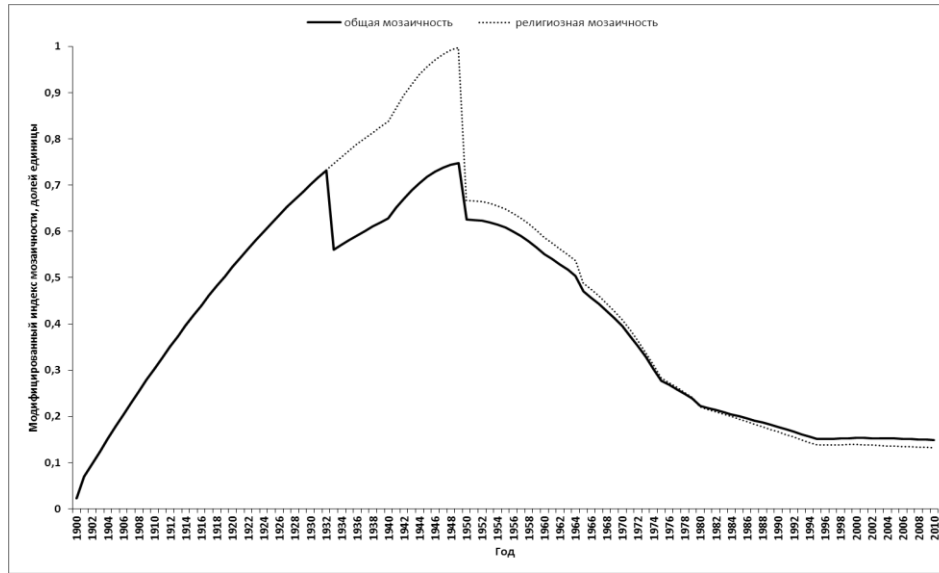


Рисунок Ф.2 – Ангола (слева сверху), Аргентина (справа сверху), Армения (слева снизу), Багамские острова. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

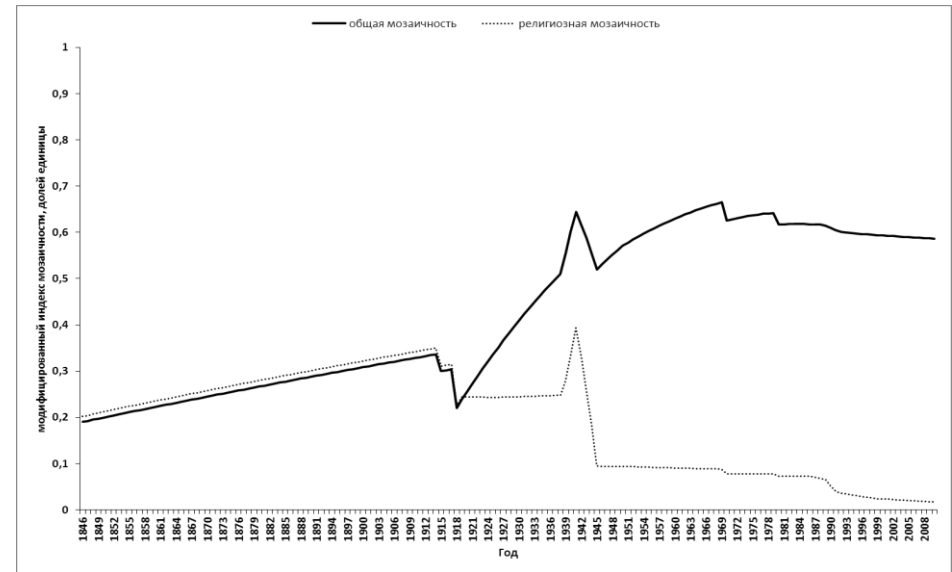
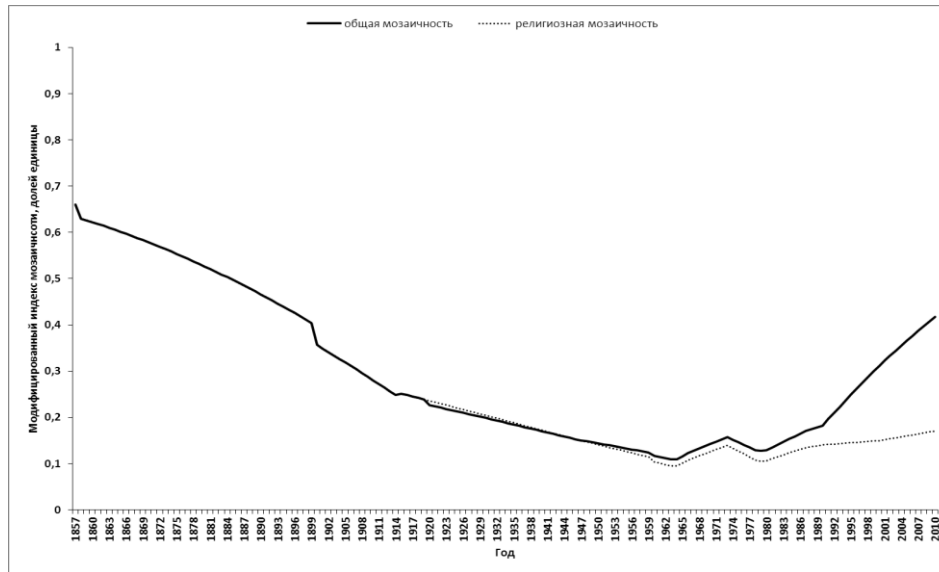
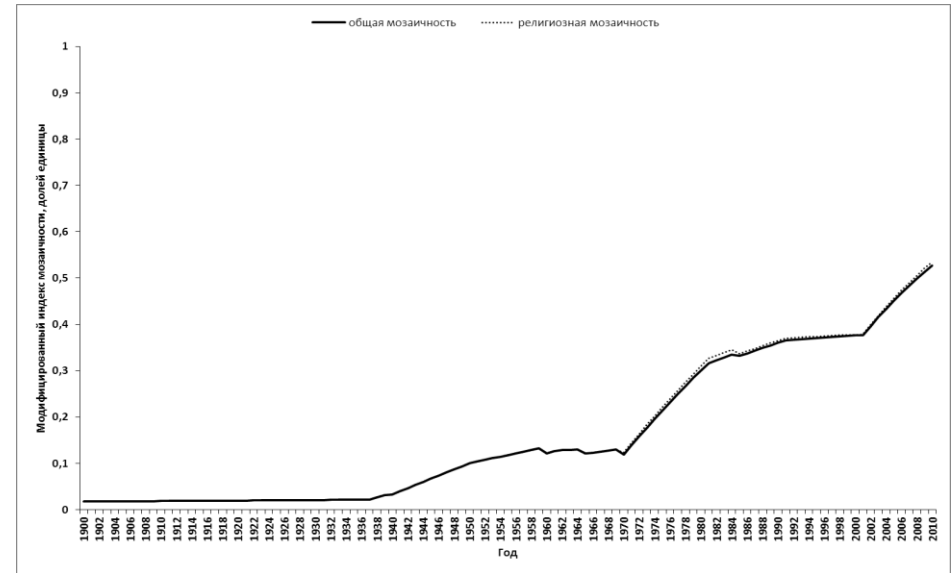
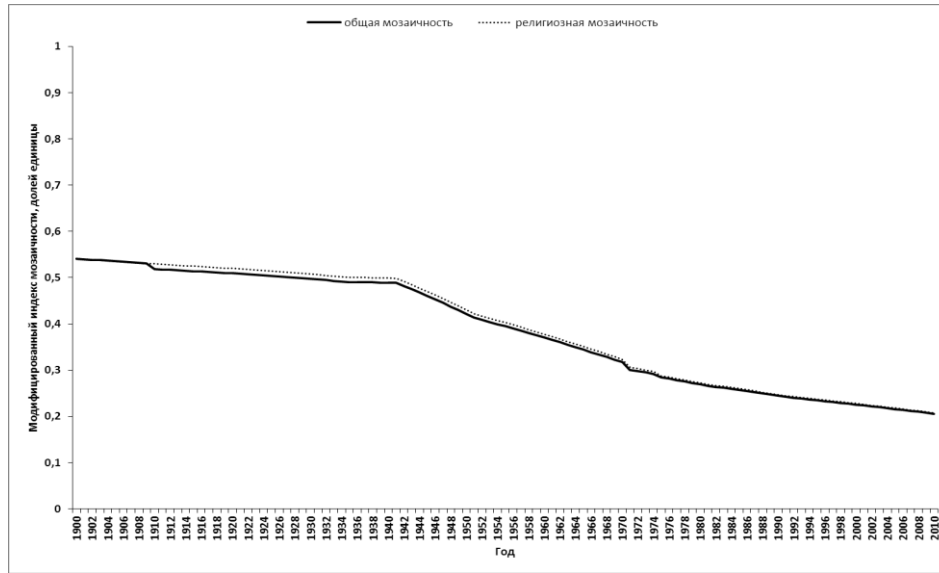


Рисунок Ф.3 – Бангладеш (слева сверху), Бахрейн (справа сверху), Белиз (слева снизу), Белоруссия. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

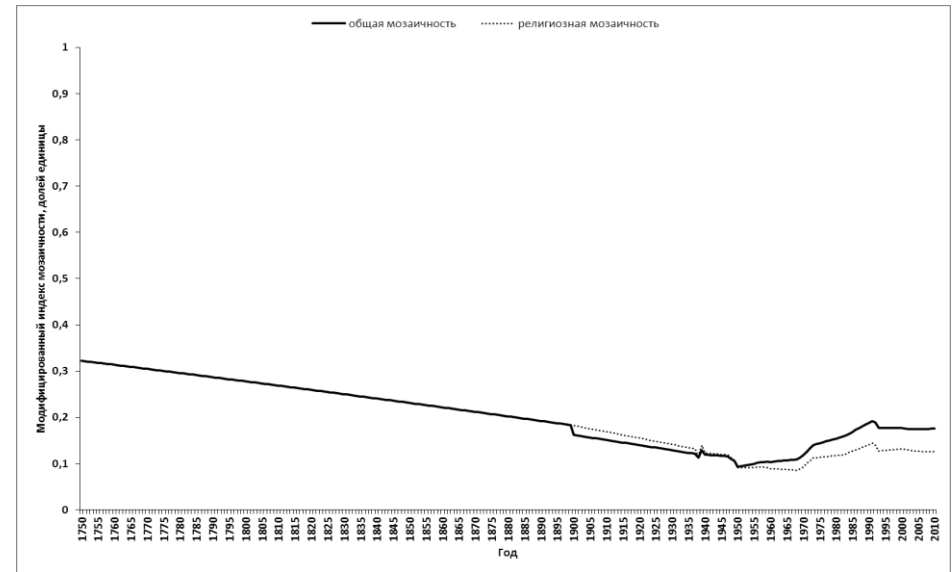
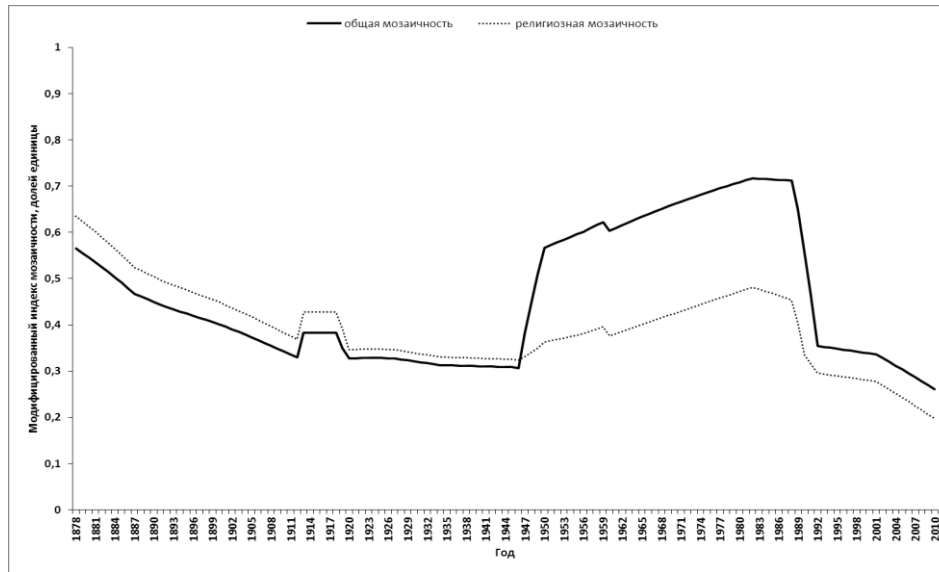
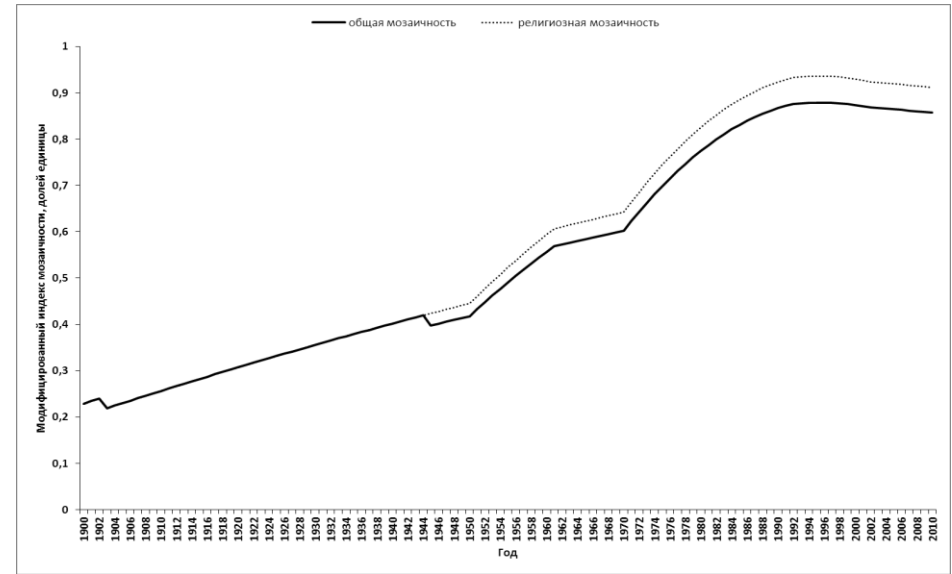
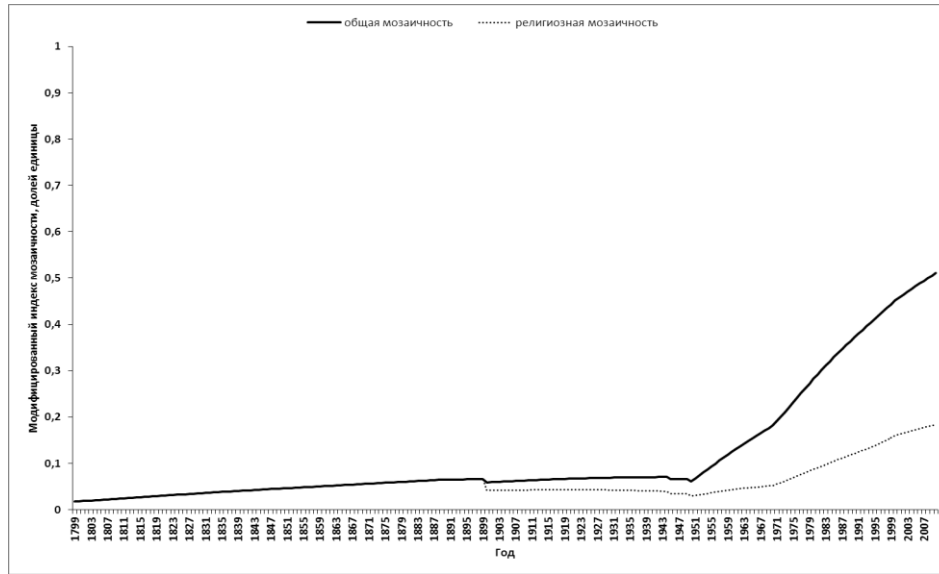


Рисунок Ф.4 – Бельгия (слева сверху), Бенин (справа сверху), Болгария (слева снизу), Боливия. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

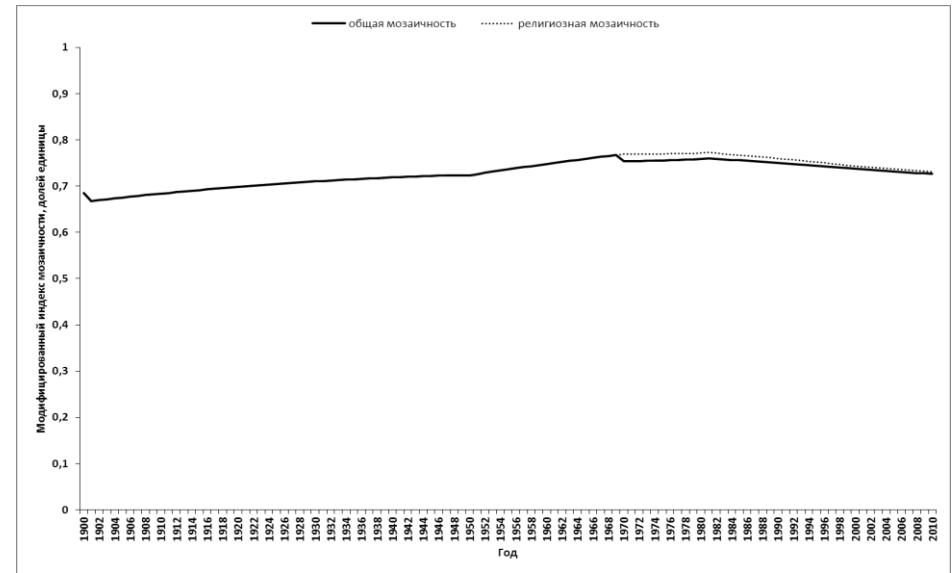
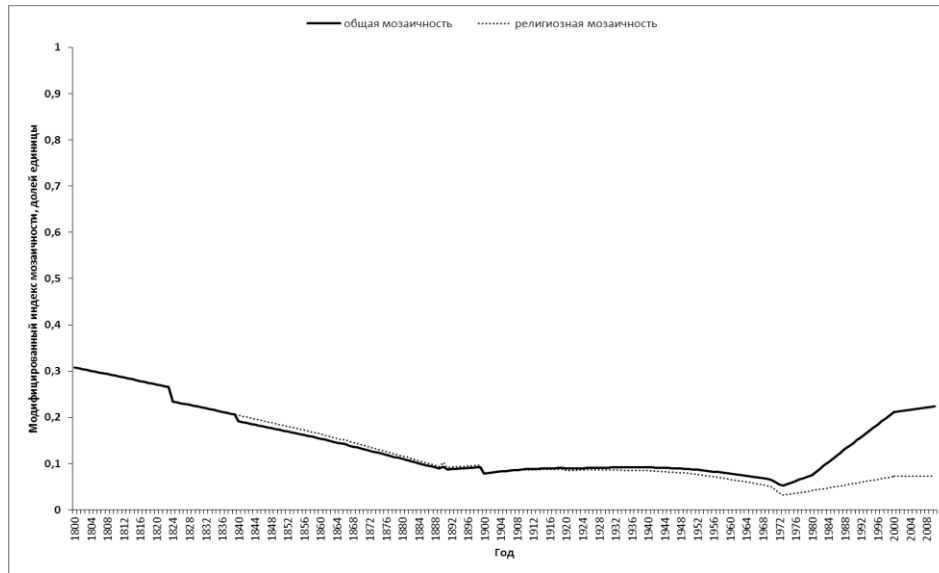
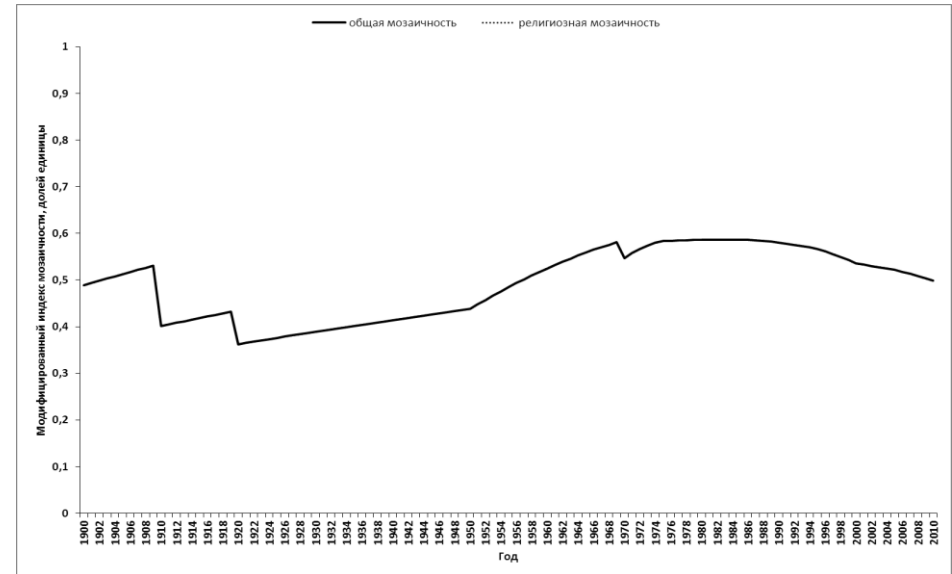
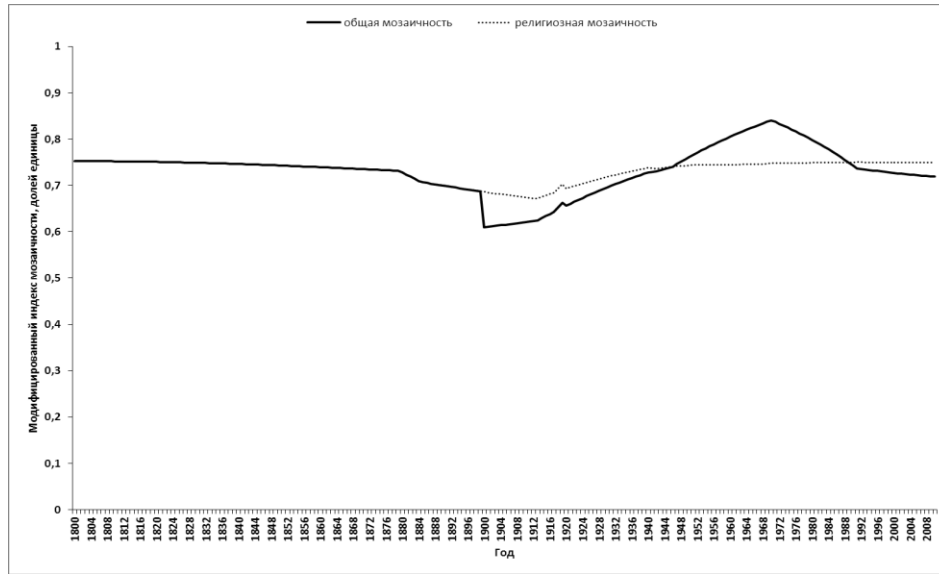


Рисунок Ф.5 – Босния и Герцеговина (слева сверху), Ботсвана (справа сверху), Бразилия (слева снизу), Бруней. В границах 2010 г.  
 Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

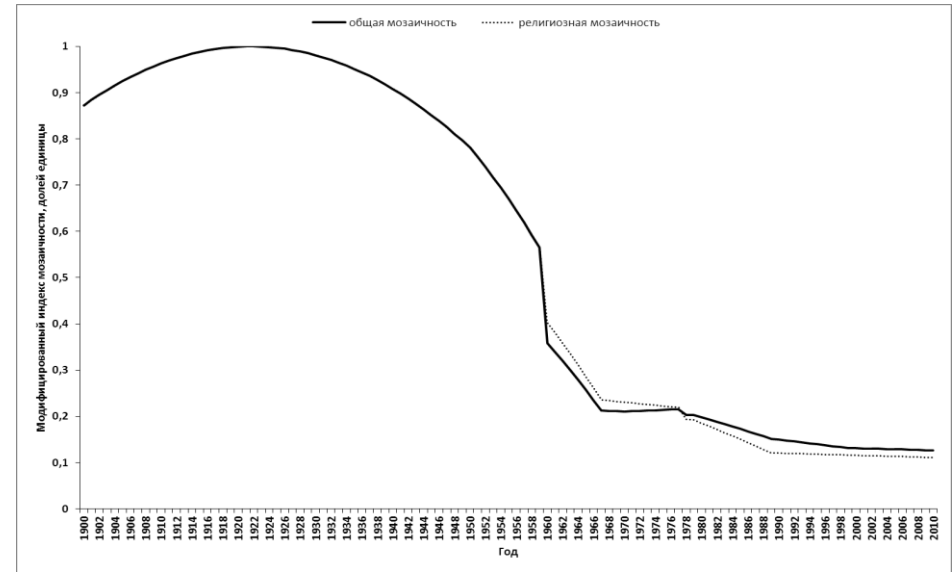
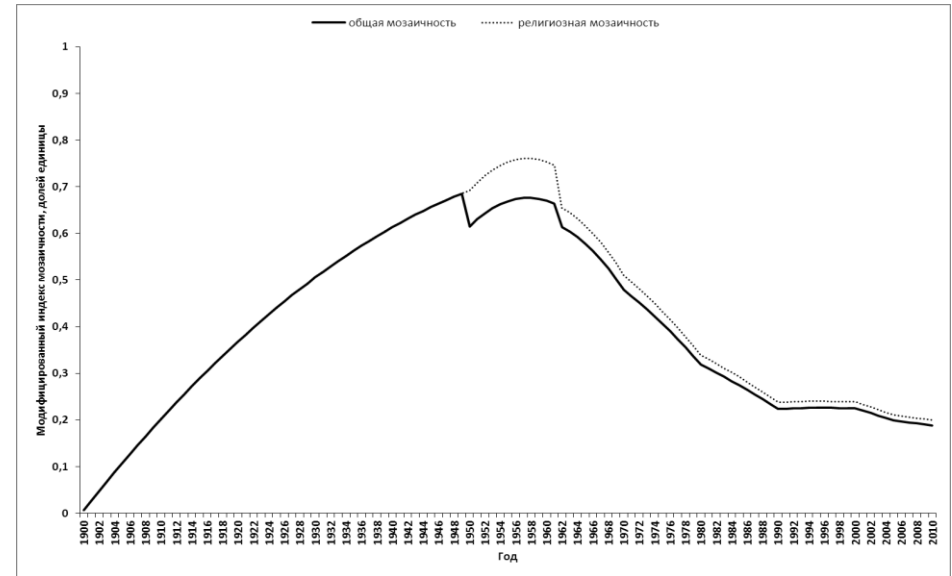
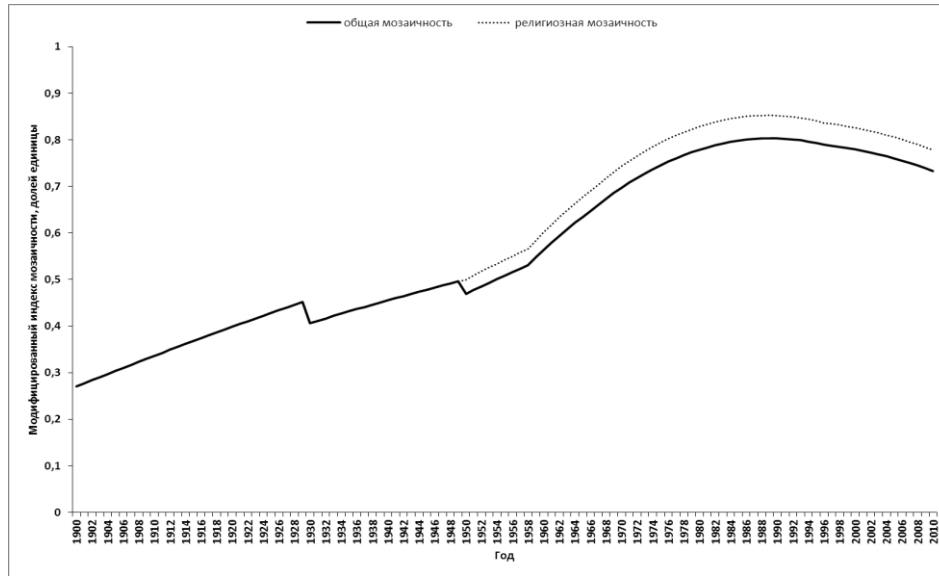


Рисунок Ф.6 – Буркина-Фасо (слева сверху), Бурунди (справа сверху), Бутан (слева снизу), Вануату. В границах 2010 г.

Расчитано и составлено автором по: [Brown, James].



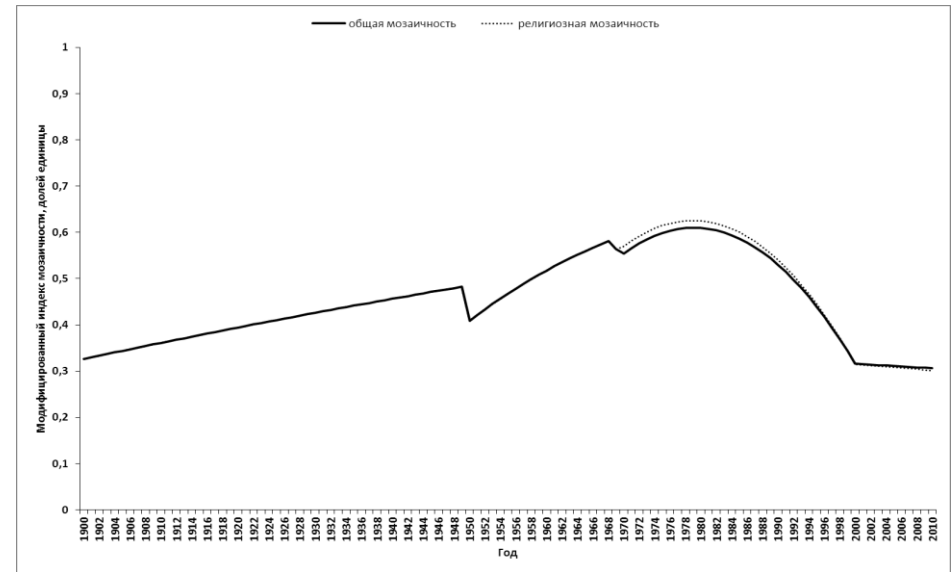
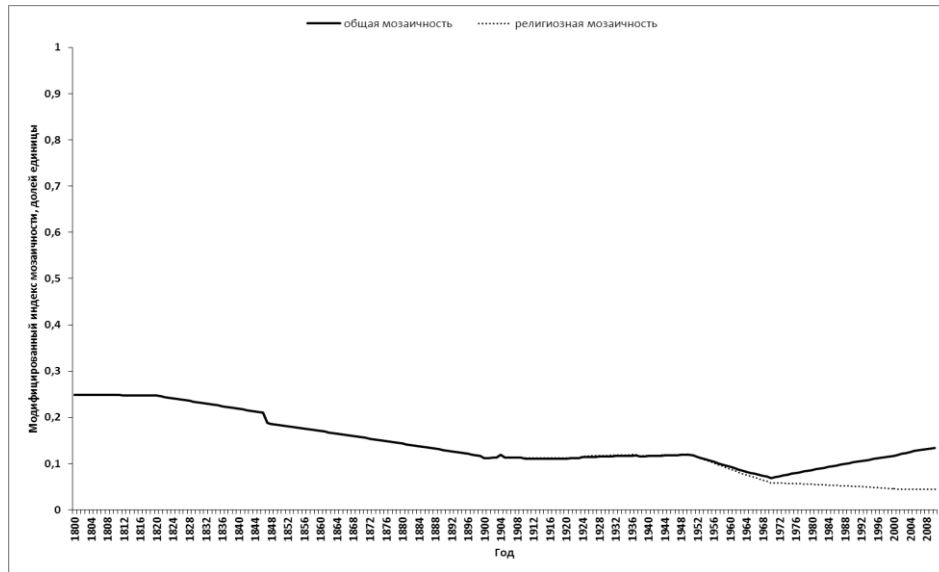
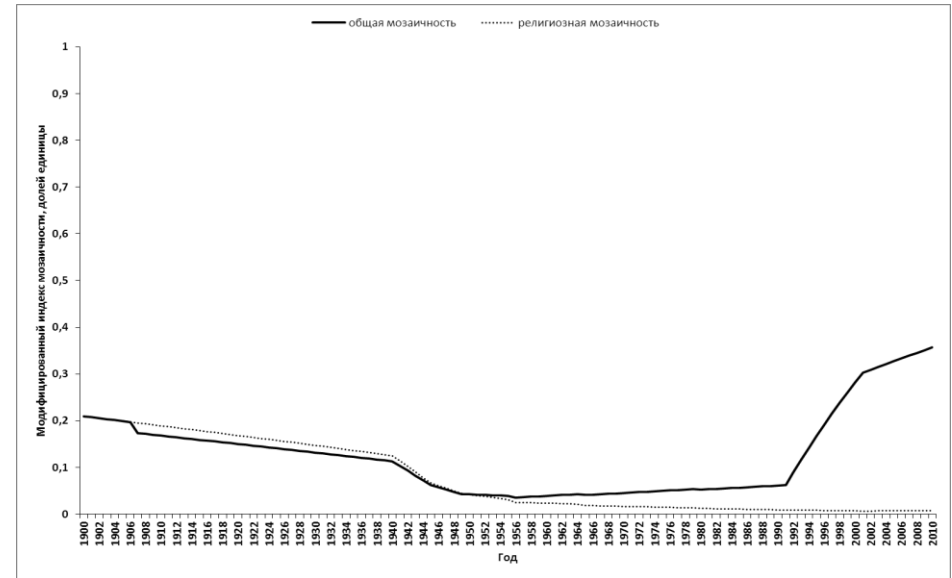
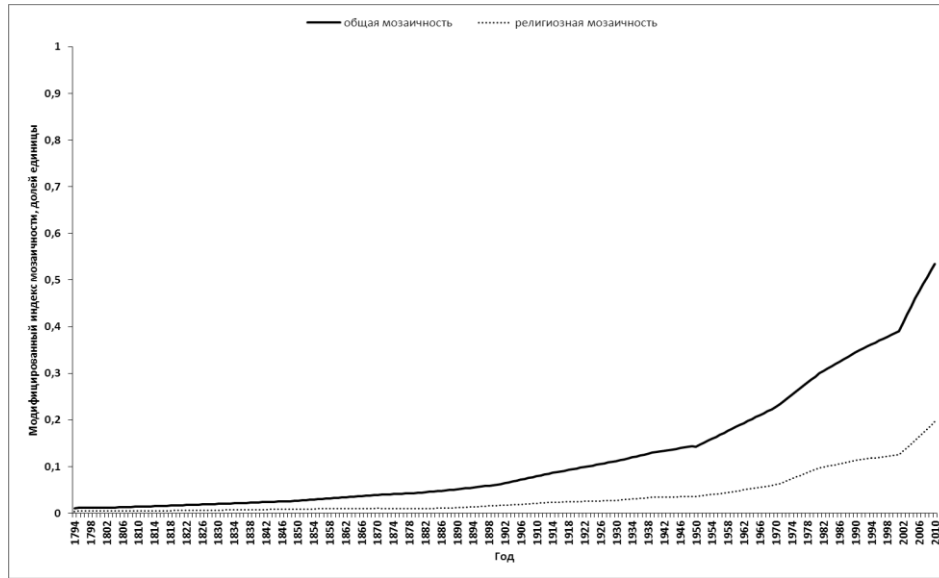


Рисунок Ф.7 – Великобритания (слева сверху), Венгрия (справа сверху), Венесуэла (слева снизу), Восточный Тимор. В границах 2010 г.  
 Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

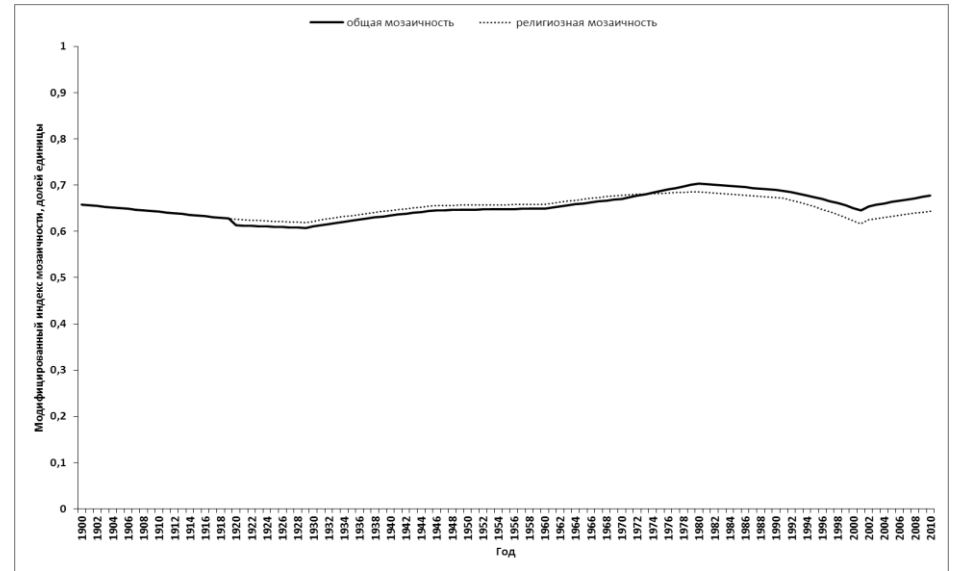
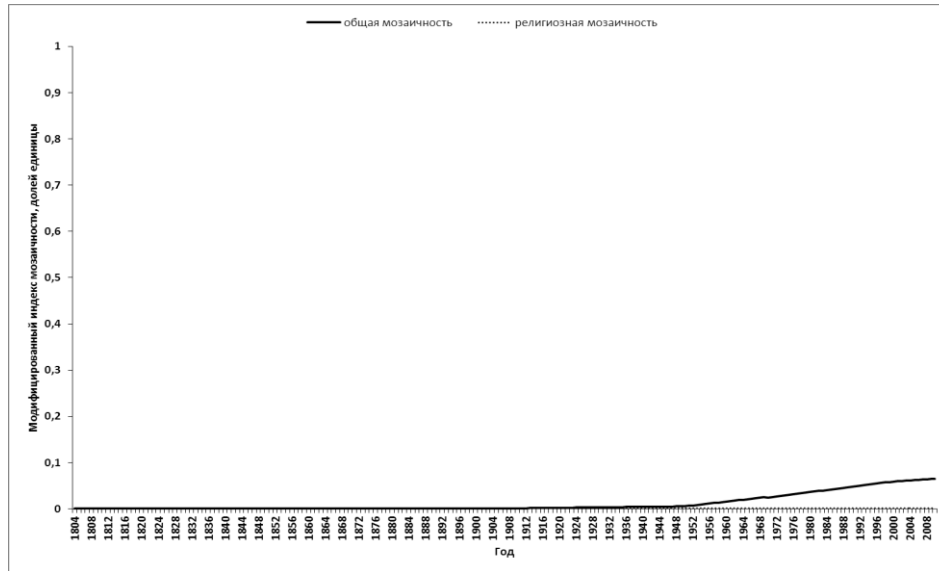
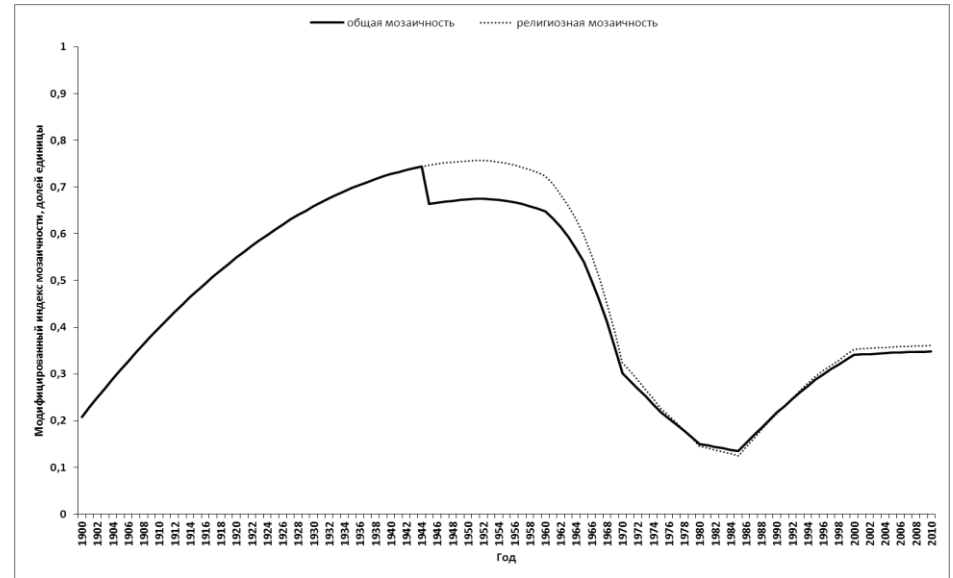
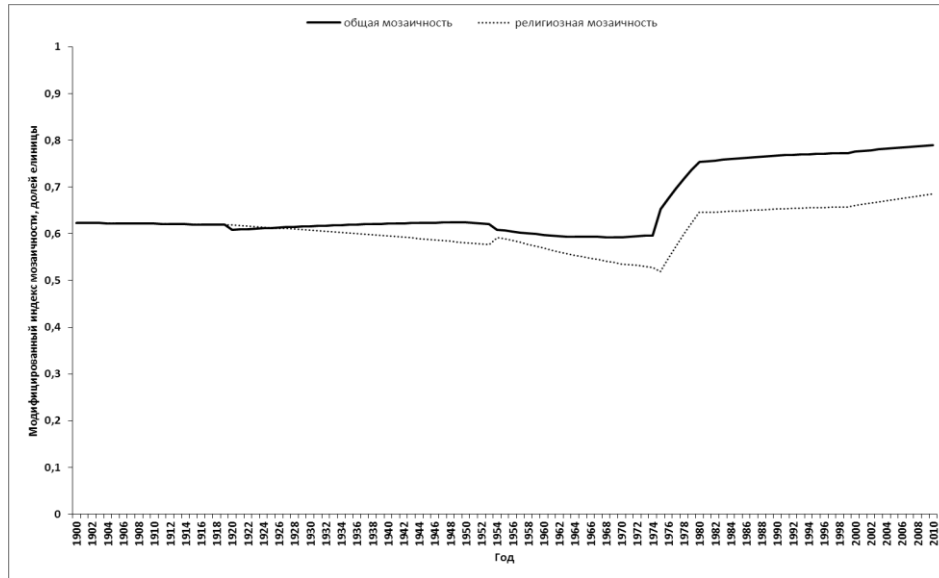


Рисунок Ф.8 – Вьетнам (слева сверху), Габон (справа сверху), Гаити (слева снизу), Гайана. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

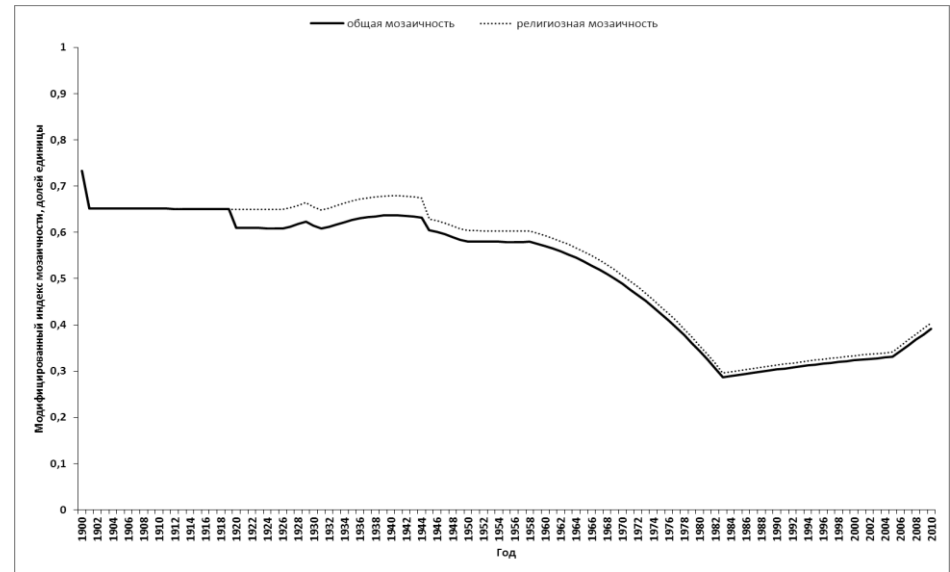
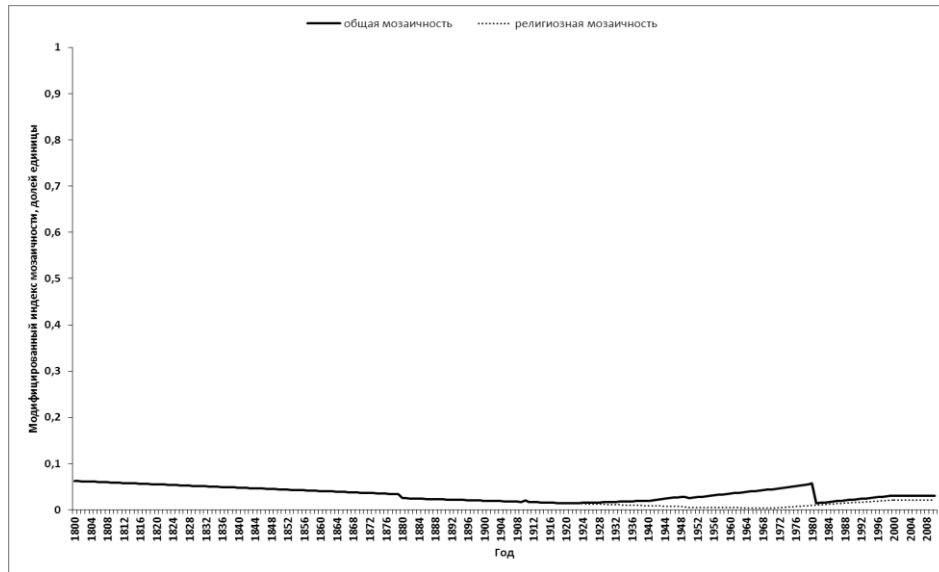
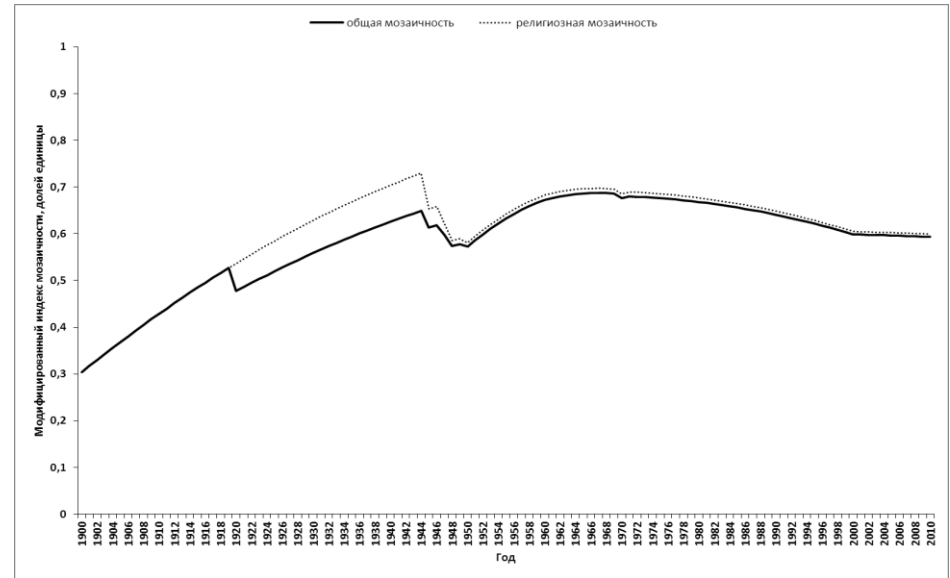
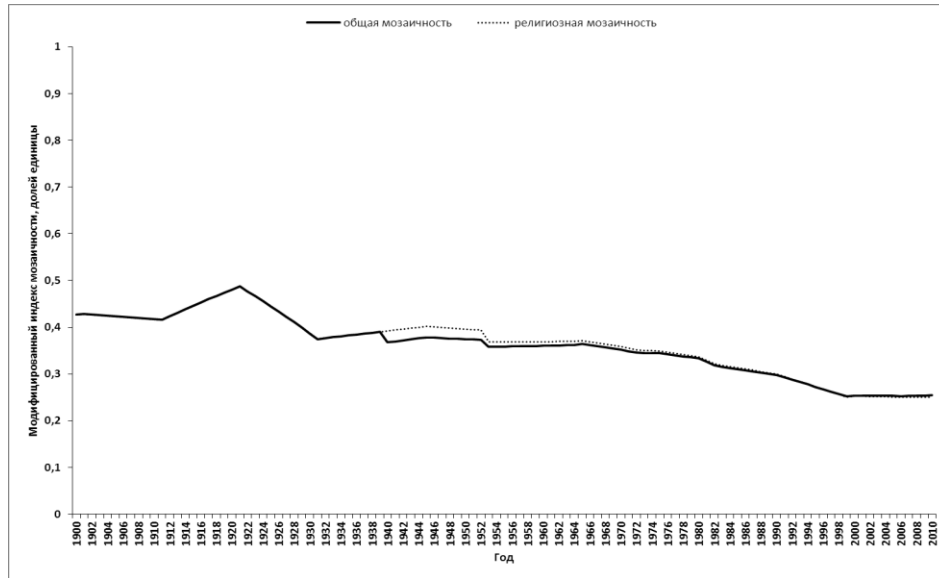


Рисунок Ф.9 – Гамбия (слева сверху), Гана (справа сверху), Гватемала (слева снизу), Гвинея. В границах 2010 г.

Расчитано и составлено автором по: [Brown, James].

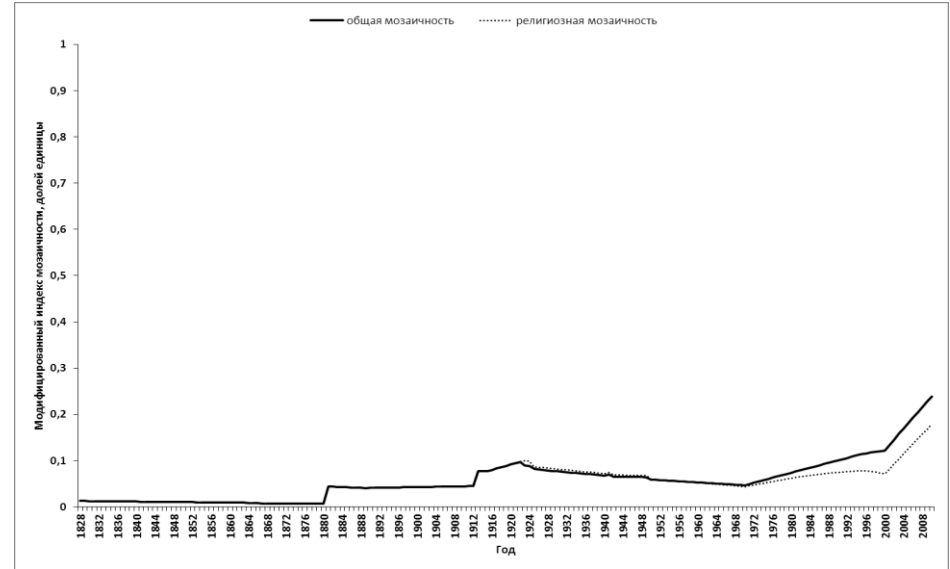
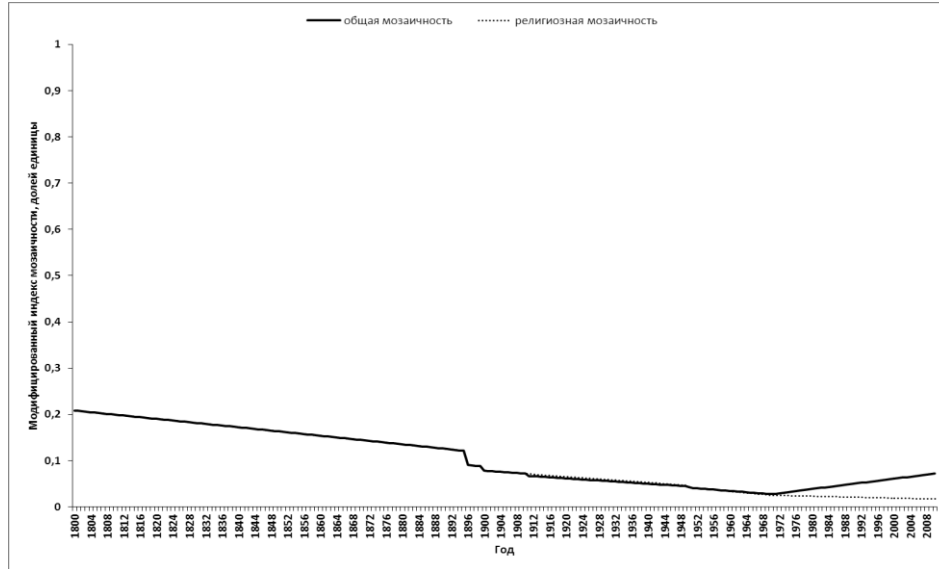
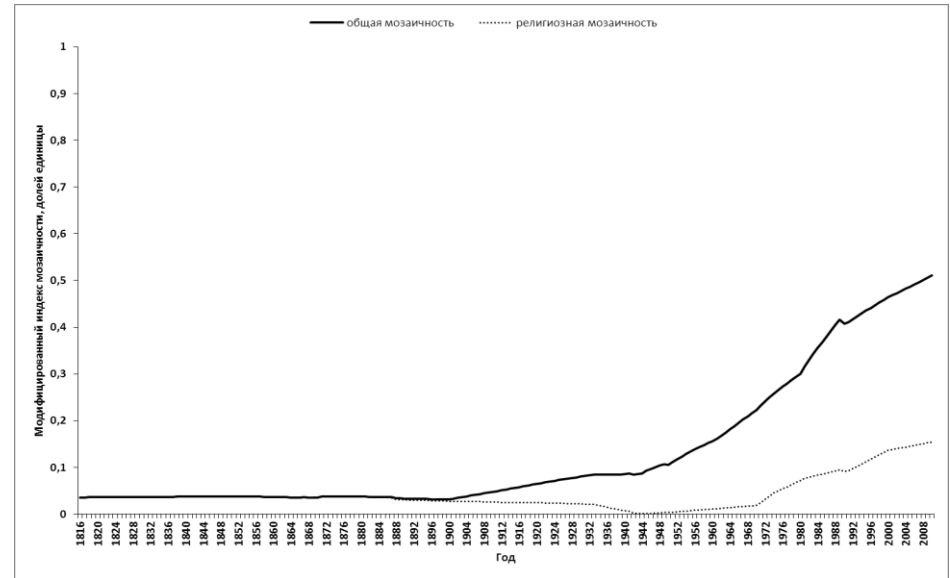
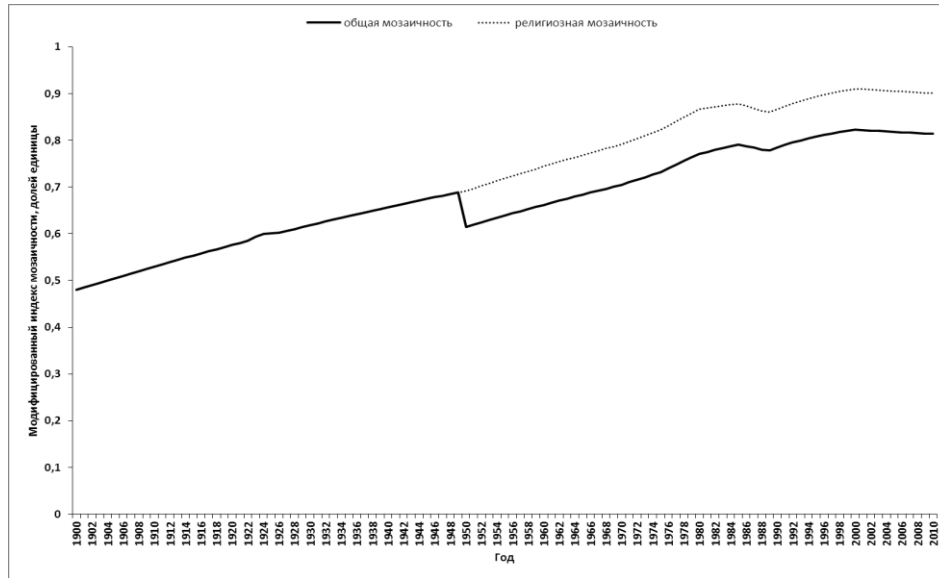


Рисунок Ф.10 – Гвинея-Бисау (слева сверху), Германия (справа сверху), Гондурас (слева снизу), Греция. В границах 2010 г.

Расчитано и составлено автором по: [Brown, James].

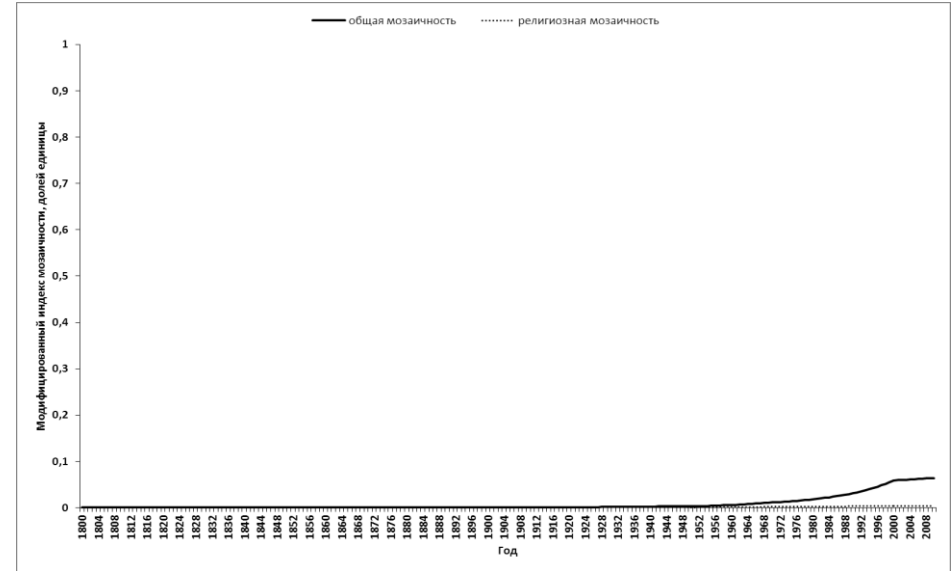
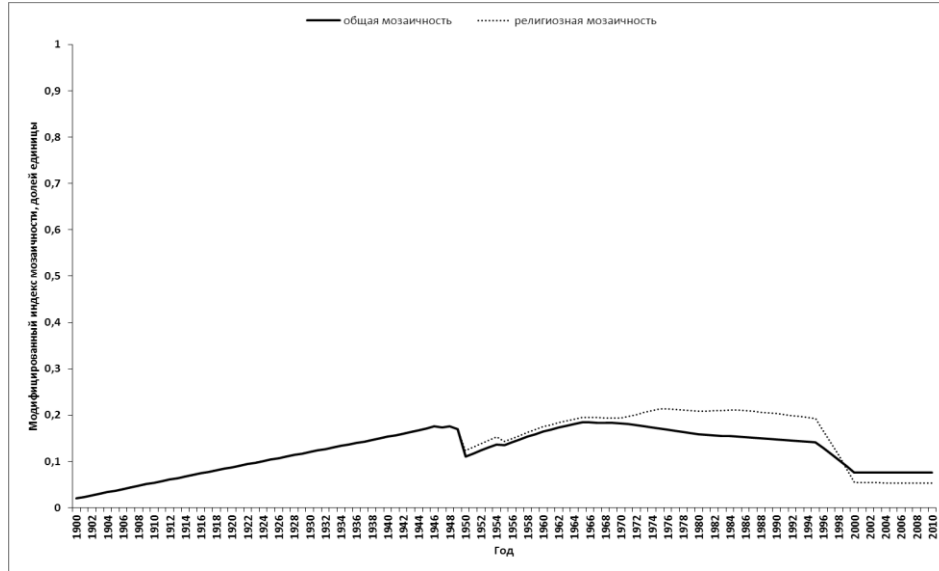
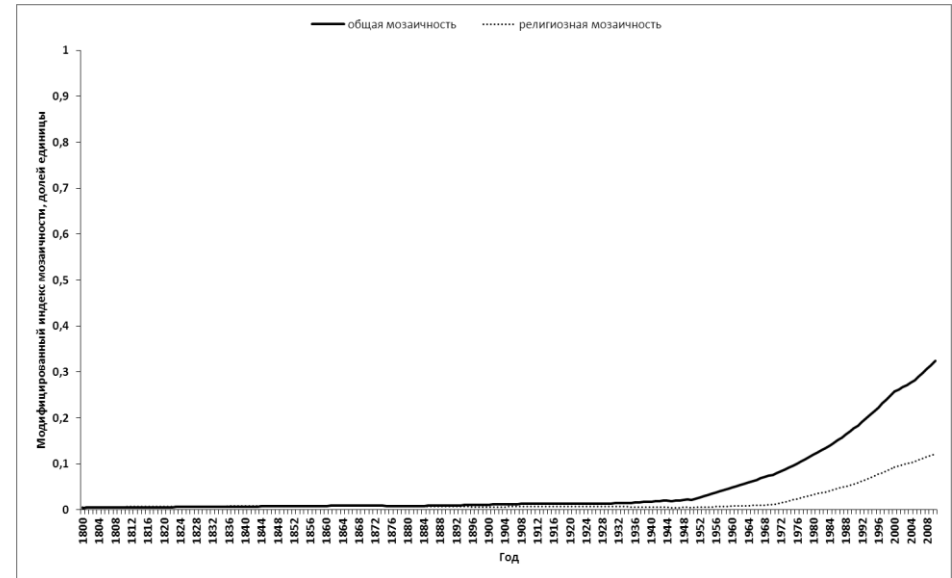
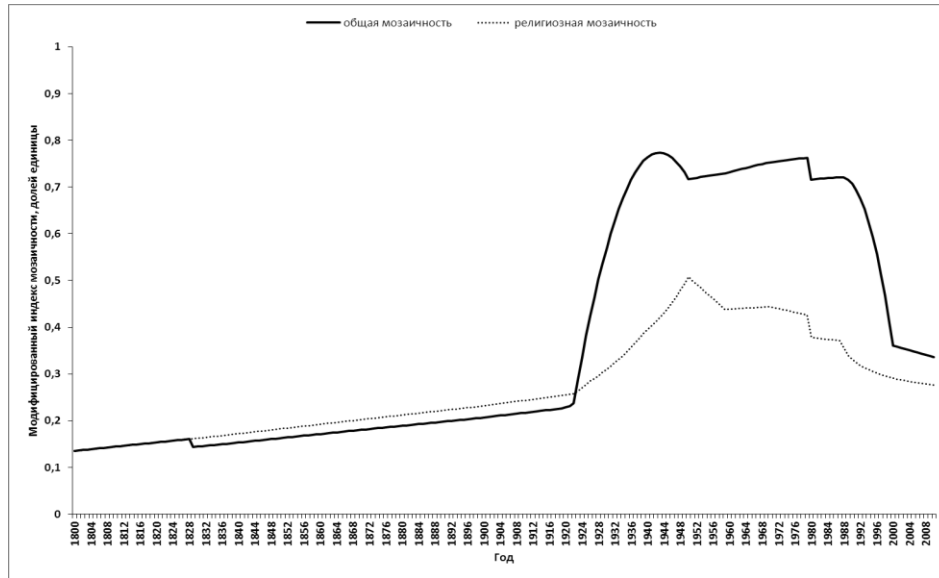


Рисунок Ф.11 – Грузия (слева сверху), Дания (справа сверху), Джибути (слева снизу), Доминиканская Республика. В границах 2010 г.  
 Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

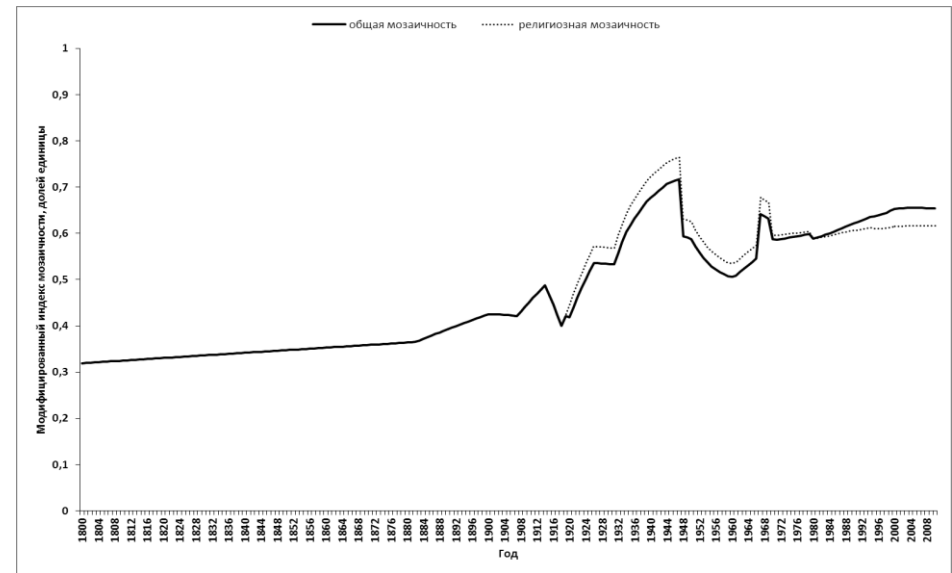
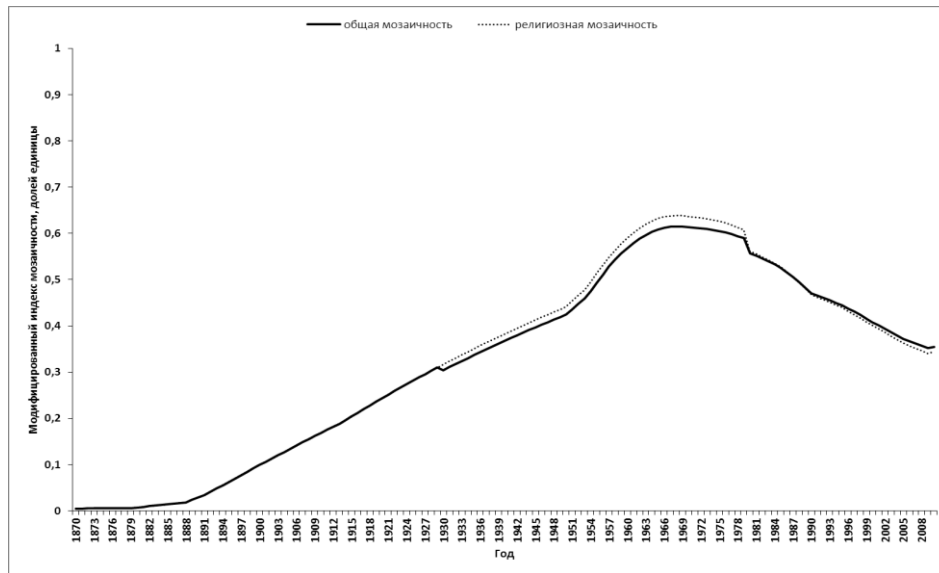
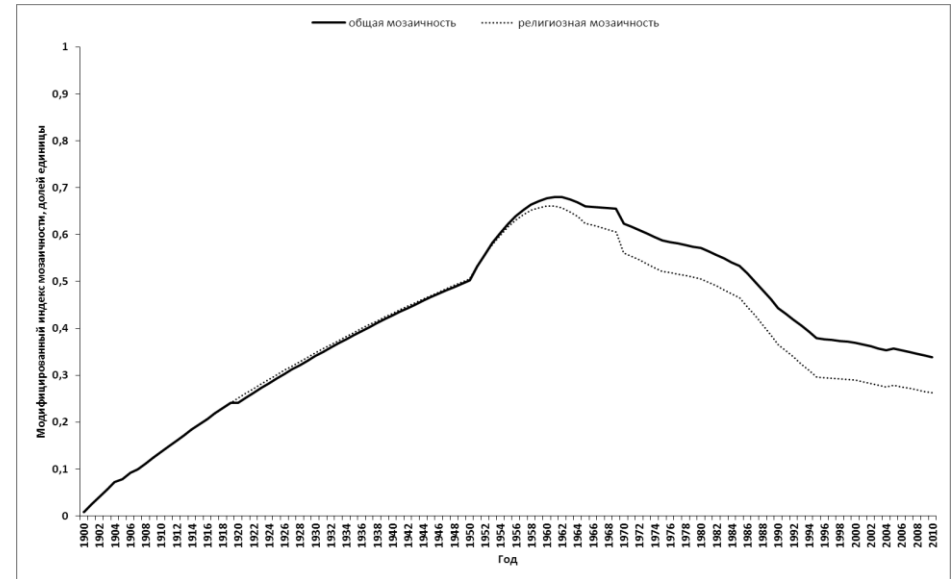
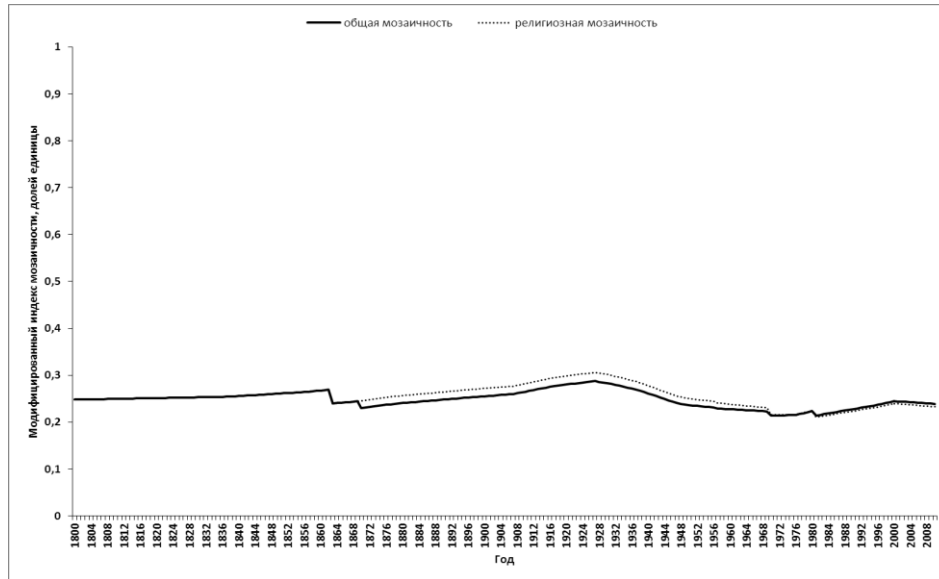


Рисунок Ф.12 – Египет (слева сверху), Замбия (справа сверху), Зимбабве (слева снизу), Израиль. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

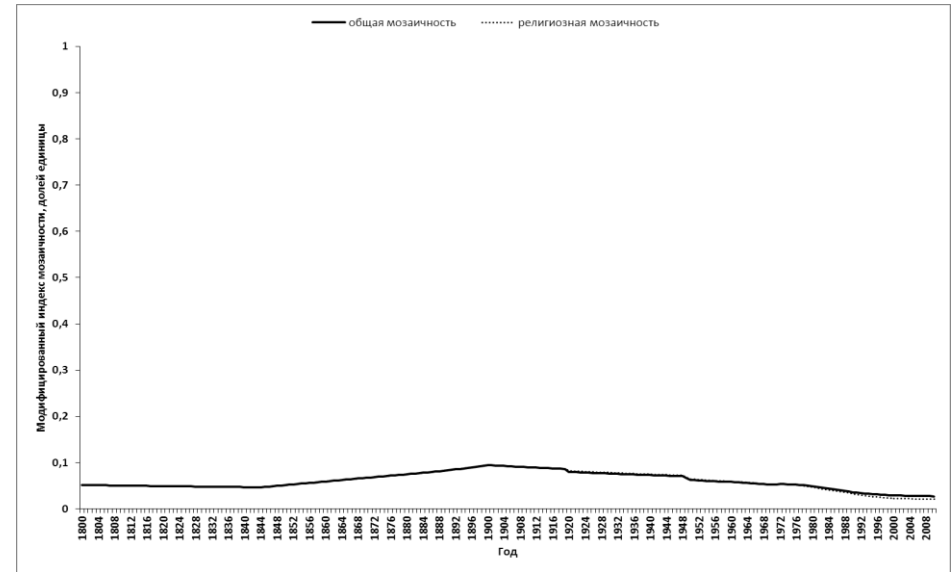
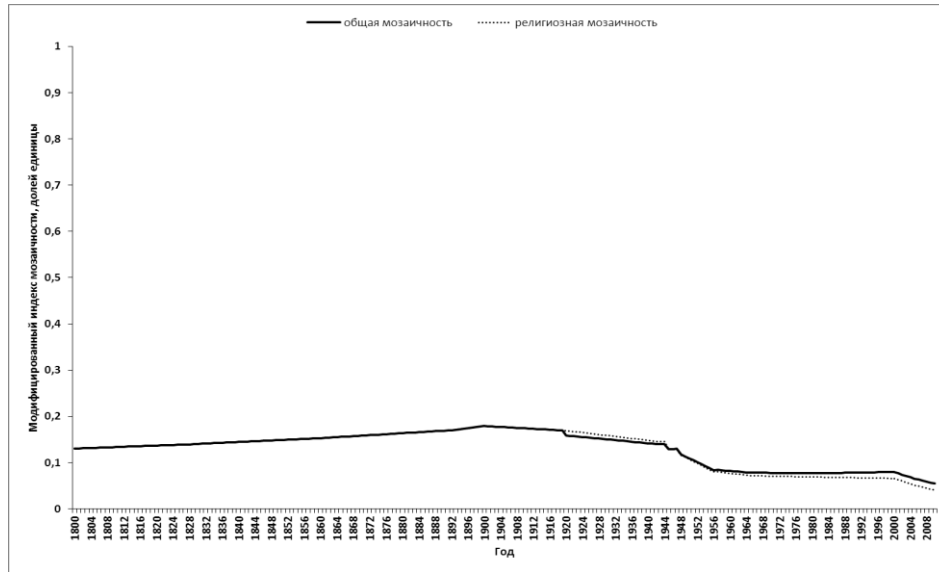
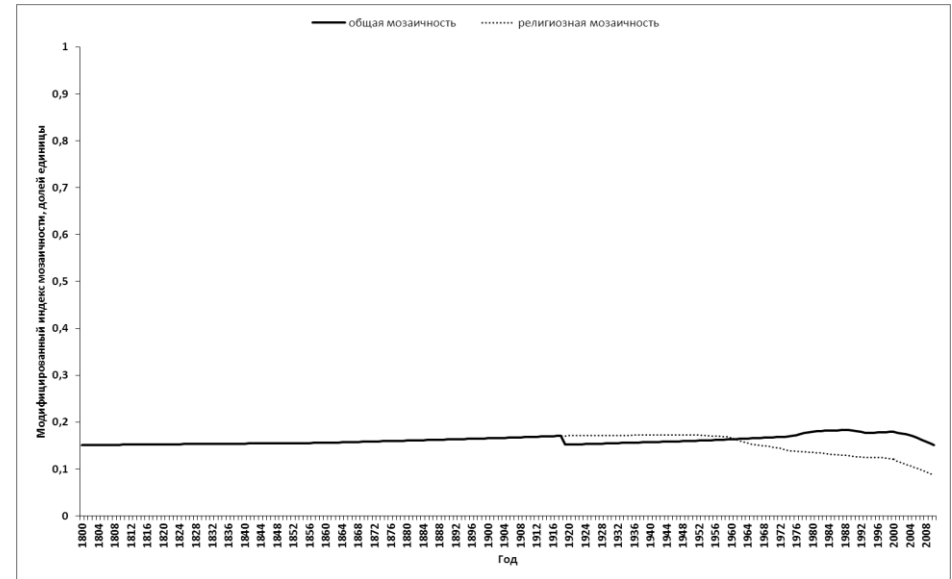
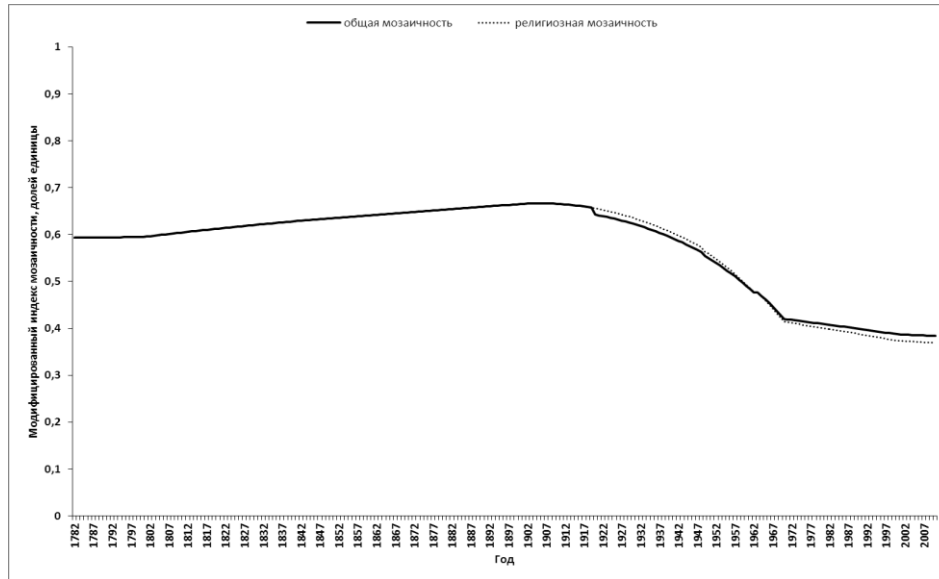


Рисунок Ф.13 – Индонезия (слева сверху), Иордания (справа сверху), Ирак (слева снизу), Иран. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

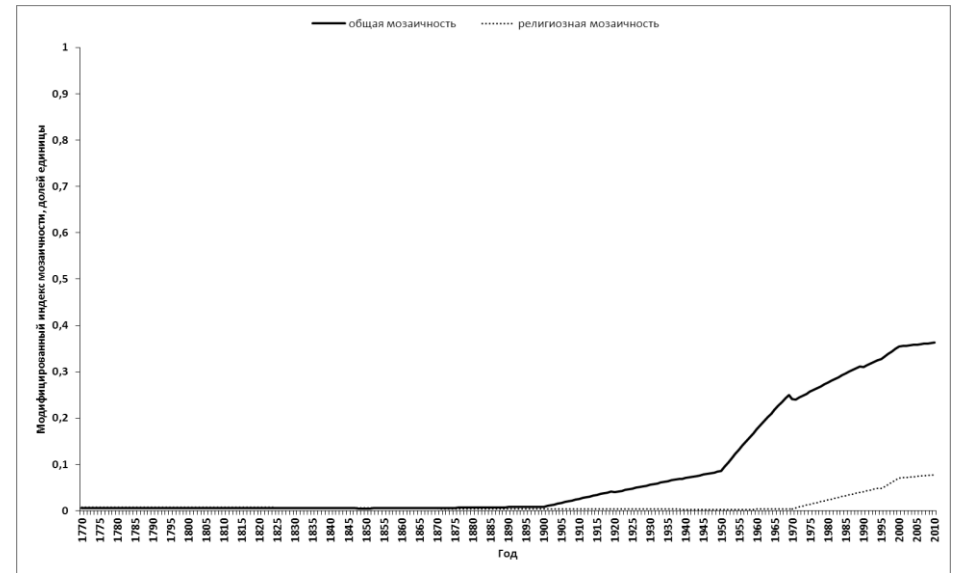
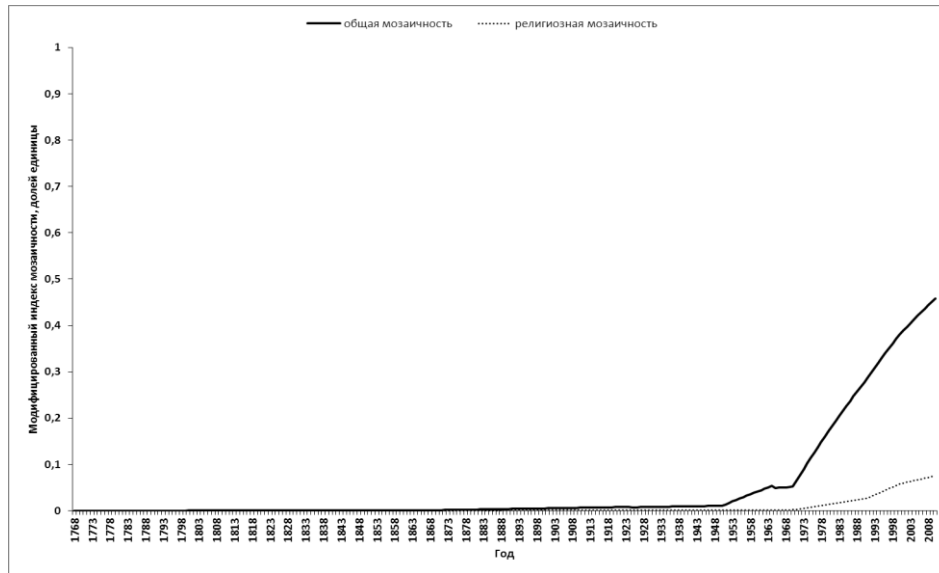
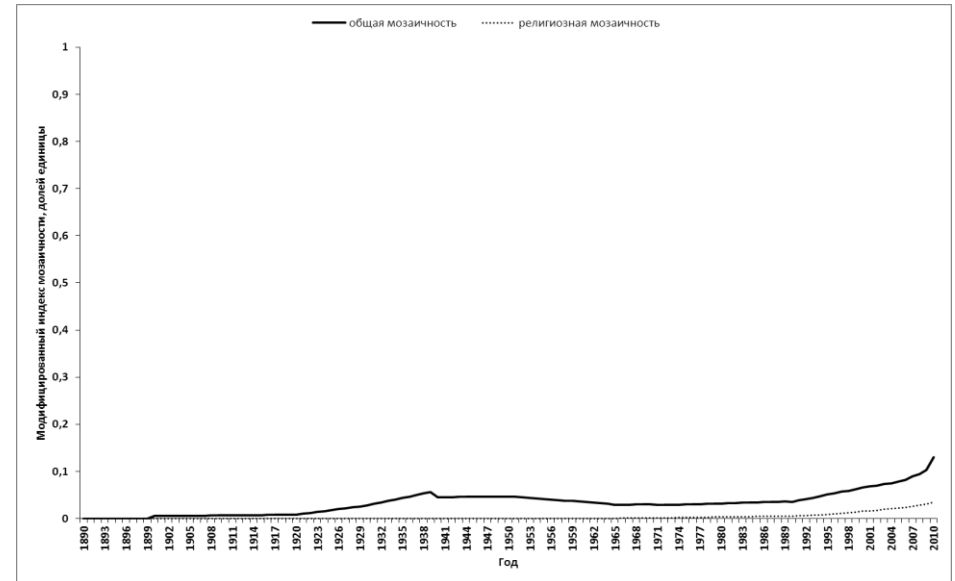
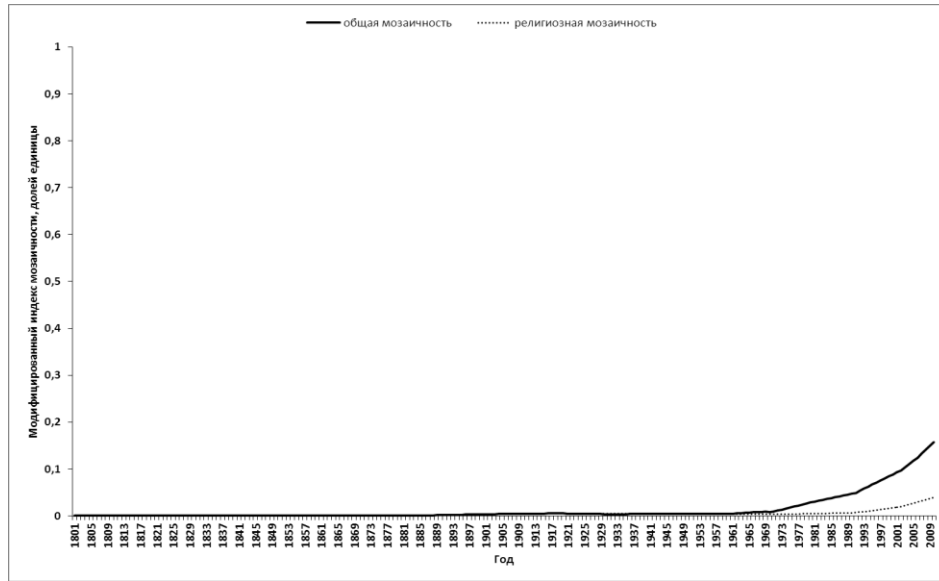


Рисунок Ф.14 – Ирландия (слева сверху), Исландия (справа сверху), Испания (слева снизу), Италия. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].



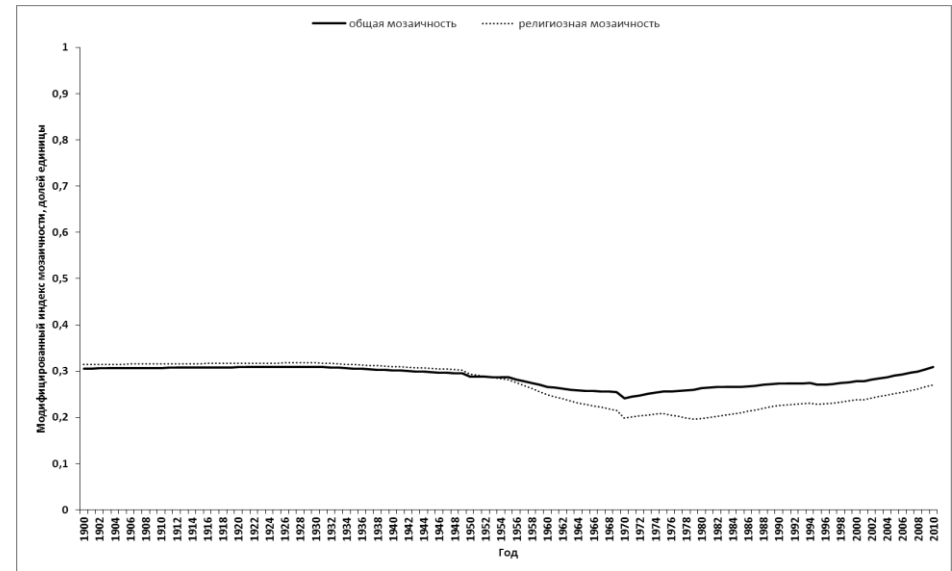
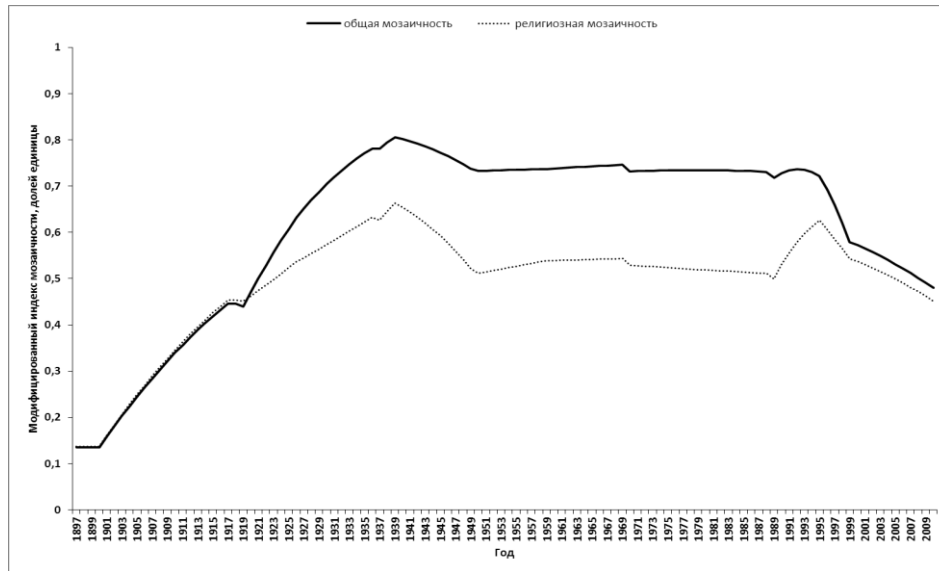
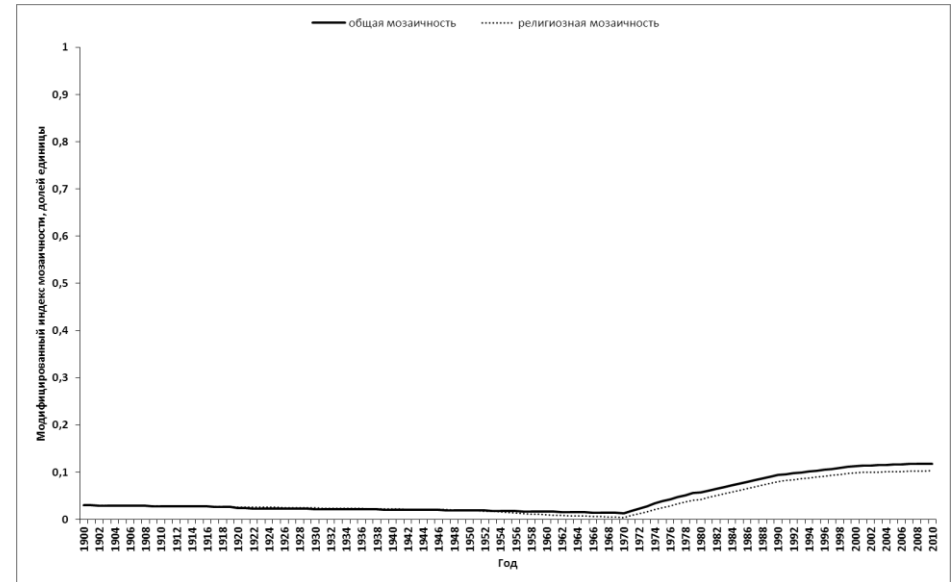
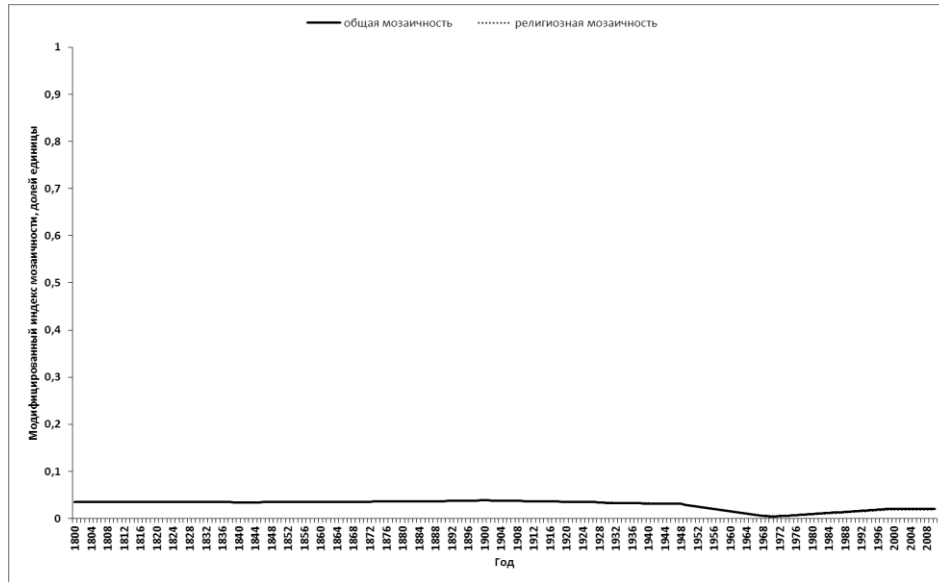


Рисунок Ф.15 – Йемен (слева сверху), Кабо-Верде (справа сверху), Казахстан (слева снизу), Камбоджа. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

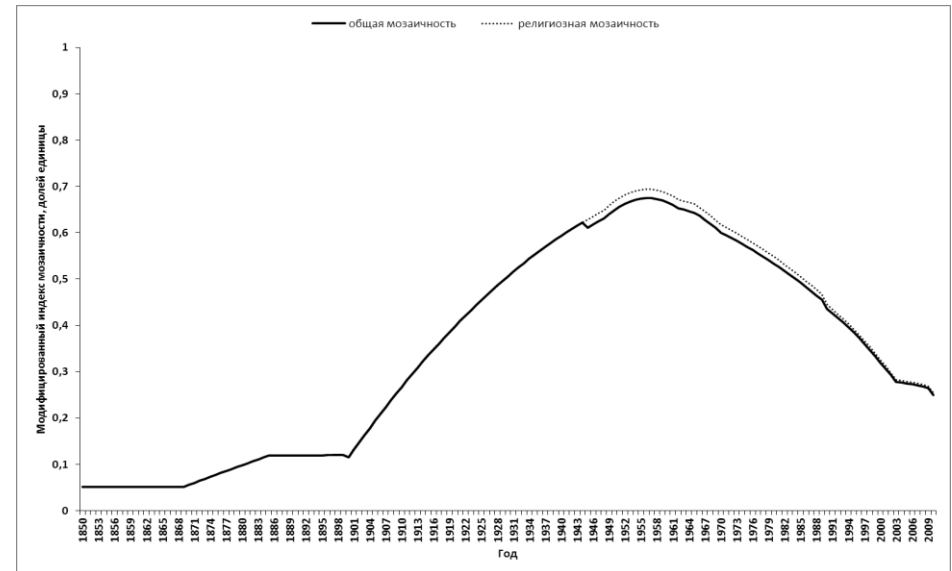
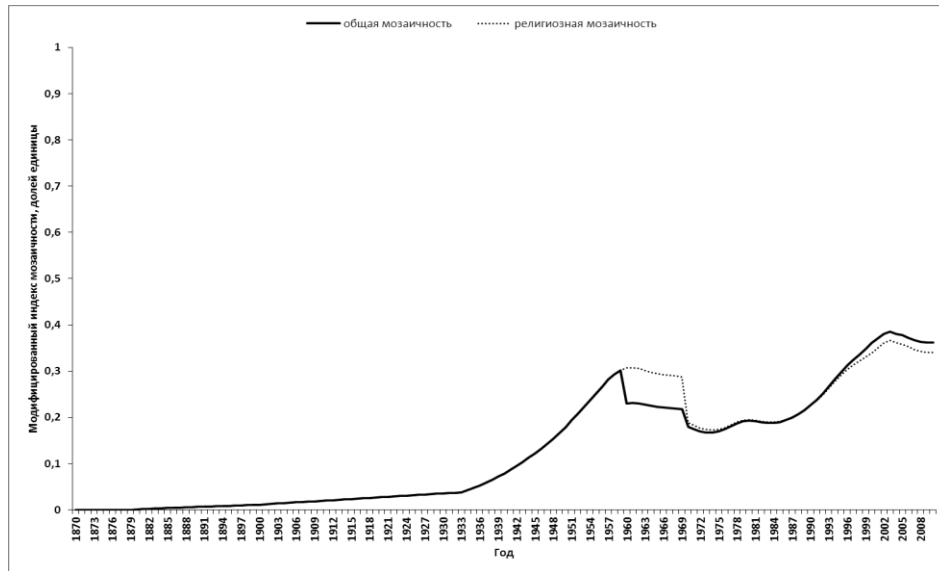
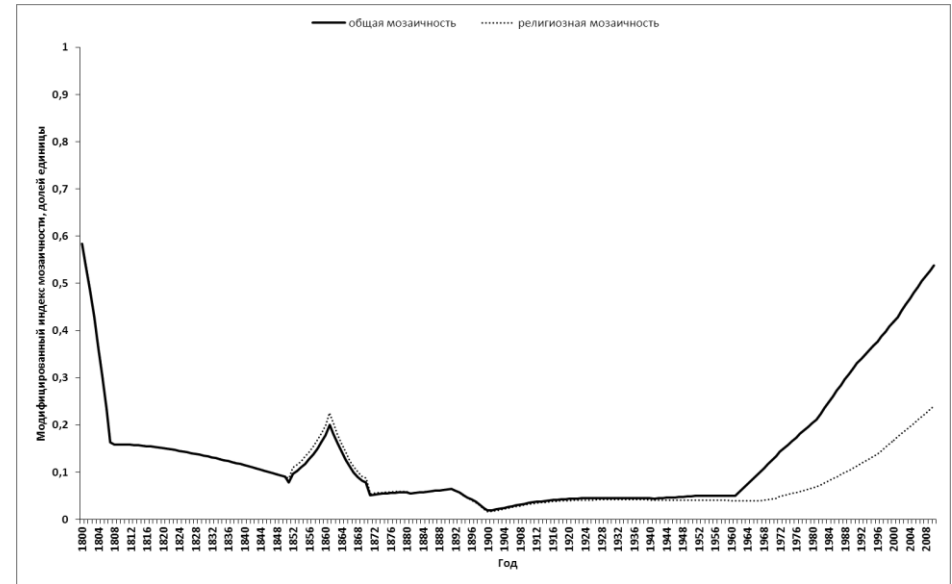
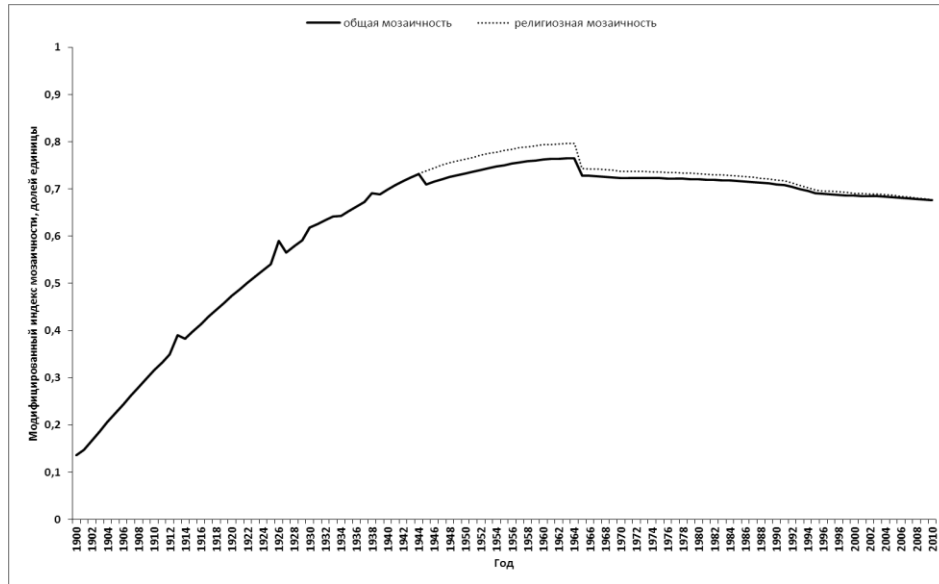


Рисунок Ф.16 – Камерун (слева сверху), Канада (справа сверху), Катар (слева снизу), Кения. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

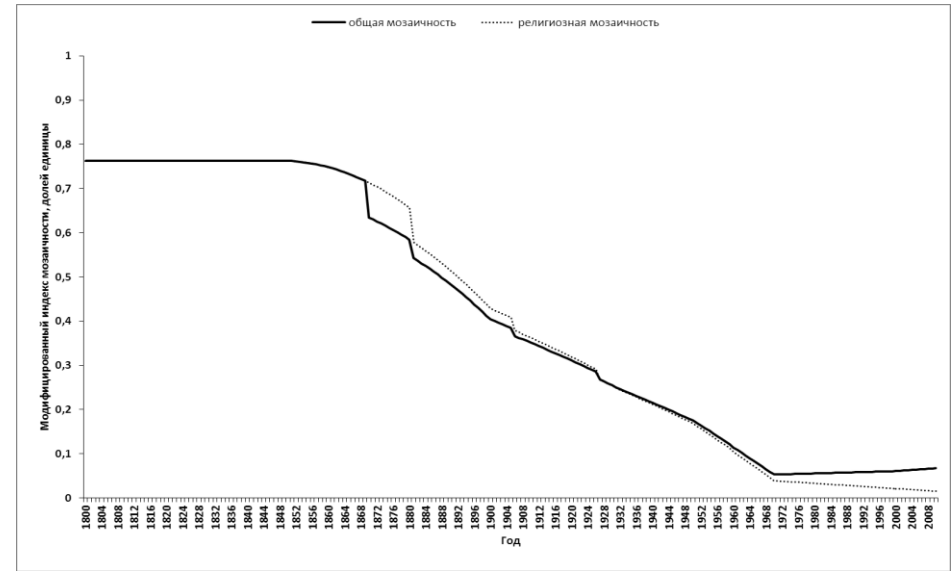
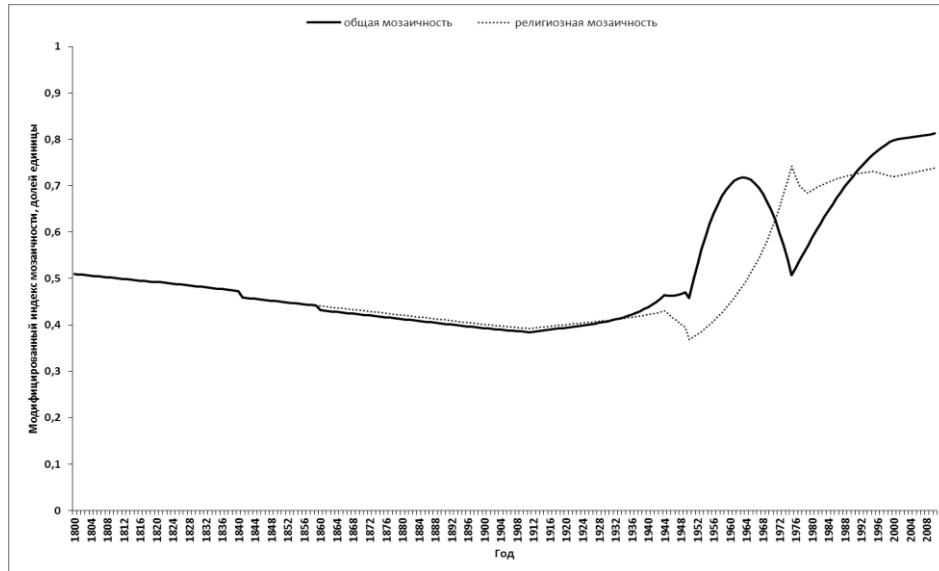
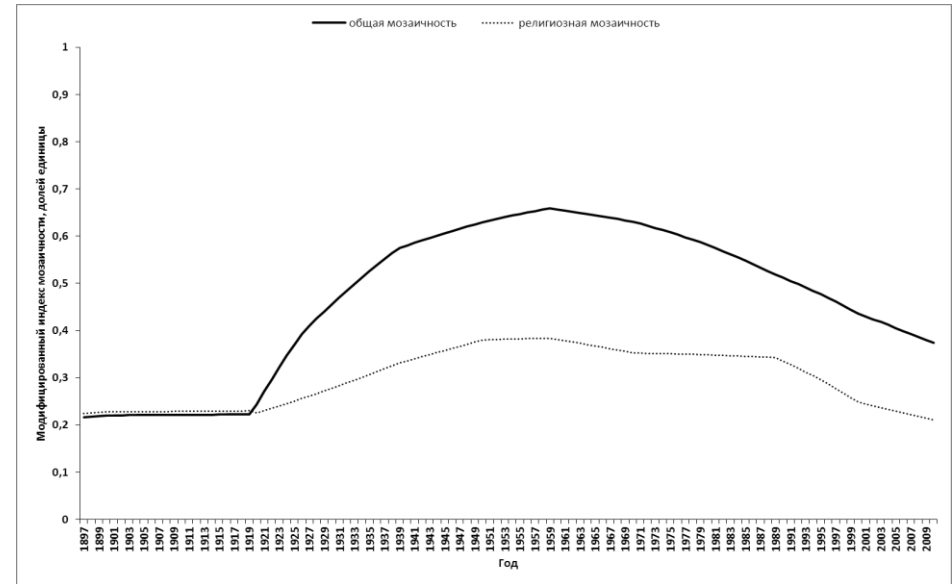
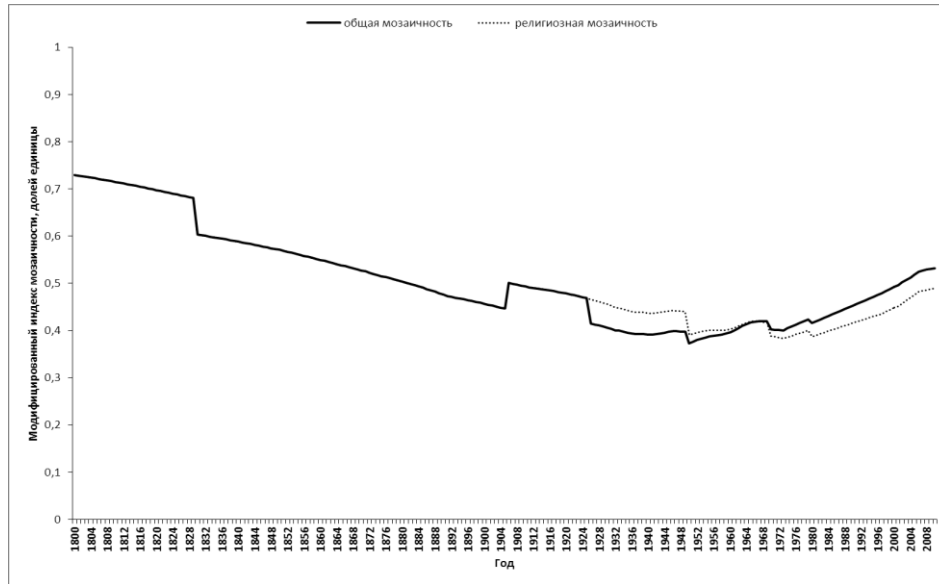


Рисунок Ф.17 – Кипр (слева сверху), Киргизия (справа сверху), Китай (слева снизу), Колумбия. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

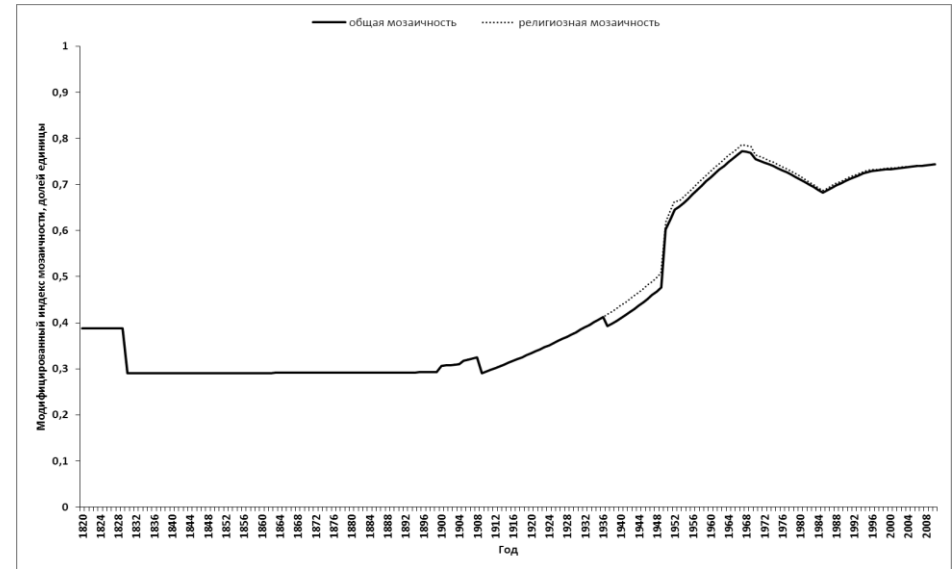
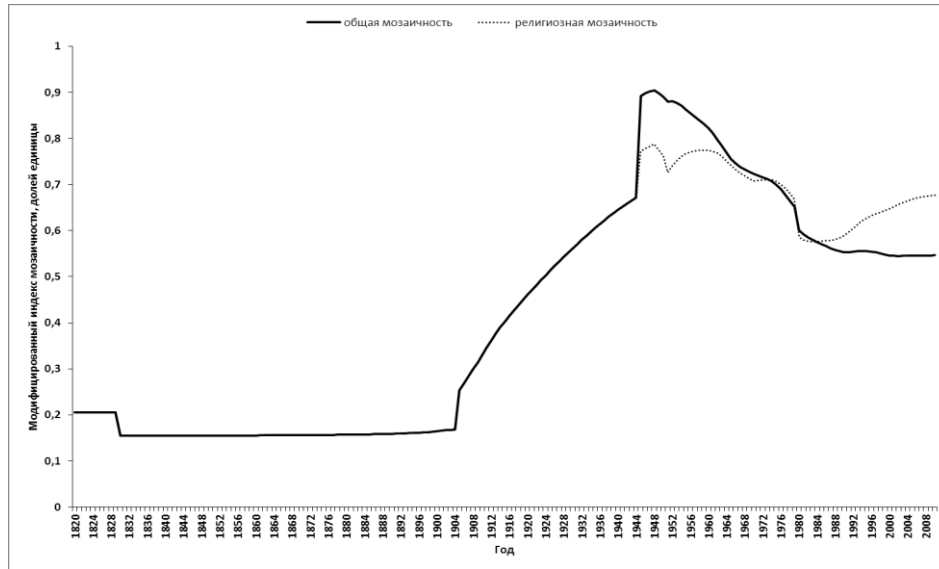
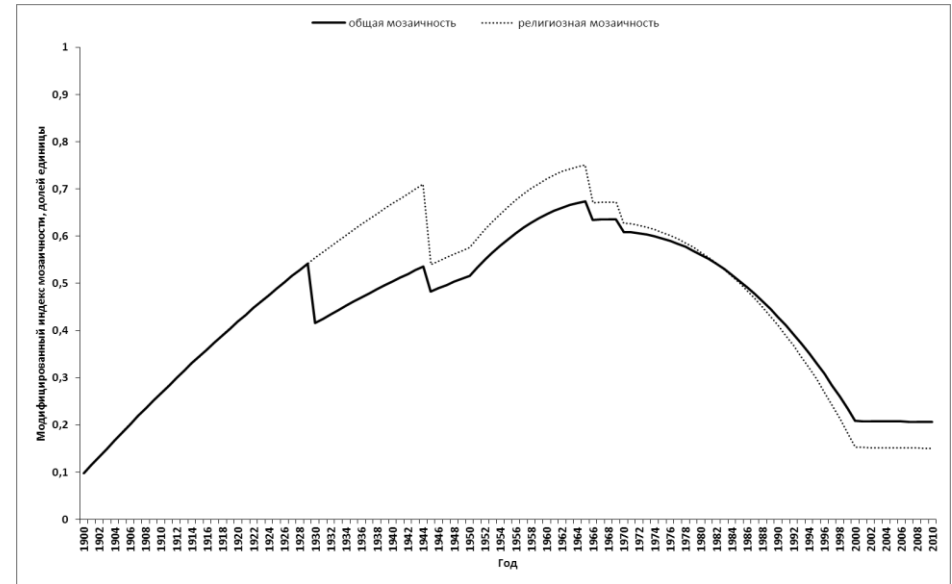
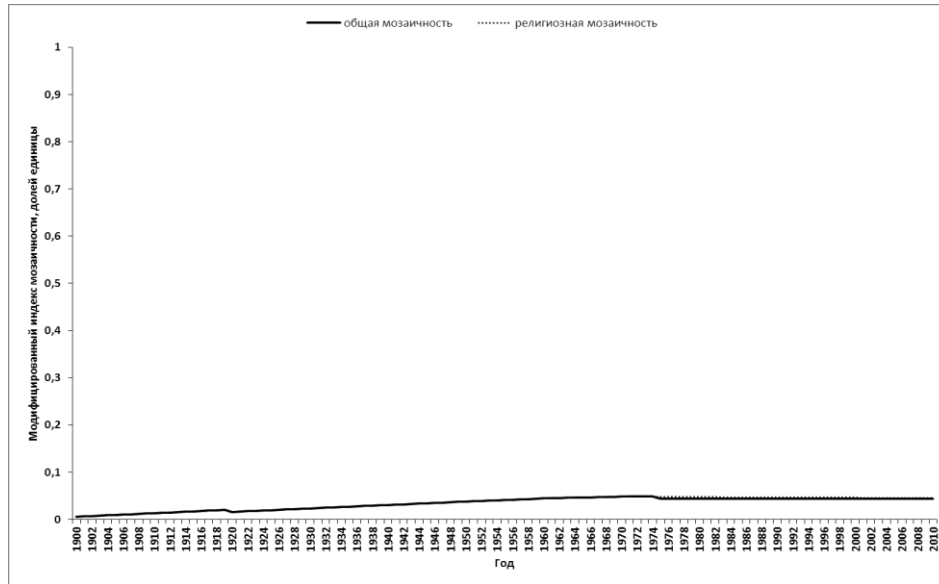


Рисунок Ф.18 – Коморские острова (слева сверху), Республика Конго (справа сверху), КНДР (слева снизу), Республика Корея. В границах 2010 г. Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

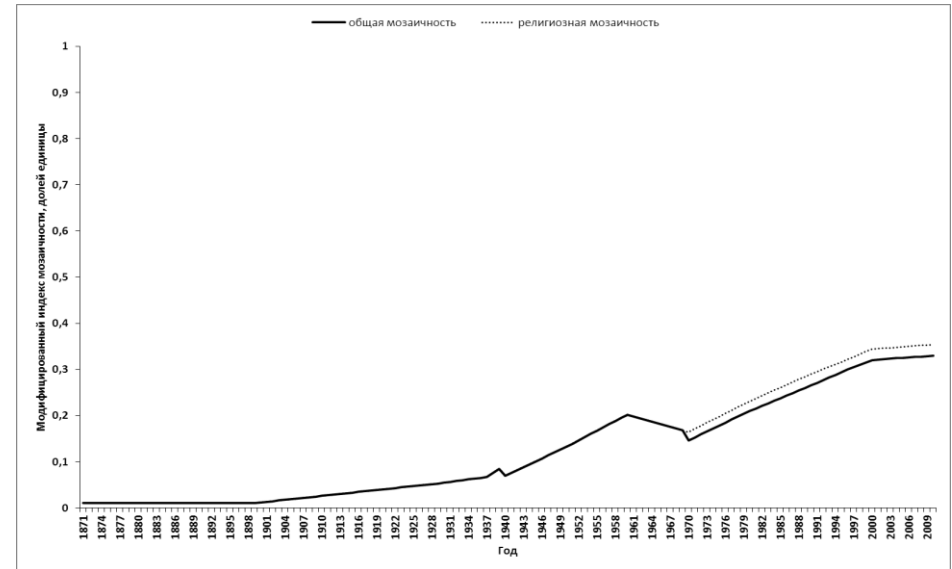
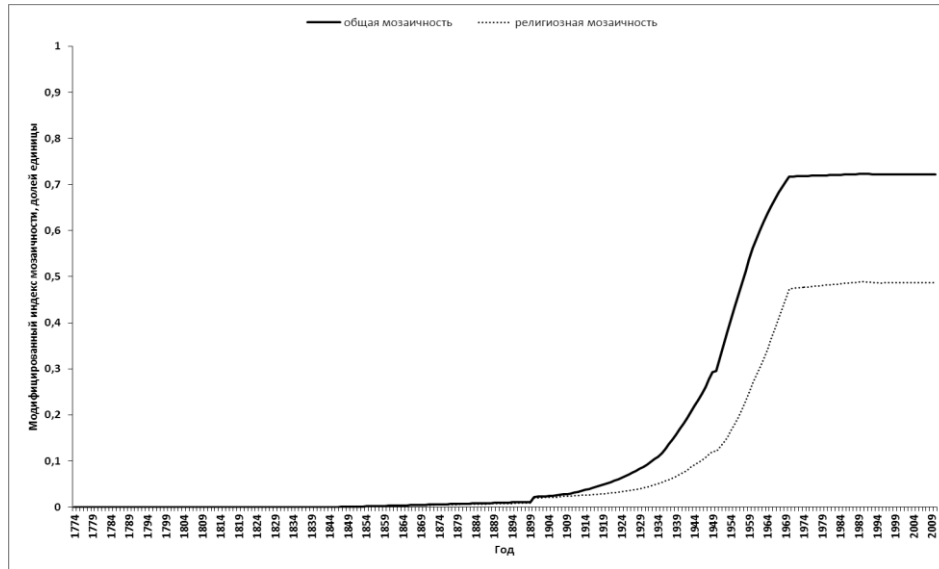
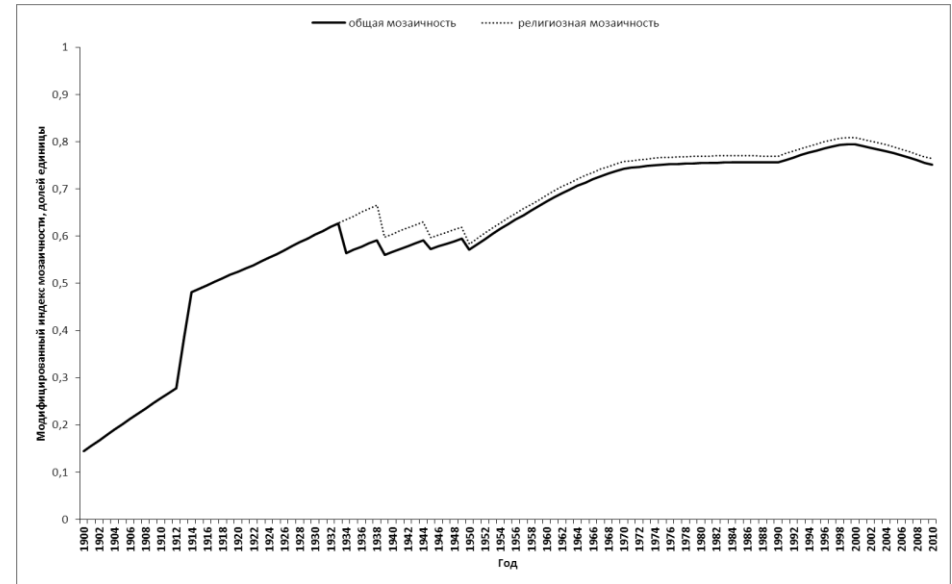
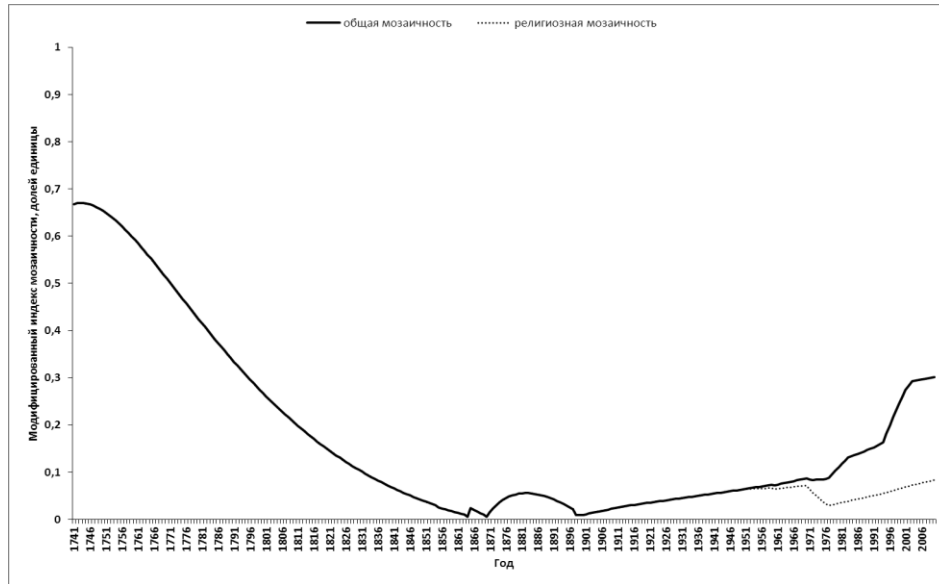


Рисунок Ф.19 – Коста-Рика (слева сверху), Кот-д'Ивуар (справа сверху), Куба (слева снизу), Кувейт. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

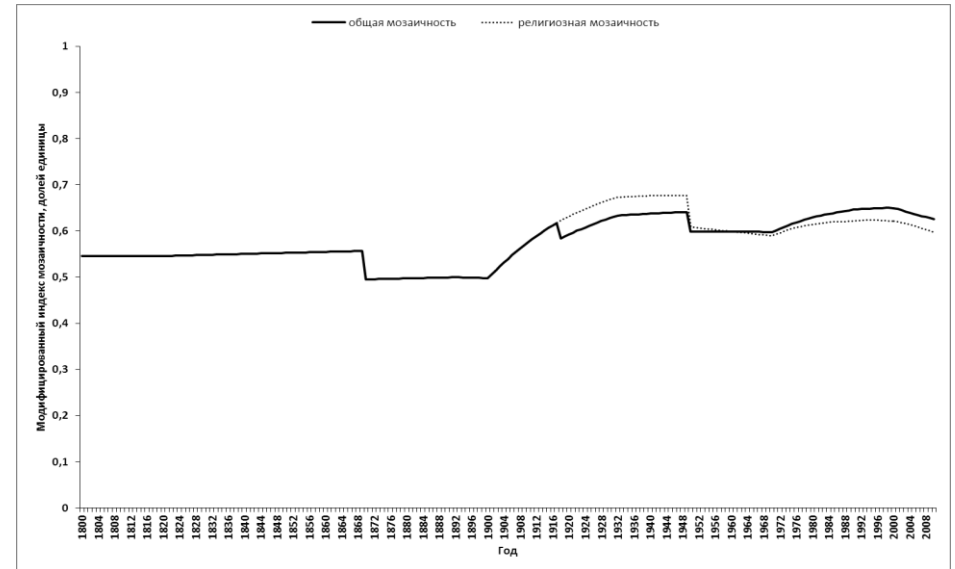
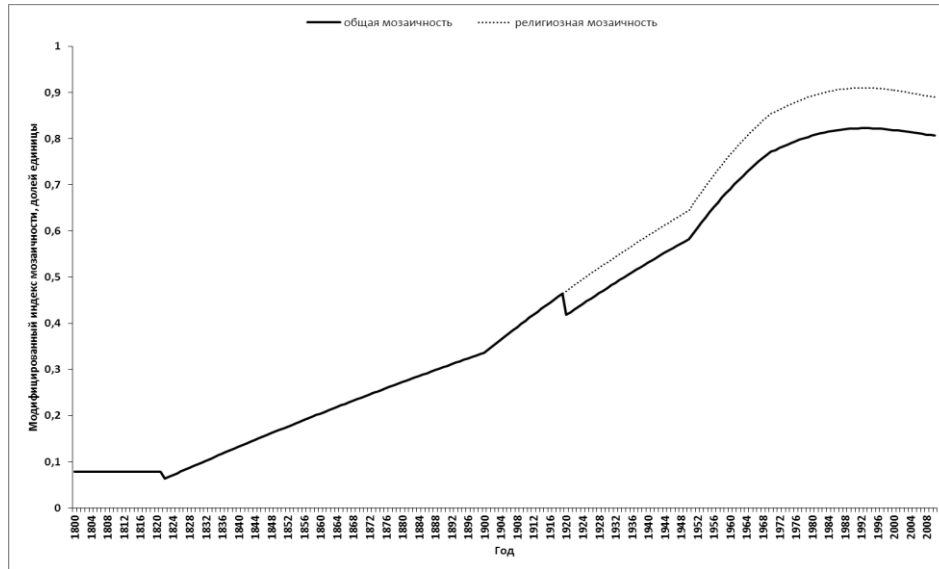
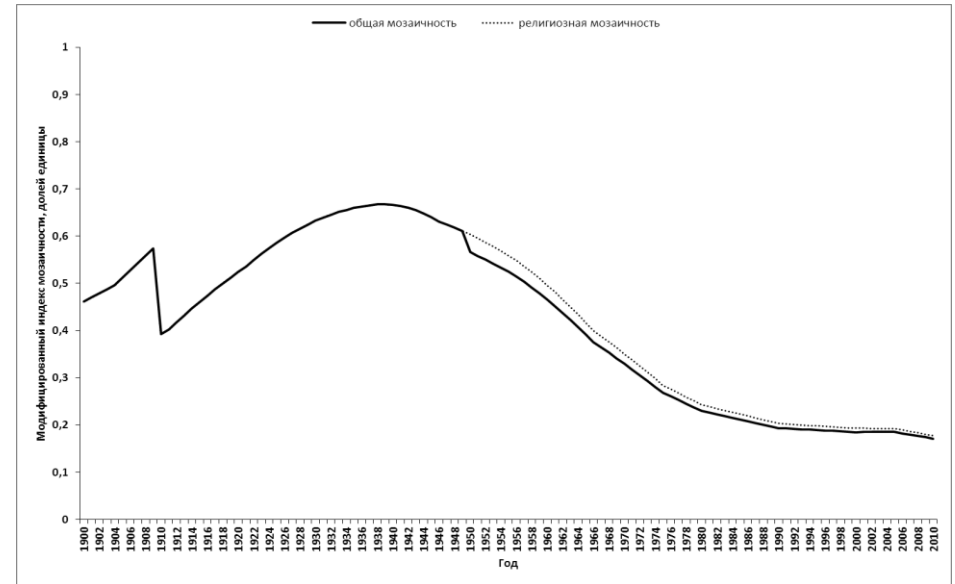
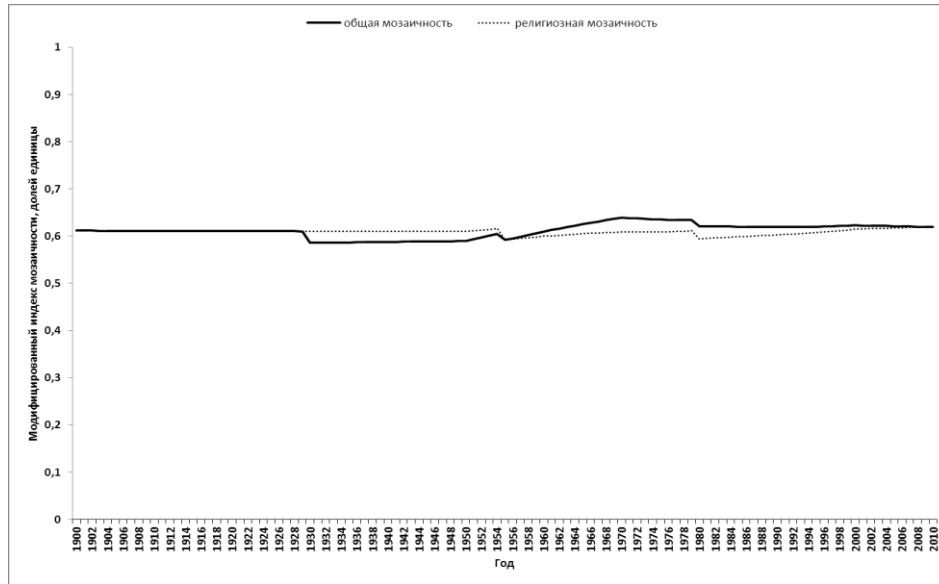


Рисунок Ф.20 – Лаос (слева сверху), Лесото (справа сверху), Либерия (слева снизу), Ливан. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

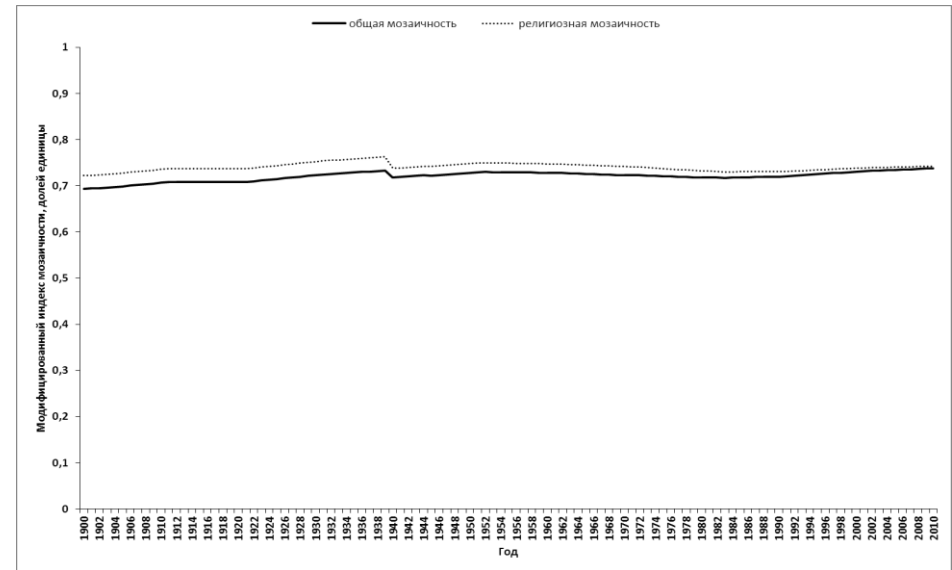
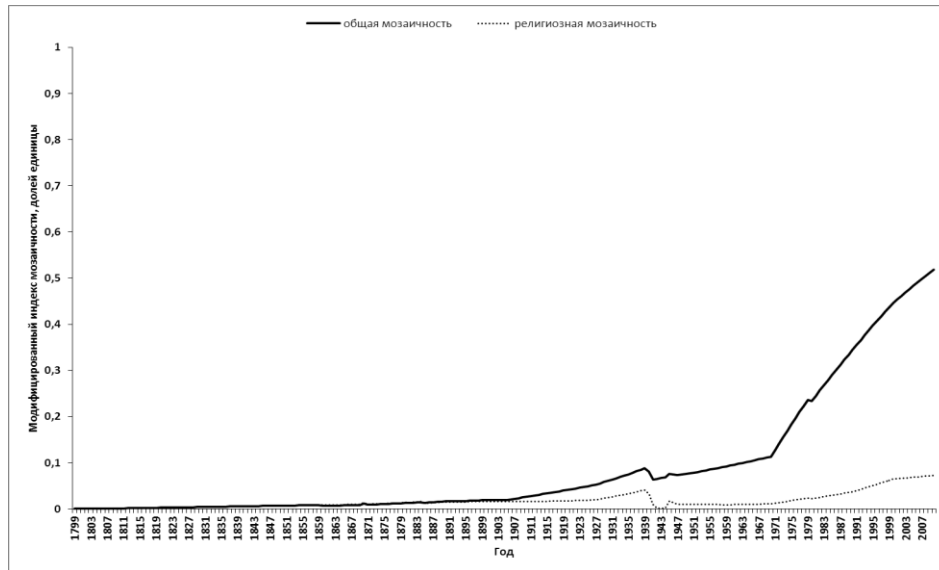
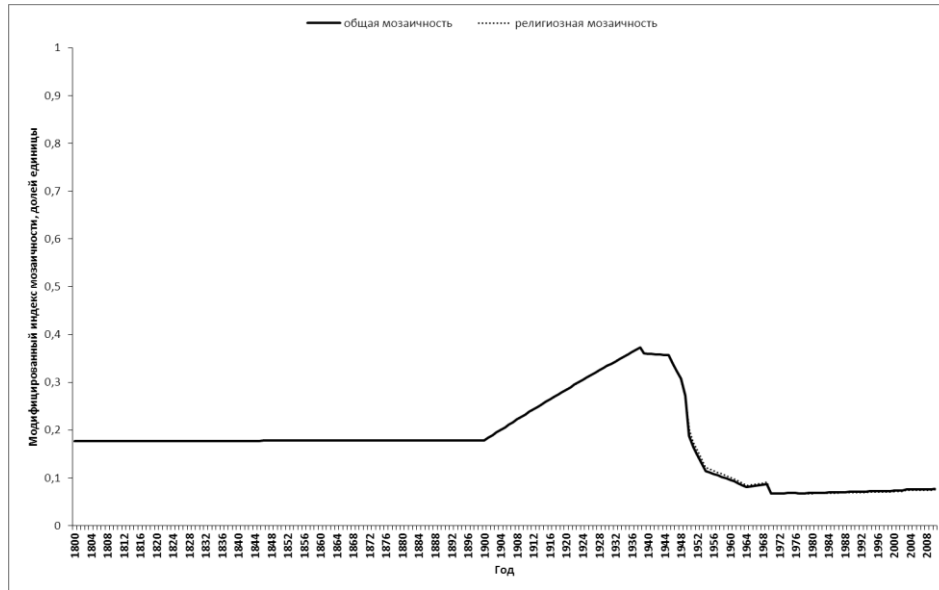


Рисунок Ф.21 – Ливия (слева сверху), Литва (справа сверху), Люксембург (слева снизу), Маврикий. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

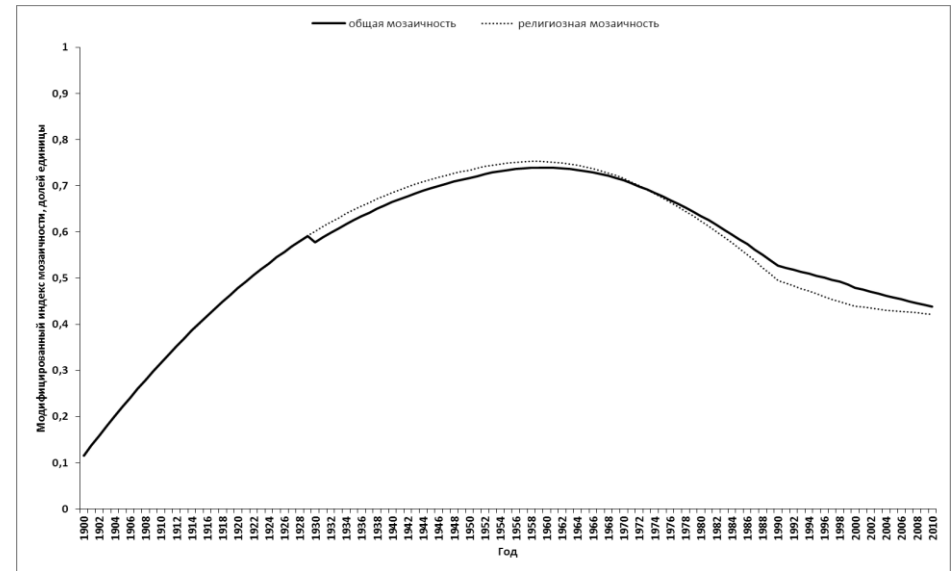
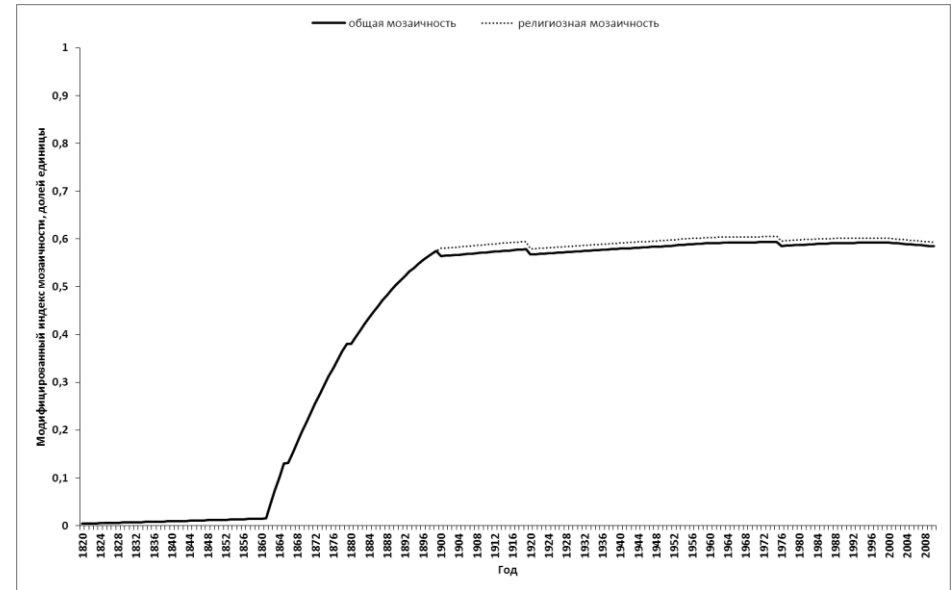
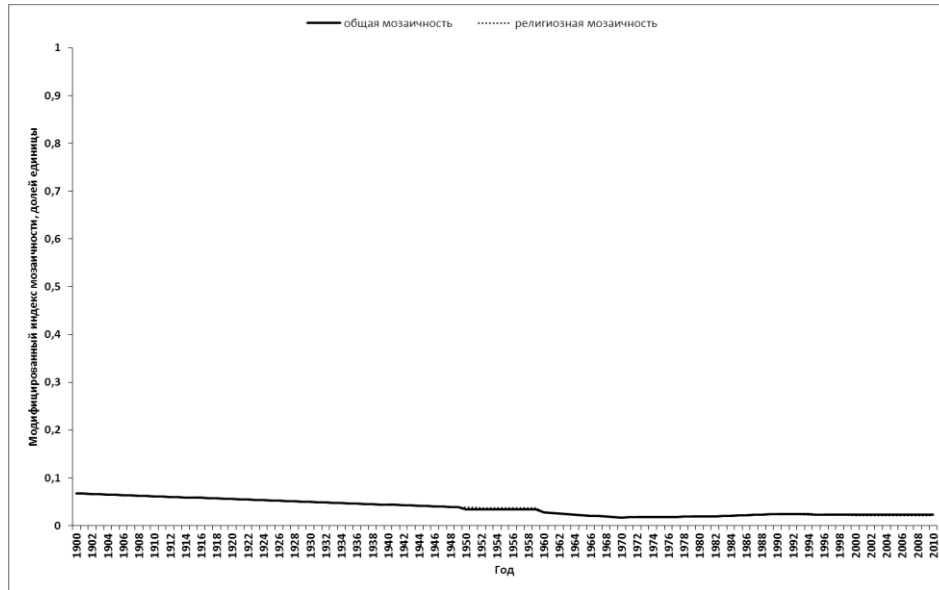


Рисунок Ф.22 – Мавритания (слева сверху), Мадагаскар (справа сверху), Македония (слева снизу), Малави. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].



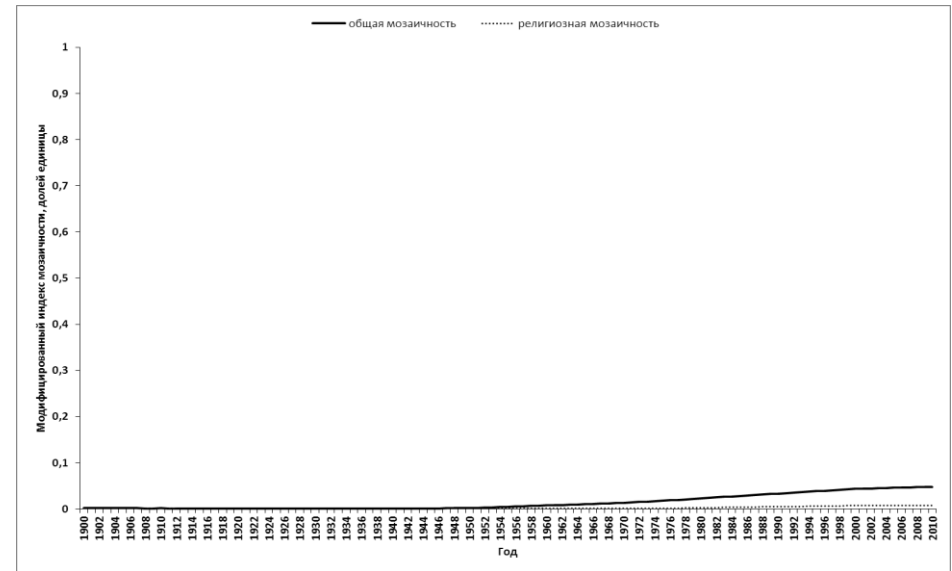
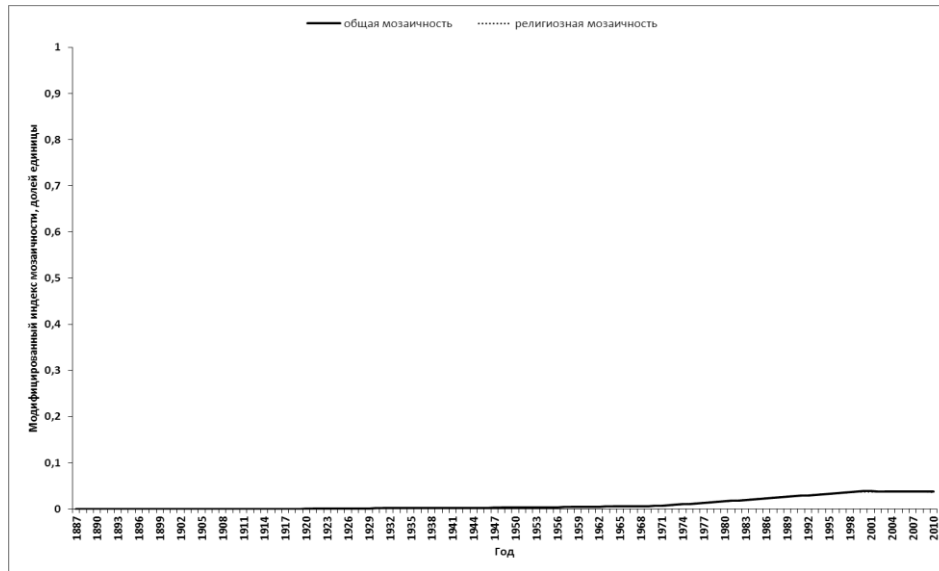
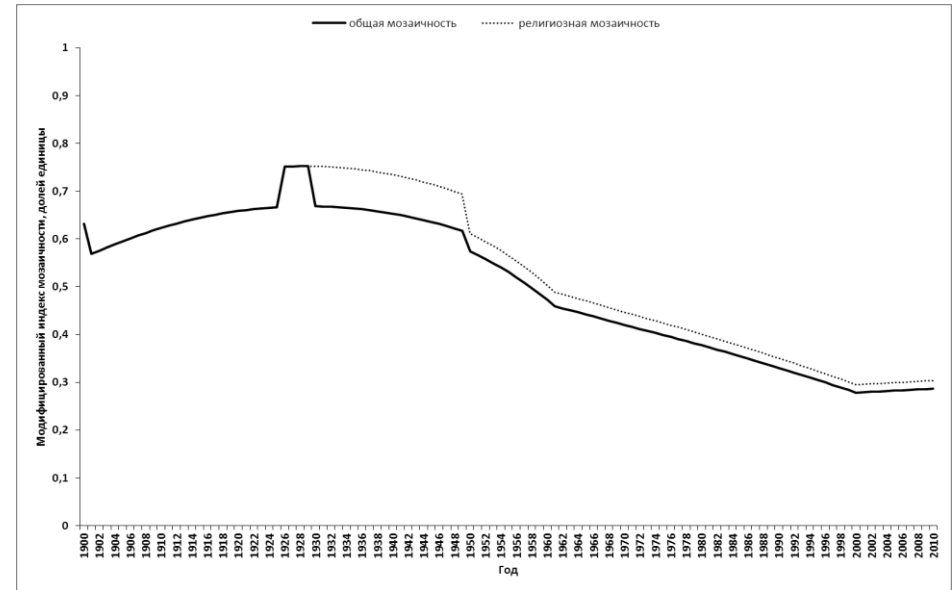
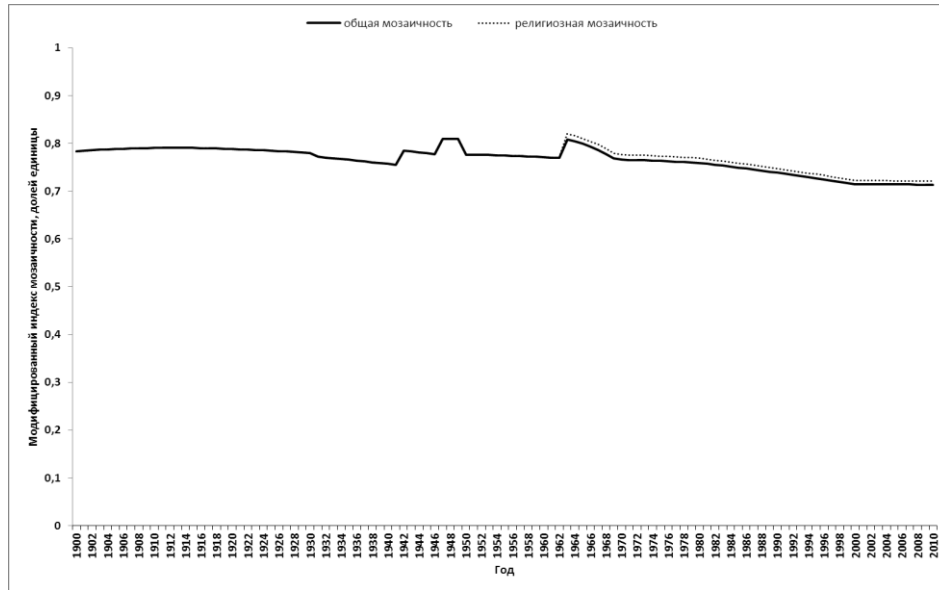


Рисунок Ф.23 – Малайзия (слева сверху), Мали (справа сверху), Мальдивы (слева снизу), Мальта. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

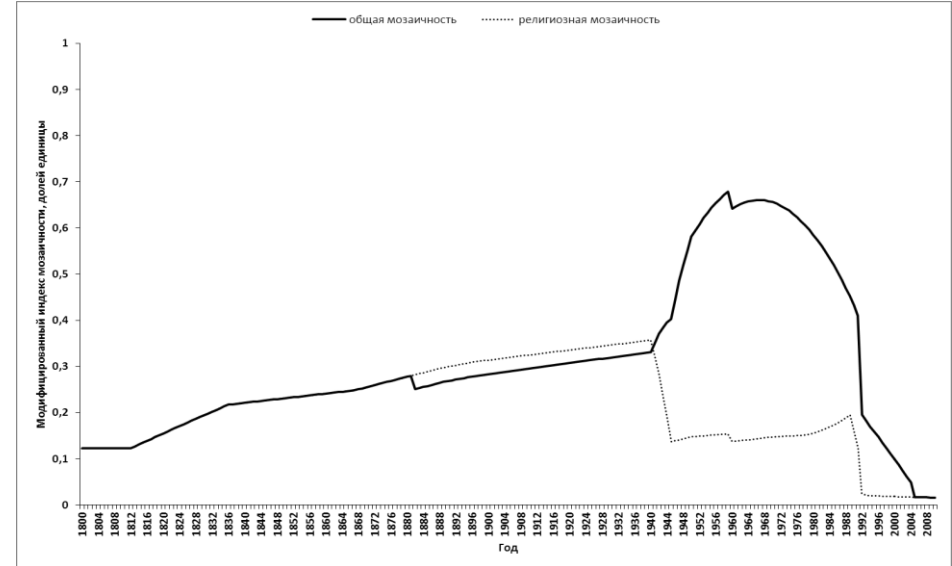
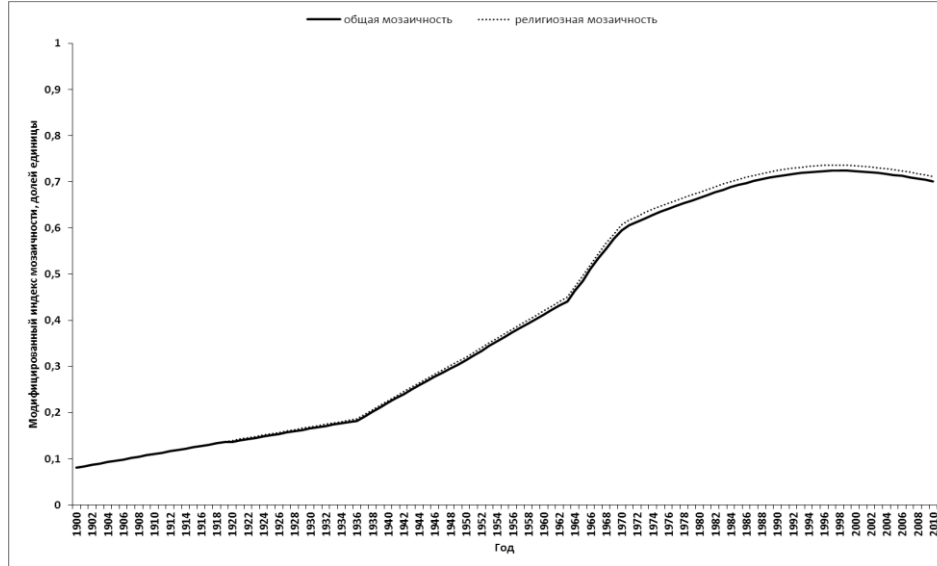
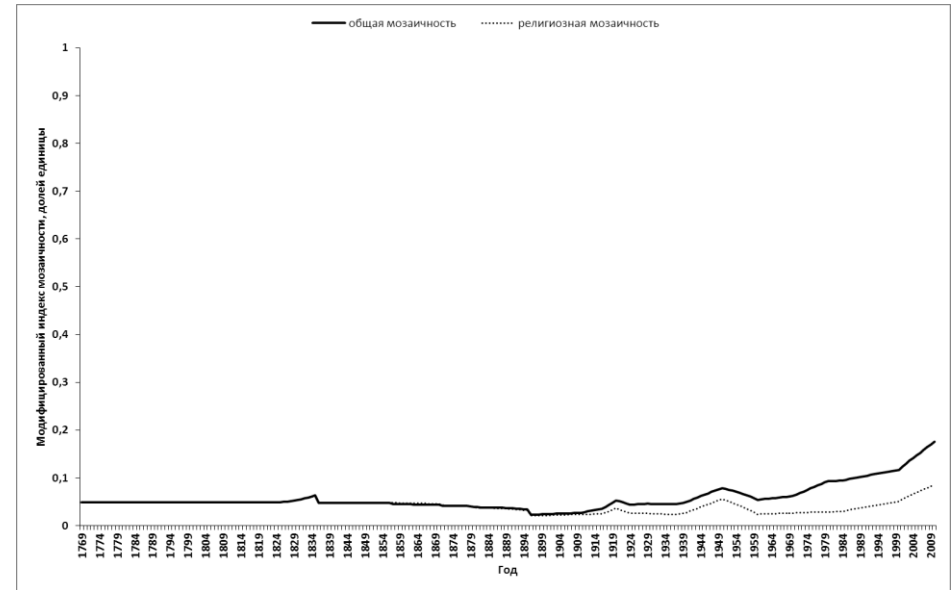
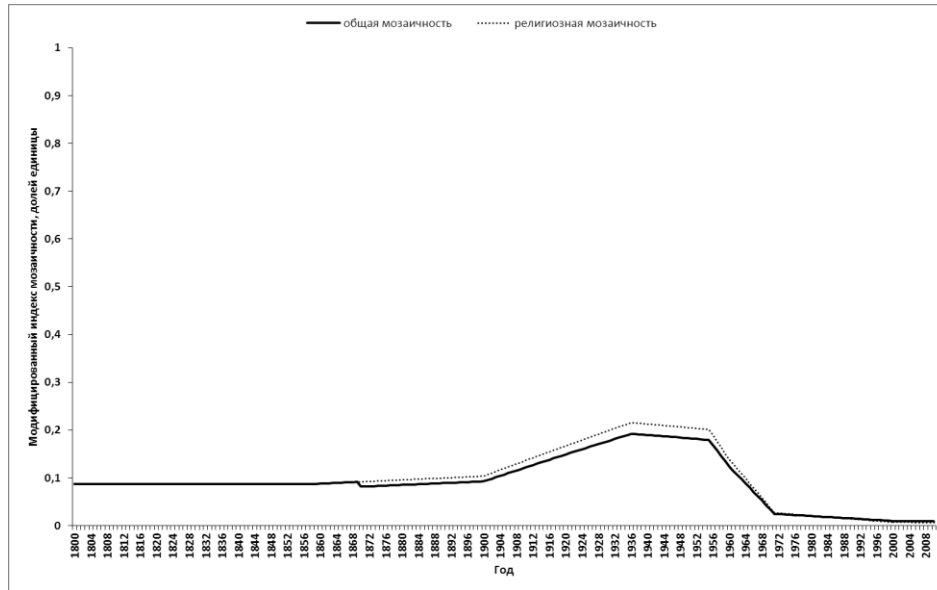


Рисунок Ф.24 – Марокко (слева сверху), Мексика (справа сверху), Мозамбик (слева снизу), Молдавия. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

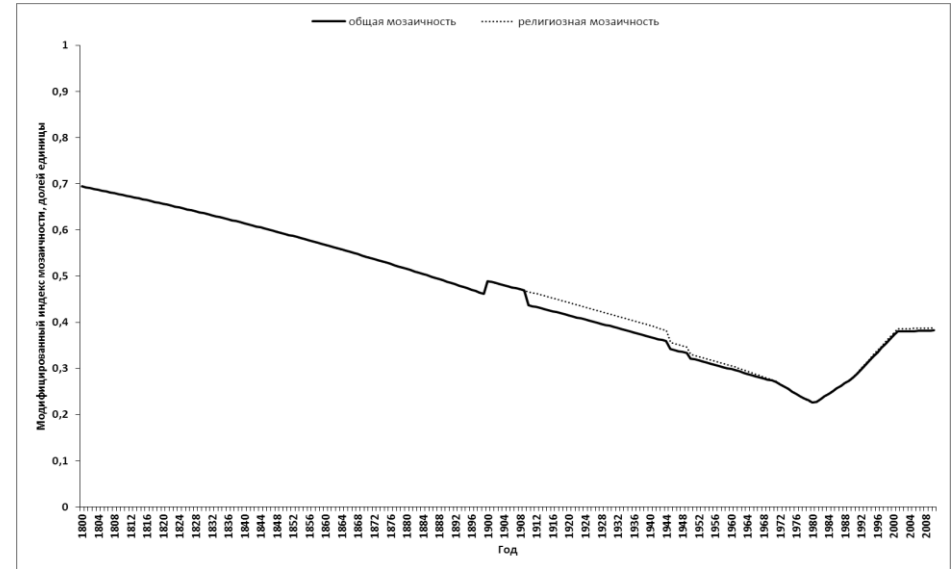
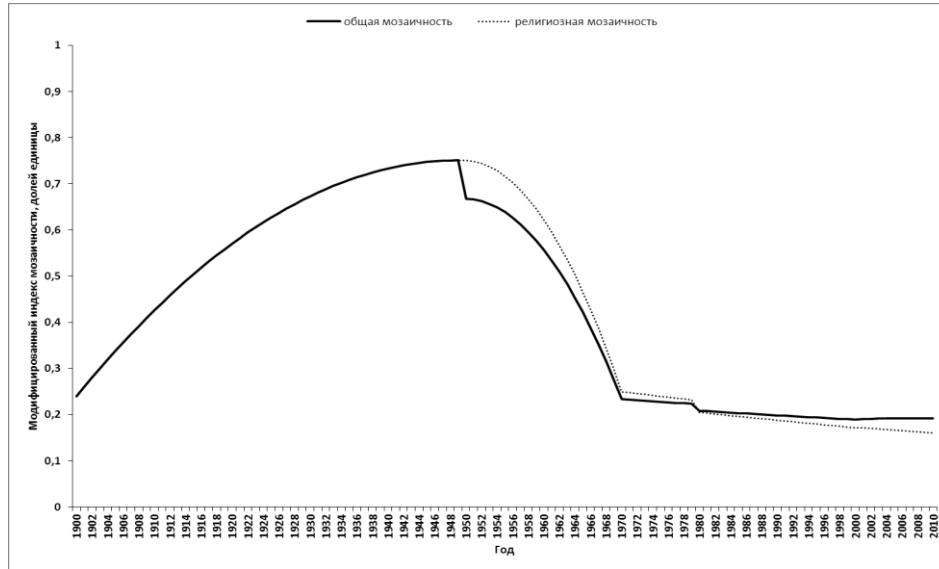
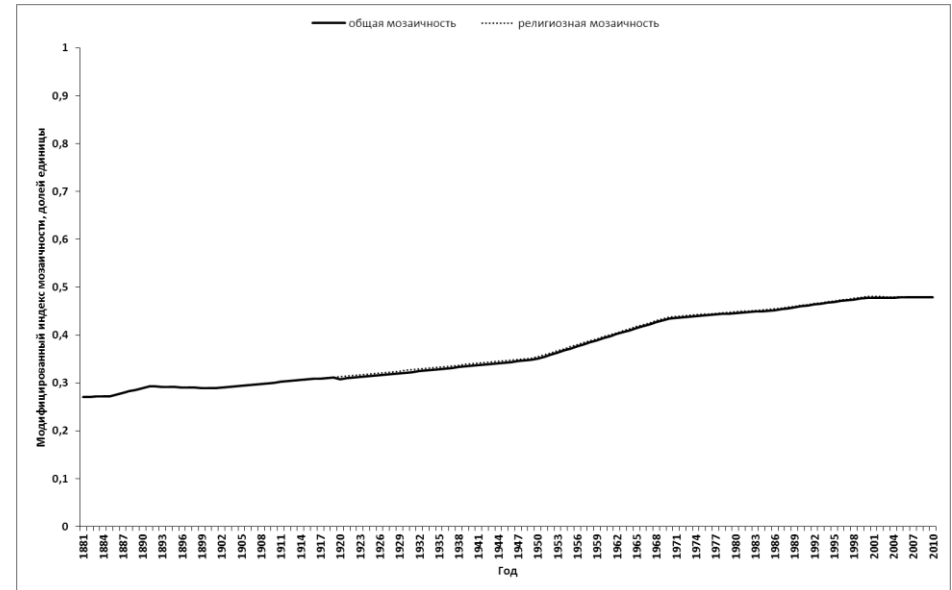
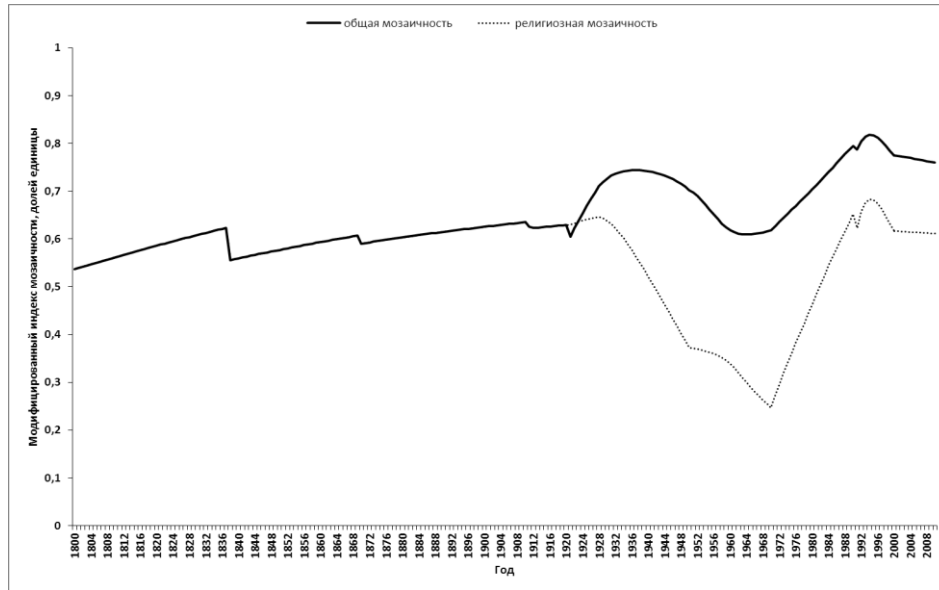


Рисунок Ф.25 – Монголия (слева сверху), Мьянма (справа сверху), Намибия (слева снизу), Непал. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

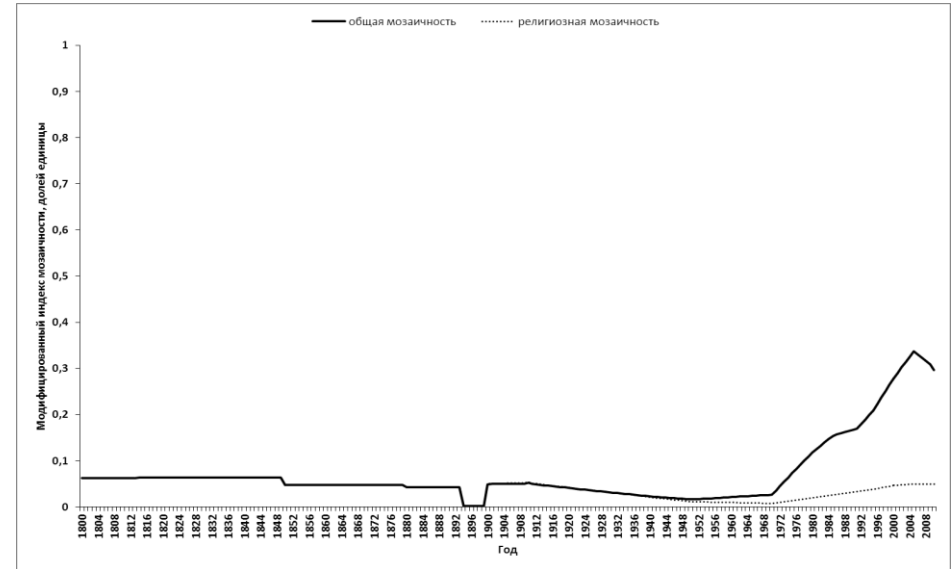
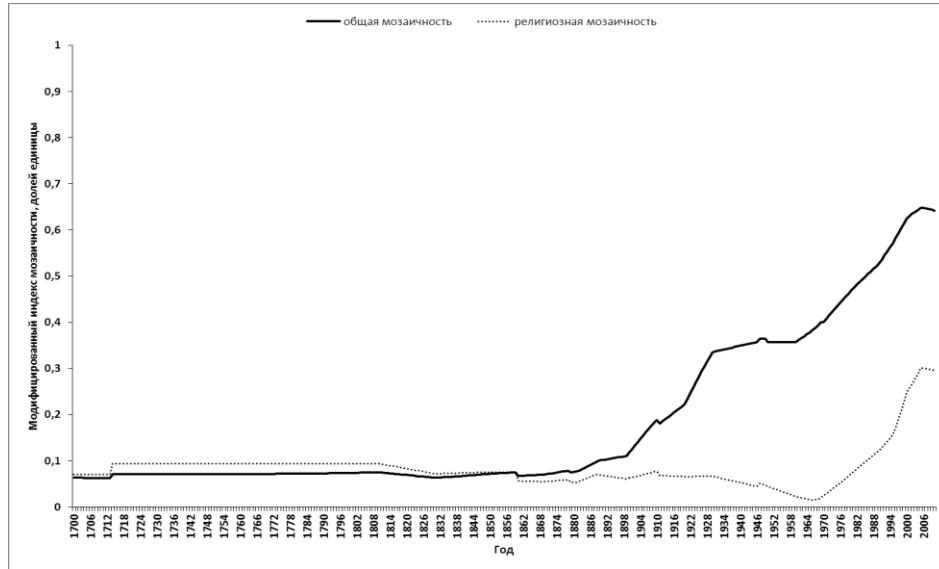
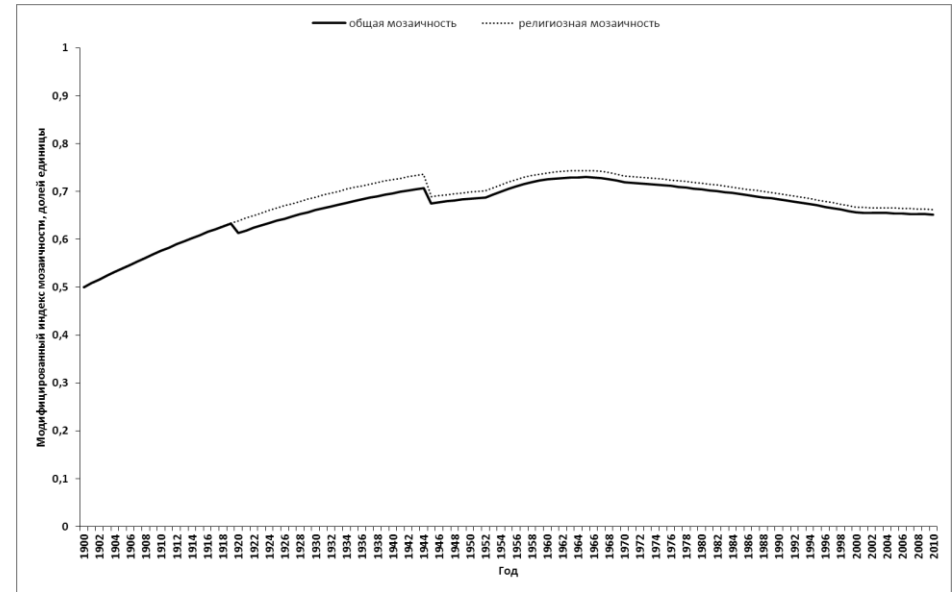
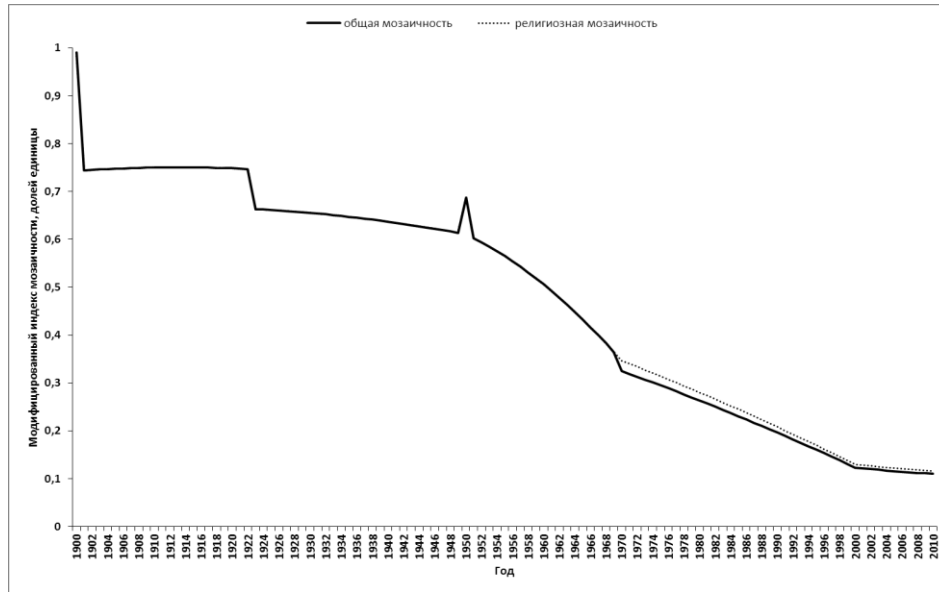


Рисунок Ф.26 – Нигер (слева сверху), Нигерия (справа сверху), Нидерланды (слева снизу), Никарагуа. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

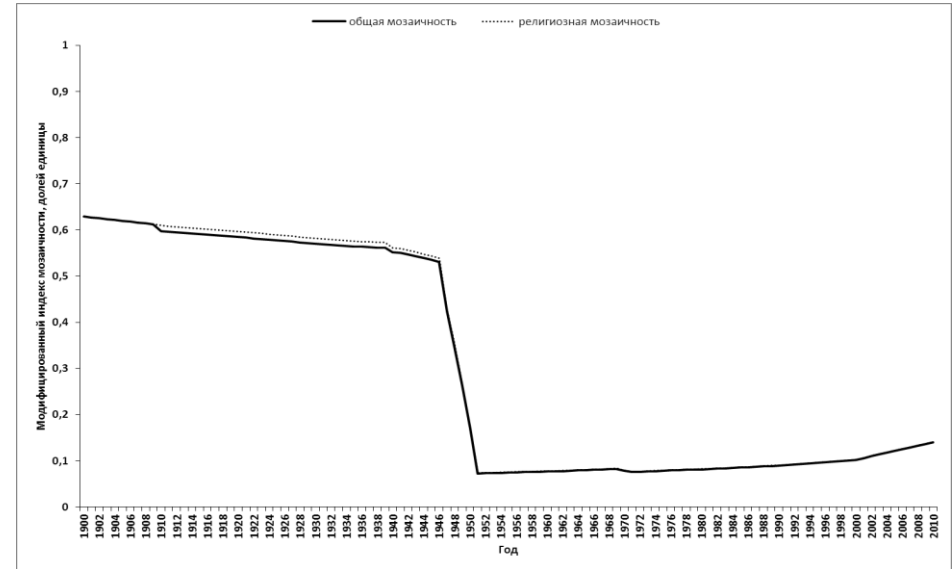
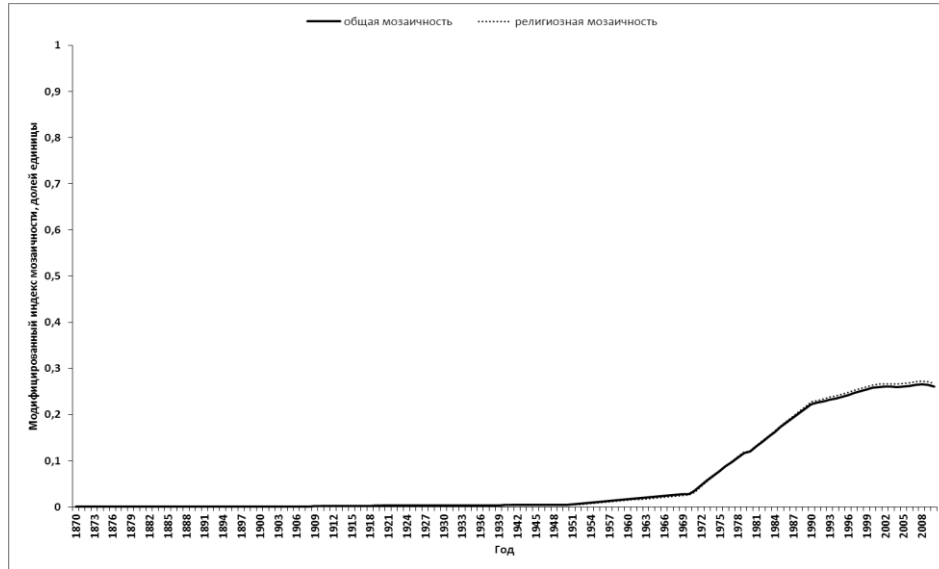
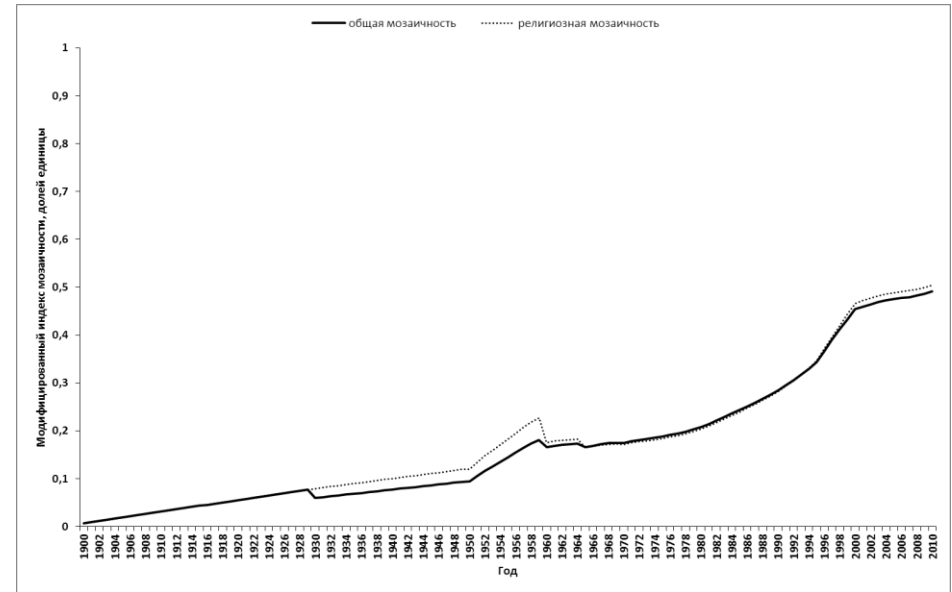
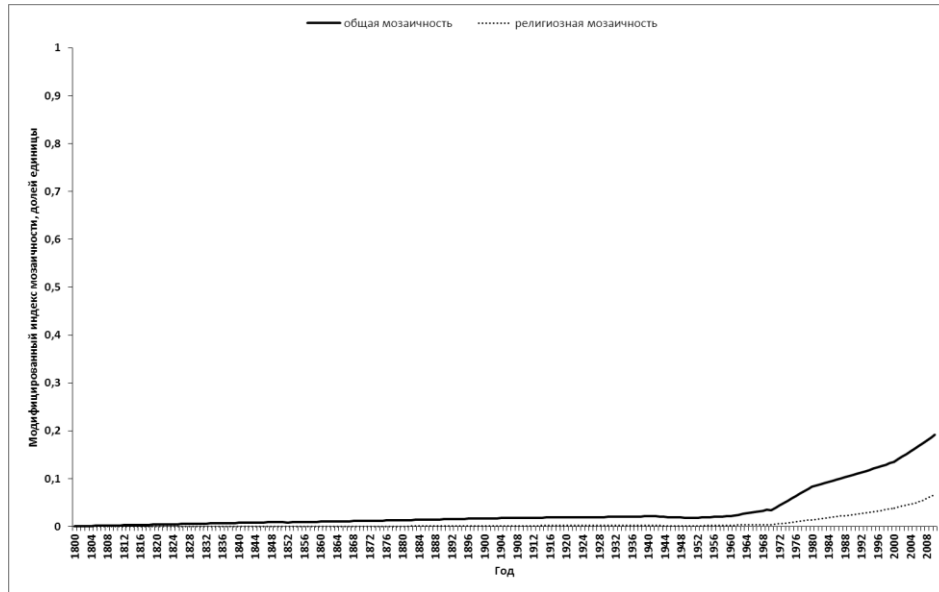


Рисунок Ф.27 – Норвегия (слева сверху), ОАЭ (справа сверху), Оман (слева снизу), Пакистан. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

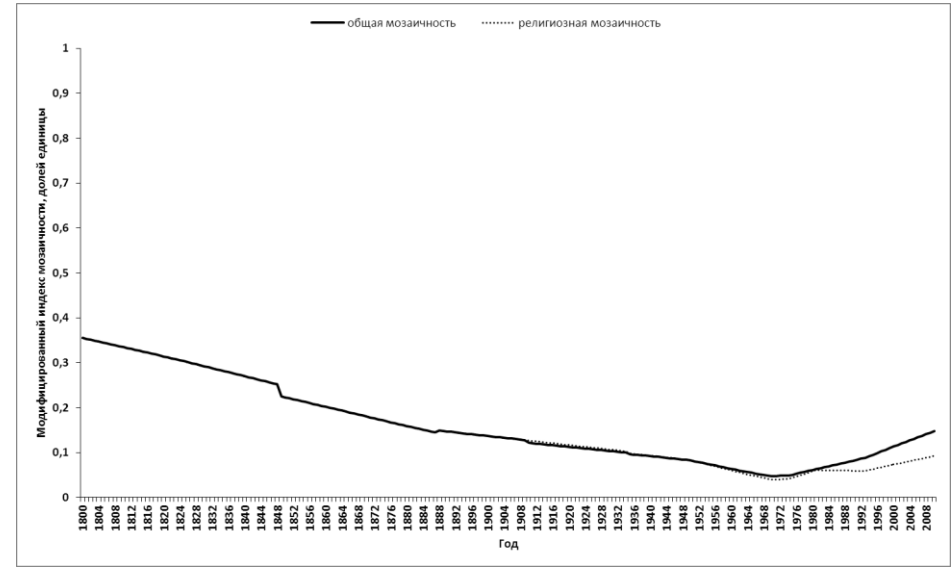
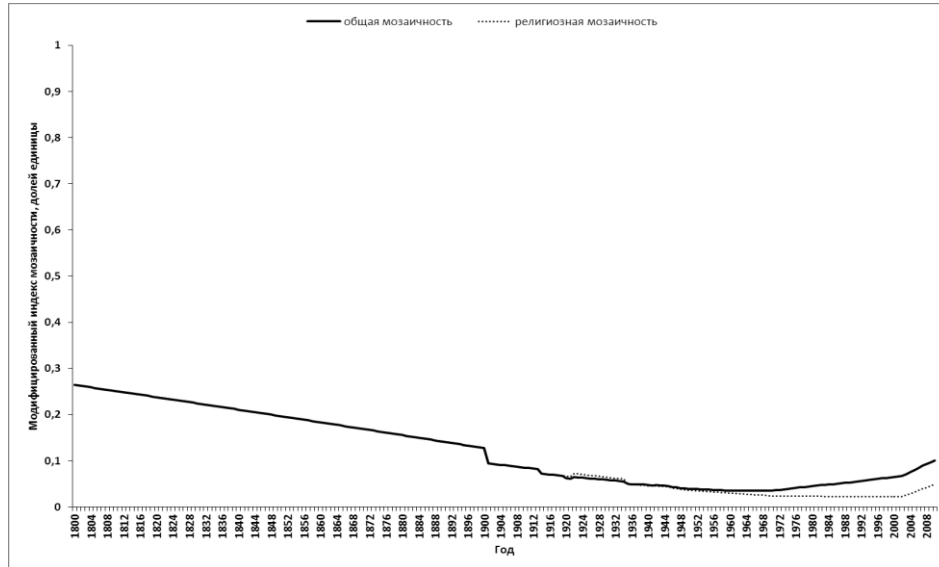
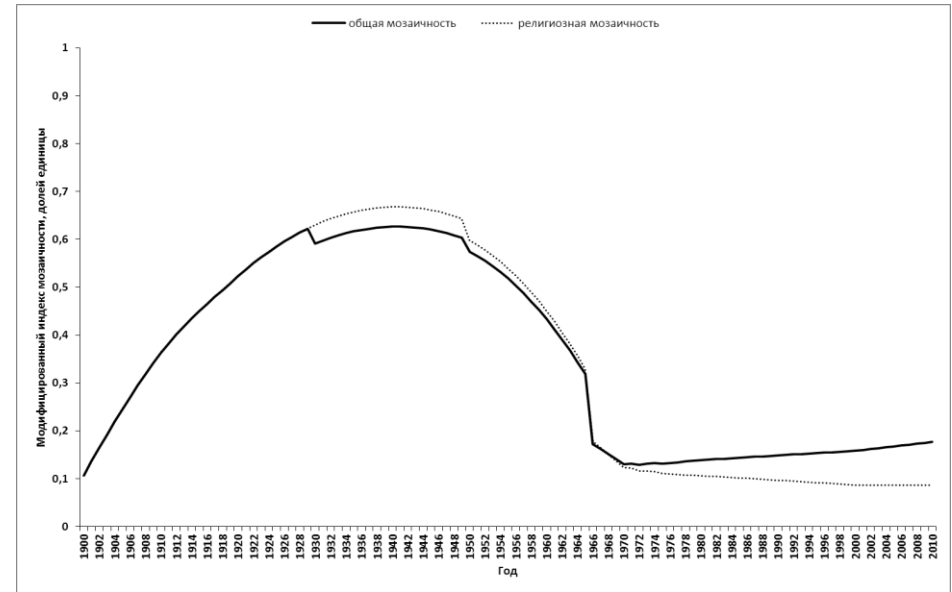
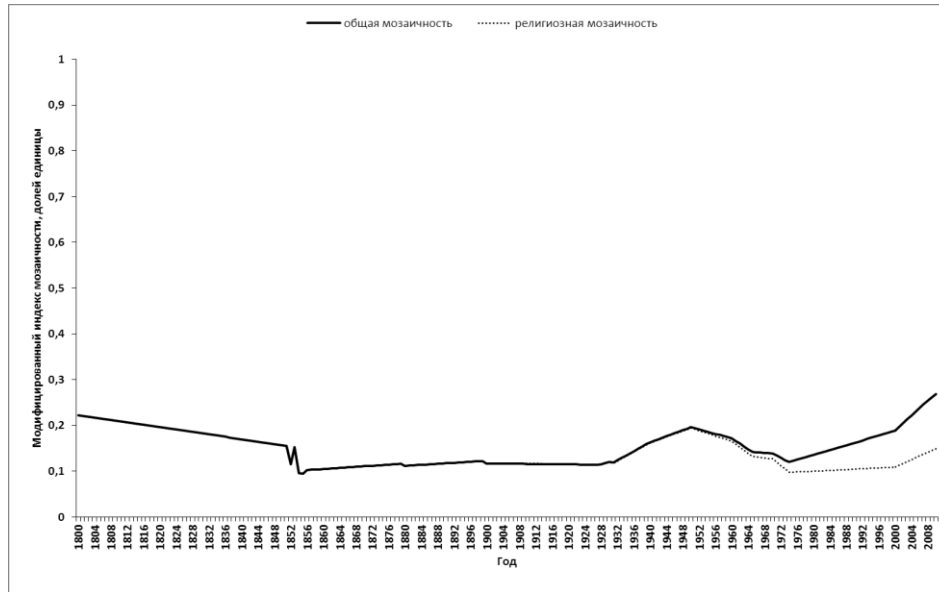


Рисунок Ф.28 – Панама (слева сверху), Папуа-Новая Гвинея (справа сверху), Парагвай (слева снизу), Перу. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

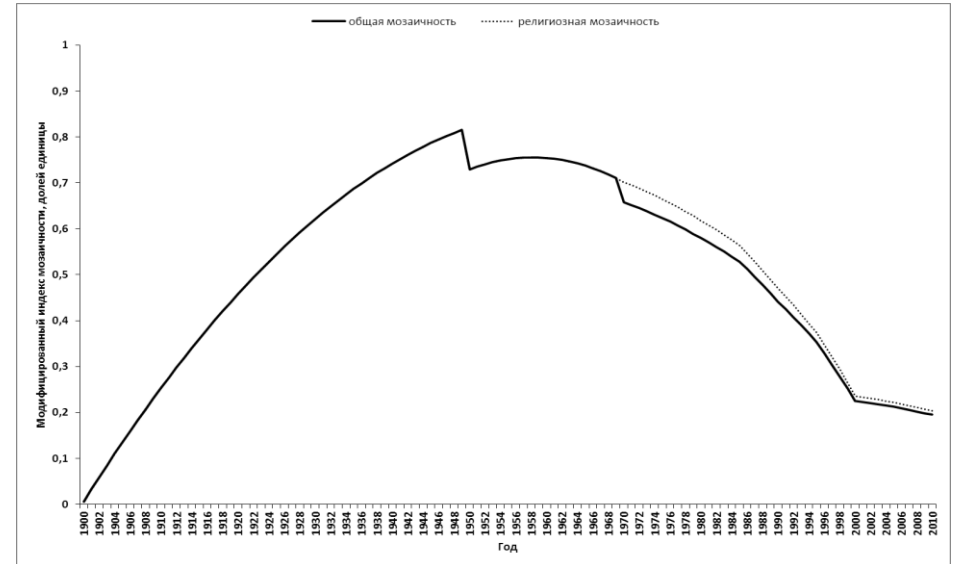
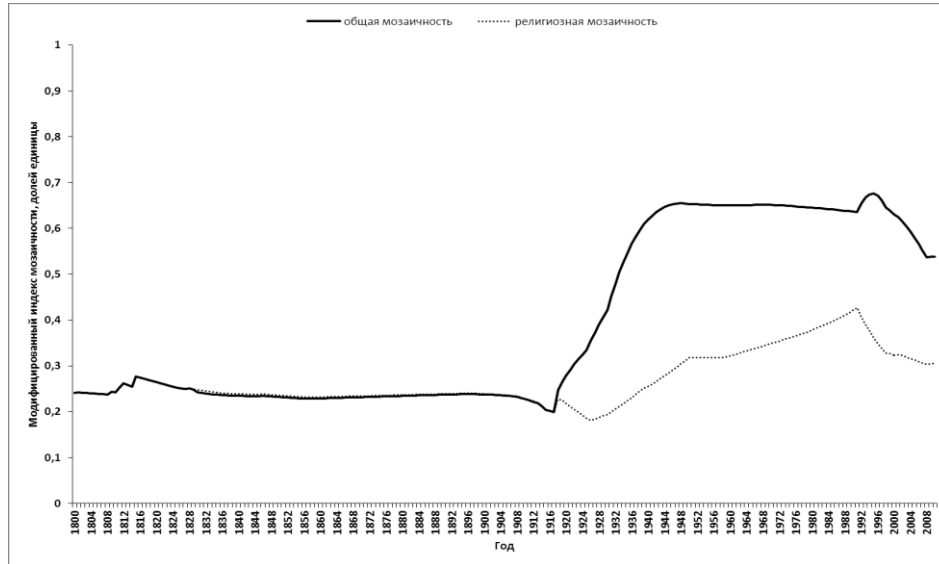
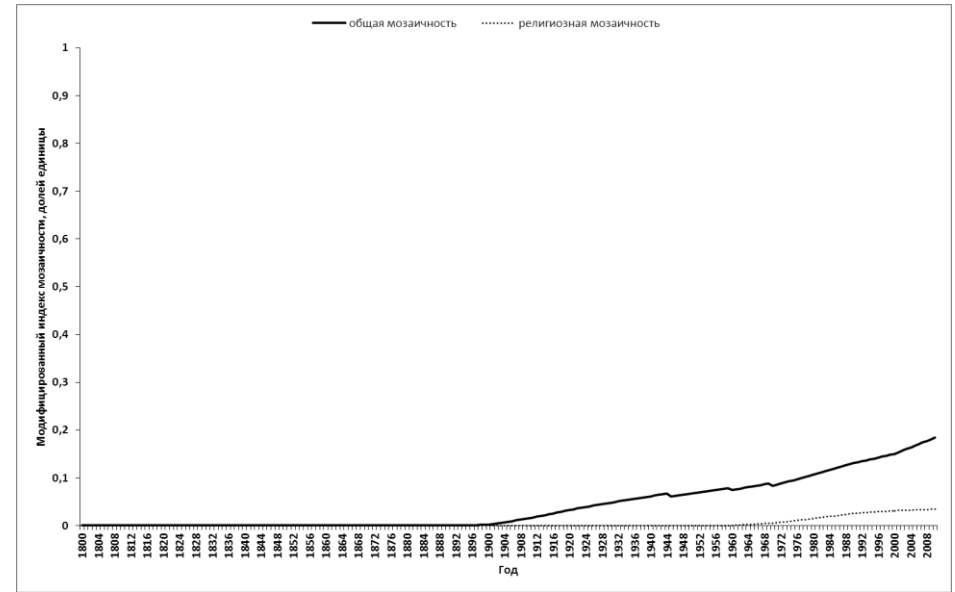
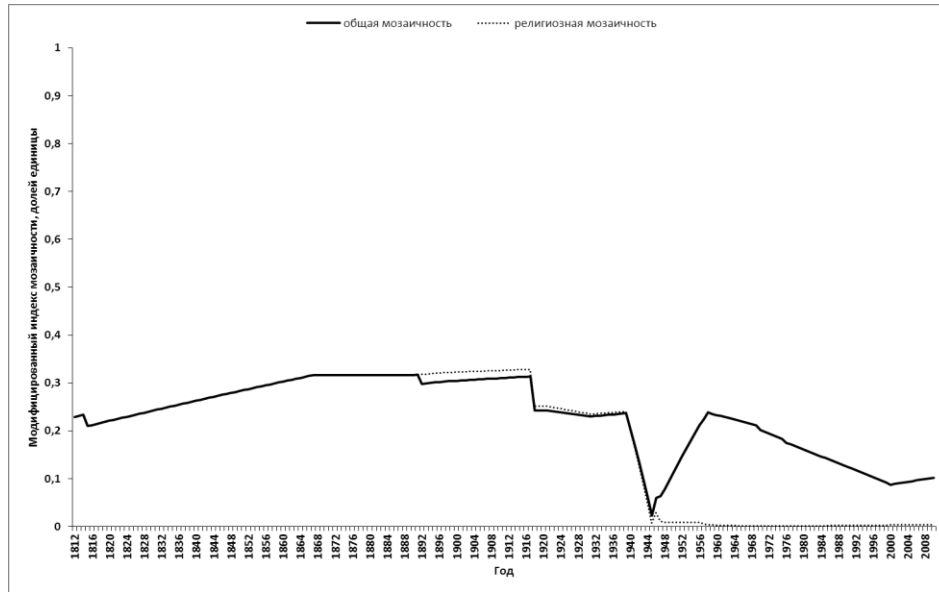


Рисунок Ф.29 – Польша (слева сверху), Португалия (справа сверху), Россия (слева снизу), Руанда. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

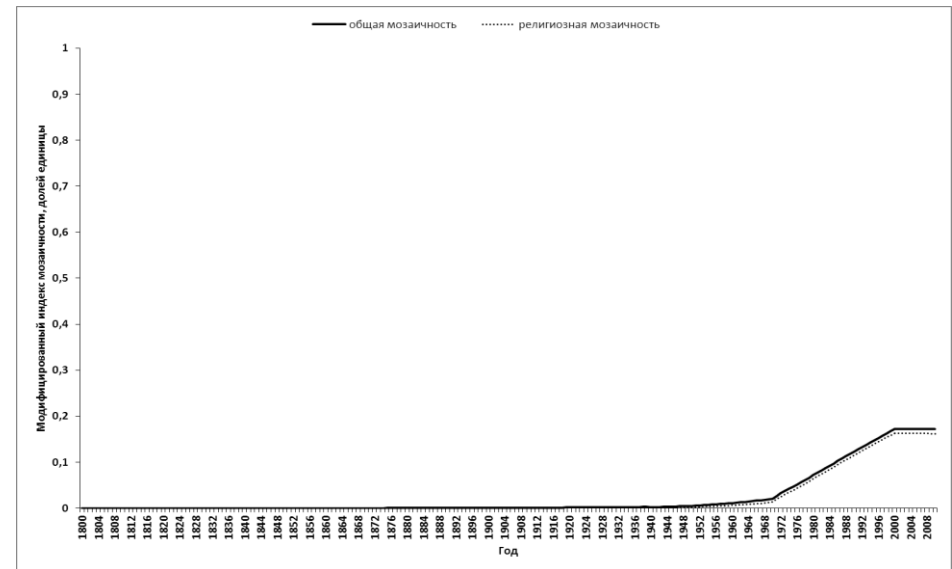
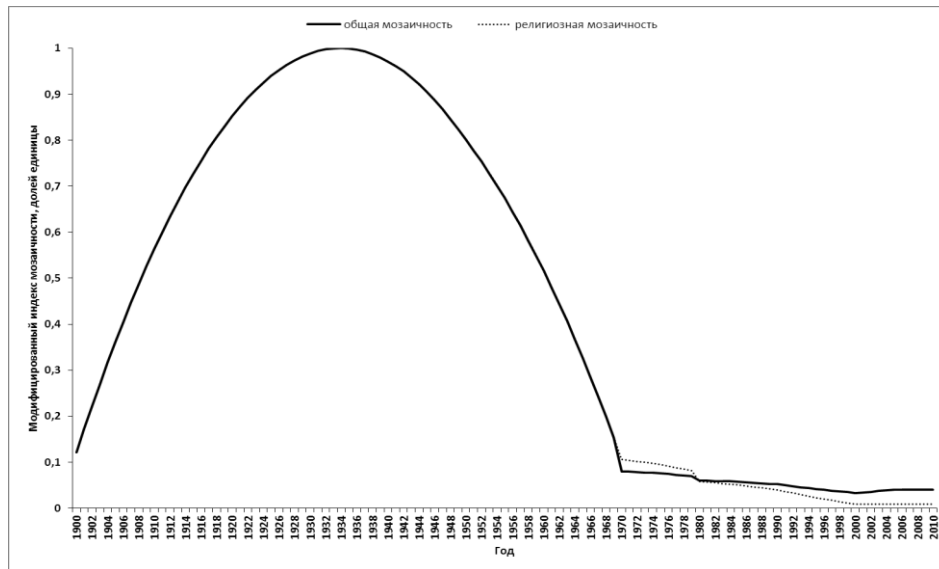
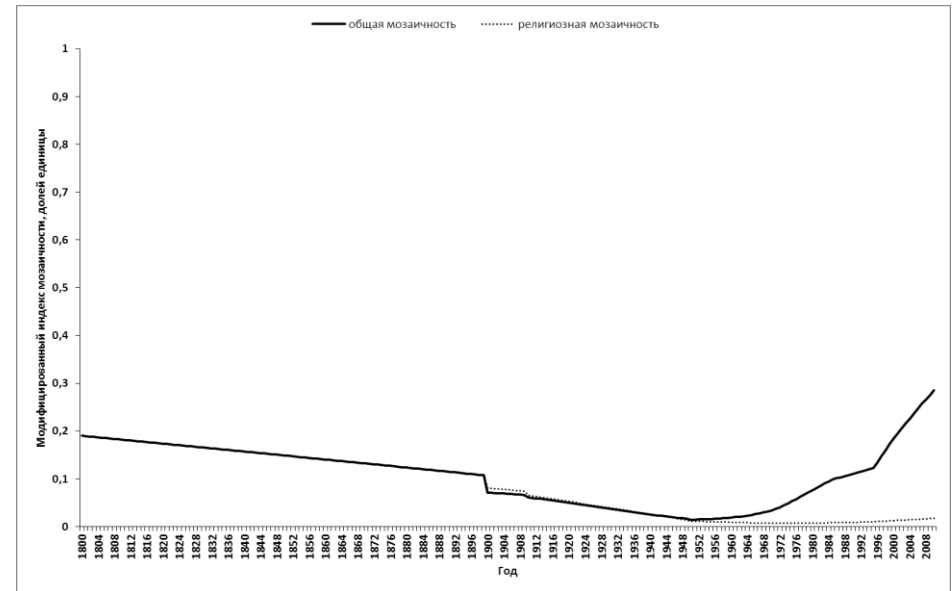
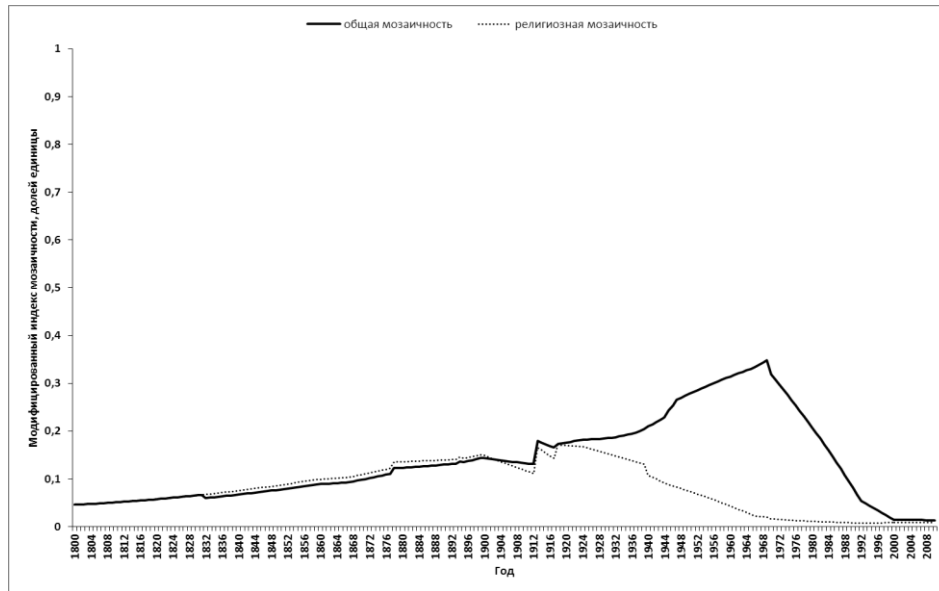


Рисунок Ф.30 – Румыния (слева сверху), Сальвадор (справа сверху), Сан-Томе и Принсипи (слева снизу), Саудовская Аравия. В границах 2010 г. Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].



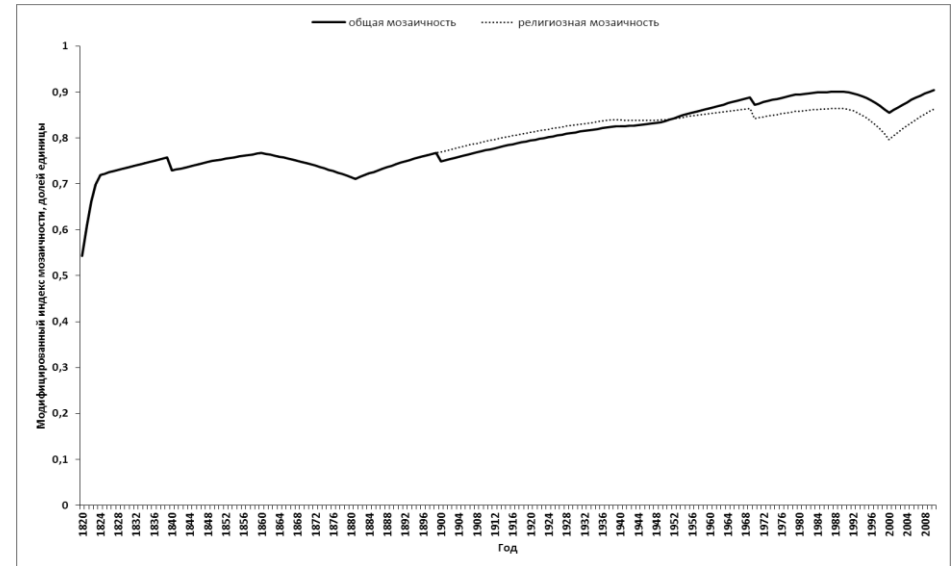
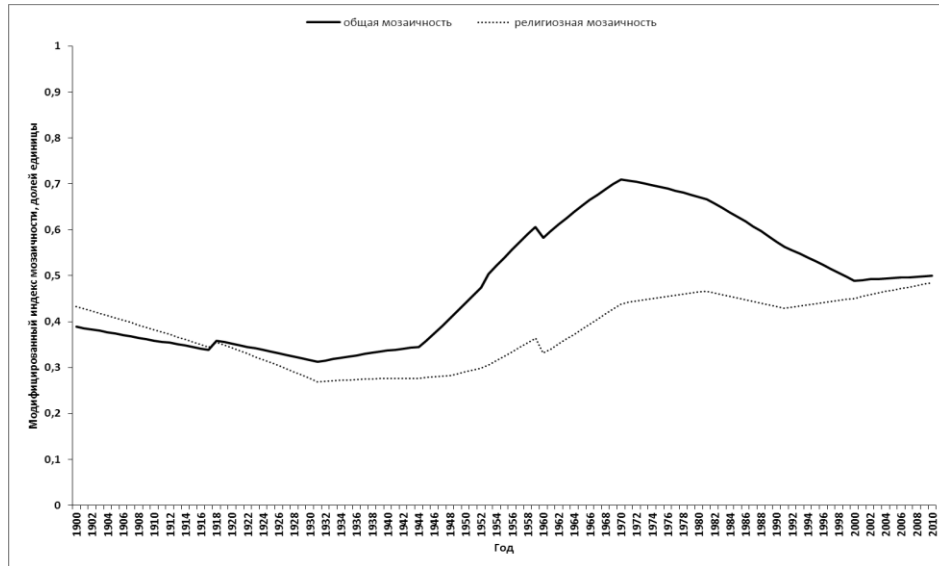
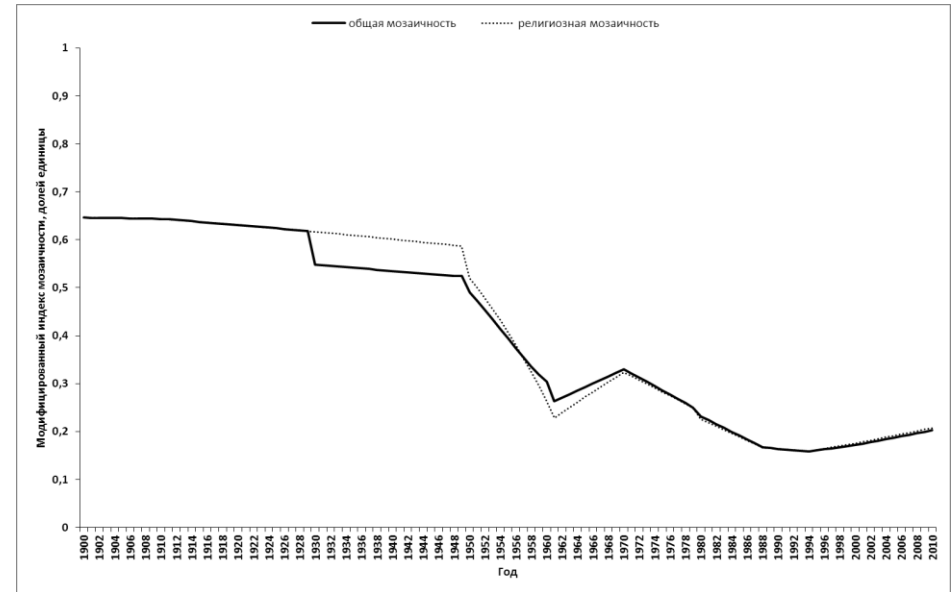
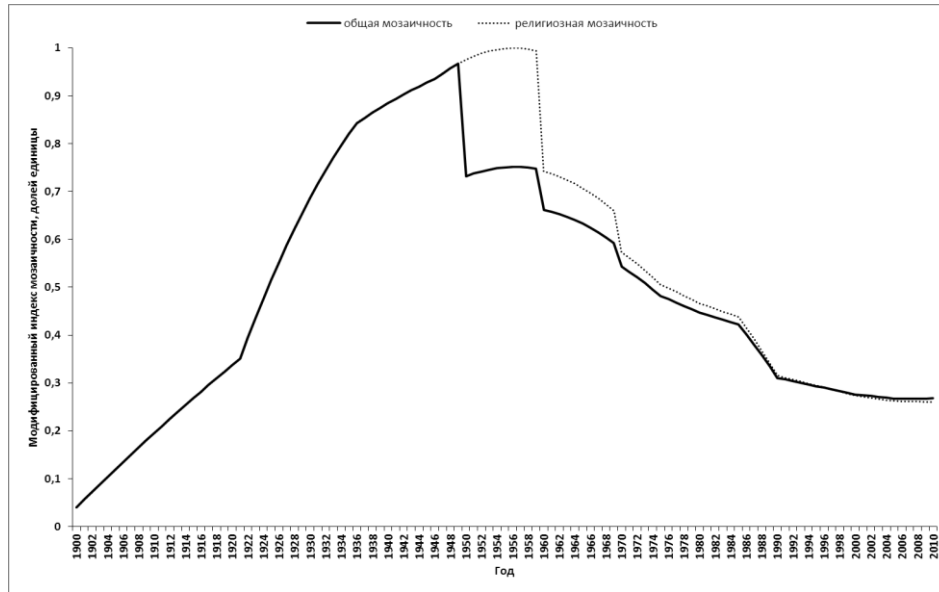


Рисунок Ф.31 – Свазиленд (слева сверху), Сенегал (справа сверху), Сербия (слева снизу), Сингапур. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

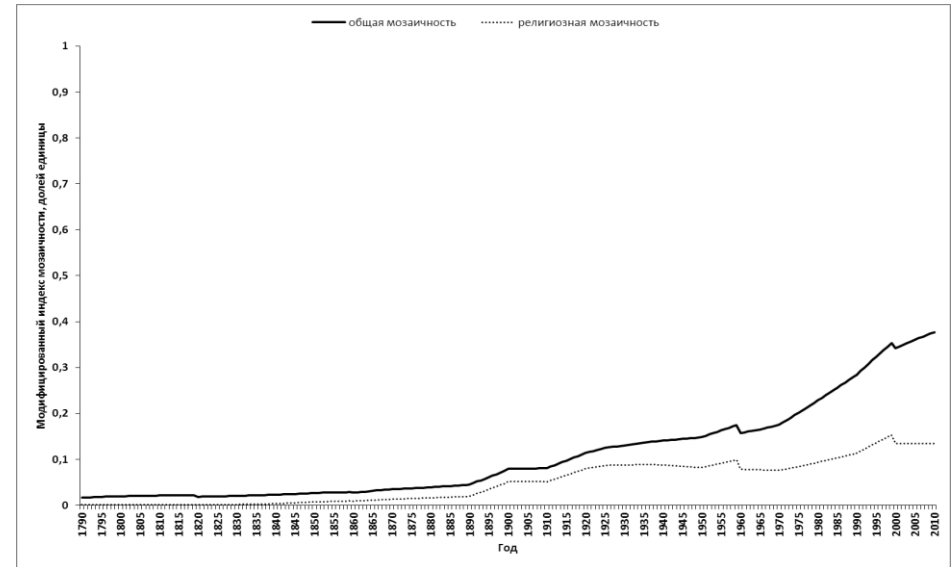
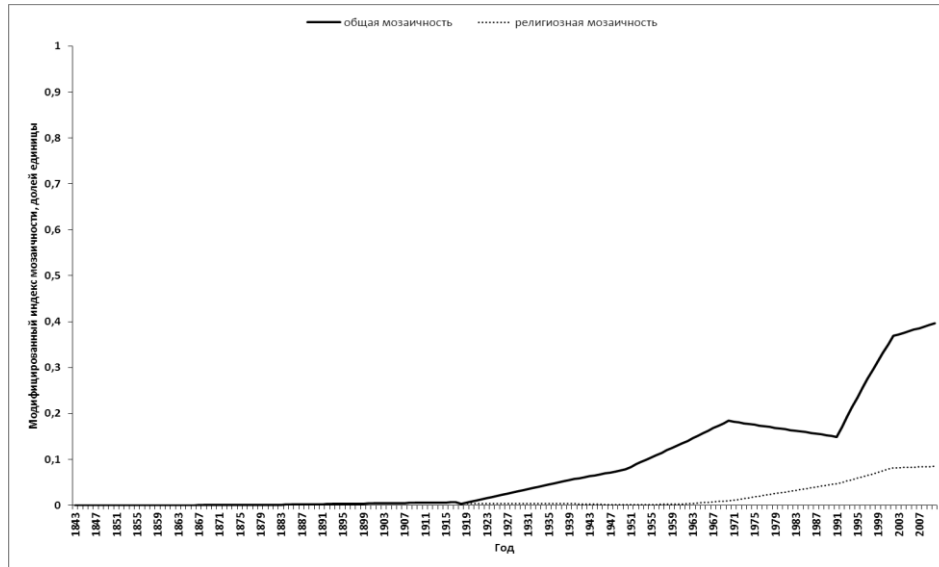
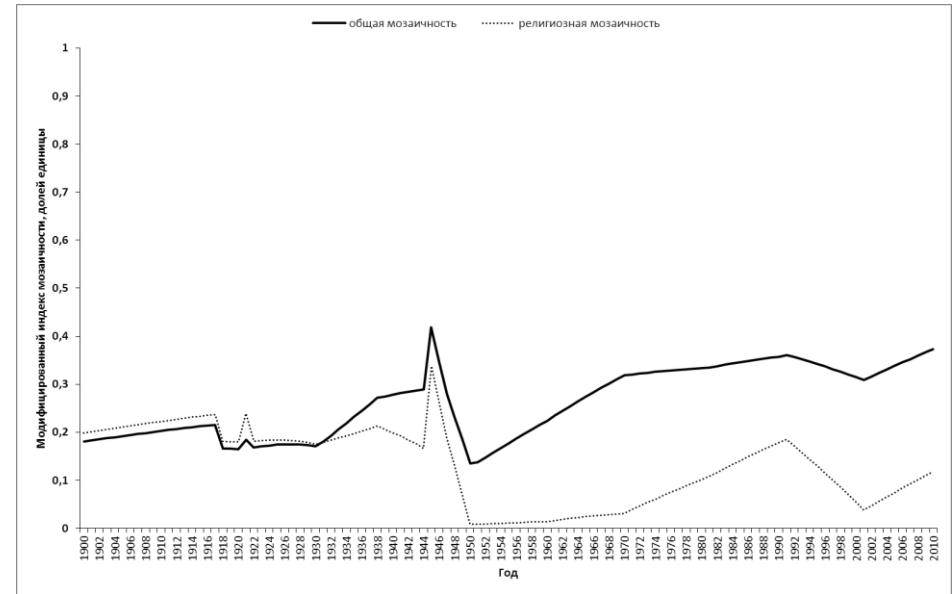
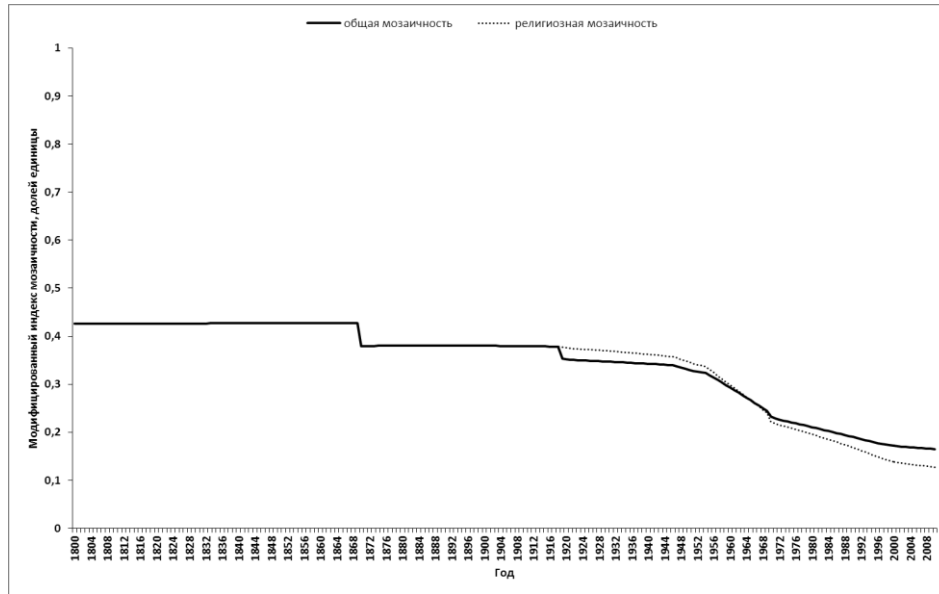


Рисунок Ф.32 – Сирия (слева сверху), Словакия (справа сверху), Словения (слева снизу), США. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

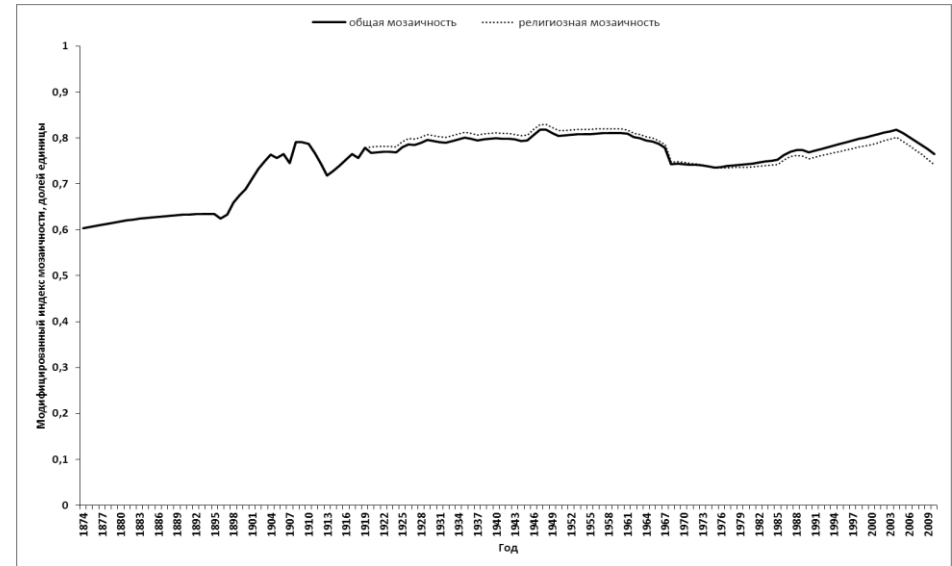
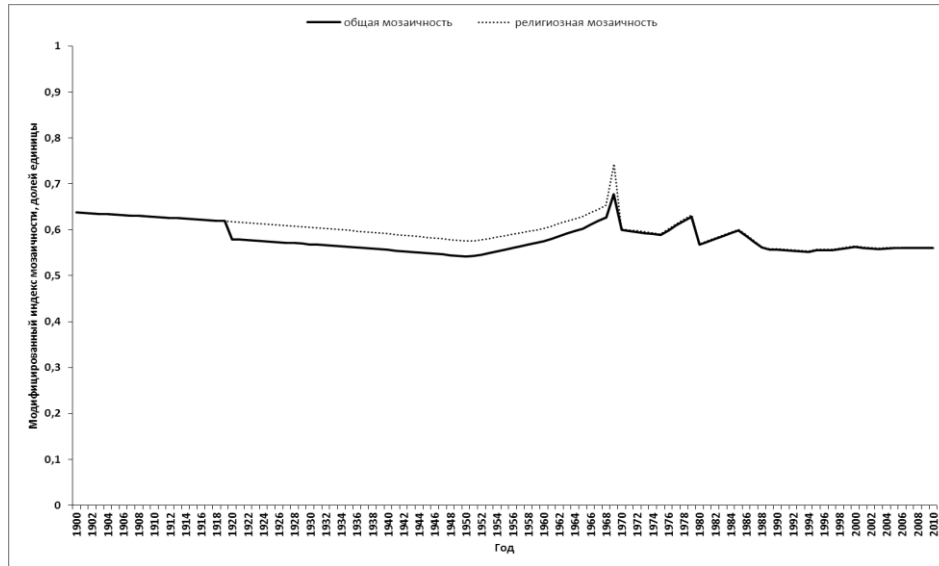
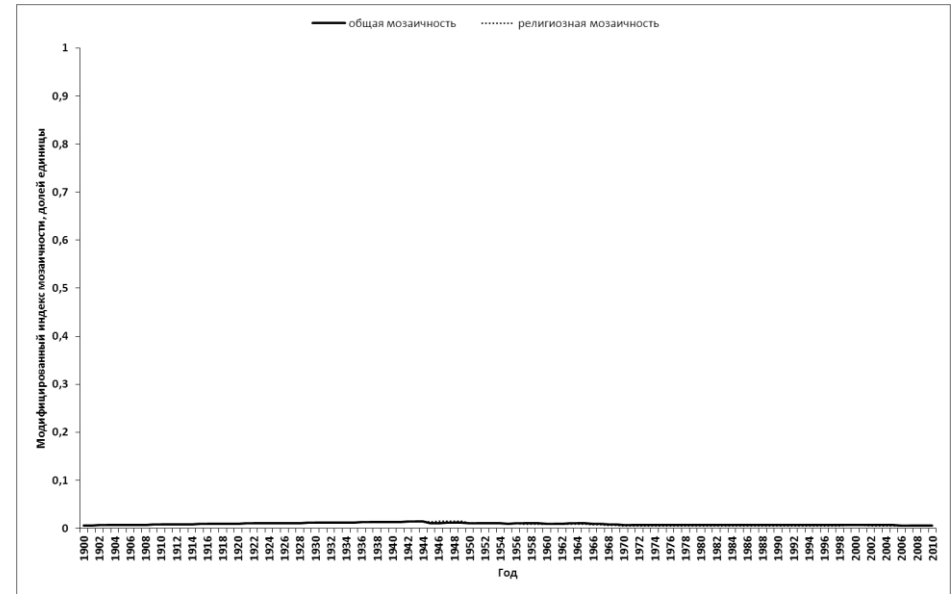
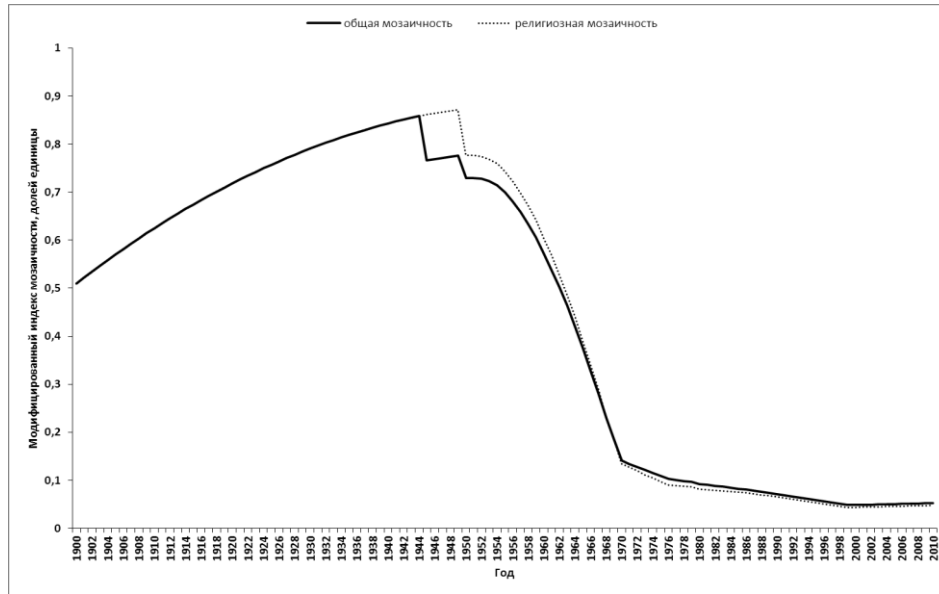


Рисунок Ф.33 – Соломоновы острова (слева сверху), Сомали (справа сверху), Судан (слева снизу), Суринам. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

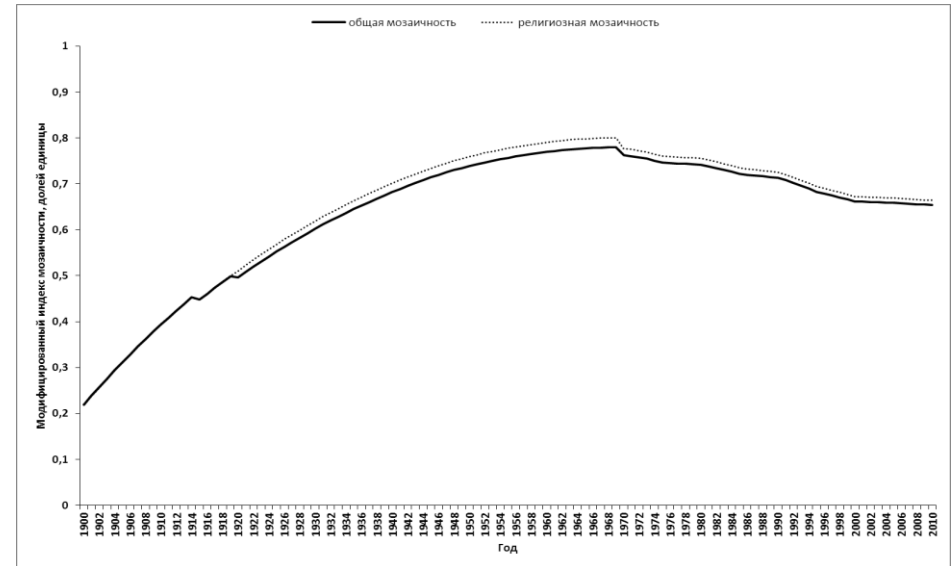
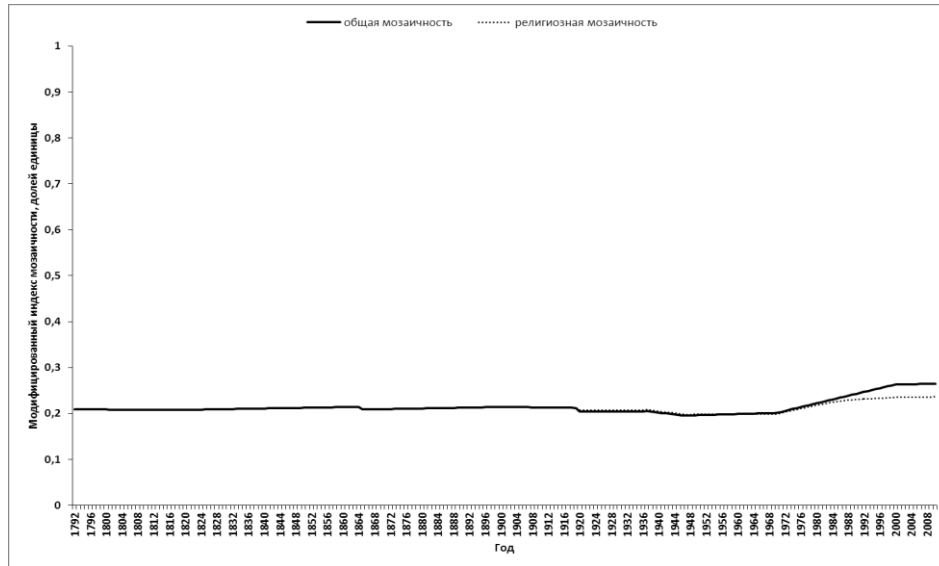
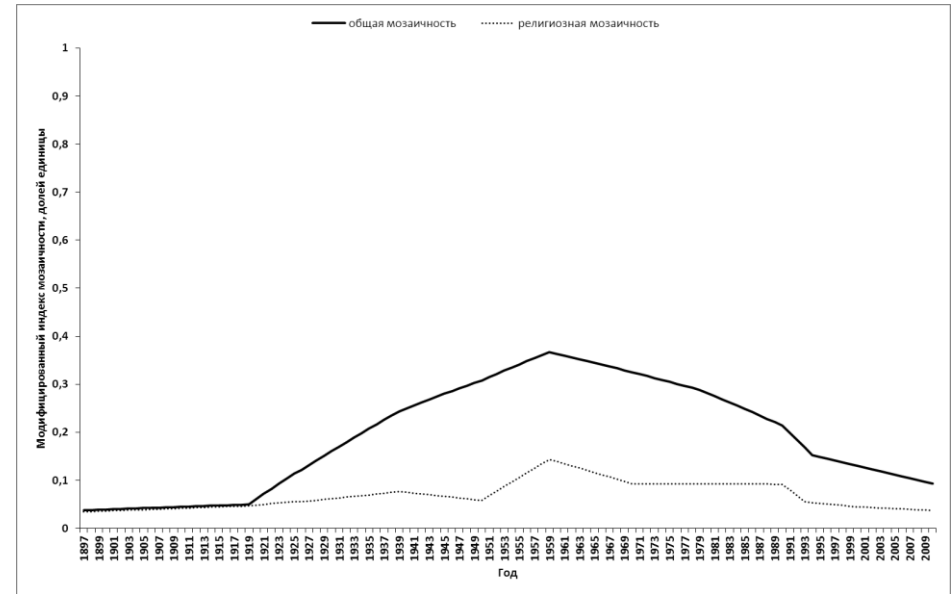
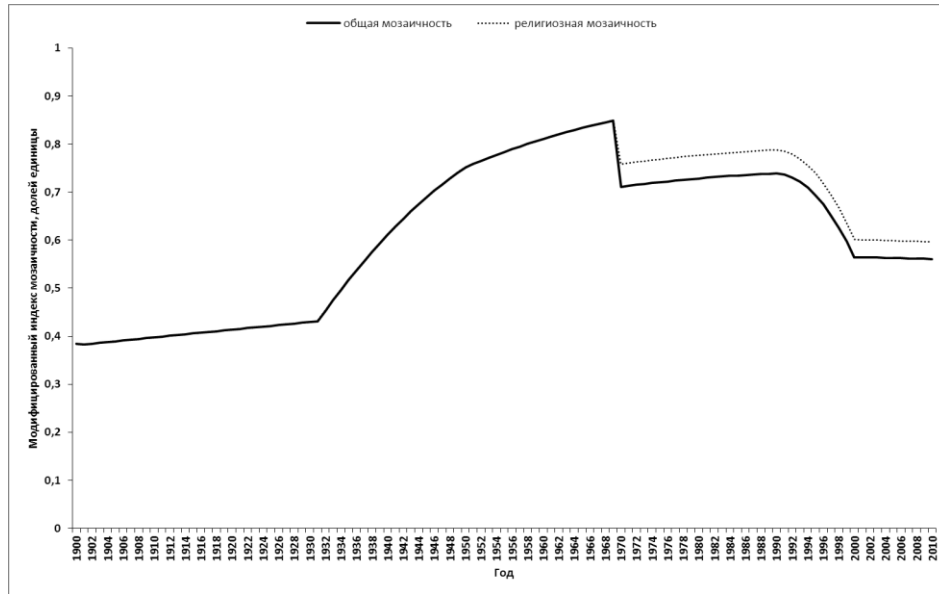


Рисунок Ф.34 – Сьерра-Леоне (слева сверху), Таджикистан (справа сверху), Таиланд (слева снизу), Танзания. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

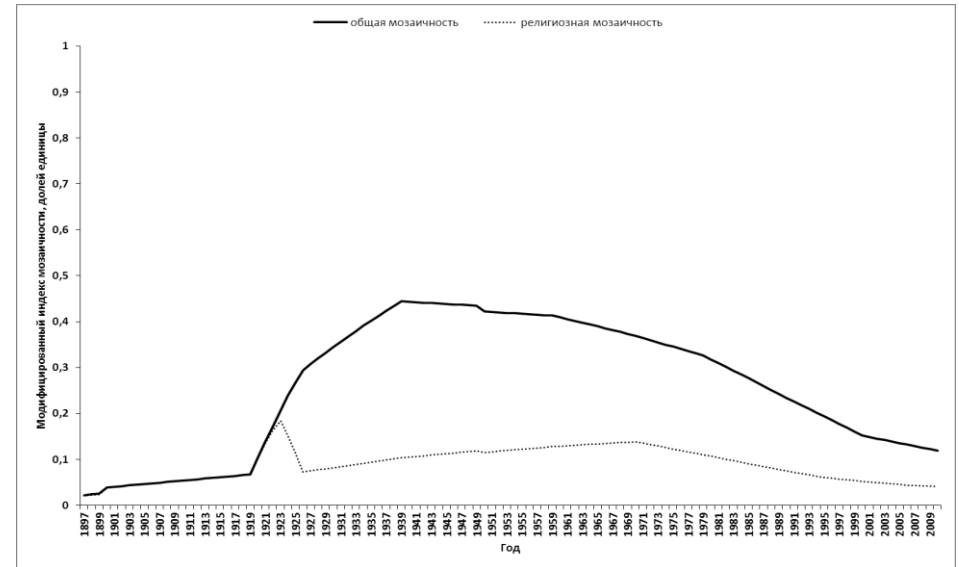
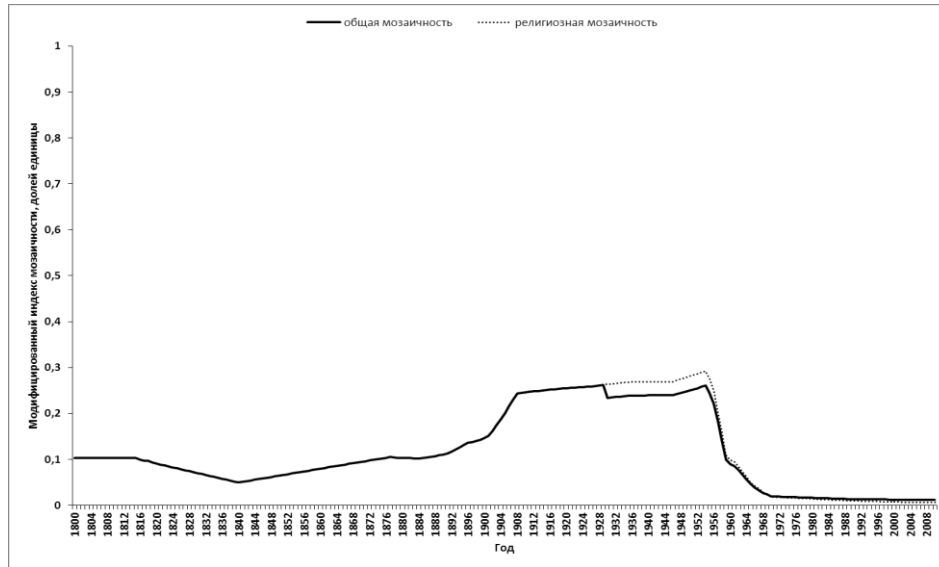
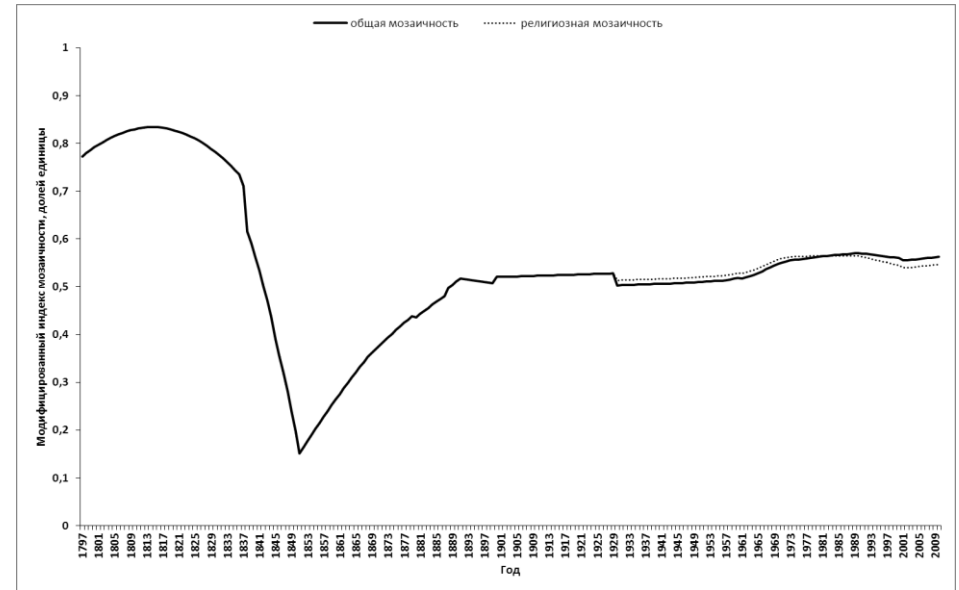
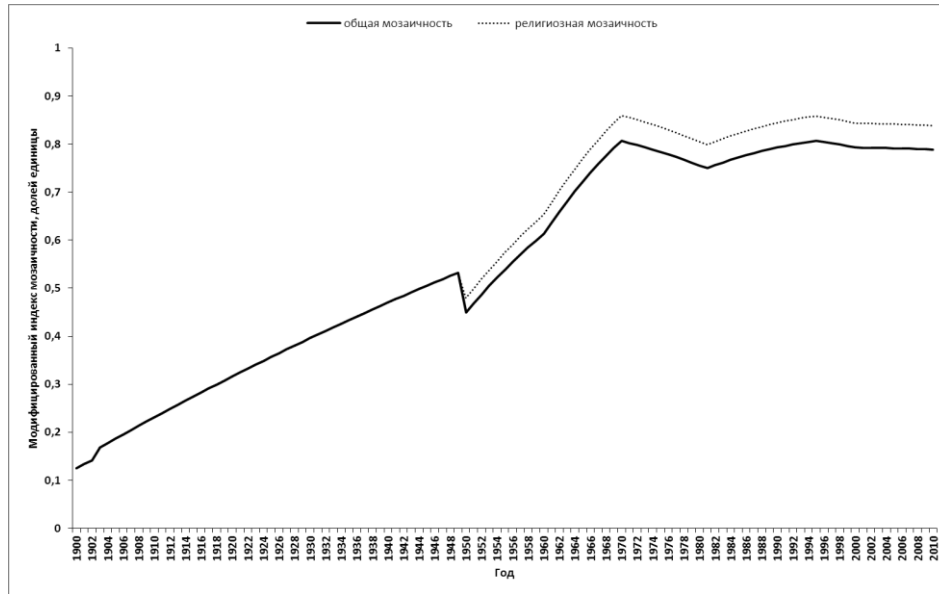


Рисунок Ф.35 – Того (слева сверху), Тринидад и Тобаго (справа сверху), Тунис (слева снизу), Туркменистан. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

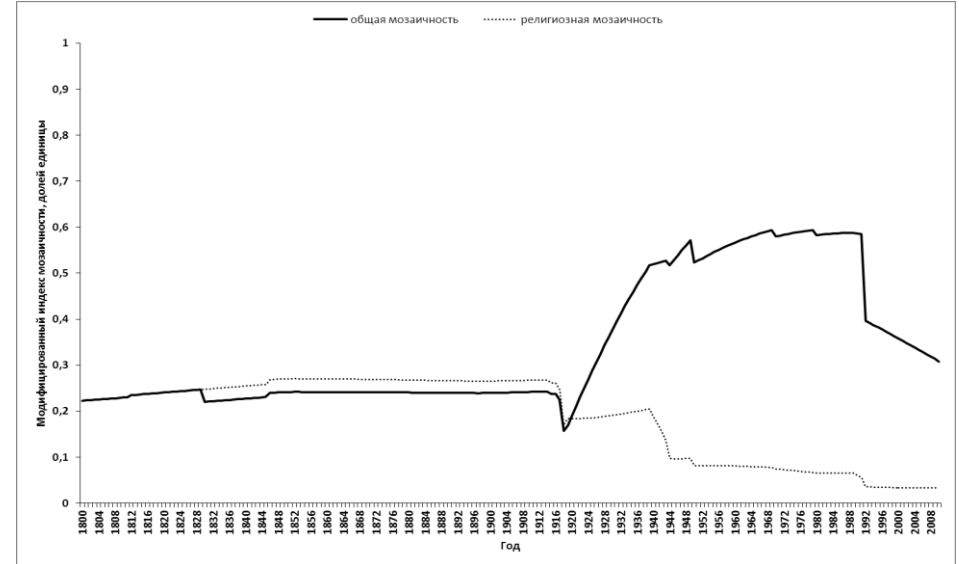
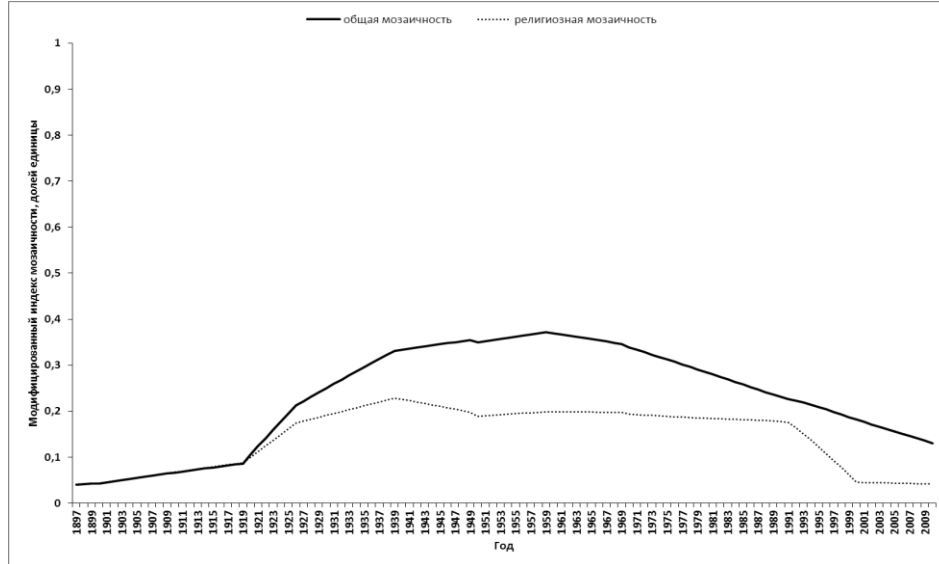
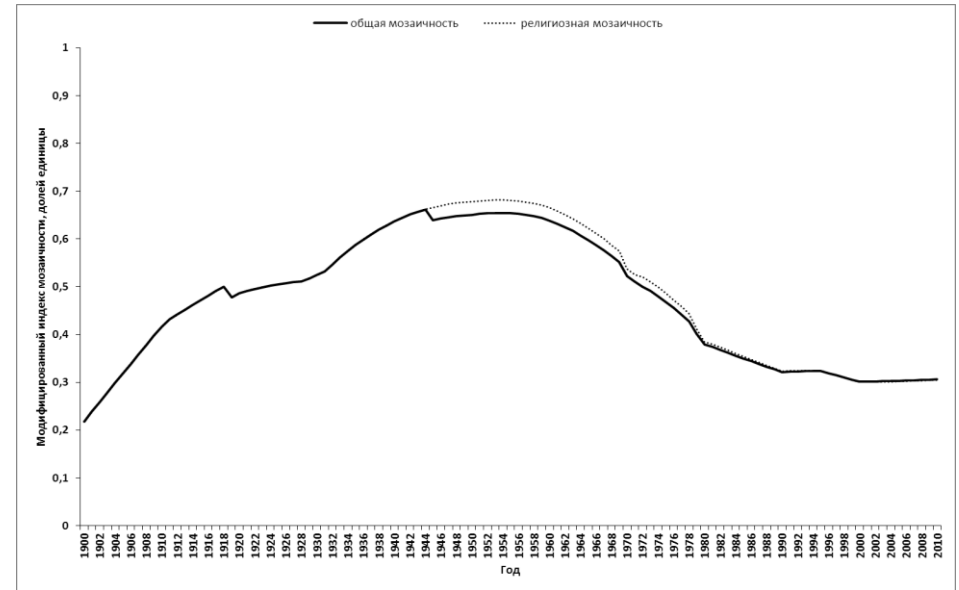
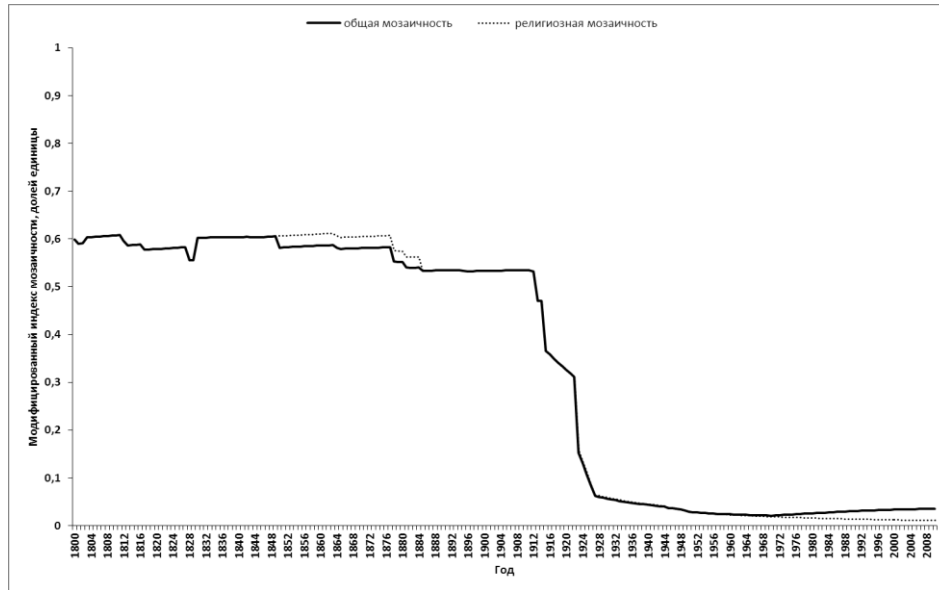


Рисунок Ф.36 – Турция (слева сверху), Уганда (справа сверху), Узбекистан (слева снизу), Украина. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

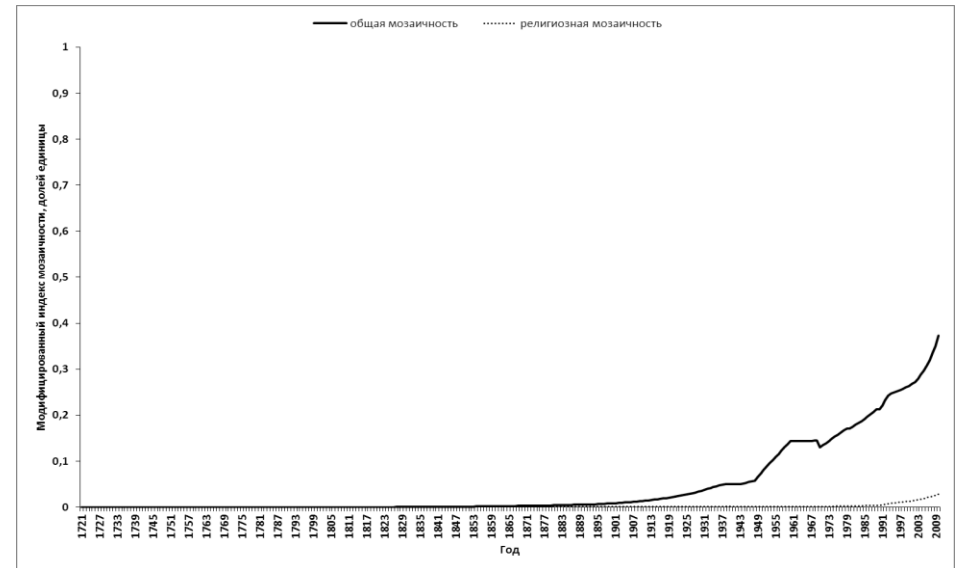
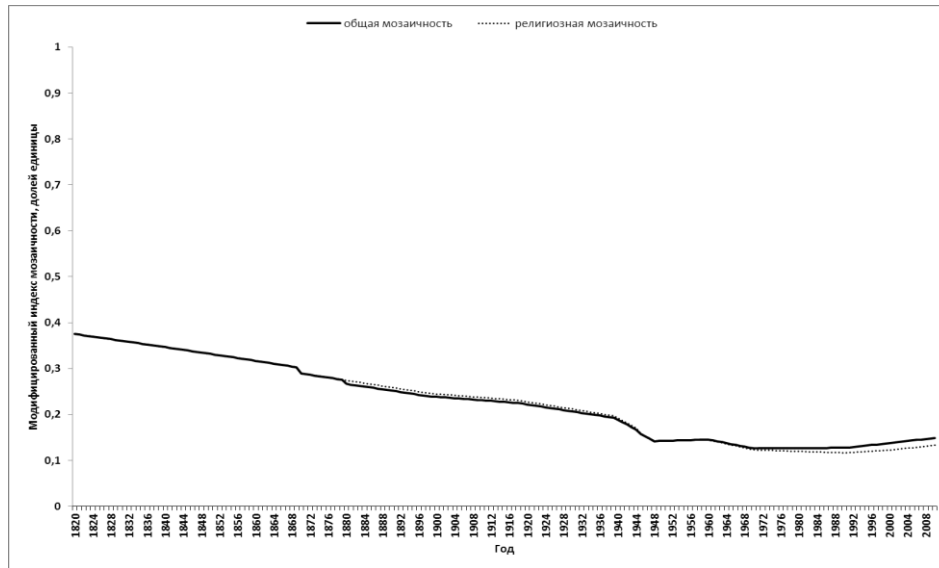
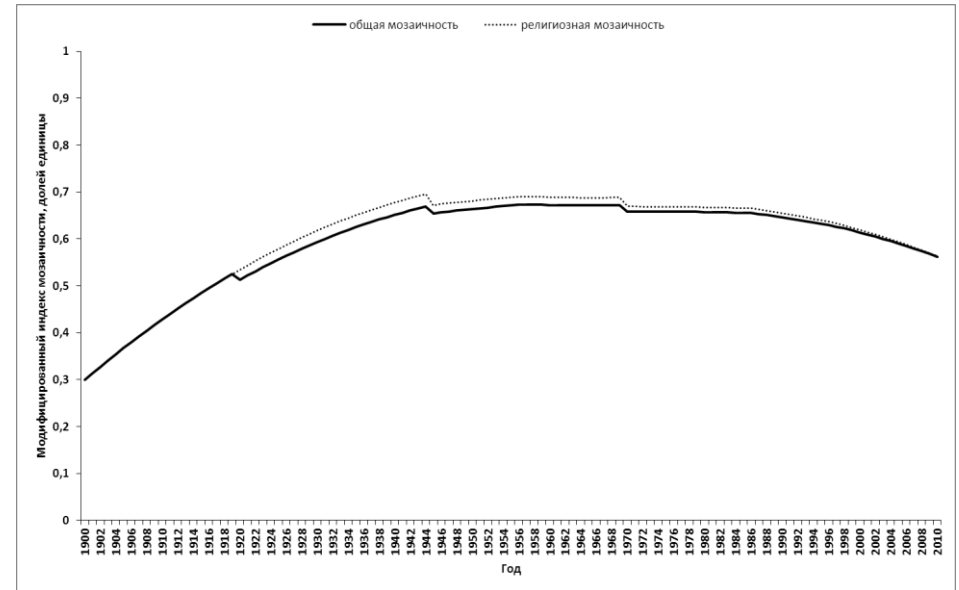
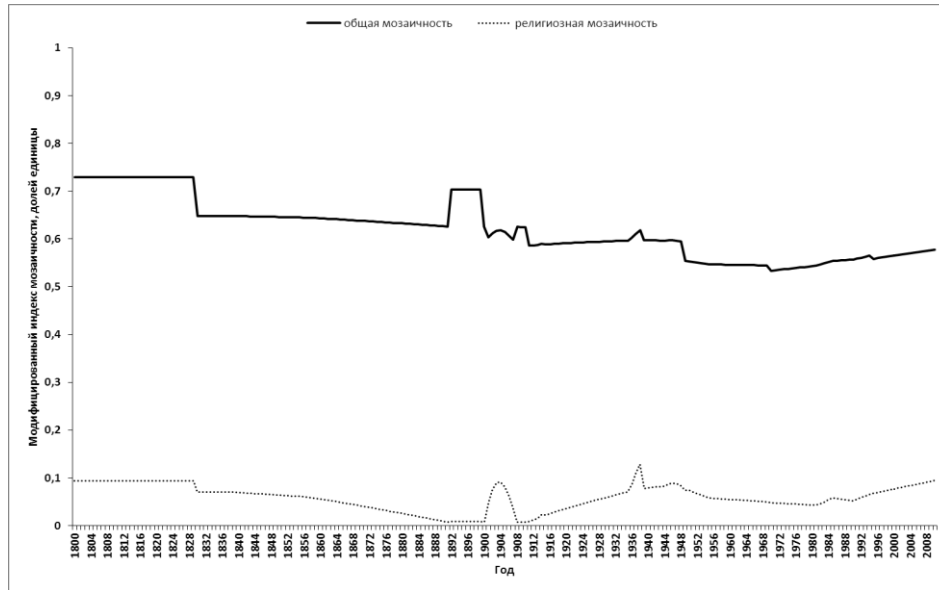


Рисунок Ф.37 – Уругвай (слева сверху), Фиджи (справа сверху), Филиппины (слева снизу), Финляндия. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

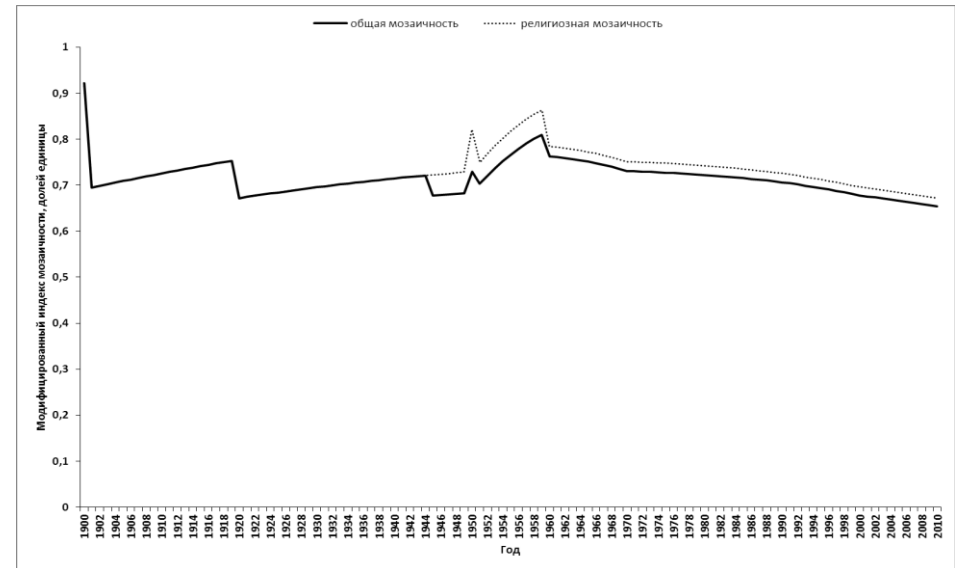
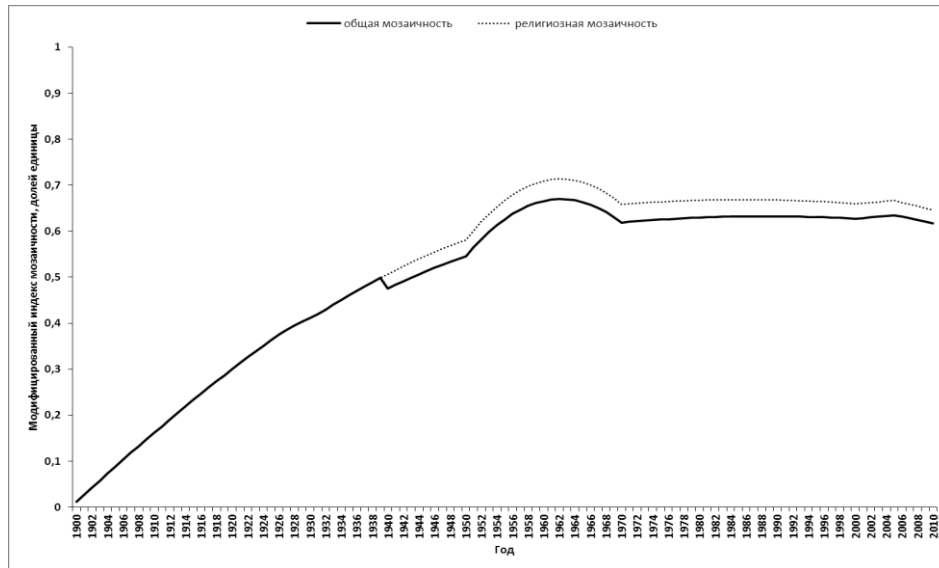
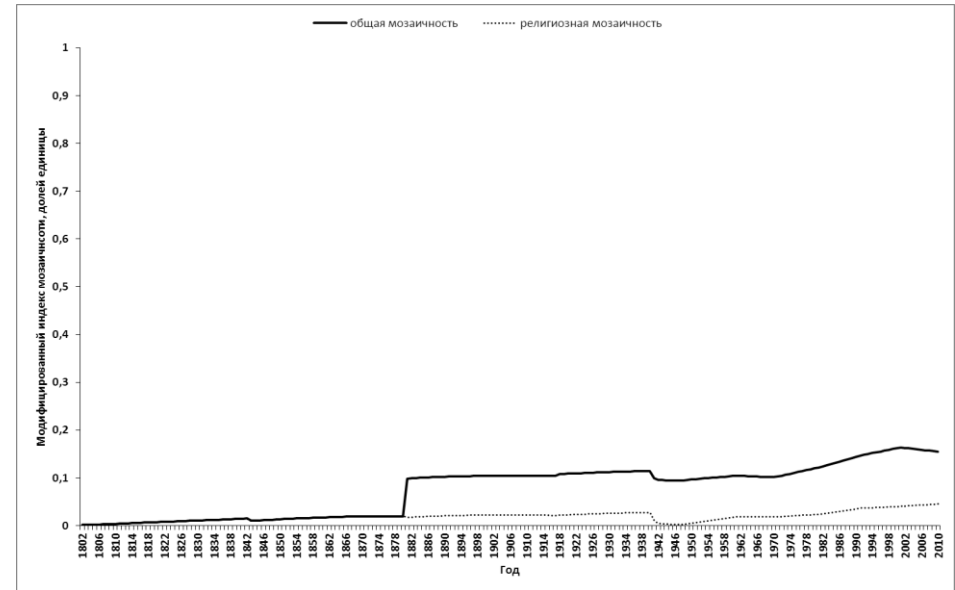
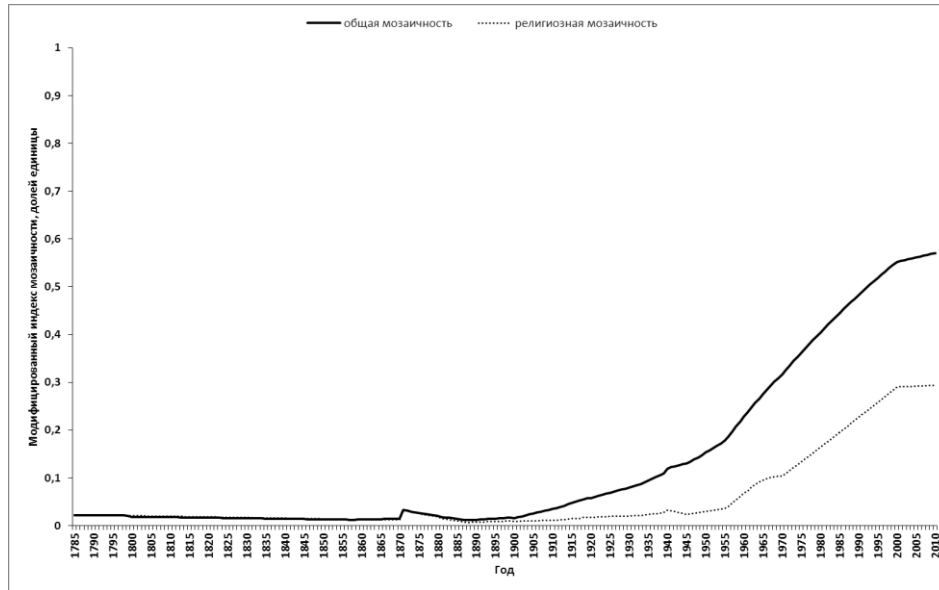


Рисунок Ф.38 – Франция (слева сверху), Хорватия (справа сверху), ЦАР (слева снизу), Чад. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].



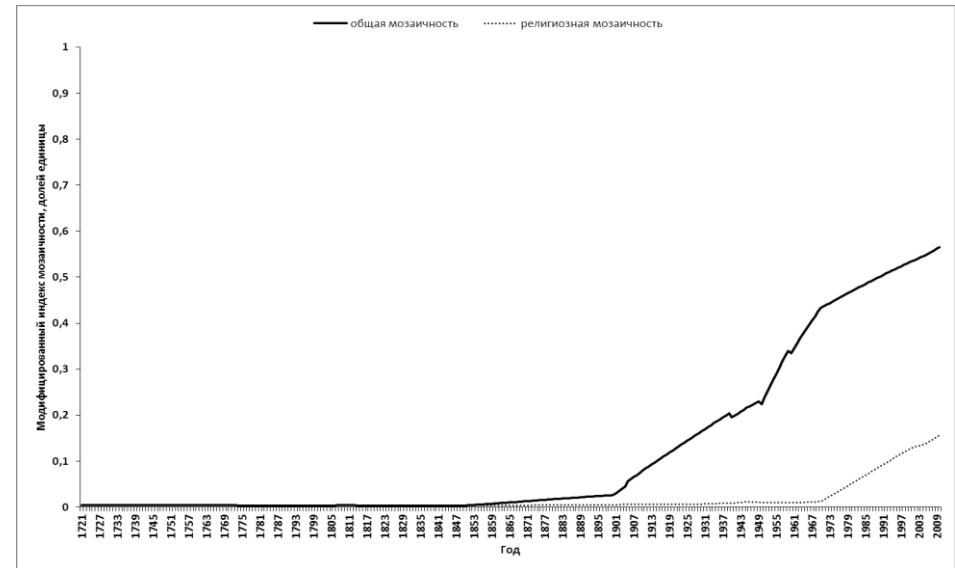
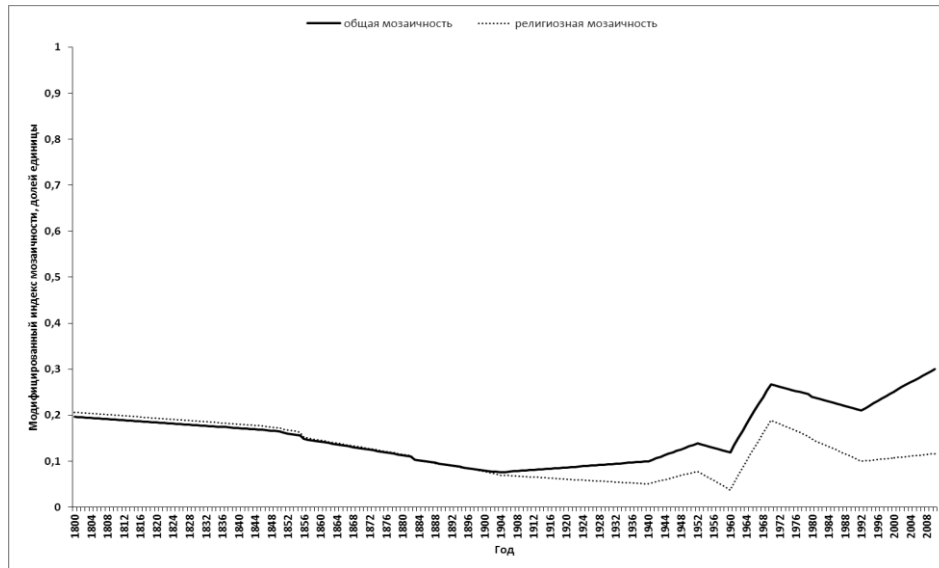
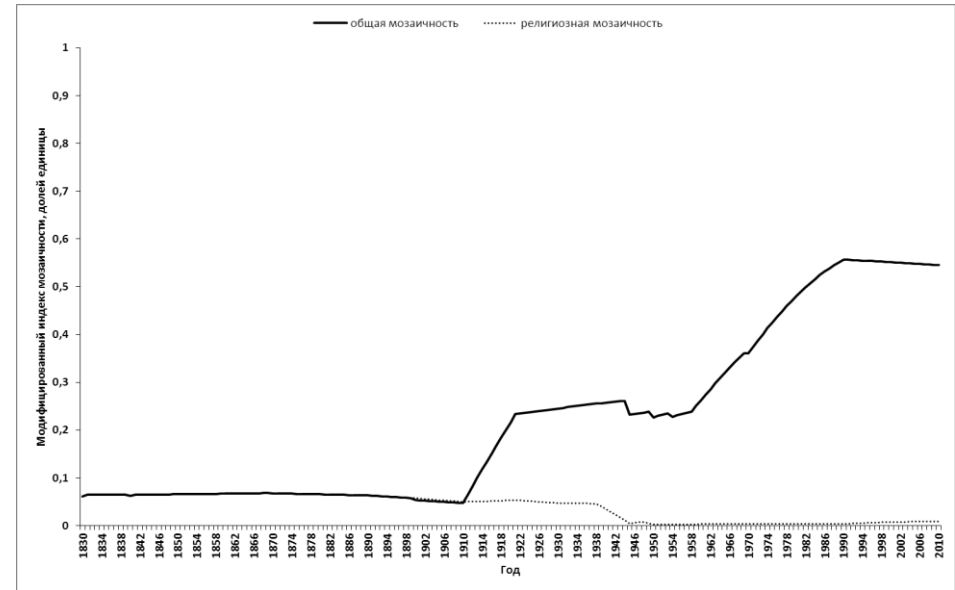


Рисунок Ф.39 – Черногория (слева сверху), Чехия (справа сверху), Чили (слева снизу), Швеция. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

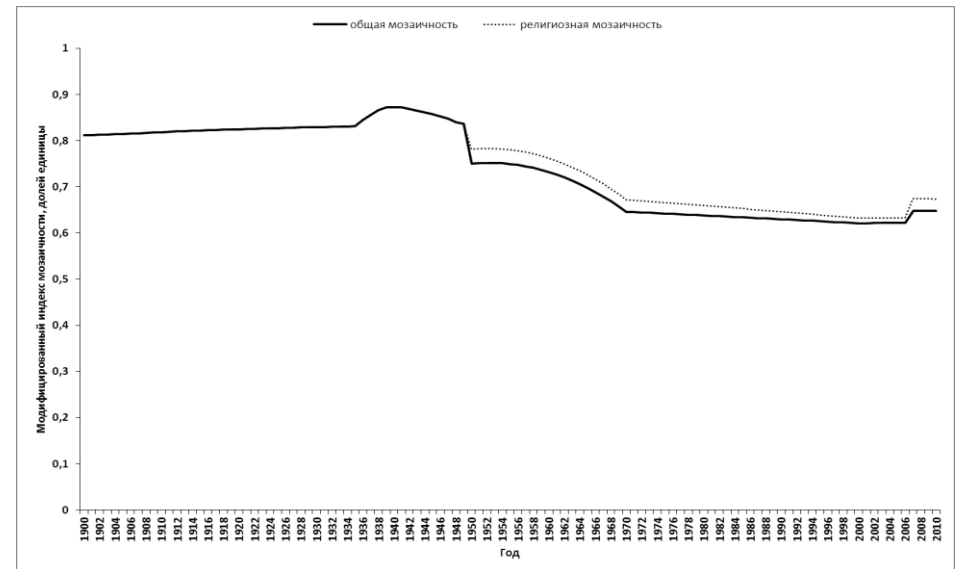
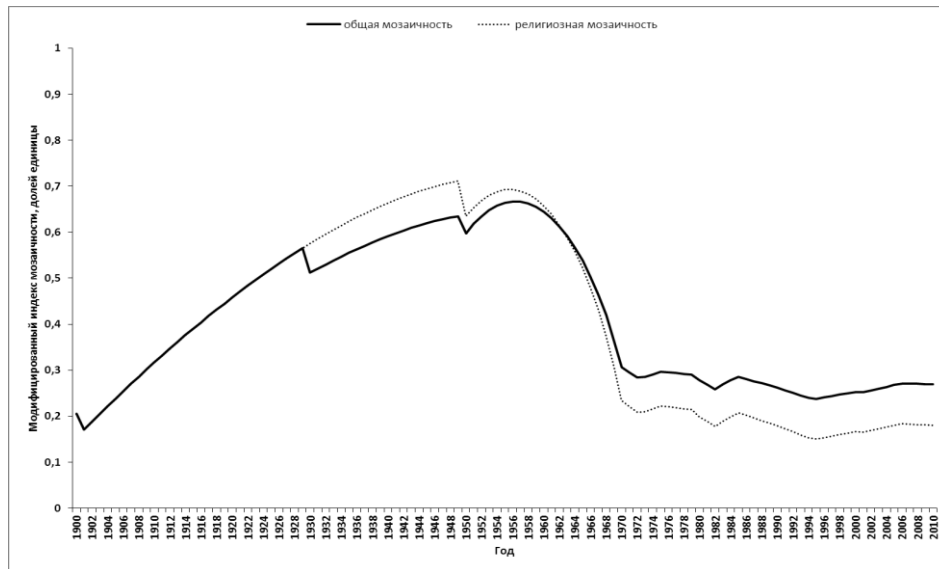
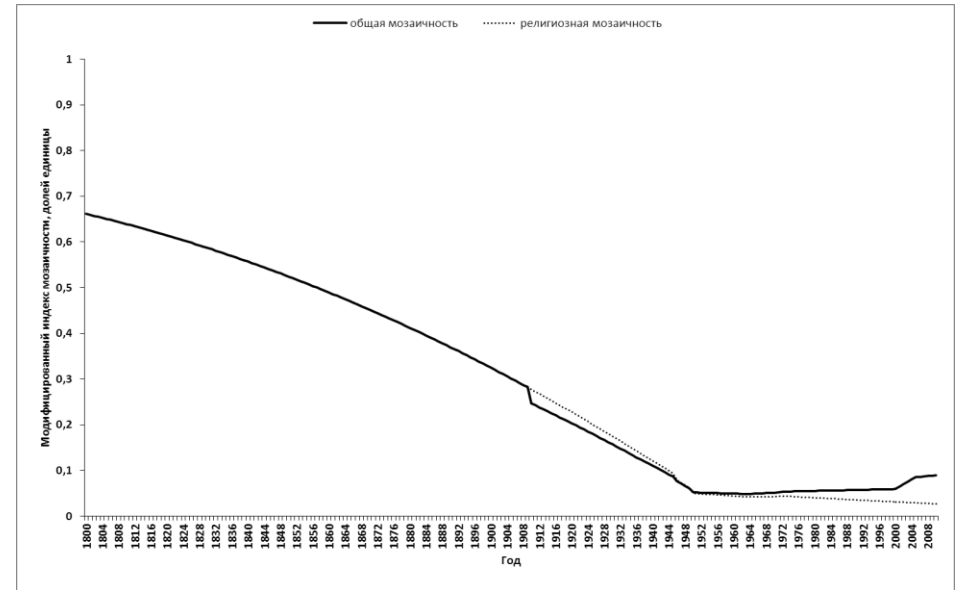
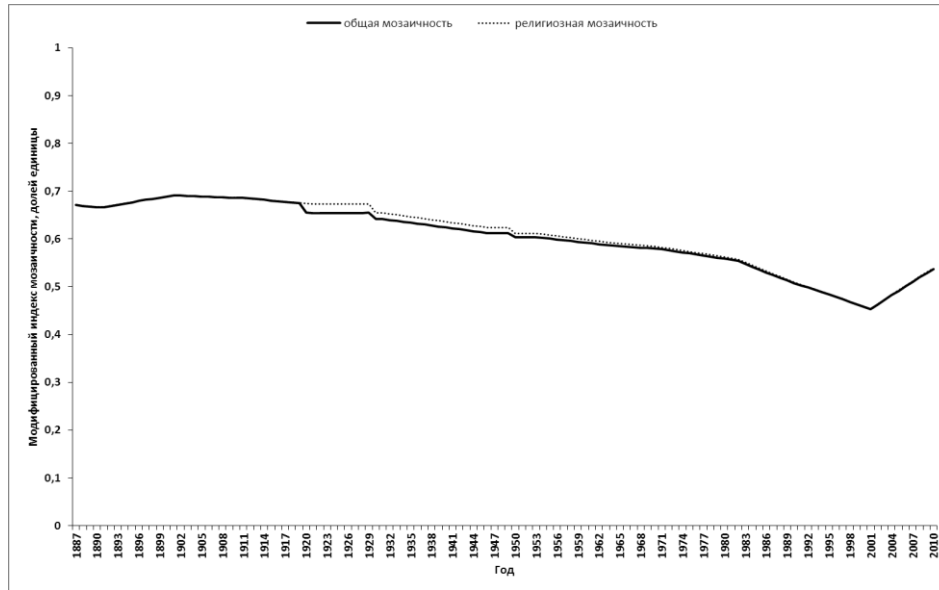


Рисунок Ф.40 – Шри-Ланка (слева сверху), Эквадор (справа сверху), Экваториальная Гвинея (слева снизу), Эритрея. В границах 2010 г.  
 Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

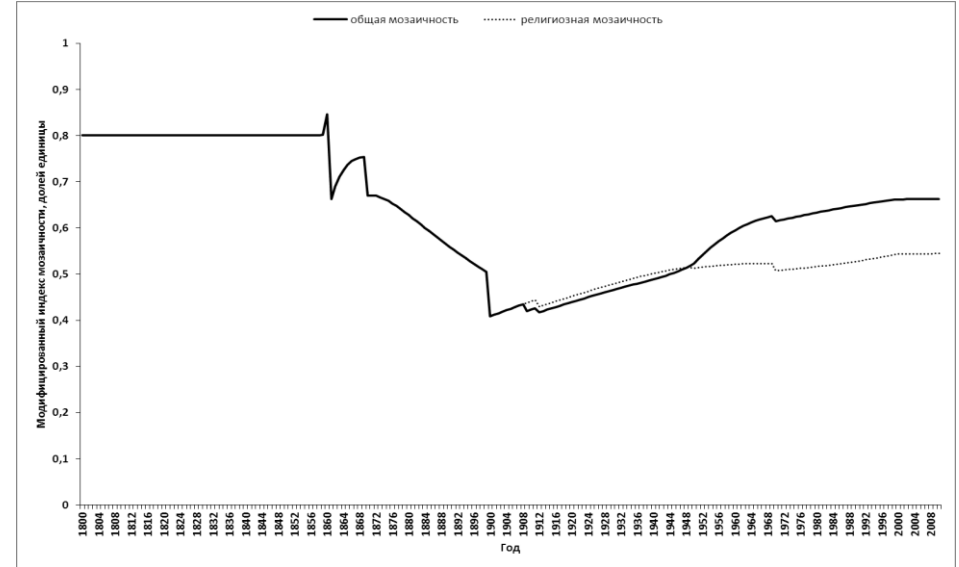
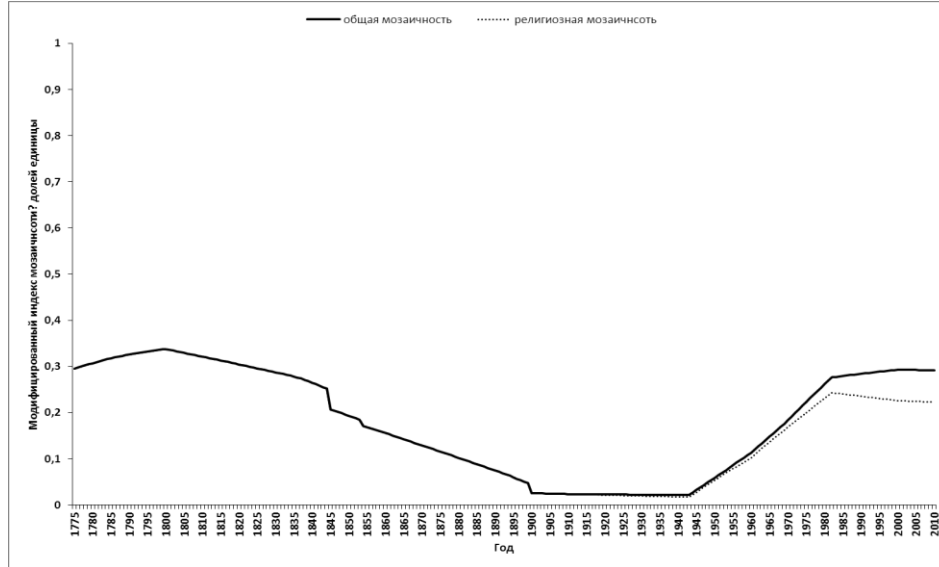
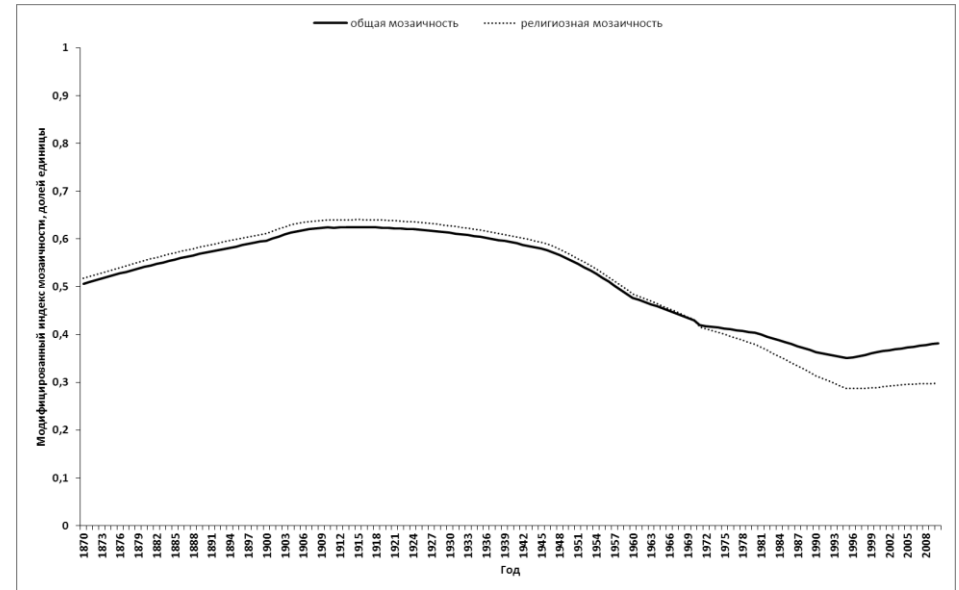
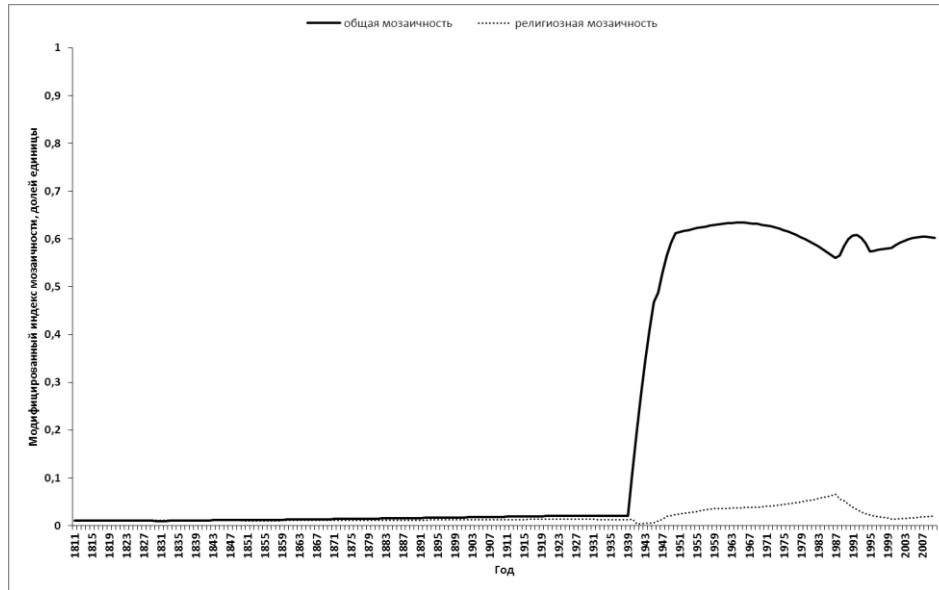


Рисунок Ф.41 – Эстония (слева сверху), ЮАР (справа сверху), Ямайка (слева снизу), Япония. В границах 2010 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Brown, James].

### Приложение X. Значения модифицированного индекса общей (религиозной) мозаичности по штатам Индии

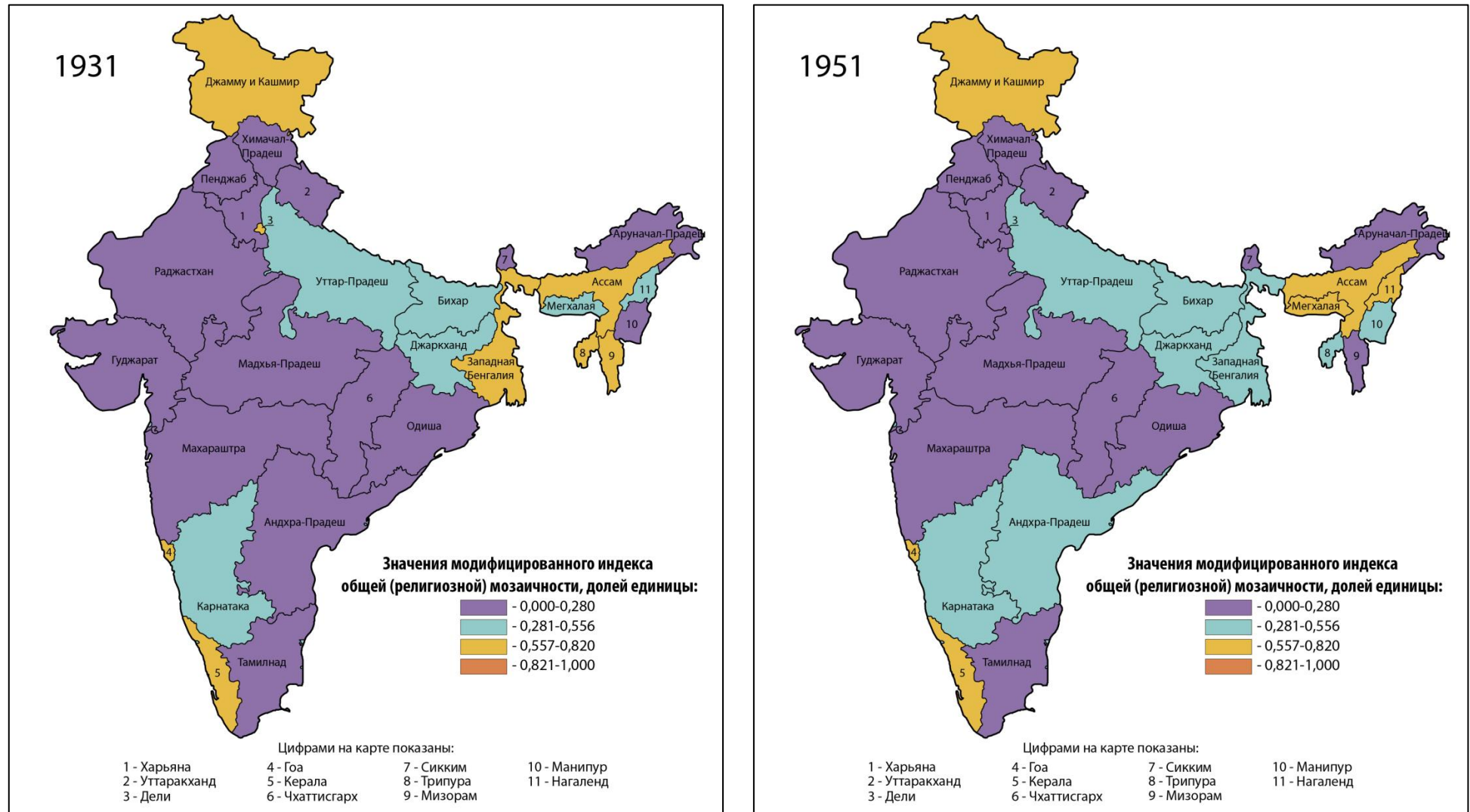


Рисунок X.1 – 1931 г. (слева) и 1951 г. В границах 2011 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Петров; Census of India ...; Joshi, Srinivas, Bajaj; Talreja].

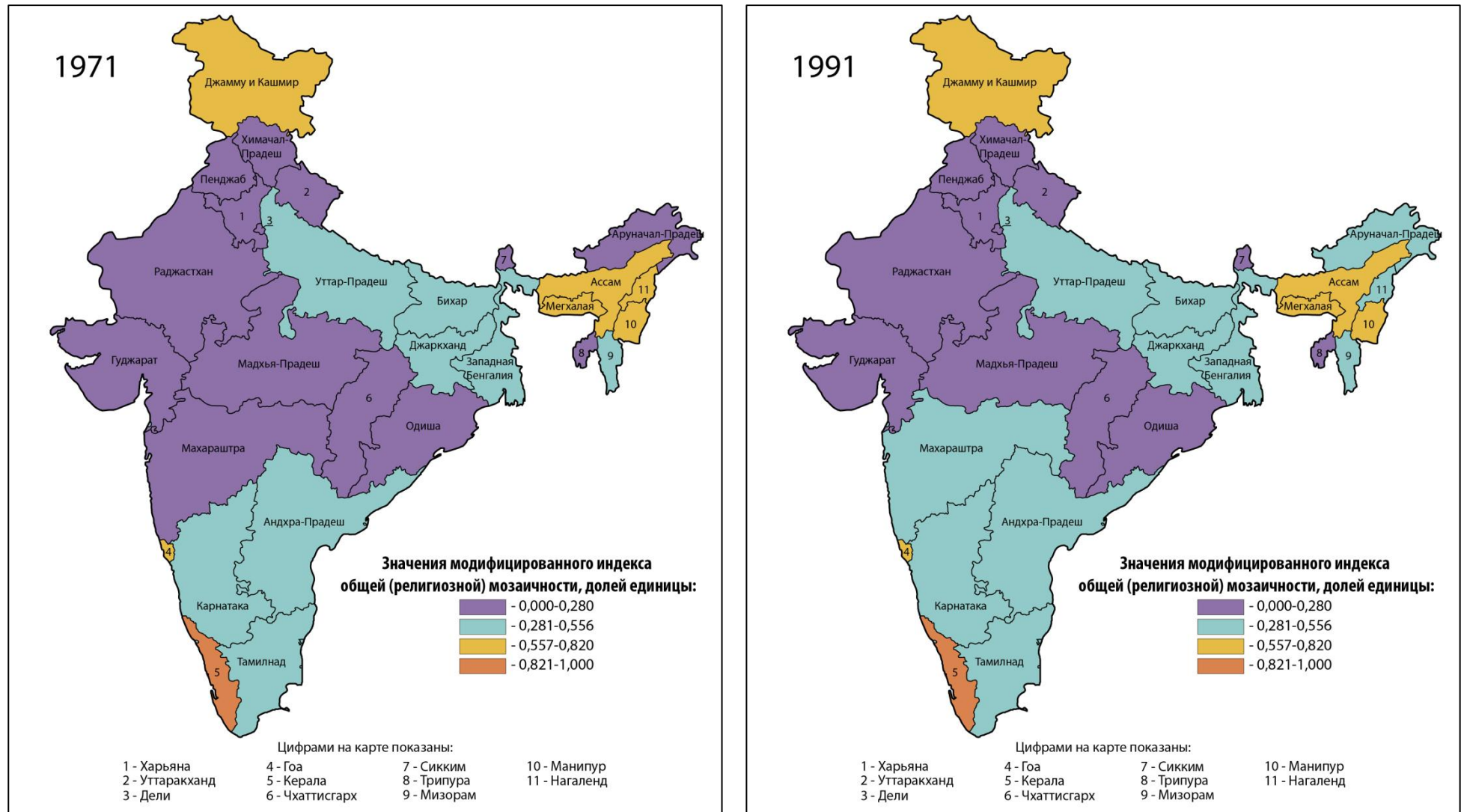


Рисунок X.2 – 1971 г. (слева) и 1991 г. В границах 2011 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Петров; Census of India ...; Joshi, Srinivas, Bajaj; Talreja].

**Приложение Ц. Вклад штатов Индии в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра индийских религий**

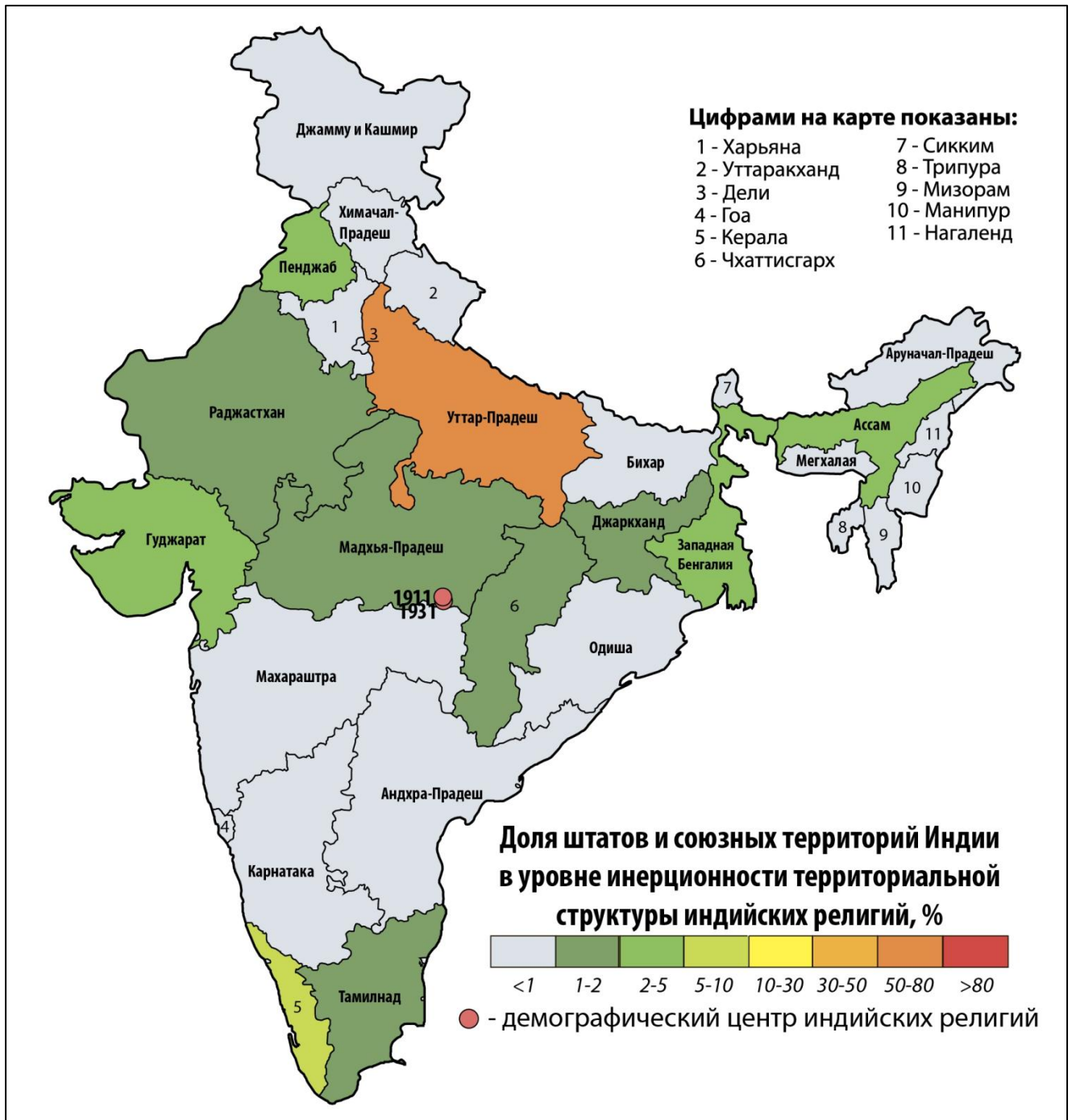


Рисунок Ц.1 – За 1911-1931 гг. В границах 2011 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Петров; Census of India ...; Joshi, Srinivas, Bajaj; Talreja].



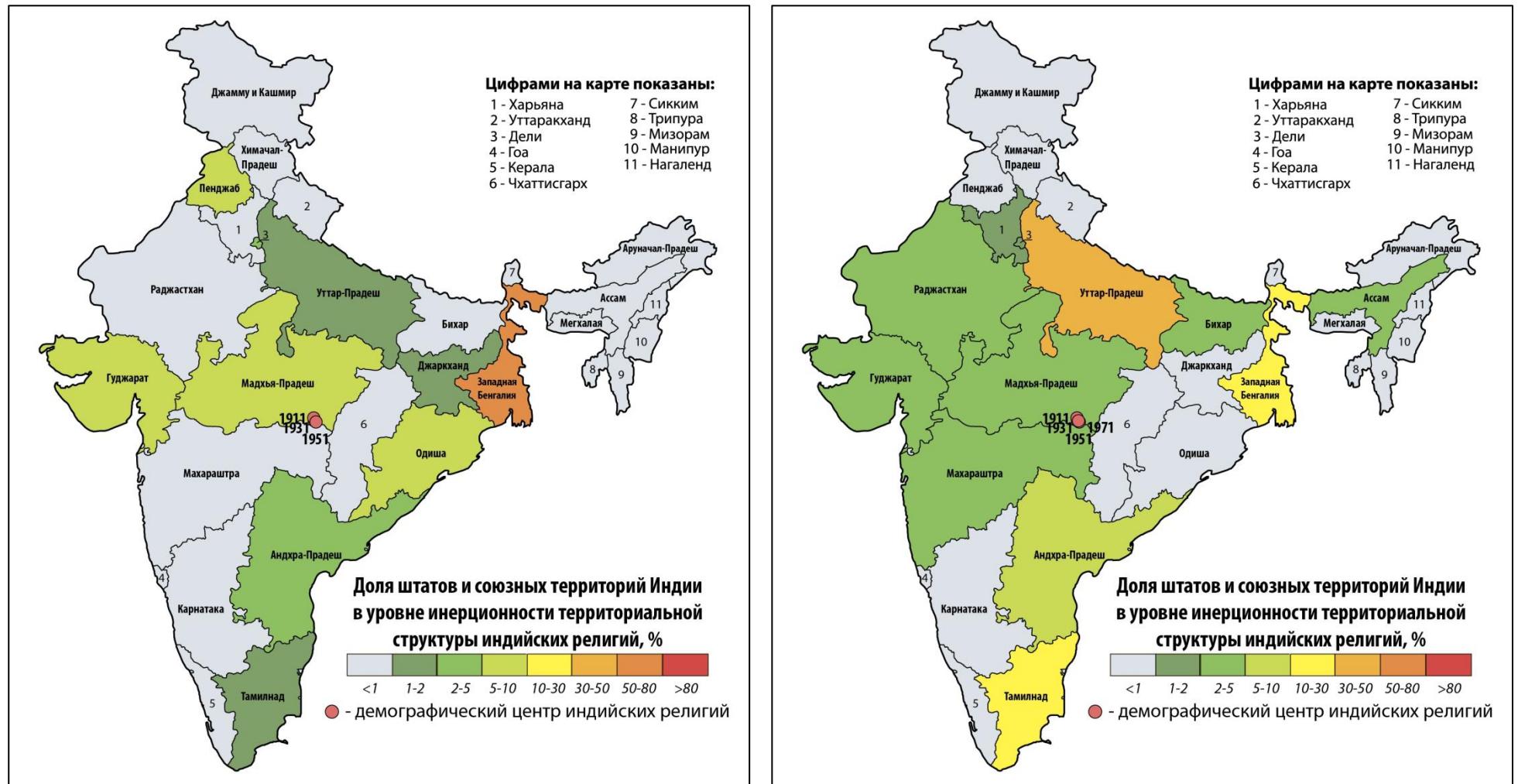


Рисунок Ц.2 – За 1931-1951 гг. (слева) и за 1951-1971 гг. В границах 2011 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Петров; Census of India ...; Joshi, Srinivas, Bajaj; Talreja].

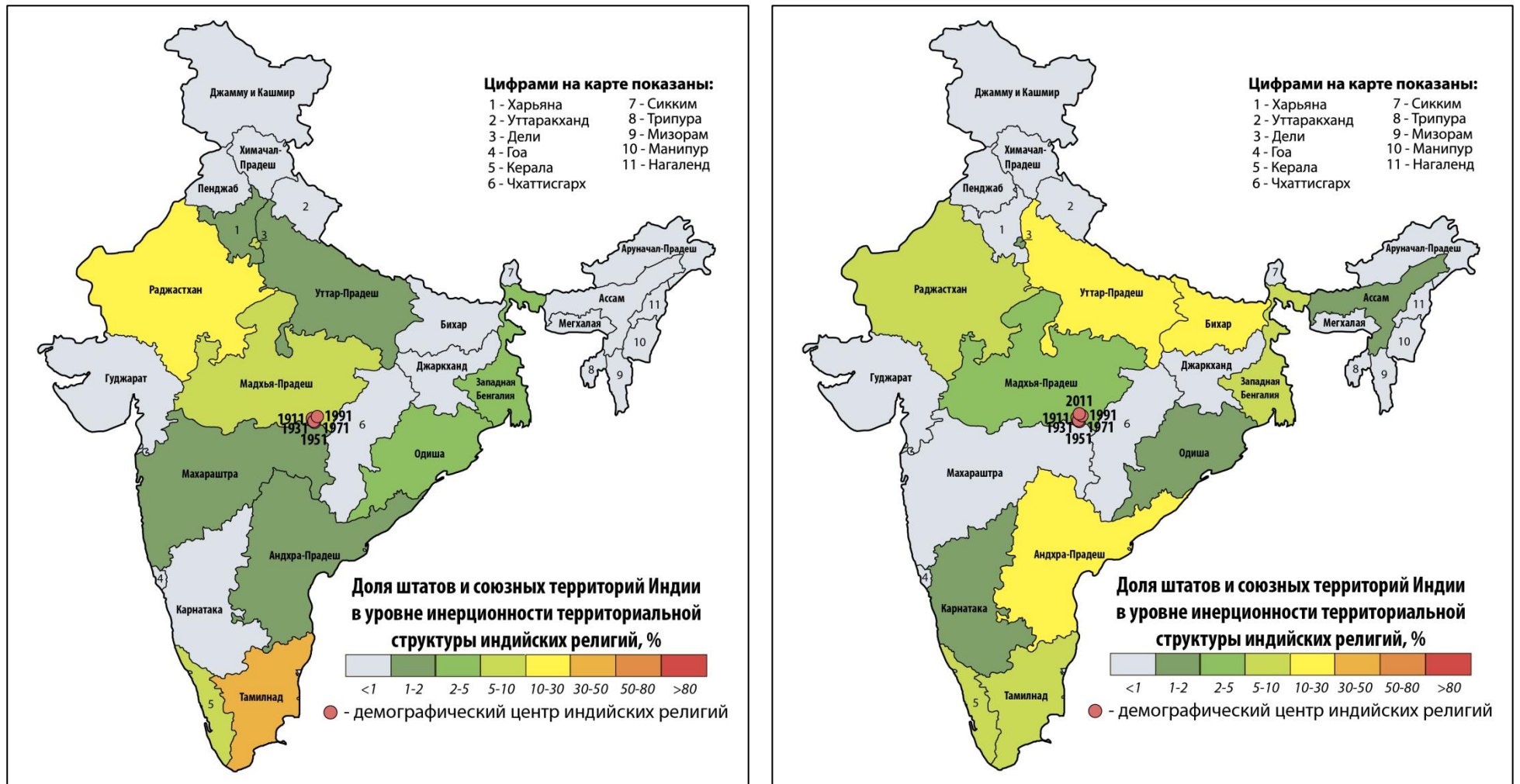


Рисунок Ц.3 – За 1971-1991 гг. (слева) и за 1991-2011 гг. В границах 2011 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Петров; Census of India ...; Joshi, Srinivas, Bajaj; Talreja].



**Приложение Ч. Вклад штатов Индии в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра ислама**

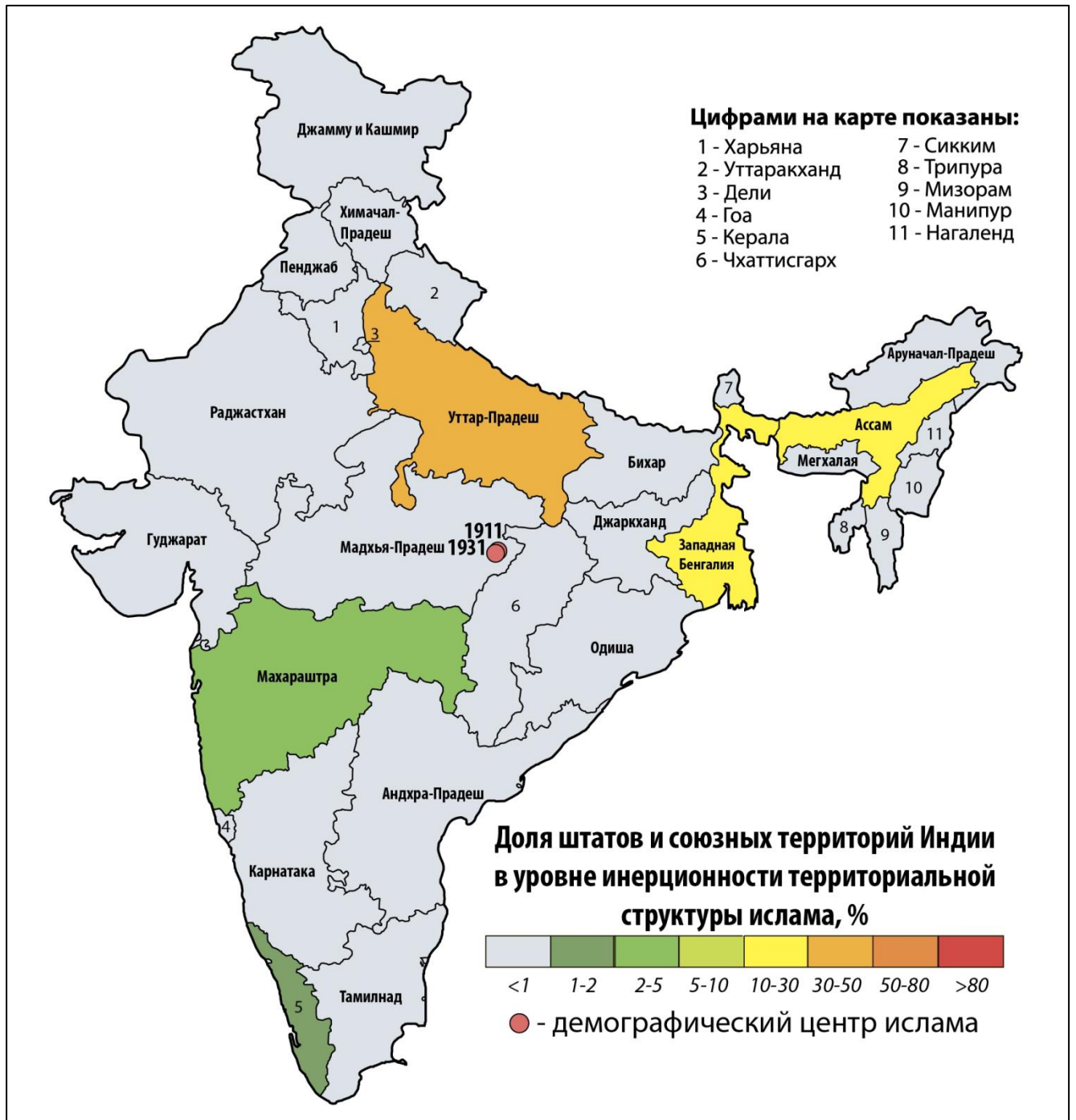


Рисунок Ч.1 – За 1911-1931 гг. В границах 2011 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Петров; Census of India ...; Joshi, Srinivas, Bajaj; Talreja].

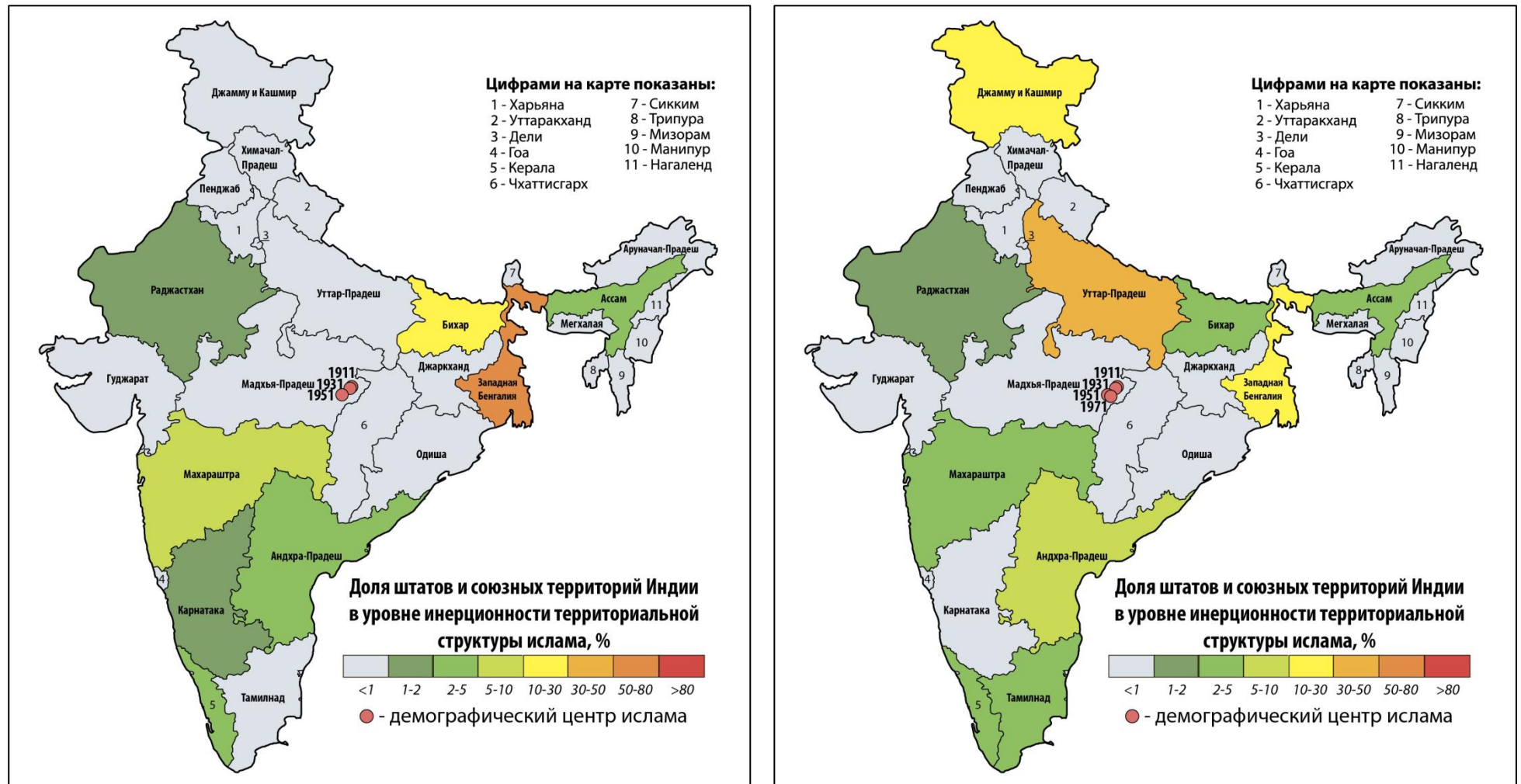


Рисунок Ч.2 – За 1931-1951 гг. (слева) и за 1951-1971 гг. В границах 2011 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Петров; Census of India ...; Joshi, Srinivas, Bajaj; Talreja].

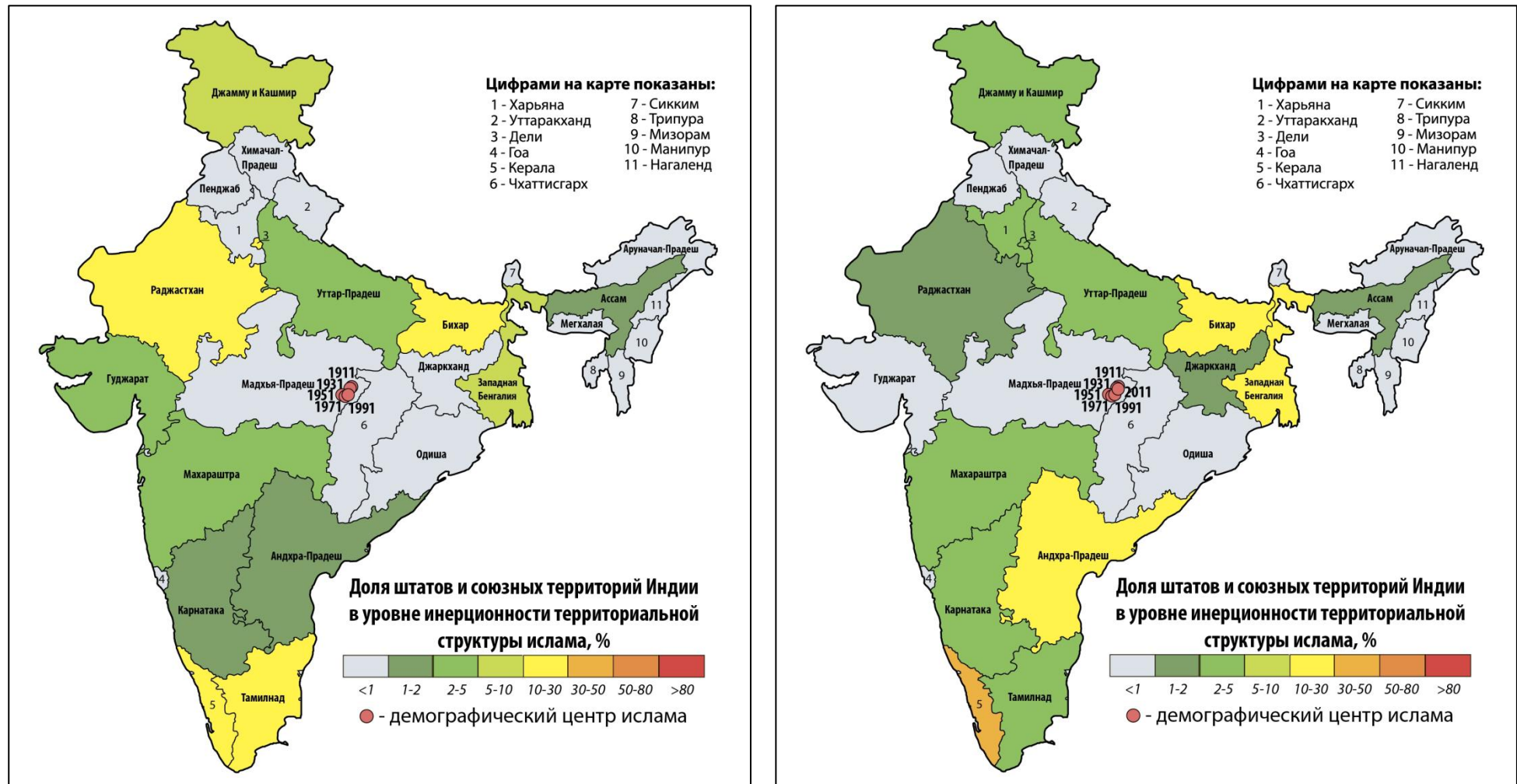


Рисунок Ч.3 – За 1971-1991 гг. (слева) и за 1991-2011 гг. В границах 2011 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Петров; Census of India ...; Joshi, Srinivas, Bajaj; Talreja].

**Приложение Ш. Вклад штатов Индии в изменение уровня инерционности территориальной структуры геопространства и положения демографического центра христианства**

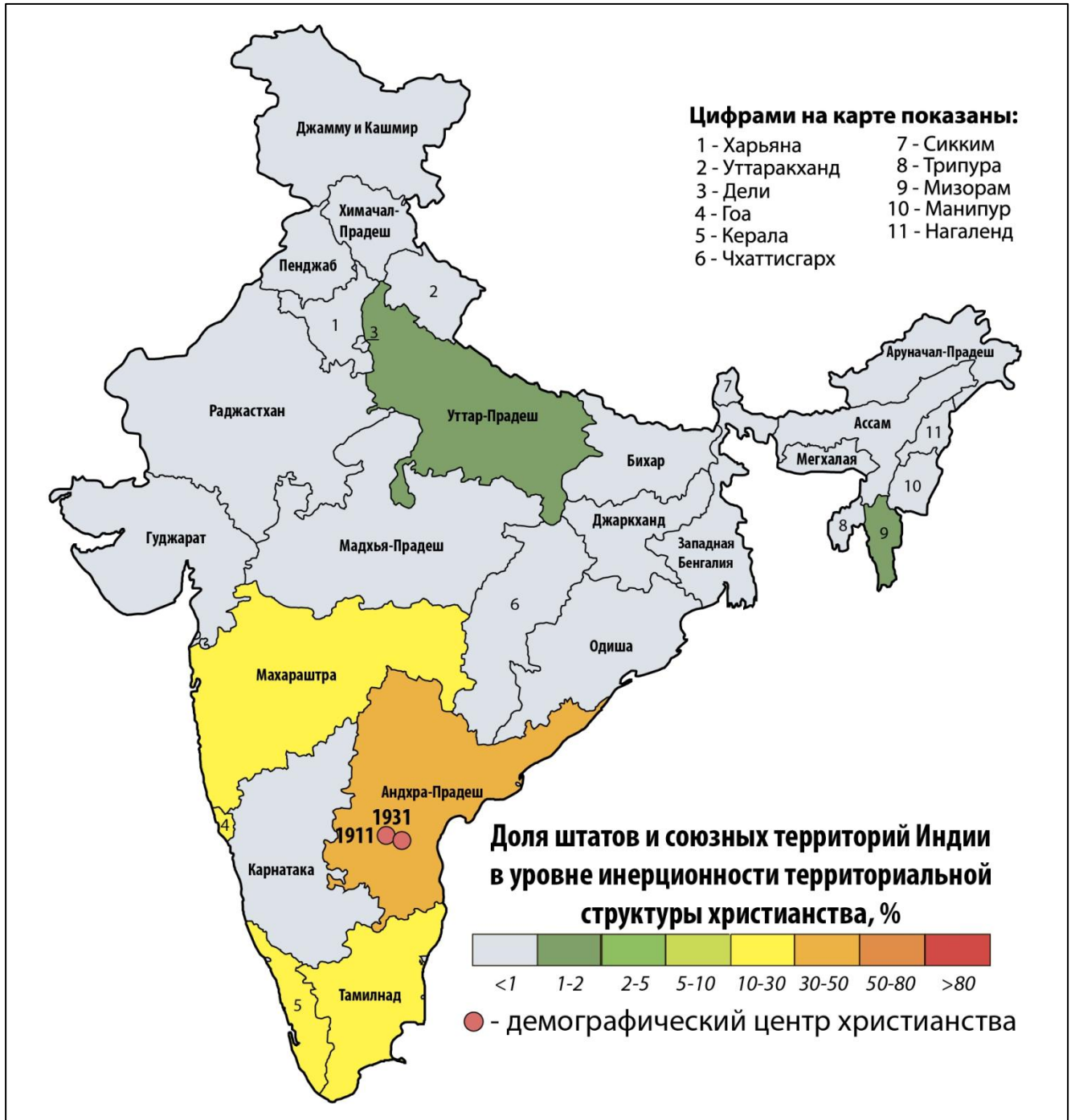


Рисунок Ш.1 – За 1911-1931 гг. В границах 2011 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Петров; Census of India ...; Joshi, Srinivas, Bajaj; Talreja].



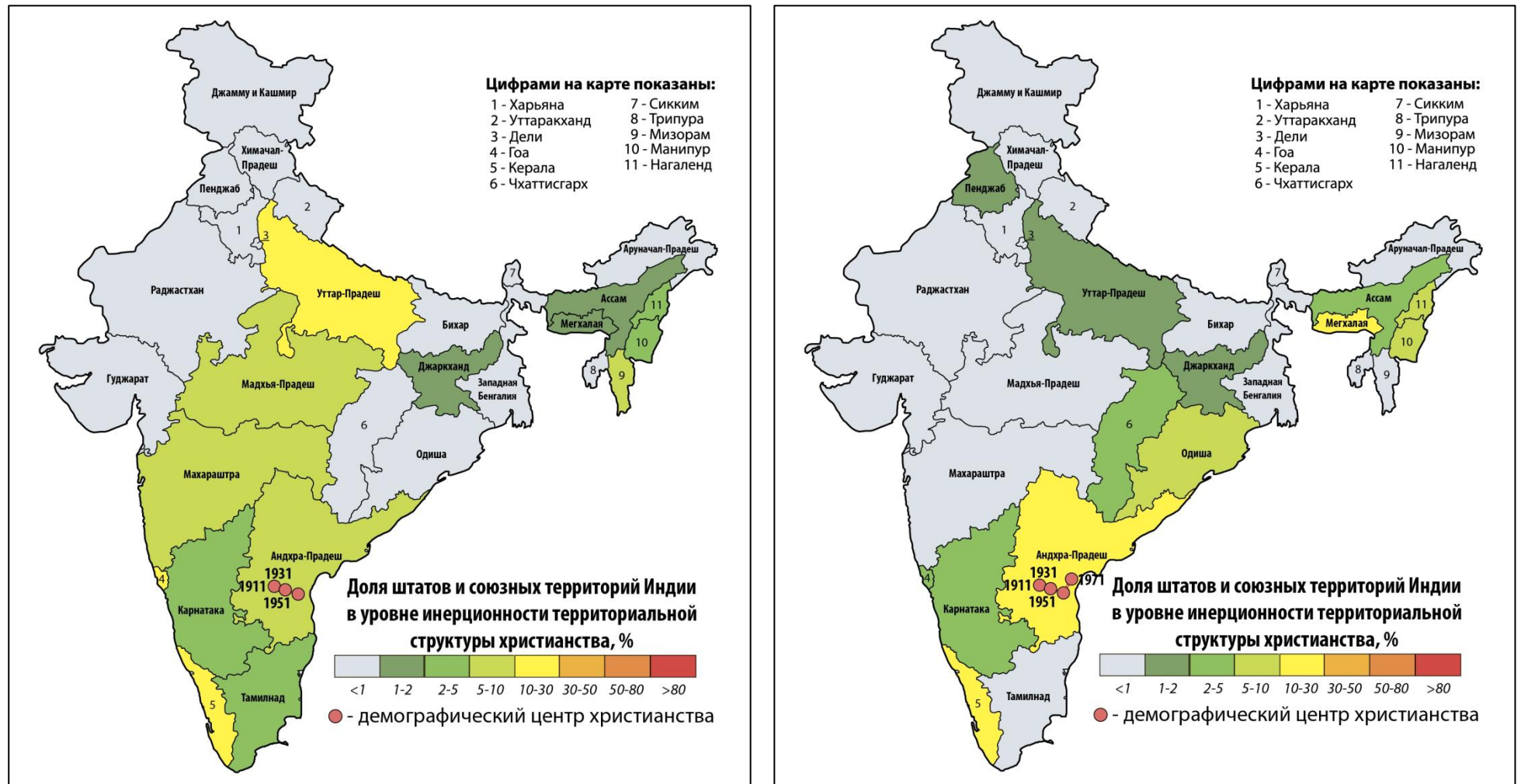


Рисунок Ш.2 – За 1931-1951 гг. (слева) и за 1951-1971 гг. В границах 2011 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Петров; Census of India ...; Joshi, Srinivas, Bajaj; Talreja].

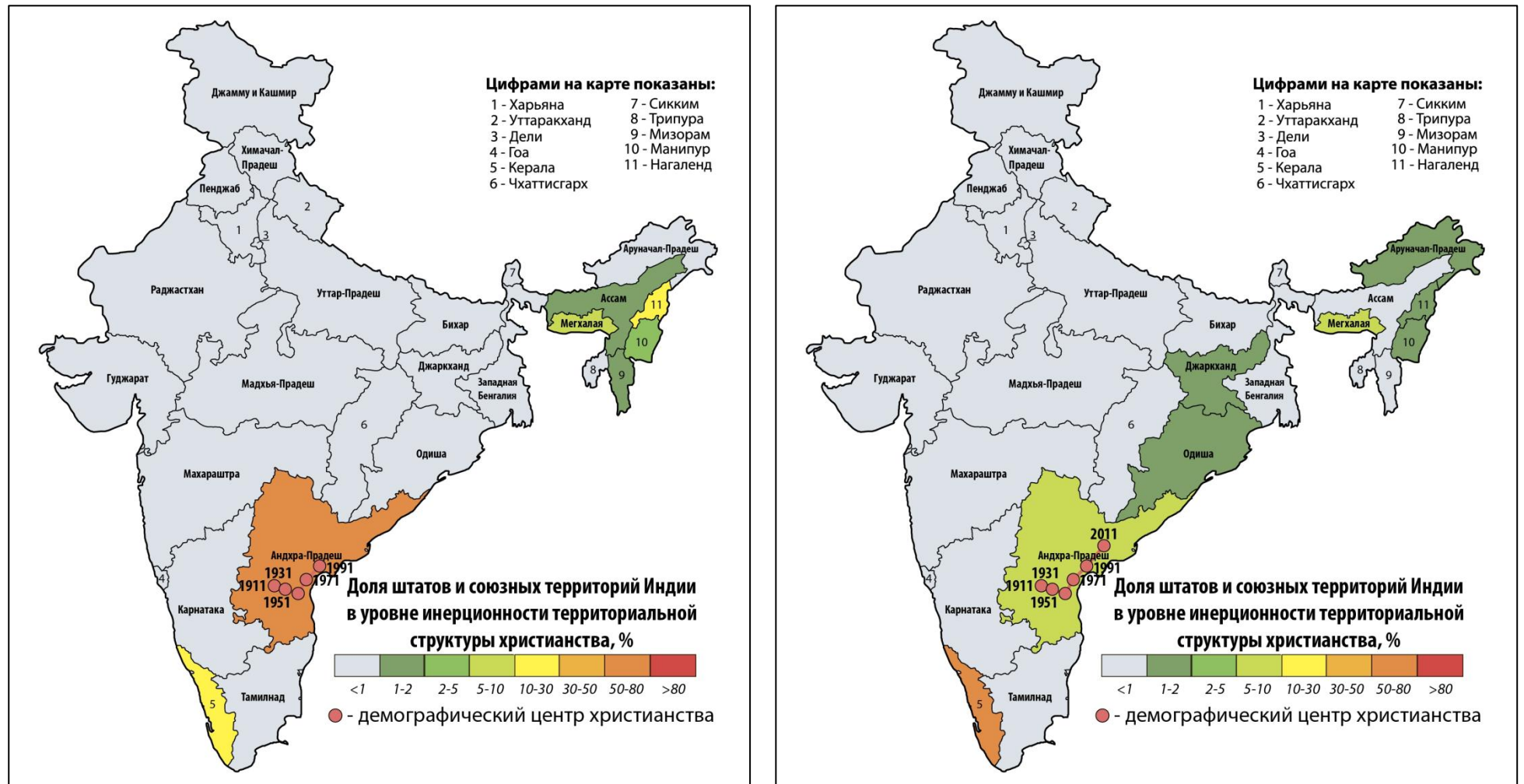


Рисунок Ш.3 – За 1971-1991 гг. (слева) и за 1991-2011 гг. В границах 2011 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Петров; Census of India ...; Joshi, Srinivas, Bajaj; Talreja].

**Приложение Щ. Динамика значений модифицированного индекса мозаичности по религиям штатов и союзных территорий Индии  
(циклы религиозной конкуренции)**

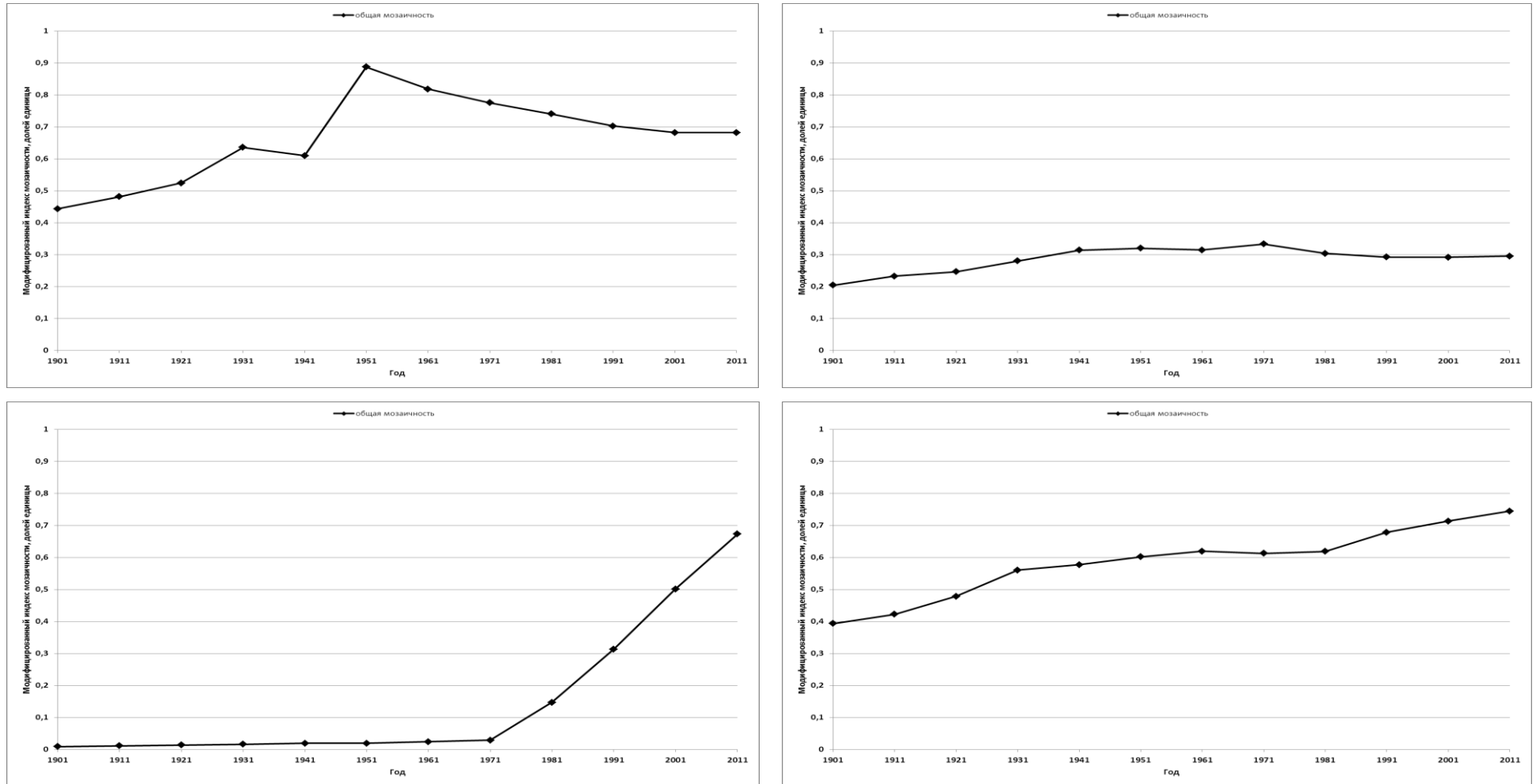


Рисунок Щ.1 – Андаманские и Никобарские острова (слева сверху), Андхра-Прадеш (справа сверху), Аруначал-Прадеш (слева снизу), Ассам. В границах 2011 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Петров; Census of India ...; Joshi, Srinivas, Bajaj; Talreja].

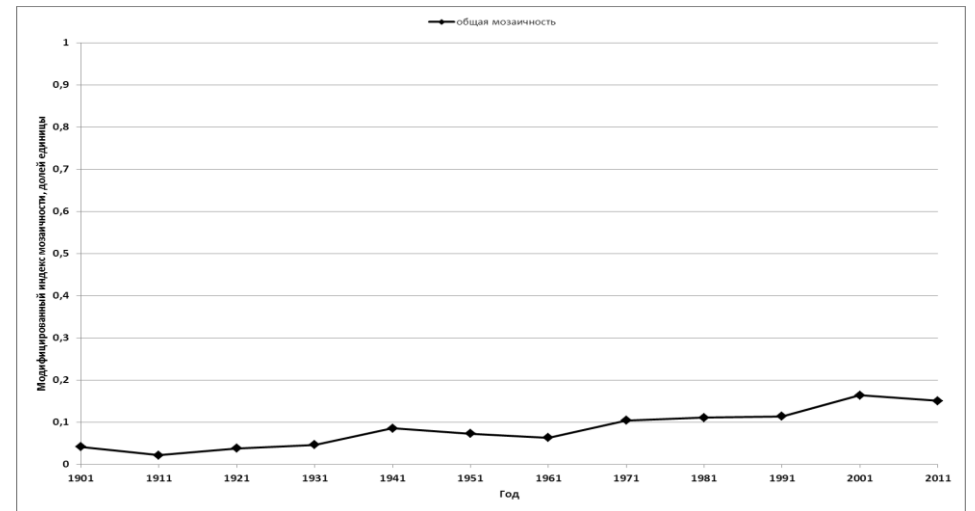
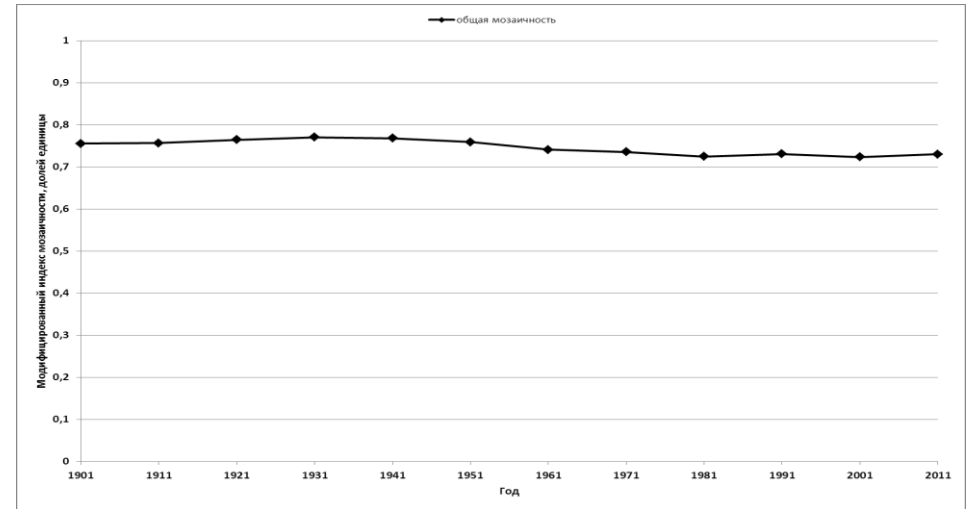


Рисунок Щ.2 – Бихар (слева сверху), Гоа (справа сверху), Гуджарат (слева снизу), Дадра и Нагар Хавели. В границах 2011 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Петров; Census of India ...; Joshi, Srinivas, Bajaj; Talreja].



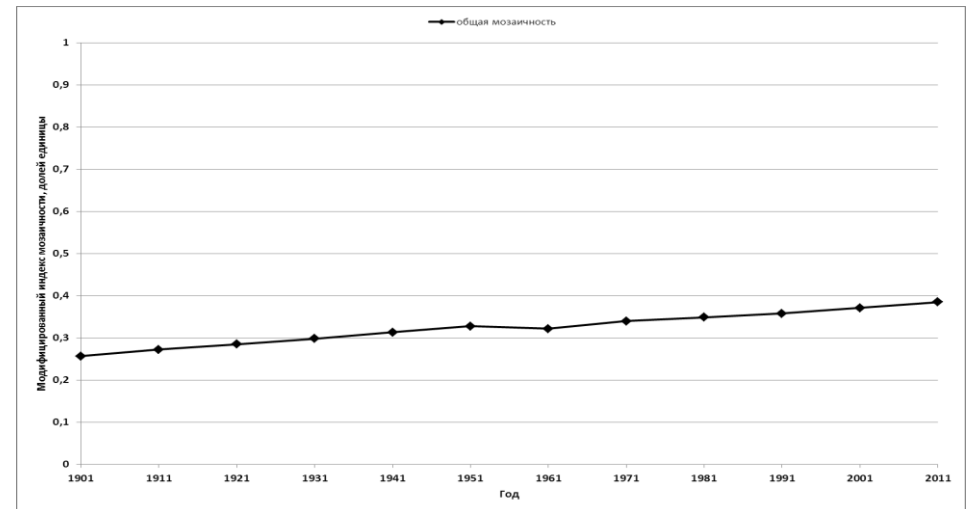
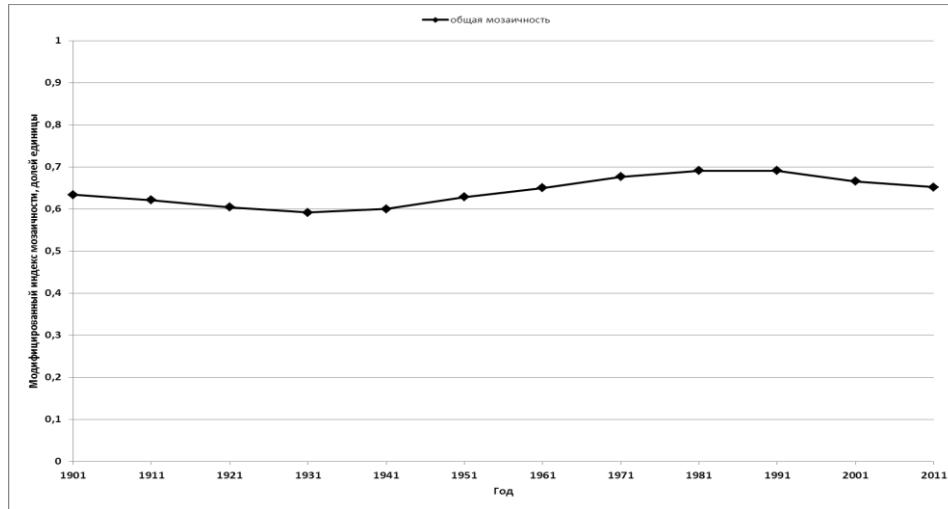


Рисунок Ш.3 – Джамму и Кашмир (слева сверху), Джаркханд (справа сверху), Западная Бенгалия (слева снизу), Карнатака. В границах 2011 г. Рассчитано и составлено автором по: [Петров; Census of India ...; Joshi, Srinivas, Vajaj; Talreja].

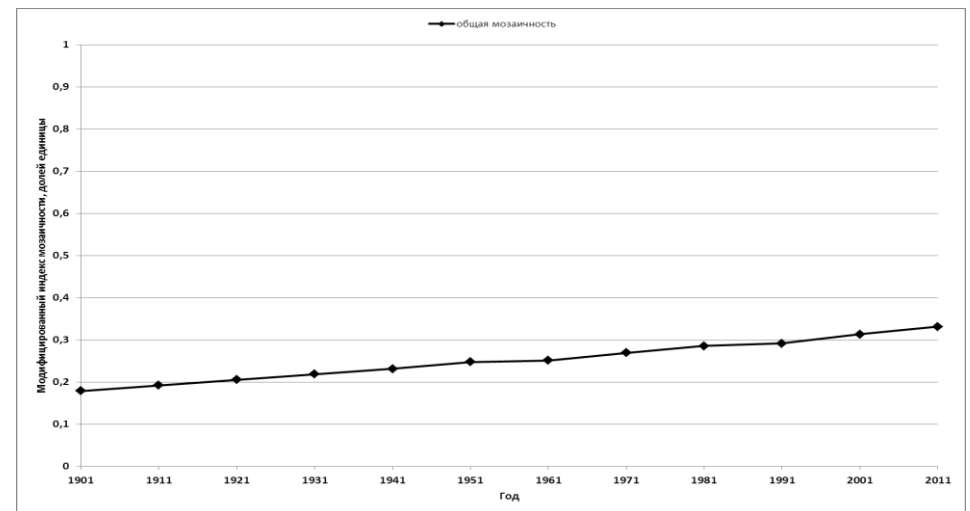
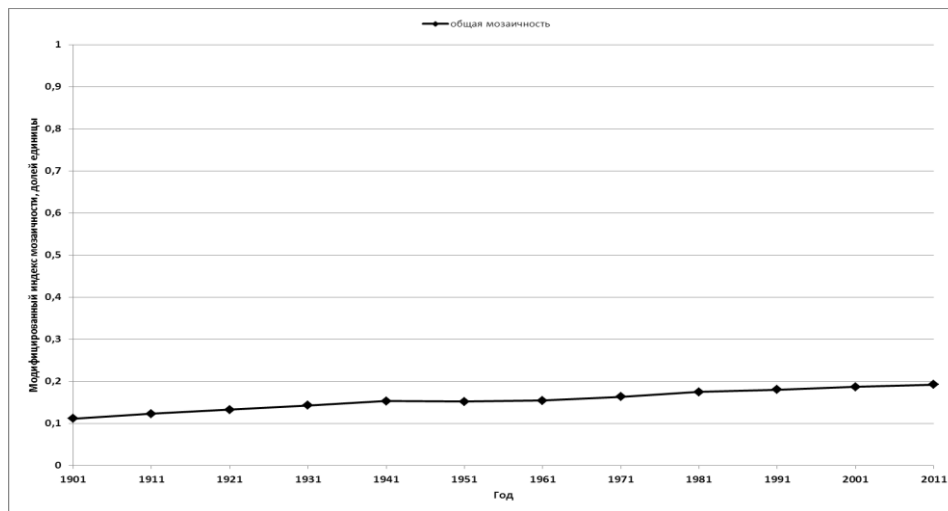
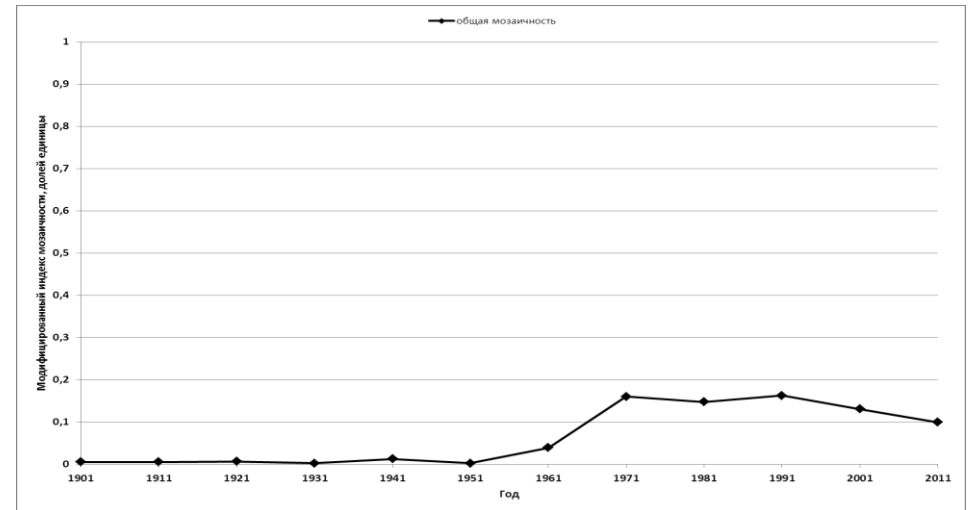


Рисунок Щ.4 – Керала (слева сверху), Лакшадвип (справа сверху), Мадхья-Прадеш (слева снизу), Махараштра. В границах 2011 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Петров; Census of India ...; Joshi, Srinivas, Vajaj; Talreja].

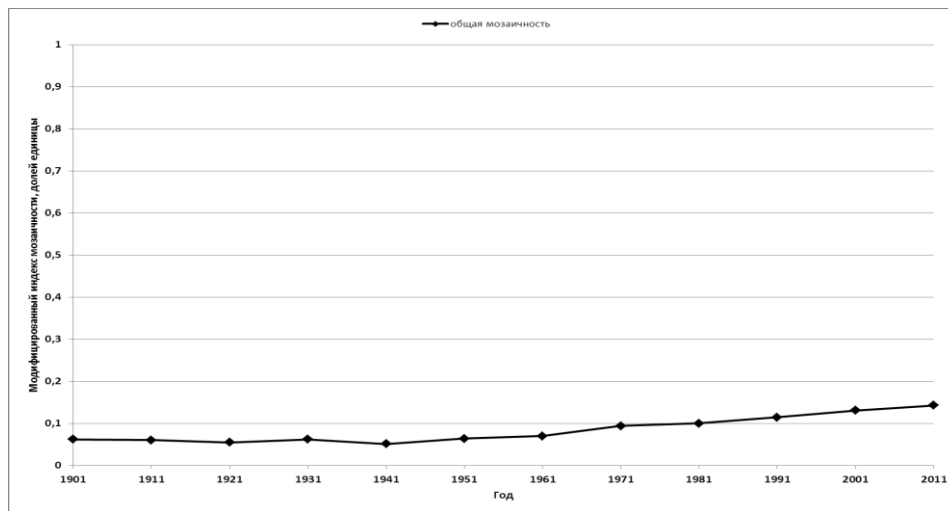
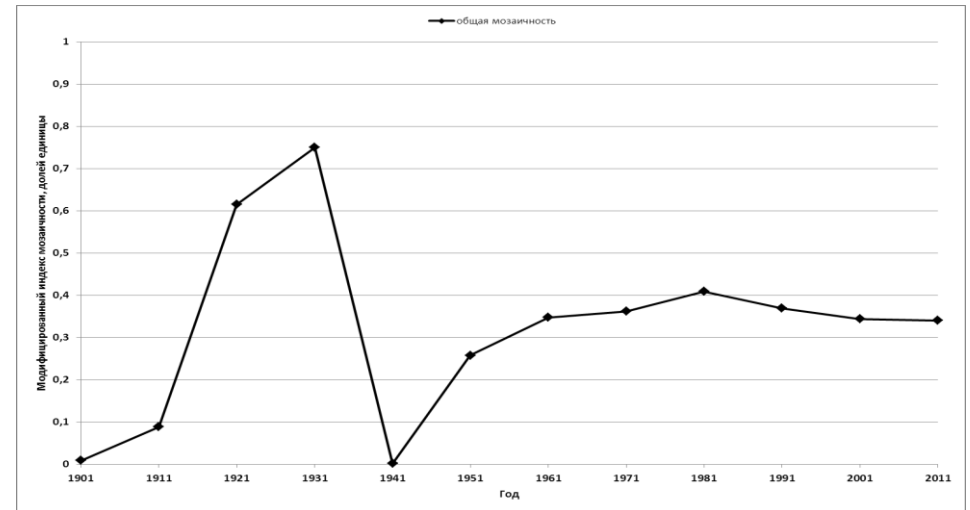


Рисунок Ш.5 – Мегхалая (слева сверху), Мизорам (справа сверху), Одиша (слева снизу), Пудуччери. В границах 2011 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Петров; Census of India ...; Joshi, Srinivas, Vajaj; Talreja].

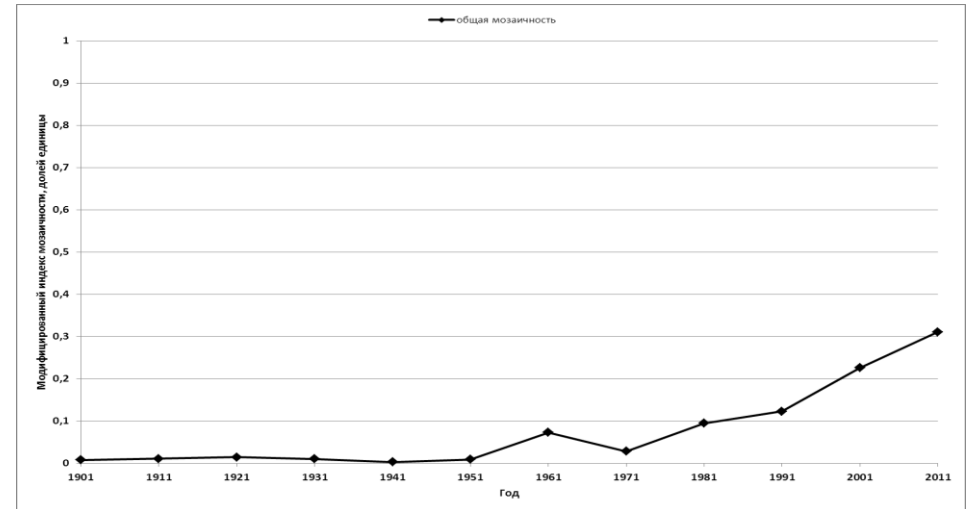
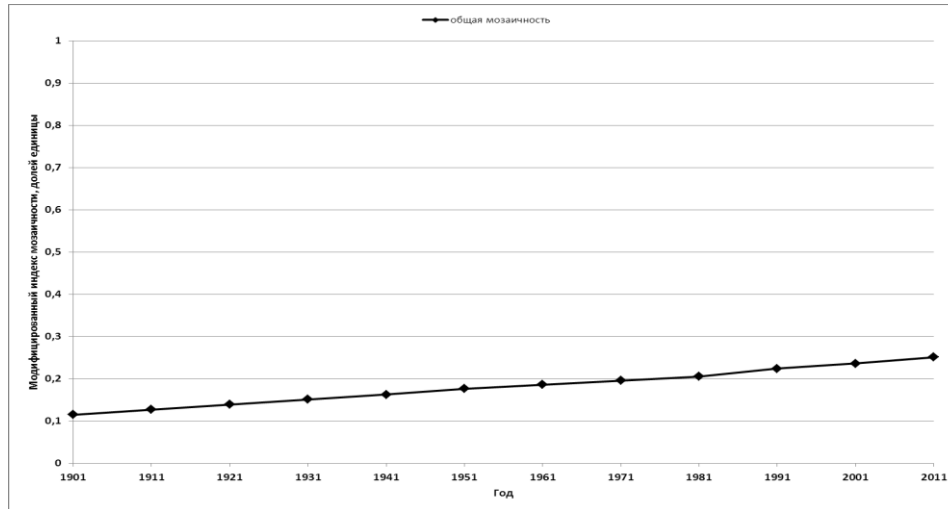


Рисунок Щ.6 – Раджастхан (слева сверху), Сикким (справа сверху), Тамилнад (слева снизу), Трипура. В границах 2011 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Петров; Census of India ...; Joshi, Srinivas, Vajaj; Talreja].

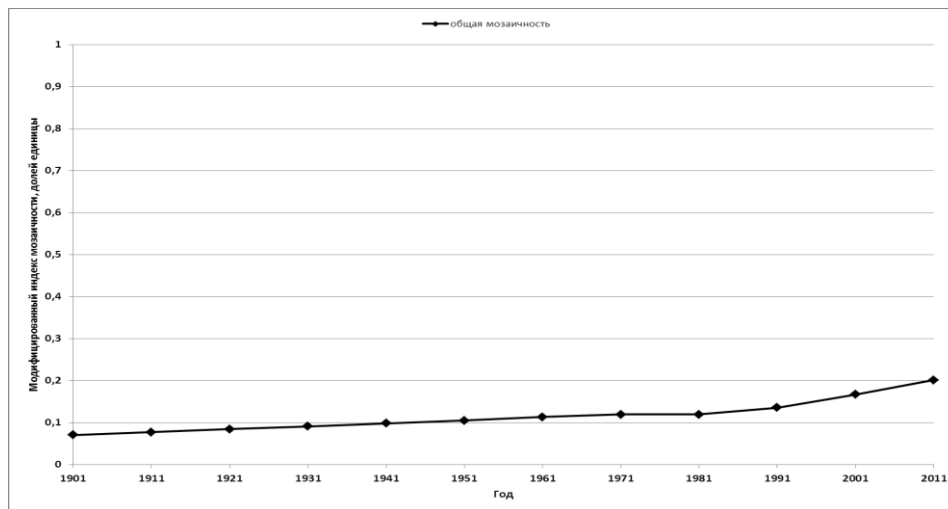
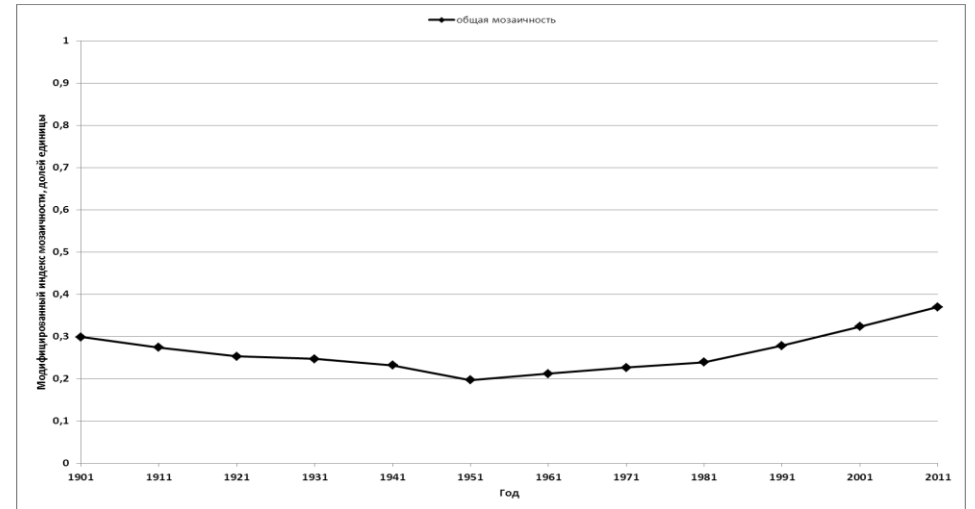


Рисунок Щ.7 – Уттар-Прадеш (слева сверху), Уттаракханд (справа сверху), Харьяна (слева снизу), Химачал-Прадеш. В границах 2011 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Петров; Census of India ...; Joshi, Srinivas, Bajaj; Talreja].

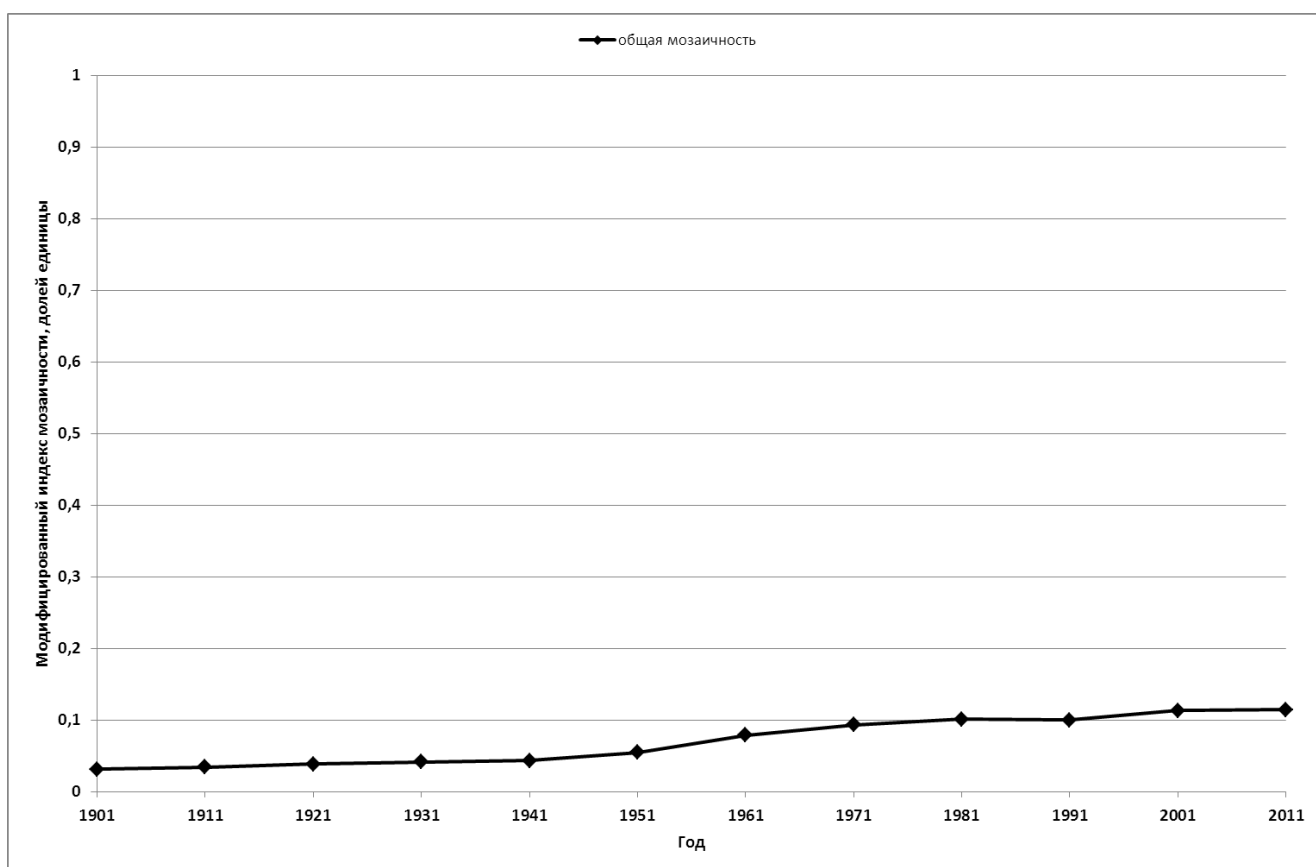
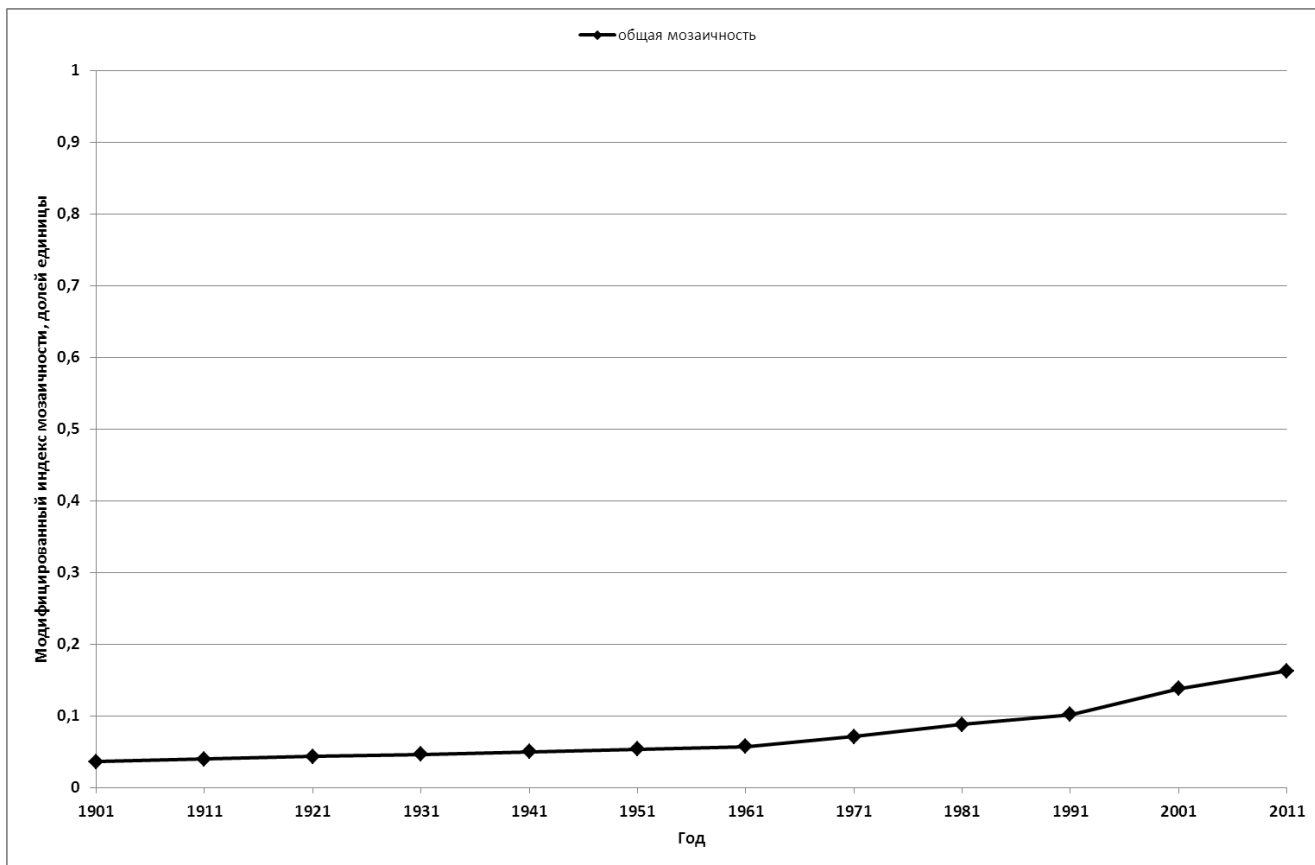


Рисунок Щ.8 – Чандигарх (сверху) и Чхаттисгарх. В границах 2011 г.

Рассчитано и составлено автором по: [Петров; Census of India ...; Joshi, Srinivas, Bajaj; Talreja].