

И.В. НАЛЕТОВА

"НОВЫЕ ПРАВОСЛАВНЫЕ" В РОССИИ: ТИП ИЛИ СТЕРЕОТИП РЕЛИГИОЗНОСТИ

НАЛЕТОВА Инна Вениаминовна - аспирантка Бостонского Университета (США).

- Поеду я в Москву, в Университет...
- В какой университет?
- В Москве только один университет, Московский.
- Нет. Два.
- Какие же два?
- Старый и новый.

А.П. Чехов. Три сестры

Основываясь на данных социологических опросов последних лет, несколько российских ученых независимо друг от друга указали на появление качественно нового феномена религиозной жизни России - верующих "нового типа", "новых православных". Попробуем ответить на вопрос: действительно ли в России образовалась новая, отличная от традиционной, православная религиозность (с новой практикой, духовностью, новым церковным устройством и учением) или же укрепился новый образ религии, создаваемый самими учеными? Иными словами, с чем мы имеем дело, говоря о "новых верующих": с новым явлением в религиозной жизни или с новым стереотипом верующих в академической литературе? Рассмотрим смысл понятия "новые верующие" сначала в рамках западной социологии религии, а затем - в публикациях российских ученых.

"Новый тип" верующих в западной социологии религии

Любое новообразование в религии изучается социологами в комплексе характеристик: догматических, литургических, социальных. Религиозные процессы неотделимы от общественных, и сегодня они обсуждаются в широком социальном контексте. Представления о "новой" и "традиционной" религиозности так или иначе связываются с переходом от традиционных форм жизни к современным, которые в каждом обществе имеют свои особенности. Соответственно формируются и группы "новых" и "традиционных" верующих. Факт появления новых верующих может быть следствием универсальных причин (таких как секуляризация, плюрализм и глобализация); сама же "новизна" верующих специфична относительно конкретной религиозной ситуации, религиозной традиции и историческому пути изучаемого общества.

В современной западной социологической литературе понятия "новые верующие" малоупотребительно в отличие от более социологически прозрачного понятия "новые религиозные движения". Тем не менее, в западном контексте деление верующих на "старых" ("традиционных") и "новых" ("современных") не лишено социологической значимости и имеет вполне конкретное историческое основание. "Старое" и "новое" как два разных типа религиозности возникли в результате раскола в католической церкви, который привел к протестантскому движению и последующей внутренней дифференциации самого протестантизма. Раскол оказался более глубоким, чем просто выделение в религиозной среде группы инакомыслящих. Изменения затронули догматику, литургику, социальные и ценностные ориентации верующих. Именно с этим историческим переломом западные авторы связывают появление "новой" (современной)

Автор выражает благодарность за внимательное прочтение и комментарии В.Ф. Чесноковой (ФОМ) и В.В. Локосову (ИСПИ РАН).

религиозности, которая характеризуется, в частности, отклонением духовного опыта верующего человека от религиозной традиции.

Пример сравнительного анализа современной и традиционной форм религиозности - теория приватизации религии Т. Лукмана. Речь идет о смещении чувства трансцендентного из области церковного учения в более приземленные сферы жизни, такие как политика и наука, а также о сведении его к представлениям о независимости личности, правах человека, индивидуальности и самодостаточности. Соответственно, религиозность становится менее ориентированной на церковь и более направленной на земные проблемы общества и человека [1, 2]. По мнению социологов, такая переориентация характерна не только для протестантских движений, но и для современного католичества [3]. П. Бергер подчеркивает не столько мирскую направленность, сколько еретичность современного религиозного мышления. Мир, считает социолог, сделал "гигантский шаг от судьбы к выбору". Религия уже не является фактором, присущим человеку от рождения, но зависит от его личного решения. Момент выбора при этом сопровождается религиозным творчеством, в котором человек самостоятельно создает свою собственную религию из элементов известных ему верований и учений [4, 5].

Индивидуализм и раскрепощенность религиозной жизни отмечают и другие западные авторы, образно характеризующие это явление как "кипящий котел", "коллаж" или "лоскутное одеяло". Выражения "self-made" или "help-yourself" в применении к религии означают отход верующего от установленных церковью норм и его ориентацию в решении духовных проблем скорее на себя, чем на традицию и церковь.

В делении на "старое" и "новое" может также присутствовать оценочный момент, оттенок прогресса, переход от "несовременного" к "современному", от "плохого" к "хорошему". "Несовременное" в таком случае ассоциируется с отжившим, уходящим в прошлое. Это напоминает о кризисе, в котором западное христианство оказалось в эпоху Просвещения, о критике религии со стороны светского общества, сейчас уже не столь актуальной. Однако многие российские ученые продолжают сегодня обсуждать проблемы религии именно в системе понятий идеологии Просвещения. Они ожидают от религии своего рода прогресса и критикуют церковь за его отсутствие. Важным аспектом российской религиозности является тот факт, что она сохранила свою глубинную ортодоксальность, консерватизм, бережное (и очень строгое) отношение к традиционным ритуальным формам, церковному учению, структуре церковной жизни, этическим и эстетическим представлениям. Православная церковь сохранила статус национальной церкви и сумела оградить свою традицию от влияния сект и ересей.

Чтобы говорить о массовом сдвиге российской религиозности в направлении эклектизма, еретичности и обмирщенности, необходимо прежде всего вникнуть в особенности исторического развития России, ее религиозного менталитета. При таком подходе перед отечественными специалистами встает более сложная (но и более интересная), чем перед их западными коллегами, задача - не только изучить религиозную ситуацию в свободном от атеизма и оценочности ключе, но и критично осмыслить границы применимости к российской действительности социологических концепций, разработанных в западной науке.

Вопрос о том, насколько религиозность современных православных верующих отличается от традиционной, остается пока в значительной степени открытым, дискуссионным. Одни исследователи трактуют постсоветское религиозное возрождение как возврат к традиции, другие - как появление "нового" православия и "нового типа" верующих. Дают ли труды российских ученых основание судить о новом типе верующих, принципиально отличном от традиционного?

Новый тип vs. старый стереотип

Понятие "новый тип" в применении к современным верующим часто встречается в публикациях российских ученых. Сошлемся на работы сотрудников Российского независимого института социальных и национальных проблем (РНИСиНП, ныне - Институт комплексных социальных исследований, или ИКСИ РАН), в частности их коллективное исследование религиозности российской молодежи. Например, М.П. Мчедлов пишет: "...исследование показало необходимость отказа от существовавшего еще недавно стереотипа о том, что верующие в своем большинстве - это политически инертная и социально пассивная масса пенсионеров и домохозяек, далекая от проблем, волнующих общество, избегающих политической активности. К началу XXI в. сформировался *новый тип* верующего..." [6] (курсив мой. - И.Н.).

щенников. Наряду с духовными академиями и семинариями новые учебные заведения, Свято-Тихоновский и Иоанно-Богословский институты готовят не только будущих священников и богословов, но и катехизаторов, иконописцев, регентов, православных экономистов, психологов, юристов (не только церковного, но и общего права) и даже журналистов. Церковь расширяет и обновляет свою инфраструктуру. Группа глубоко воцерковленных людей растет, становится более многочисленной. Так, по данным опросов Фонда "Общественное мнение" за 1992 и 2000 годы, верующие стали чаще ходить в церковь, и среди них на одну треть увеличилось число тех, кто молится не своими, а церковными молитвами [10]. Почему же в исследованиях Д. Фурмана и К. Каарийнена группа традиционных верующих оказалась "исчезающе мала"? По-видимому, дело в используемых авторами критериях. Это, во-первых, самоидентификация респондентом как верующего или православного; во-вторых, посещение церкви как минимум ежемесячно; в-третьих, регулярная молитва; в-четвертых, отсутствие веры в астрологию, реинкарнацию и прочие оккультные учения. В соответствии с перечисленными критериями число "традиционных верующих" получилось почти нулевым. Сравнивая этот результат с долей респондентов, определивших себя как православные (82%), авторы приходят к выводу, что большинство православных номинальные и религиозное возрождение иллюзорно. Однако авторы смешивают традиционную религиозность с воцерковленностью, что допустимо только в малой религиозной группе, секте, протестантской общине, но не в православии.

Введение категории "колеблющихся" еще больше запутывает картину, поскольку глубоко воцерковленный верующий может так же сомневаться в своей вере, как и слабо воцерковленный человек. Священник Владимир Вигилянский отметил в этой связи, что сомнение есть свойство глубокой веры - его нельзя интерпретировать как признак поверхностного к ней отношения [11].

О российской религиозности нужно, на наш взгляд, судить прежде всего по самоидентификации респондентов. Статус православия как национальной религии позволяет акцентировать внимание не только на личной вере респондента, но и на его причастности к национальной культуре и коллективной памяти народа. Именно эту точку зрения выразил Ю. Рыжов, справедливо отметив, что не регулярность посещения богослужений, а крещение является определяющим критерием принадлежности человека к православной церкви [12]. Факт крещения приобретает особую значимость для характеристики современной российской религиозности еще и потому, что многие современные верующие крестились в православную веру в зрелом возрасте, а не в младенчестве. Эту мысль продолжают наблюдения социолога Ю. Синелиной. Тот факт, что респондент признает магические и оккультные явления существующими, считает она, еще не свидетельствует о формальном его отступлении от православной веры. Факт признания оккультных явлений может вписываться в православное вероисповедание и даже служить показателем готовности человека принять мир явлений божественных, которыми полна сама Библия, т.е. стать шагом на пути к церкви. Такой шаг особенно труден для тех, чье мышление сформировалось в годы атеизма. Этим людям нельзя автоматически переводить в разряд нетрадиционных верующих - особенно, подчеркнем, в условиях современной России. Нужны дополнительные вопросы для определения религиозной ориентации респондента [13]. Нельзя не учитывать и того, что мистичность в восприятии мира была и остается наиболее характерной чертой народно-го, традиционного христианства на Руси.

Критерии религиозности, предложенные Д. Фурманом и К. Каарийненом, не учитывают типичную для народного православия способность сочетаться с "местными" религиозными традициями, позволившую россиянам сохранить веру даже во время суровых гонений на церковь. В годы государственного атеизма традиционная религиозность не исчезла, а приняла более неофициальные, размытые формы. Сегодня происходит обратный процесс - восстановление церковной, централизованной религиозности на месте нецерковных, местных, обмирщенных выражений духовности и святости. Кроме того, индивидуальная религиозная жизнь тех, кто исповедует православие, меньше зависит от общих, институциональных критериев, чем в традиционных западных формах христианства.

В целом, противопоставление "новых верующих" и "старых церквей", как нам кажется, искусственно. Есть современные верующие, которые придерживаются старого (традиционного) вероисповедания, и в большинстве своем они не глубоко воцерковлены. Но такие верующие еще не являются новыми - т.е. нетрадиционными, не соответствующими "старой" вере и "старым" церквам. Жесткое разграничение "старого" и "нового", "традиционного" и "современно-го" не дает представления о действительной включенности верующих в религиозную традицию.

Мысль о появлении верующих нового типа противопоставляется старому советскому стереотипу верующих. При этом "стереотип", категория гносеологическая, переводится в "тип", категорию онтологическую, что влечет за собой смешение понятий.

Во многих академических работах приводятся данные о демографическом составе верующих, о том, как они оценивают те или иные политические партии и экономические реформы. Отмечается, в частности, что религиозность помолодела, что среди верующих стало больше образованных. На наш взгляд, на основании изменения социального состава верующих нельзя говорить об изменении типа верующих. В последние десятилетия в России действительно произошли огромные перемены, которые, несомненно, коснулись и верующих. Но эти изменения не затрагивают вероучительных и обрядовых характеристик и потому не дают основания утверждать о появлении нового религиозного типа. Правильнее, как нам кажется, говорить не о новом типе верующих как социальной реальности, а о некоторых новых типологических чертах общественно-политического образа современно верующего.

Во многих социологических работах осмысливается прежде всего изменение официального отношения к верующим. Если раньше социальная значимость религиозной веры занижалась, то теперь она оценивается весьма высоко. Если раньше верующий считался маргинальной личностью, то сегодня вера рассматривается как признак личной культуры человека. И социологи фиксируют именно это изменение, напоминая читателю о неадекватности старого стереотипа верующих. Но говорить в связи с этим о формировании нового религиозного типа как социокультурной реальности, по нашему мнению, неоправданно. Называя большинство верующих "новыми" и акцентируя массовый характер религиозной новизны, российские ученые лишь способствуют изменению в общественном мнении стереотипа верующих.

Новые верующие vs. старые церкви

Рассмотрим еще одну работу - "Старые церкви, новые верующие. Религия в массовом сознании постсоветской России", написанную по результатам исследований, проведенных в 1991-1999 годы под руководством Д. Фурмана и К. Каарияйна [9]. Как явствует из названия, противопоставление старого и нового касается института церкви и современных верующих, которые в этот институт, как выясняется, не вписываются. Читатель, тем не менее, не найдет в книге анализа церковной организации, догматики и канонов. Нет здесь упоминания об истории слияния церковного учения с народными верованиями. Исследование делает основной акцент на нынешней ситуации, точнее, на несоответствии современных верующих тому идеалу, под которым авторы понимают религиозную традицию.

Современные верующие, как считают авторы, отличаются от традиционных тем, что они не прилагают усилий для регулярного посещения церкви, молитвы, плохо знают церковное учение. Их вера эклектична, несерьезна и номинальна. Даже если со временем некоторые из номинальных верующих перейдут в группу традиционных, это, по мнению исследователей, не повлечет изменений в религиозной ситуации, определяемой ими как "триумф неопределенности". Но - стоит подчеркнуть - неопределенной представляется авторам не только вера респондентов, но и сама эта группа.

Обращает на себя внимание следующее наблюдение: оказывается, некоторые верующие в церковь вообще не ходят, а вот некоторые неверующие, напротив, ходят. И это рассматривается как подтверждение тезиса о торжестве неопределенности. Утверждают, что в смысле твердости убеждений большой разницы между "верующими", "неверующими" и "колеблющимися" нет. И те, и другие, и третьи одинаково безразличны к "абсолютным вопросам бытия" [9, с. 43—44]. Но тогда любой россиянин может быть назван "новым верующим". Триумф неопределенности, как нам кажется, характеризует не мировоззрение россиян, а скорее понятия, используемые в данном исследовании.

Подобно другим, эти авторы выделяют среди всех верующих настолько малую группу "традиционно верующих", что называют ее "исчезающей" не только в процентном отношении, но и в буквальном, физическом: «Реальных верующих в России до изумления мало, и они сосредоточены в маргинальных и уходящих, как в социальном, так и в прямом "биологическом" отношении, слоях» [10, с. 39]. Доказав незначительность этой группы, можно заключить, что все остальные верующие являются нетрадиционными, то есть новыми. Так ли на самом деле?

Ни церковное устройство, ни обряды, ни церковное учение со времен наших дедов и прадедов не изменились. Более того, если в конце 1970-х годов в Москве было 39 церквей, то сегодня их около 400. И церкви не пустуют. Сюда приходит молодежь, здесь много молодых свя-

Европравославие на российской почве

Ряд работ других российских специалистов отличает иной стиль подачи материала - более интерпретативный, с использованием данных полевых исследований, интервью, личных наблюдений и исторических экскурсов, но тенденция видеть современных верующих как типологически новых сохраняется. В качестве примера приведем книгу С. Филатова, где, в частности, утверждается, что религиозность современных верующих далека от традиционной и "неутешительна" для церкви: «Православие (не как идеологическая декларация, а как *реальная* вера) для громадного большинства граждан России - *новая вера*, наложившаяся на существовавшие в 80-х годах "нетрадиционную религиозность", оккультизм, астрологию...» [14, с. 473] (курсив мой. -И.Н.).

Акцентируя внимание на понятии "реальная вера", которая ориентирована на личное спасение и личные отношения с Богом, автор недооценивает значение иного восприятия веры - через культуру, традицию и национальное самосознание. Его жесткое противопоставление реальной веры и нереальной сходно с противопоставлением "традиционных верующих" остальной их массе [9], "нового типа" верующих - "старому" советскому типу [6]. Формальное выделение "реальной" веры, как мы попытались показать выше, чуждо православию. Кроме того, оценка "реальности" ("истинности") человеческой веры может быть сделана только самими верующими или авторитетными членами религиозной общины.

В подходе С. Филатова противопоставление реальной и нереальной веры приобретает несколько необычный, обновленческий, оборот. Реальная вера ассоциируется в его исследовании со стремлением к изменению традиции в направлении большего индивидуализма, социальной активности, толерантности и экуменизма. В результате возникает новое, несвойственное традиционному русскому православию, движение, которое социолог называет "европравославием" [15, 16]. Развивая идею С. Филатова, другой исследователь, Д. Кандалинцев, видит в сторонниках европравославия "новую прослойку" верующих, которые могут быть названы "новыми православными без кавычек". Их негативное отношение к церковной иерархии, стремление к автономии в вопросах веры и "ориентация на распространение европейских ценностей, а не на борьбу с ними" рассматриваются как определяющие черты "новой прослойки" верующих [17]. Создается впечатление, что вписаться в евро-ориентированное православие может далеко не всякий верующий. Например, пожилая женщина-прихожанка, которая молится церковными молитвами, ходит в церковь и старательно выполняет религиозные предписания, вряд ли соответствует критериям европравославия. Вероятно, она будет недостаточно социально активна и недостаточно критична по отношению к традиции. Это объяснимо: в православной системе ценностей терпение выше индивидуального счастья; а смирение и милосердие выше требования социальной справедливости. Для воцерковленного православного ценность включенности в человеческие отношения важнее саморазвития личности, а религиозный авторитет важнее личного религиозного творчества. Поэтому можно согласиться, что европравославие - некое новое движение.

С. Филатов считает, что встретить "новых верующих" можно не только в среде столичных интеллектуалов-западников, но и в российской глубинке. Читателю предлагаются разнообразные иллюстрации подобного религиозного поворота к Европе российской провинции. Православные верующие Новгорода, Поволжья, Татарстана, Севера России - "другая Святая Русь", говоря словами С. Филатова, более удалены от центра и, соответственно, более свободны от всероссийской нормы, утверждаемой патриархатом [14, с. 33]. Новые тенденции, заключает социолог, не просто отражают самобытные черты местной религиозности, но являются признаками "другого типа русского религиозного сознания", новой "рождающейся у нас на глазах региональной идеологии", выходящей за рамки регионов и способной "помочь не только северянам" [14, с. 57].

Вернемся к изначально поставленному вопросу о смысле понятия "новые верующие" в контексте современной России и о его значении для социологии религии. Невозможно составить ясное представление о социальных проблемах, если нет достаточно отчетливого понимания, что есть норма для данного общества, также как нельзя судить о новизне, не исследуя традицию. В недостаточном внимании к традиции и заключается, на мой взгляд, основной изъян современных социологических исследований религии в России.

Относительно применимости категории "новые верующие" в российском контексте можно сделать следующие выводы. Во-первых, тот факт, что большинство верующих пришли в церковь недавно, еще не дает основания сделать вывод о новизне их веры. Неофиты по сути своей представляют органическую часть любого религиозного сообщества. Во-вторых, "новыми" не считают себя и сами вновь обращенные. Большинство современных верующих, согласно исследованию Т. Варзановой, склонны считать, что они всегда верили в Бога [18]. Самоназвание "православный" (таковым является большинство россиян) как правило выражает ориентацию респондентов на культурные и национальные традиции России, желание быть включенными в эти традиции. А ведь ориентация на традицию означает сопротивление ее изменению.

Это нельзя упускать из виду при анализе религиозности, даже если уровень воцерковленности большинства респондентов оказывается слабым. Верующие, у которых возникает осознанное стремление к религиозному творчеству, как правило, либо обращаются к другим формам религиозного самовыражения, вне православия, либо объединяются в общины, или группы, в которых традиционная православная жизнь приобретает ряд новых черт (литургических, организационных, духовных). Эти немногочисленные группы можно, действительно, назвать "новыми", но их нельзя смешивать с остальными верующими, т.е. интерпретировать как феномен массовой религиозности.

Что же заставляет российских ученых акцентировать новизну современной религиозности? Вероятно, немаловажно влияние марксистской философской традиции с ее положением о том, что "базис" определяет "надстройку". В соответствии с ним изменения в материальной жизни людей трактуются как определяющие по отношению к духовной жизни. Значит, в новой либеральной России должен появиться некий "новый верующий" по аналогии с появлением в советском обществе "нового советского человека". В рамках социализма или либерализма изменения в религиозном сознании не сопровождаются возвратом к традиционной вере: возрождение традиции проблематично для обеих этих общественных систем. Тезис о том, что современная религиозность является "новой" (в смысле - номинальной, неглубокой), напротив, хорошо вписывается в марксистскую философию. Религиозное возрождение тогда превращается в иллюзию. Однако современные верующие, даже номинальные, не видят в религии иллюзию, уводящую их от действительности. Кроме того, увлечение идеей новизны связано и с хорошо разработанной советским религиозноведением методологией изучения сектантства, которая сейчас распространяется на исследования православия.

Значимой в акценте на новизну оказывается и ориентация части российских политиков на построение церковно-государственных отношений в России согласно американской модели, в которой ни одна из религий не претендует на особую роль в государстве и в которой нет места концепциям традиционной религии. С этой точки зрения появление верующих нового типа трактуется как раскол (или расколы) в церковной среде и формирование нового, независимого от церковной иерархии, либерального православия. Размывание чувства традиции и единства церкви фактически снимает проблему статуса церкви как хранительницы национальной культуры. А ведь именно эта культурная и национальная составляющая православия возможно наиболее важна для большинства верующих. Идея нового типа верующих и нового православия, таким образом, проецируя иные религиозные реалии на российскую почву, ведет к политизации социологического исследования.

Нельзя не заметить определенной поспешности в стремлении определить верующих как типологически "новых". Чтобы охарактеризовать "новый тип" в сравнении со "старым" (традиционным), нужно найти критерии, соответствующие специфике данной религии. Внимания же к особенностям православной веры, к поиску адекватных "инструментов" ее изучения очевидно недостает российской социологии. Для этого необходимо глубокое знание самой религиозной традиции, желание приобщиться к ней, взглянуть на нее изнутри, отказаться от собственного, нередко отстраненно-негативного, атеистического по сути отношения к религиозной реальности.

¹ В исследовании ВЦИОМ "Есть ли Бог в Санкт-Петербурге?" (июль 2002), на вопрос "Что Вы находите в религии?" большинство даже тех, кто "не уверен, что Бог есть", ответили "облегчение душевных переживаний, страданий, бед". "Ничего не находят в религии, только ложное утешение, уход от реальной жизни" лишь убежденные неверующие, которых в Санкт-Петербурге оказалось меньшинство.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Luckmann T.* Shrinking transcendence, expanding religion? The Paul Hanly Furfey lecture // *Sociological Analysis*. 1990. Vol. 50. № 2. P. 27.
2. *Luckmann T.* The invisible religion: The problem of religion in modern society. New York: The Mackillan Company, 1967.
3. *Casanova J.* Public religions in the modern world. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
4. *Berger P.L.* The deserialization of the world: A global overview // *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics* / Ed. by *P.L. Berger*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
5. *Berger P.L.* The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion. Garden City, New York: Doubleday, 1967.
6. *Мчедлов М.П.* Новый тип верующих на пороге третьего тысячелетия // *Исторический вестник*. 2002. № 9-10.
7. *Мчедлов М.П., Филимонов Е.Г.* Социально-политические позиции верующих в России // *Социол. исслед.* 1999. № 3. С. 104.
8. *Филимонов Е.Г.* Социально-политические ориентации верующих и неверующих // *Национальное и религиозное: Сборник РНИСиН*. М., 2000. С. 48.
9. Старые церкви, новые верующие. Религия в массовом сознании постсоветской России // Под ред. *К. Каарийайнена, Д. Фурмана*. М.: Летний сад, 2000.
10. *Чеснокова В.Ф.* Воцерковленность: феномен и способы его изучения. М.: Фонд "Общественное мнение", 2000.
11. *Вигилянский В.* Новое исследование по старым рецептам // *Новый мир*. 2001. № 4.
12. *Рыжов Ю.* Социологи не виноваты: критерии религиозности не разработаны до сих пор // *Независимая газета*. 2003. 2 апреля.
13. *Синелина Ю.Ю.* О критериях определения религиозности населения // *Социол. исслед.* 2001. №7.
14. *Филатов СБ.* Религия и общество: очерки религиозной жизни современной России. М.: Летний сад, 2002. С. 473.
15. *Воронцова Л., Филатов С.* Татарстанское евразийство: евроислам плюс европравославие // *Дружба народов*. 1998. № 8.
16. *Воронцова Л., Филатов С.* В пограничье ислама и христианства: евроислам плюс европравославие // *Истина и жизнь*. 1998. № 12; 1999. № 1.
17. *Кандалинцев В.* Новые православные // *Истина и жизнь*. 2000. № 2.
18. *Баранова Т.* Религиозная ситуация в России: по данным социологических опросов // Приложение к газете "Русская мысль". 1997. № 4165.