

РЕЛИГИОЗНАЯ ТРАНСГРЕССИЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ МОЛОДЕЖИ НА ФРОНТИРНЫХ ТЕРРИТОРИЯХ СЕВЕРНОГО ПРИКАСПИЯ¹

.....

Топчиев М. С., Дрягалов В. С.

Топчиев Михаил Сергеевич, Астраханский государственный университет, 414056, Россия, г. Астрахань, Татищева, 20а. Эл. почта: seo.gfn@gmail.com.

Дрягалов Вячеслав Сергеевич, Астраханский государственный университет, 414056, Россия, г. Астрахань, Татищева, 20а. Эл. почта: helios82@yandex.ru.

Статья посвящена исследованию специфики формирования религиозной идентичности молодежи на фронтальных территориях Северного Прикаспия и влияния на нее современных трансгрессивных процессов. В поликультурном регионе с высоким индексом мозаичности при наличии интенсивных миграционных потоков формирование религиозной идентичности происходит с учетом специфики фронтальных территорий. Целью исследования было выявление основных векторов формирования религиозной идентичности и протекания трансгрессивных процессов, а также отражение этих процессов в мировоззрении молодежи. Основной методологией исследования был фронтальный подход, который позволил рассмотреть территорию Северного Прикаспия как фронтальную, территорию «между», где исторически происходили процессы активных межкультурных контактов и культурных заимствований. Именно здесь трансгрессивные процессы в любой сфере — культурной, политической, религиозной — протекают активнее и динамичнее. Основными методами сбора и анализа эмпирических данных исследования являлись: анкетирование, глубинное интервью, фокус-групповое интервью, анализ одномерных и двумерных распределений, группировка данных, сравнительный анализ, анализ мер центральной тенденции, корреляционный анализ, дисперсионный анализ, t-тесты. В результате исследования было выявлено изменение ценностных ориентаций молодежи, обусловленных изменением конфессионального ландшафта, выявлены основные векторы религиозной трансгрессии и дифференциация отношения респондентов к этому процессу. Как показали результаты исследования, основная масса опрошенных отнеслась к процессу религиозной трансгрессии нейтрально или с пониманием, если этот переход осуществлялся в рамках традиционных для данной территории религий, и нетерпимо, если это был процесс перехода в нетрадиционную религию. Для поликонфессионального региона Северного Прикаспия наиболее характерен вектор перехода из христианства в ислам.

Ключевые слова: поликонфессиональный регион, религиозная трансгрессия, религиозная идентичность, ислам, христианство, ценности, молодежь, фронт, Северный Прикаспий.

¹ Статья подготовлена в рамках гранта Президента РФ для молодых ученых – кандидатов наук, проект МК-7152.2015.6 «Социокультурный анализ механизмов религиозной трансгрессии на территории Астраханской области как части прикаспийского фронта».

Введение

Процессы глобализации и глокализации, интенсивная миграция в последнее время начинают влиять и на те территории, которые прежде считались достаточно стабильными в отношении межкультурных коммуникаций. Расширение информационного пространства, появление транснациональных сетевых структур, подчас недостаточно контролируемые миграционные потоки как внутренней, так и внешней миграции оказывают влияние на мировоззрение и ценностную систему современной молодежи. Однако, несмотря на все изменения, важной частью становления российской молодежи остается формирование ее культурной и религиозной идентичности. Религиозная идентичность связана с системой ценностей, во многом определяющей поведенческую жизненную позицию человека. Монокультурная и монорелигиозная среда практически с рождения человека формирует достаточно устоявшиеся механизмы религиозной самоидентификации. Фронтальные же пространства представляют собой территорию активных межкультурных контактов, в связи с чем трансгрессивные процессы, в том числе и религиозные, проявляются здесь более интенсивно и требуют внимательного изучения. Российская Федерация, территориально находящаяся на пересечении множества географических, политических и культурных интересов, соединяющих Запад и Восток, имеет целый ряд приграничных территорий, культурные абрисы которых неустойчивы и формируются подвижным, чаще мигрирующим, населением. К некоторым подобным областям имеется особый интерес в силу ряда исторических причин. На Юге России таким регионом является Астраханская область, территориально определяемая как российская территория Северного Прикаспия².

Религиозная идентичность

Северный Прикаспий — территория фронта и усиленных межкультурных и межрелигиозных контактов. Эта территория, и прежде всего Астраханский регион, с конфессиональной точки зрения является во многом уникальным даже для Юга России. Во-первых, отличительной особенностью ее этнического состава, по мнению экспертов, является наименьший по сравнению с другими краями, областями и некоторыми республиками Российской Федерации удельный вес этнической группы русских и наиболее высокий показатель этнической мозаичности Б. Эккеля (Зелетдинова, Лагуткин, 2008). По итогам Всероссийской переписи населения 2002 г. он был выше, чем в других областях центральной части и Юга России — 0,4888.

Соответственно и более высок индекс конфессиональной мозаичности (Манаков, 2002), менее используемый в среде исследователей. Индекс конфессиональной

² Термин «Прикаспий» употребляется с XVIII в. по отношению к районам, прилегающим к Каспийскому морю. Прикаспий традиционно разделяют по сторонам света, и до распада СССР он практически весь, кроме Южного (Иран), входил в его состав. К Северному Прикаспию относят территорию Калмыкии и Астраханской области.

мозаичности показывает уровень поликонфессиональности территории и наглядно иллюстрирует существование в регионе или области многообразных конфессиональных групп различных мировоззренческих ориентаций. Он, как и индекс этнической мозаичности, рассчитывается по формуле:

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

где P_j — индекс религиозной мозаичности; m — число религиозных групп в j -м районе; n_i — удельный вес, доля представителей i -й религиозной группы в структуре населения j -го района (Савченко, 2010).

Рассчитанный нами индекс конфессиональной мозаичности Астраханской области — 0,6156. Для примера приведем индекс конфессиональной мозаичности Ставропольского края, который тоже не является монорелигиозным — 0,30725.

В поликультурном и поликонфессиональном регионе с высокой мозаичностью достаточно гибка грань между культурной и конфессиональной идентичностью. Даже в поле дефиниций идентичности формулируются однопорядково: культурная идентичность и процесс идентификации себя с определенной культурной группой (Ennaji, 2005), этническая идентичность — с определенной этнической группой (Wijeyesinghe, Jackson, 2001; Phinney, Ong, 2007), а конфессиональная идентичность — с чувством принадлежности к определенной конфессиональной группе (King, Elder, Whitbeck, 1997; Arweck, Nesbitt, 2010). Причем все эти идентичности формируются достаточно долго под влиянием окружающей среды, групповых культурных и этнических традиций, системы ценностей, присущих данной культурной, этнической или конфессиональной группе. В поликультурном и поликонфессиональном мозаичном пространстве, где у большинства жителей есть общая идентификация с российской культурой, со своей собственной этнической группой по рождению и конфессиональной, которая может не совпадать с общепринятой конфессией этнической группы, процесс формирования религиозной идентичности становится сложным и непредсказуемым. Сразу оговоримся, что в данной статье мы будем считать религиозную и конфессиональную идентичность синонимами. Важное место в процессе формирования религиозной идентичности на современном этапе занимают малоизученные трансгрессивные процессы, которые молодежь наблюдает в современном обществе. Особенно это характерно для фронтальных территорий, в том числе и Северного Прикаспия.

Следует отметить, что Северный Прикаспий как некую историко-культурную целостность стали рассматривать не так давно (Кундакбаева, 2005), хотя нарративных источников, в которых описываются путешествия по этому региону, немало (А. Г. Гмелин, А. Олеарий, Э. Дженкинсон и др.). В них содержатся в том числе и культурные характеристики основных народов, населяющих эти территории, указаны их конфессиональный состав и особенности межконфессиональных коммуникаций. Исторически сложилось так, что Северный Прикаспий являлся перекрестком трех мировых религий (Романова, 2005). Диахронному аспекту этой проблемы посвящено достаточно работ региональных исследователей (Victorin,

2000; Викторин, 2008; Сызранов, 2012; Романова, 2007). Системное изучение проблем Прикаспийского фронта начинается с 2005 г., после создания на базе Астраханского государственного университета лаборатории по исследованию социально-политической и культурной динамики народов Нижнего Поволжья и Прикаспия, которая с 2008 г. становится совместной с Институтом философии РАН. Стратегию научной деятельности лаборатории определяют два российских ученых — А. П. Романова и С. Н. Якушенков. Несмотря на то, что применительно к Югу России трансгрессия рассматривалась и в нарративных источниках (Бадали, 2013) и в современных зарубежных исследованиях (Khodarkovsky, 2011; Баррет, 2000), именно в работах С. Н. Якушенкова и А. П. Романовой (Романова, Якушенков, 2012; Романова, 2014) впервые затрагивается исторический аспект религиозной трансгрессии на российской территории Северного Прикаспия, поскольку общеизвестно, что исследование специфики фронтальных территорий со времен Ф. Тернера (Turner, 1996) и Биллингтона (Billington, 1960), включает в том числе и проблемы, связанные с трансгрессией.

Религиозная трансгрессия

Трансгрессия является одним из феноменов современной культуры последних десятилетий. Глобальная миграция, вызванная процессами, происходящими в мировой экономике, постепенно изменяет географические, политические и религиозные границы мира. Исторически устоявшиеся культурные ареалы перекраиваются на новый лад, что часто становится причиной запуска процессов, которые в силу своей специфичности и малоизученности не поддаются прогнозированию или контролю. Термин «трансгрессия» изначально использовался преимущественно философами-постмодернистами и буквально означал «выход за пределы», своего рода опыт предела, фиксирующий ситуацию перехода границы, которая описывается в культуре как непреходимая, а также опыт, раскрывающий состояние этого перехода. Представление о трансгрессивном опыте сформулировано в работах Ж. Батая и многочисленных комментариях к ним М. Фуко, М. Бланшо, Ж. Деррида и др. М. Бланшо называет феномен трансгрессии «опытом-пределом», описывая открывающиеся в процессе трансгрессии горизонты как возможности, «представленные после осуществления всех возможных возможностей, которые низвергают все предыдущие и тихо их устраниают» (Бланшо, 1994). По мнению М. Фуко, «трансгрессия — это жест, который обращен на предел; там, на тончайшем изломе линии, мелькает отблеск ее прохождения, возможно, также вся тотальность ее траектории, даже сам ее исток» (Фуко, 1994).

В понимании Ж. Батая феномен трансгрессии — это «край возможного», «жгучий опыт», который «не придает значения установленным извне границам», переход, преодоление границ, выход за пределы условности социокультурных норм и моральных запретов (Батай).

Таким образом, трансгрессия непосредственно связана с феноменом границы. Она предполагает переход, который нарушает или стирает границу (Фуко, 1994).

В процессе трансгрессии устанавливаются иные способы отношений между центром и периферией, между центром и границами. Центр и периферия не противопоставляются друг другу. Происходит это за счет отсутствия единого центра, ведь в процессе трансгрессии в качестве временно локализуемого центра всякий раз может выступать что-то другое. Это приводит к невозможности установления иерархических отношений между элементами дискурса и магистральной бытийно-смысловой перспективы.

Когда исчезает единый фиксированный и рассеянный центр, то происходит изменение статуса границы. Она становится прозрачной и зыбкой. В перспективе трансгрессии отсутствие четкой границы приводит к перетеканию одного дискурса в другой. И становится невозможным определить границы одного и конец другого. Вместо однозначной определенности трансгрессия устанавливает свободное варьирование значимости, удаление от инвариантности.

Понятие «фронтир», "frontier", в отличие от непосредственно понятия «границы», "border", "limit", в гуманитарных исследованиях приобрело совершенно особый смысл. Фронтир — это то, что находится за пределами. Это линия, за которой мы уже не знаем, что ждет нас. Это жизнь на пределе или за пределом социальных устоев. У него нет «границ», и, поскольку на границе не равно «за границей», жизнь на фронтире коренным образом отличается от жизни за фронтиром (Якушенков, 2015; Якушенков, Романова, Баева, Хлыщева, Морозова, Якушенкова, 2014).

Отметим, что фронтир — это многогранный и комплексный феномен. Он включает в себя не только экономические, географические, политические или исторические, но и философские, культурные, а также духовно-ментальные аспекты. Дело в том, что границы являются самыми напряженными и потенциально конфликтными, смыслообразующими участками культурного пространства, которое будет определять отношения Свой — Чужой. Происходит это по причине наибольшего удаления данного места от центра «своего» мира, поэтому граница является пространством наименьшего влияния собственных защитных сил. Данная территория — это место, где действуют законы Другого, чужого мира. И если границы рассматривать как конкретные линии разграничения суверенитетов, обществ, стран, народов, безопасности, культуры, экономики и т.д., то фронтир — это все же некая незримая пространственная черта, до пределов которой распространяется общность идентичности населения.

Под фронтиром на данном этапе понимается особая система межкультурных коммуникаций, которая может возникнуть на пространстве соприкосновения различных культур (Романова, 2015).

Помимо этого, территория фронтаира обладает следующими характеристиками: это более высокая мобильность по сравнению с глубинной территорией, перемещение больших групп людей, новые формы культурных и социальных контактов. Но именно такие зоны наиболее уязвимы с точки зрения стабильности поликультурного общества, соседствующего с другими территориями и испыты-

вающего «миграционный нажим» (Хлыщева, 2013). Тем интереснее и актуальнее становятся результаты исследований, проводимых на базе лаборатории и посвящённых проблемам Прикаспийского фронта. Особенно интересны результаты социологических исследований, которые позволяют получить актуальный срез данных по интересующим вопросам. Первые исследования, в которых приняли участие авторы статьи, были проведены в 2010–2013 гг. с целью изучения этнической и религиозной самоидентификации и уровня толерантности в студенческой среде университета. В качестве объекта исследования выступала студенческая молодежь г. Астрахани. Предметом исследования являлись особенности этнической идентичности в поликультурном регионе. Основным методом исследования выбран опрос молодежи г. Астрахани (N = 200). Результаты исследования были опубликованы (Дрягалов, Топчиев, 2014).

Подробный анализ результатов ещё одного из комплексных социологических исследований, проведённого авторами данной статьи в рамках работ по гранту Президента РФ для молодых ученых кандидатов наук, Проект МК-7152.2015.6 «Социокультурный анализ механизмов религиозной трансгрессии на территории Астраханской области как части Прикаспийского фронта» приведён далее. Следует отметить, что работ, комплексно исследующих религиозную трансгрессию на территории Северного Прикаспия, практически нет. Не изучалось и влияние трансгрессивных процессов на формирование религиозной идентичности на фронтальных территориях.

Переходы из одной религии в другую долгое время оставались проблемой той конфессии, из которой происходил отток адептов, и определялись в основном внутренними предпочтениями и осознанным выбором переходящего, вынужденного преодолевать многочисленные препоны, в том числе и моральные. Современный аспект религиозной трансгрессии сложен в силу своей ориентации на информационную анархию, порождённую Интернетом, модой на принадлежность к религии, а также не способностью современной российской культуры адекватно реагировать на постоянные вызовы западной культуры, активно проживающей постмодернистскую фазу и буквально бомбардирующей молодое поколение всё более изощрёнными симулятивными образами через все доступные для атаки средства информации. В настоящий момент, когда усилились трансгрессивные процессы перехода в ислам из других конфессий, в основном представителей молодежи этнических групп, изначально не принадлежавших к мусульманству, анализ ситуации перехода и отношения к нему на поликонфессиональных фронтальных территориях становится весьма актуальным, тем более что данный аспект проблемы практически не исследован. Специфика прохождения данных процессов на фронте существенно отличается от протекания этих же процессов в регионах с исторически сложившимся моноэтническим и моноконфессиональным населением.

Соавтор исследования в одной из своих работ ранее подробно проанализировала типологию трансгрессий (Якушенкова, Якушенков, 2014), однако в данном

исследовании нас интересовала прежде всего религиозная трансгрессия, которую авторы обозначили как выход за пределы своей религии и переход в другое вероисповедание. Объективно такие переходы можно обнаружить на всех этапах существования человечества, поэтому, если внимательно изучить религиозные тексты, можно выявить указания и правила, контролирующие как этап «входа» в конкретную религию новых последователей, так и предотвращающие «выход» из неё или «переход» в другую религию.

Поэтому в данном случае основной акцент был сделан на индивидуальных переходах, основанных на принципах добровольности. Была выдвинута гипотеза, что на фронтирных территориях, в пространстве многокультурности и «подвижности» границ, в ситуации высокой конфессиональной мозаичности трансгрессивные процессы активизируются, а отношение к ним формируется как терпимое. Данная гипотеза была проверена статистическими методами.

Методология исследования

С целью изучения сформированной гипотезы в ноябре 2015 г. и в июне-июле 2016 г., на базе Астраханского государственного университета было проведено масштабное социологическое исследование, в процессе которого было изучено мнение более чем 900 студентов и магистрантов, обучающихся по различным специальностям.

Базовой методологией данного исследования являлся фронтирный подход, который позволил рассмотреть территорию Северного Прикаспия как фронтирную, территорию «между», где исторически происходили процессы активных межкультурных контактов и культурных заимствований. Именно здесь трансгрессивные процессы в любой сфере — культурной, политической, религиозной — протекают активнее и динамичнее. В работе использованы как диахронный, так и синхронный методы исследования. Поскольку «фронт» не является категорией исключительно исторической, он продолжает возникать и существовать в различных пространствах и сферах: сетевой фронт (Морозова, 2016), фронт мегаполиса (Dufoix, 2005), научный фронт (Баева, 2014).

Основными методами сбора и анализа эмпирических данных исследования являлись: анкетирование, глубинное интервью, фокус-групповое интервью, анализ одномерных и двумерных распределений, группировка данных, сравнительный анализ, анализ мер центральной тенденции, корреляционный анализ, дисперсионный анализ, t-тесты. Математический анализ данных проводился с помощью профессиональной компьютерной программы, предназначенной для статистической обработки данных — IBM SPSS Statistics 21.0.

Были проведены три фокус-групповых интервью с представителями различных конфессий и мировоззренческих ориентаций: одно со студентами (восемь участников: 2 — христианство, 2 — ислам, 2 — агностицизм, 1 — пантеизм, 1 — отказался отвечать на вопрос о своей конфессиональной принадлежности), одно с маги-

странтами (пять участников: 1 — ислам, 1 — отказался отвечать на вопрос о своей конфессиональной принадлежности, 3 — христианство) и одно с иностранными студентами, представителями различных конфессий (три участника представляли православие, три участника — ислам). Также были проведены шесть глубинных интервью с представителями различных конфессий (буддизм, ислам, христианство).

При проведении социологического исследования была применена доступная гнездовая выборка. Объем выборочной совокупности количественного исследования в 2015 г. составил 433 респондента.

Объем выборочной совокупности количественного исследования в 2016 г. составил 421 респондент.

Для упрощения анализа выборка была разделена на две части:

1. Первая возрастная группа от 17 до 25 лет (до 25 лет) — (782 человека).
2. Вторая возрастная группа от 26 до 59 лет (старше 25 лет) — (72 человека).

Практическая часть исследования

Перед исследователями были поставлены следующие задачи:

- 1) определить уровень религиозности студентов и магистрантов Астраханского государственного университета;
- 2) проанализировать процессы религиозной трансгрессии среди студентов и магистрантов Астраханского государственного университета.

Непосредственно для целей нашего исследований особенный интерес представляет отношение респондентов к следующим категориям (табл. 1).

Данные показывают, что респонденты старшей группы немного чаще выбирали ответ «Бог» в отличие от представителей младшей возрастной группы. Можно предположить, что если бы исследование проводилось среди более возрастной группы, то данную категорию выбирали бы чаще, однако на данный момент это просто предположение, которое требует проверки. Также нужно выделить одну определяющую тенденцию, весьма важную с точки зрения нашего исследования. Если религия доминирует над традицией, по мнению младшей возрастной группы, то у старшей возрастной группы религия и традиция воспринимаются уже как некий единый связный процесс.

Для уточнения вопроса, связанного с определением уровня своей религиозности, респондентам были заданы соответствующие вопросы, при ответе на которые были получены следующие результаты (табл. 2).

На основании полученных данных можно говорить о достаточно высокой степени религиозности студентов как первой, так и второй возрастных групп, что даёт возможность утверждать, что полученные данные отражают реальную картину астраханского студенчества.

Таблица 1

Краткая сводная таблица ценностных установок

Ноябрь 2015 г.			Июнь 2016 г. до 25 лет			Июнь 2016 г. старше 25 лет		
Ценность	Ранг	%	Ценность	Ранг	%	Ценность	Ранг	%
Бог	10	14,9	Бог	11	13,8	Бог	11	16,7
Религия	15	10,8	Религия	15	11,2	Религия	18	4,2
Традиции	20	2,4	Традиции	19	5,2	Традиции	19	4,2

Таблица 2

Религиозность

Относите ли Вы себя к людям, исповедующим какую-либо религию?	Ноябрь 2015 г.	Июнь 2016 г.	
		До 25 лет	Старше 25 лет
Да	42,0%	35,5%	35,2%
Скорее да, чем нет	23,3%	25,5%	28,2%
Скорее нет, чем да	11,1%	14,0%	16,9%
Нет	16,9%	19,5%	14,1%
Затрудняюсь ответить	6,7%	5,5%	5,6%

Косвенно эти данные подтверждаются распределением ответов при оценке своего согласия с формулировкой «Я верю в Бога» (табл. 3).

Таким образом, полученные статистические результаты позволяют говорить о том, что старшее поколение студентов настроено менее атеистично и больше склоняется к вере в Бога, чем их младшие коллеги. Это позволяет говорить о том, что с возрастом человек постепенно переосмысливает свой жизненный опыт и от простого следования традициям в рамках своей религии приходит к осознанию Бога и укреплению своей веры.

Данное предположение подтверждает распределение мнений по вопросу о профессиональной самоидентификации: несмотря на то, что свою религиозность все три группы оценили примерно одинаково, принадлежность к той или иной религии у второй возрастной группы в 2016 г. проявилась сильнее, чем у других (табл. 4).

По результатам серии глубинных интервью удалось выявить, что религиозность может быть приобретена как посредством воспитания в семье (приобщение к традициям предков с раннего детства, что может вести к некритическому восприятию религиозных догм), так и самостоятельно, в ходе получения жизненного опыта. Первый тип приобретения религиозности больше характерен для патриархальных семей с традиционным укладом жизни (представители сел Дагестана и Астраханской области), второй — для остальных социальных групп.

Таблица 3

Вера в Бога

Насколько Вы согласны с утверждением «Я верю в Бога» по 7-балльной шкале, где 1 — абсолютно не согласен, 7 — полностью согласен?	Ноябрь 2015 г.	Июнь 2016 г.	
		До 25 лет	Старше 25 лет
1 — абсолютно не согласен	9,8%	12,3%	3,0%
2	8,9%	8,2%	4,5%
3	7,2%	8,2%	7,5%
4	9,3%	10,3%	9,0%
5	8,6%	7,6%	17,9%
6	9,8%	7,9%	7,5%
7 — полностью согласен	46,4%	45,5%	50,6%

Таблица 4

Конфессиональная самоидентификация

Какой религии (мировоззрения) Вы придерживаетесь?	Ноябрь 2015 г.	Июнь 2016 г.	
		До 25 лет	Старше 25 лет
Христианство	45,1%	40,8%	54,2%
Ислам	30,6%	29,9%	36,1%
Буддизм	2,3%	3,4%	—
Иудаизм	0,5%	0,3%	1,4%
Атеизм	8,1%	10,3%	—
Другое	5,6%	5,7%	4,2%
Затрудняюсь ответить	7,9%	9,6%	4,1%

В рамках решения второй поставленной задачи перед респондентами был поставлен ряд вопросов, анализ ответов на которые позволяет сделать окончательный вывод о верности или ошибочности выдвинутой нами гипотезы.

Первый вопрос касался знания фактов религиозной трансгрессии. Результаты отображены в табл. 5.

Смещение мировоззренческих установок в зависимости от возраста подтверждается целым рядом данных. В частности, с целью анализа знаний респондентов о случаях религиозной трансгрессии в ближнем и дальнем круге изучалась социальная дистанция от фактов перехода (табл. 6).

Обращает на себя внимание тот факт, что среди респондентов, причисляющих себя к христианству, случаи перехода наблюдаются в основном в дальнем круге (80,2%), т.е. среди знакомых или незнакомых людей, с которыми у респондента нет социальных связей. Среди мусульман мы видим иную картину: по количеству

Таблица 5

Знание фактов перехода из одной религии в другую

Случалось ли Вам сталкиваться с ситуацией, когда верующие переходили из одной религии в другую?	Ноябрь 2015 г.	Июнь 2016 г.	
		До 25 лет	Старше 25 лет
Да	53,3%	59,6%	63,9%
Нет	46,7%	40,4%	36,1%

Таблица 6

Социальная дистанция от фактов перехода

Где именно Вам приходилось сталкиваться с ситуацией перехода из одной религии в другую?	Ноябрь 2015 г.	Июнь 2016 г.	
		До 25 лет	Старше 25 лет
В Вашей семье	11,3%	4,5%	7,0%
В семье Ваших родственников	7,8%	7,0%	7,0%
Среди близких и знакомых Вашей семьи	10,4%	14,6%	16,3%
Среди Ваших друзей	21,6%	26,1%	30,2%
Среди знакомых Ваших друзей	47,2%	46,2%	37,2%
Другое	1,7%	1,6%	2,3%

случаев перехода по-прежнему лидирует дальний круг, но уже с меньшим отрывом — 60%; в ближнем круге фиксируется 21,4% случаев, в среднем — 18,6% (табл. 7).

Таким образом, можно отметить, что респонденты, причисляющие себя к мусульманам намного чаще сталкиваются с явлением перехода непосредственно в среде своих родных и близких, с которыми они имеют достаточно тесные социальные связи и возможность объективней оценивать последствия подобного явления.

Доминирующим направлением перехода является переход из христианства в ислам, вторым по значимости является переход из ислама в христианство (23% и 28,9%). Различия по годам и возрастным группам не существенны и статистически не значимы (табл. 8).

Следует отметить, что на фокус-групповых интервью подавляющее число респондентов также говорило об известных случаях перехода из христианства в ислам, при этом ислам рассматривался в широком смысле, без уточнения конкретного направления или течения. Примечателен случай, который описывал один из информантов (взрослая женщина, с достаточно глубокими знаниями в сфере религии), где она сначала обозначила переход из христианства в ислам и только позже уточнила: «в самую радикальную форму ислама, в ваххабизм». Другими словами, опираясь на полученные данные, мы не можем знать, что именно имели

Таблица 7

Социальная дистанция от фактов перехода по конфессиям

Конфессиональная самоидентификация	Социальная среда		
	Ближний круг	Средний круг	Дальний круг
Христианство	12,3%	7,5%	80,2%
Ислам	21,4%	18,6%	60,0%

Таблица 8

Направленность перехода

Какой переход имел место быть?	Ноябрь 2015 г.	Июнь 2016 г.	
		До 25 лет	Старше 25 лет
Христианство — ислам	70,4%	63,2%	68,5%
Ислам — христианство	27,7%	24,2%	24,1%
Христианство — нетрадиционные религии	6,6%	6,0%	3,7%
Христианство — буддизм	2,8%	8,2%	5,6%
Ислам — буддизм	2,8%	2,7%	1,9%
Буддизм — христианство	2,3%	0,5%	–
Христианство — иудаизм	1,4%	0,5%	1,9%
Ислам — нетрадиционные религии	1,4%	2,2%	7,4%
Нетрадиционные религии — христианство	1,4%	0,5%	–
Христианство — христианство	0,9%	0,5%	–
Нетрадиционные религии — ислам	0,9%	0,5%	–
Ислам — ислам	0,5%	2,2%	9,3%
Буддизм — ислам	0,5%	1,1%	–

в виду респонденты под категорией ислам (классические направления, радикальные течения или ответвления, относящиеся к сектанским и деструктивным), так как, во-первых, могли не обладать достаточной квалификацией для различения видов течений; во-вторых, не имели необходимой информации, чтобы сделать какой-то вывод, и в своих суждениях опирались только на внешние признаки, которые смогли опознать.

Рассматривая отношение респондентов к различным типам направленности перехода, можно отметить, что большая часть участников исследования нейтрально относится к подобным явлениям. Большинство информантов не увидели никаких причин для беспокойства в фактах перехода из одной религии в другую, объясняя это личным выбором человека, совершившим переход, а также незначительным влиянием религии на жизнь современного человека, исходя из чего переход серьез-

но не отразится ни на поведении, ни на мировосприятии человека, совершившего его. Для общества он, вполне возможно, становится Другим, но не Чужим. В глазах большинства останется прежним, соответственно это не вызывает тревоги или непонимания у окружающих. При этом религиозные информанты (христиане) высказали негативное отношение к подобной практике, не сумев логично обосновать свою точку зрения, т.е. данная реакция была исключительно эмоциональной. Не лишним будет изучить распределение ответов респондентов по конфессиям по данному вопросу.

Представители ислама намного позитивней оценивают переход из традиционной религии в традиционную, чем христиане. Данный факт можно объяснить интуитивным знанием мусульманами преобладающей направленности перехода (из христианства в ислам) и отсутствием рисков, угрожающих конфессиональной безопасности. С христианами дело обстоит с точностью до наоборот: есть интуитивное чувство наличия рисков, угрожающих конфессиональной безопасности (высокая религиозность представителей ислама, высокая доля переходов из христианства в ислам), что проявляется в агрессивной защитной реакции.

Примечательно, что переход в атеизм одинаково порицается обеими конфессиями — на порядок больше, чем переход в другую традиционную религию. Но все же большую нетерпимость демонстрируют мусульмане.

Среди основных причин перехода из одной религии в другую информанты на фокус-групповых интервью выделяли следующие (стоит отметить, что данные причины относятся к случаям перехода из христианства в ислам, так как иные типы переходов не были известны информантам):

– переход в религию будущего (или предполагаемого) мужа девушки, которая решила связать свою жизнь с представителем ислама. Переход чаще всего осуществляется под давлением партнера и/или его семьи. Большинство информантов высказались негативно относительно данной причины смены религии, так как, во-первых, переход осуществлялся под давлением; а во-вторых, несерьезным отношением девушки к вопросам религии;

– переход в ислам молодых мужчин на основе сознательного выбора. Данный переход информанты фиксировали у мужчин 25–30 лет, возможно, он имел место быть в момент переосмысления жизни и возрастного изменения ценностных ориентаций личности при активной миссионерской деятельности приверженцев ислама, которые смогли убедить неофитов в том, что их религия отвечает изменившимся ценностным запросам личности;

– переход в ислам подростков, выросших в межэтнических семьях, где религия не была определена родителями с рождения и ребенку было дано право выбрать конфессию по достижению сознательного возраста либо данная религия не отвечала его религиозной самоидентификации, и при достижении сознательного возраста он принял решение изменить конфессиональную принадлежность на более соответствующую его системе ценностей и мировосприятию.

При обсуждении темы самостоятельного выбора религии ребенком подавляющее большинство информантов, даже религиозных, положительно отнеслось к подобной практике и не увидело в данном аспекте ничего необычного.

На основании полученных данных был проведён фактический анализ и сформулированы соответствующие выводы.

Дискуссия и выводы

Региональные исследователи отмечают исторически сложившуюся высокую религиозность населения Северного Прикаспия (Романова, Топчиев, 2011). Исследования, в которых мы принимали участие в 2010–2013 гг., показали, что 51,9% респондентов назвали именно религию главной объединяющей силой этноса (Дрягалов, Топчиев, 2014). Наши исследования 2015–2016 гг. показали, что уровень религиозности в регионе даже несколько повысился (56,2%).

Однако за последнее время изменился конфессиональный ландшафт Северного Прикаспия, прежде всего в Астраханской области. На конец XIX в., по данным Астраханского статистического губернского комитета, в регионе проживало около 66% христиан (в том числе православные, католики, протестанты, старообрядцы и пр.); 25% буддистов; 8% мусульман. Таким образом, все население Астраханского края принадлежало в основном к трем мировым религиям. Прочие религиозные конфессии (например, иудаизм) составляли менее 1% населения, так что можно говорить о стабильном распределении вероисповедания между тремя мировыми религиями (Романова, 2005; Романова, Карабущенко, Хлыщева, 2007). Если сравнить эти показатели с общемировыми на 1900 г., то соотношение основных мировых религий представляло приблизительно следующую картину: христиан — 34%; мусульман — 13,3%; буддистов — 7,7%; неверующих — 0,3% (Тульский, 2001). Таким образом, мы видим, что к началу XX в. в Астраханской губернии конфессиональное поле отличалось от общемирового.

К началу XXI в., если же говорить о приблизительном процентном соотношении верующих в Астраханской области, конфессиональный ландшафт значительно изменился: христиан — 30%, мусульман — 25%, буддистов — 1%, неверующих — 40%. (Викторин, Идрисов, 2004). То, что на второе место по численности выходит ислам, подтверждается заключениям группы экспертов Института этнологии и антропологии РАН под руководством академика В. А. Тишкова (Тишков, 2013).

Хотя ислам исторически традиционен для этого региона, мусульманские объединения активизировались на территории Астрахани только после перестройки. До 1991 г. их насчитывалось всего 7, к 2000 г. уже 43 (Социально-экономическое развитие..., 2001), а к 2008 г. — 61. Причем прирост мусульманских объединений в Астраханской области, например в 1997 г., был более показательным, чем в некоторых республиках Северного Кавказа. В Северном Прикаспии их было зарегистрировано 20, в Северной Осетии — 19, в Адыгее 14 и в Республике Ингушетия — 6 (Черноус, 2001).

В последнее время увеличивается не только представительство мусульманских конфессий на территории Северного Прикаспия, но, как показывает наше исследование, именно среди представителей ислама отмечается более высокая религиозность. Базовые ценности всех изучаемых религиозных групп одинаковы (семья, здоровье, любовь), но структура ценностей в общем разнится. В мусульманском мировоззрении религия играет более значительную роль, нежели у христиан и неверующих. Религиозная идентичность мусульман более устойчива. Только одна треть опрошенных информирована и о переходе из ислама в другие конфессии.

Надо заметить, что в последнее время диахронный аспект религиозной трансгрессии в ее литературном или искусствоведческом аспектах привлекает к себе внимание специалистов (Rostad, 2006; Lee, 2012). Исследуется религиозная трансгрессия и в локальных пространствах (Mendonça, 2012), и как часть событийной истории (Oosterbaan, 2011), как влияние новых культов на традиционный религиозный ландшафт (Collins-Kreiner, 2008).

На фронтальной территории Северного Прикаспия отмечается достаточно высокая доля случаев религиозной трансгрессии. Основным вектором такой трансгрессии является на данный момент переход из христианства в ислам, причем эти процессы происходят в основном в ближнем круге, т.е. респонденты знают лично тех, кто поменял религиозную принадлежность. Исследователь «русского мусульманства» Р. Сулейманов выделил четыре типа таких неофитов: идейные, семейные, конъюнктурщики и военнопленные (Сулейманов, 2016). Для молодежи Северного Прикаспия как диахронно поликонфессионального региона характерны два первых типа. Основной причиной перехода в первом случае является глубокий сравнительный анализ религиозных догматов, недовольство конкретными контактами с РПЦ, идейные искания, что подтверждается глубинными интервью, во втором — выход замуж и формализованное или истинное принятие ислама.

Переход из христианства в ислам на данный момент не является массовым, но, по оценкам специалистов, в свете прогнозируемого увеличения мусульманского населения планеты на 75% в к середине века фактор перехода, как и демография, сыграет свою роль (Lipka, Hackett, 2015).

Как показали результаты нашего исследования, основная масса опрошенных проявила свое нейтральное, терпимое отношение к процессу перехода. Это относится практически ко всем религиям, кроме нетрадиционных. Отношение к переходу в ислам тоже отличается от общероссийского. По мнению экспертов, «неофит не станет никогда окончательно своим для этнических мусульман, но для русского общества он перестает быть русским» (Сулейманов, 2016). Однако глубинные интервью показали, что в поликонфессиональном регионе большинство опрошенных с пониманием относится к процессу перехода из традиционной религии в традиционную, однако гораздо более негативно настроены к атеистически ориентированному населению.

Библиографический список

1. Бадели, Дж. (2013). *Завоевание Кавказа русскими 1720–1860 г.* Москва: Центр-полиграф.
2. Баева, А., В. (2014). Типология и проблемы изучения Южно-российского фронта. *Вестник Волгоградского государственного университета*, 2, 32–39.
3. Барретт, Т. М. (2000). Линии неопределенности. Северокавказский «фронт» России. В М. Дэвид — Фокс (ред.) *Американская русистика. Вехи историографии последних лет. Имперский период: Антология* (с. 163–194). Самара: Самарский университет.
4. Батай, Ж. *Запрет и трансгрессия*. Режим доступа: <http://vispir.narod.ru/bataj2.htm/2015/2015-06>.
5. Бланшо, М. (1994). Опыт-предел. В *Танатография эроса*, 63–79. Санкт-Петербург: Мифрил.
6. Викторин, В. М. (2008). *Ислам в Астраханском регионе. Общественно-политическое издание*. Москва: Изд-во «Логос».
7. Викторин, В. М., Идрисов, Э. (2004, Январь). Астраханский мир: прежние и новые грани межэтнического единства и сотрудничества. *Астраханские известия*, 3.
8. Дрягалов, В. С., Топчиев, М. С. (2014). Этническая и конфессиональная идентичности студентов в условиях обострения проблем культурной и конфессионально безопасности поликультурного региона. *Человек. Сообщество. Управление*, 3, 96–112.
9. Зелетдинова, Э. А., Лагуткин, О. Ю. (2008). Доминанты общественного сознания в религиозно-конфессиональной сфере в Астраханской области (конфликтологический аспект). *Полис*, 2, 72–81.
10. Кундакбаева, Ж. Б. (2005). *Политика Российской Империи в отношении народов Северного Прикаспия в XVIII веке*: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Москва.
11. Манаков, А. Г. (2002). Геокультурное пространство северо-запада Русской равнины: динамика, структура, иерархия. Псков: Центр «Возрождение» при содействии ОЦНТ.
12. Морозова, Е., Мирошниченко, И., Рябченко, Н. (2016). Фронтр сетевго общества. *Мировая экономика и международные отношения*, 60 (2), 83–97.
13. Романова, А. П. (2005). Астрахань на перекрестке религий (размышления о понятиях). *Россия и Восток. Обучающееся общество и социально-устойчивое развитие Прикаспийского региона*. Т. II, 105–108. Астрахань.
14. Романова, А. П. (2007). Влияние интеллектуального потенциала на межконфессиональную и межэтническую толерантность населения в мультикультурных регионах Юга России. *Россия и Восток: проблема толерантности в диалоге цивилизаций*. Ч. 2. 340–344. Астрахань.
15. Романова, А. П. (2014). Специфика раннего фронта на Кавказе. *Научный журнал КубГАУ*, 102, 446–458.
16. Романова, А. П., Топчиев, М. С. (2011). *Конфессиональная политика и конфессиональная безопасность Прикаспия: монография*. Астрахань: Сорокин Роман Васильевич.
17. Романова, А. П., Якушенков, С. Н. (2012). Фронтрная теория: новый подход к осмыслению социально-политической и экономической ситуации на Юге России. *Инноватика и экспертиза*, 2, 74–80.

18. Романова, А. П. (2015). Специфика межкультурных коммуникаций на фронтальных территориях. *Каспийский регион: политика, экономика, культура*, 3, 266–271.
19. Романова, А. П., Баева, Л. В. и др. (2007). *Астрахань — XXI век: социокультурная регионалистика*. Астрахань: ИД «Астраханский университет».
20. Романова, А. П., Якушенко, С. Н. и др. (2014). *Нижневожский фронт: культурная память и культурное наследие: учебное пособие*. Астрахань: Сорокин Роман Васильевич.
21. Савченко, С. И. (2010). Особенности конфессионального пространства Ставропольского края. *Вопросы географии и краеведения: материалы 3 конференции русского географического общества Ставропольского отдела*. Вып. 3., 141–144. Ставрополь.
22. Официальный доклад Администрации Астраханской области. (2001). Социально-экономическое развитие Астраханской области в 2000 г. Астрахань.
23. Сулейманов, Р. *Русские мусульмане*. Режим доступа: http://ruskline.ru/analitika/2016/03/03/russkie_musulmane
24. Сызранов, А. В. (2012). *Ислам в Нижнем Поволжье: монография*. Астрахань: ИД «Астраханский университет».
25. Тишков, В. А. (ред.) (2013). *Межэтнические и конфессиональные отношения в Южном Федеральном округе*. Экспертный доклад. Москва–Ижевск: Институт компьютерных исследований.
26. Тульский, М. (2001). Изменение религиозной принадлежности населения мира за последние 100 лет. *Россия и мусульманский мир*, 3, 111–113.
27. Фуко, М. (1994). О трансгрессии. В *Танатография эроса*, 110–132. Санкт-Петербург: Мифрил.
28. Хлыщева, Е. В. (2013). Фронт как граница между «своим» и «чужим». *Каспийский регион: политика, экономика, культура*, 2, 237–242.
29. Черноус, В. В. (ред.) (2001). *Ислам в этноконфессиональной ситуации на Северном Кавказе. Ислам и политика на Северном Кавказе*. Ростов-на-Дону: Издательство СКНЦ ВШ.
30. Якушенко, С. Н. (2015). Фронт как культурная парадигма. *Каспийский регион: политика, экономика, культура*, 42 (1), 288–298.
31. Якушенко, С. Н., Романова, А. П., Баева, Л. В., Хлыщева, Е. В., Морозова, Е. В., Якушenkova, О. С. (2014). Фронт как эвристическая модель культурного познания. *Материалы круглого стола*, 41 (4), 304–314.
32. Якушенко, С. Н., Якушenkova, О. С. (2014). Трансгрессия в условиях гетеротопных пространств фронта. *Каспийский регион: политика, экономика, культура*, 3.
33. Arweck, E. & Nesbitt, E. (2010). Young peoples identity formation in mixed-faith families: continuity or discontinuity of religious traditions? *Journal of Contemporary Religion*, 25, 67–87.
34. Billington, R. A. (1960). *Westward Expansion: A History of the American Frontier*. N.Y.: Macmillan.
35. Collins-Kreiner, Noga. (2008, April). Religion and Politics: New Religious Sites and Spatial Transgression in Israel. *Geographical Review*, 98 (2), 197–213. Retrieved from: <http://www.jstor.org/stable/30034228>.

36. Dufoix, S. (2005). *More Than Riots: A Question of Spheres*. Retrieved from: <http://riotsfrance.ssrc.org/Dufoix/>
37. Ennaji, M. (2005). *Multilingualism, Cultural Identity, and Education in Morocco*. Boston: Springer Science & Business Media.
38. Khodarkovsky, M. (2011). *Bitter Choices: Loyalty and Betrayal in the Russian Conquest of the North Caucasus*. Ithaca, NI: University Press.
39. King, V., Elder, G. H. & Whitbeck, L. B. (1997). Religious involvement among rural youth: An ecological and life-course perspective. *Journal of Research on Adolescence*, 7, 431–456.
40. Lee, J. (2012). *Transgression in Roman Religion (Doctoral dissertation)*. Available from ProQuest Dissertations and Theses database. (UMI No. 3535319).
41. Lipka, M. & Hackett, C. (2015, April. 23). *Why Muslims are the world's fastest-growing religious group?* [Web log post]. Retrieved from: <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/04/23/why-muslims-are-the-worlds-fastest-growing-religious-group/>
42. Mendonça, Pollyanna Gouveia. (2012, Niterói). Religious orders and transgression in colonial Maranhão. *Tempo*, 32 (18). Retrieved from: <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-77042012000100006>
43. Oosterbaan, M. (2011). *Samba Gospel: Carnival, Media and Religious Transgression in Rio de Janeiro*. Retrieved from: <http://www.rc21.org/conferences/amsterdam2011/edocs2/Session%2014/RT14-2-Oosterbaan.pdf>
44. Phinney, J. S. & Ong, A. D. (2007). Conceptualization and measurement of ethnic identity: Current status and future directions. *Journal of Counseling Psychology*, 54, 271–281.
45. Rostad, Aslak. (2006). *Human transgression — divine retribution. A study of religious transgressions and punishments in Greek cultic regulations and lydian-phrygian reconciliation inscriptions*. (Doctoral dissertation). University of Bergen.
46. Turner, F. J. (1996). *The frontier in American history*. N.Y.: Courier Dover Publications.
47. Victorin, V. M. (2000). Ethno-religious Minorities and Islamic Thought: the Volga region and Northern Caucasus. *The Cristian-Muslim Frontier: Chaos, Clash or Dialogue?* 99–113. N.Y.: I. B. Tauris & Co LTD Publ.
48. Wijeyesinghe, C. L. & Jackson, B. W. (2001). *New perspectives on racial identity development*. N.Y.: NYU Press.

Статья поступила в редакцию 28.09.2016.

.....

RELIGIOUS TRANSGRESSION AND RELIGIOUS IDENTITY OF YOUTH IN THE FRONTIER TERRITORIES OF THE NORTHERN CASPIAN SEA REGION

Topchiev M. S., Dryagalov V. S.

Topchiev Mikhail Sergeevich, Astrakhan State University, 414056, Russia, Astrakhan, 20A Tatishcheva. E-mail: ceo.gfn@gmail.com.

Dryagalov Vyacheslav Sergeevich, Astrakhan State University, 414056, Russia, Astrakhan, 20A Tatishcheva. E-mail: helios82@yandex.ru.

This article has been written with the President grant for young scientists PhDs. Project МК-7152.2015.6 «Socio-cultural analysis of the mechanisms of religious transgression in the Astrakhan region as part of the Caspian frontier».

The article deals with the research of the particularity of young people's religious identity formation on the frontier territories of the Northern Caspian region and the influence of modern transgressive processes on it. In polycultural region with a high index of mosaicism with the existence of intensive migration flows the formation of religious identity comes with the particularity of frontier territories. The goal of the research is the detection of the main vectors of religious identity formation and the passing of transgressive processes and the reflection of these processes in the young people's world outlook as well. The main methodology of the research was a frontier approach which allowed studying the territory of the Northern Caspian region as frontier, the territory 'between', where historically the processes of active cross-cultural contacts and cultural borrowings have been taking place. Transgressive processes in any sphere — cultural, political, religious are passing more actively and dynamically precisely here. The main methods of collection and the analysis of empirical information of the research was a questionnaire poll, a depth interview, a focus group interview, the analysis of one-dimensional and two-dimensional distributions, a grouping of data, a comparison exercise, the analysis of measures of central tendency, a correlation and dispersive analysis, t-tests. In the result of the research the change of young people's value orientations has been evinced which were caused by the change of confessional landscape; the main vectors of religious transgression and the differentiation of respondents' attitude to this process have been observed as well. According to the results of the research work, the majority of responders has had a neutral attitude to the process of religious transgression or relates with understanding, if this transition was in the frames of traditional for these territories religions; and they have negative attitude in the case if it was a process of transition to nontraditional religion. For the polyconfessional northern Caspian region the vector of transition from Christianity to Islam is more peculiar.

Key words: a poly-confessional region, religious transgression, religious identity, Islam, Christianity, values, youth, frontier, Northern Caspian Sea region.

References

1. Badeli, Dzh. (2013). *Zavoevanie Kavkaza russkimi* [The Russian conquest of the Caucasus] 1720–1860 g. Moskva: Centrpoligraf.
2. Baeva, L. V. (2014). Tipologija i problemy izuchenija Juzhno-rossijskogo frontira. [The typology and problems of studying the Southern Russian frontier]. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2, 32–39.
3. Barrett, T. M. (2000). Linii neopredelennosti. Severokavkazskij "frontir" Rossii [At the Edge of Empire. The North Caucasus frontier]. V M. Djevid — Foks (red.) *Amerikanskaja rusistika. Vehl istoriografii poslednih let. Imperskij period: Antologija* (s. 163–194). Samara: Samarskij universitet.
4. Bataj, Zh. *Zapret i transgressija* [Taboos and transgression] Retrieved from: <http://vispir.narod.ru/bataj2.htm/2015/2015-06>.
5. Blansho, M. (1994). Opyt-predel [Limit-Experience]. In *Tanatografija jerosa*, 63–79. Sankt-Peterburg: Mifril.
6. Viktorin, V. M. (2008). *Islam v Astrahanskom regione. Obshhestvenno-politicheskoe izdanie* [The Islam in the Astrakhan region. Socio-political edition]. Moskva: Izd-vo "Logos".
7. Viktorin, V. M. & Idrisov, Je. (2004, Janvar'). Astrahanskij mir: prezhnie i novye grani mezhhjetnicheskogo edinstva i sotrudnichestva [The Astrakhan world: former and new aspects of cross-ethnic unity and cooperation]. *Astrahanskije izvestija*, 3.

8. Drjagalov, V. S. & Topchiev, M. S. (2014). Jetnicheskaja i konfessional'naja identichnosti studentov v uslovijah obostrenija problem kul'turnoj i konfessional'no bezopasnosti polikul'turnogo regiona [Students' ethnic and confessional identities under the conditions of worsening problems of cultural and confessional safety of the multicultural region]. *Chelovek. Soobshhestvo. Upravlenie*, 3, 96–112.
9. Zeletdinova, Je. A. & Lagutkin, O. Ju. (2008). Dominanty obshhestvennogo soznaniya v religiozno-konfessional'noj sfere v Astrahanskoj oblasti (konfliktologicheskij aspekt) [Social consciousness focuses in religious and confessional sphere in the Astrakhan region (conflictology aspect)]. *Polis*, 2, 72–81.
10. Kundakbaeva, Zh. B. (2005). *Politika Rossijskoj Imperii v otnoshenii narodov Severnogo Prikaspija v XVIII veke*: avtoref. dis. ... d-ra ist. nauk. [The Russian Empire policy towards peoples of the North Caspian Sea region in the XVIII century: extended abstract of the D. Sc. (History) thesis]. Moskva.
11. Manakov, A. G. (2002). *Geokul'turnoe prostranstvo severo-zapada Russkoj ravniny: dinamika, struktura, ierarhija* [The geocultural space in the North-West of the Russian Plain: dynamics, structure, hierarchy]. Pskov: Centr "Vozrozhdenie" pri sodejstvii OCNT.
12. Morozova, E., Miroshnichenko, I. & Rjabchenko, N. (2016). Frontir setevogo obshhestva [The network society frontier]. *Mirovaja jekonomika i mezhdunarodnye otnoshenija*, 60 (2), 83–97.
13. Romanova, A. P. (2005). Astrahan' na perekrestke religij (razmyshlenija o ponjati-jah). Rossija i Vostok [Astrakhan at the religious intersection (concept contemplation)]. *Obuchajushheesja obshhestvo i social'no-ustojchivoje razvitie Prikaspijskogo regiona*, T. II, 105–108. Astrahan'.
14. Romanova, A. P. (2007). Vlijanie intellektual'nogo potenciala na mezhkonfessional'nuju i mezhjetnicheskiju tolerantnost' naselenija v mul'tikul'turnyh regionah Juga Rossii [Intellectual potential impact on cross-confessional and cross-ethnic tolerance of population in South Russian polycultural regions]. *Rossija i Vostok: problema tolerantnosti v dialoge civilizacij*. Ch. 2, 340–344. Astrahan'.
15. Romanova, A. P. (2014). Specifika rannego frontira na Kavkaze [Specificity of early frontier in the Caucasus]. *Nauchnyj zhurnal KubGAU*, 102, 446–458.
16. Romanova, A. P. & Topchiev, M. S. (2011). *Konfessional'naja politika i konfessional'naja bezopasnost' Prikaspija: monografija* [Confessional policy and confessional security in the Caspian Sea region: monograph]. Astrahan': Sorokin Roman Vasil'evich.
17. Romanova, A. P. & Jakushenkov, S. N. (2012). Frontirnaja teorija: novyj podhod k osmysleniju social'no-politicheskoj i jekonomicheskoj situacii na Juge Rossii [The frontier territory: the new approach to comprehension of socio-political and economic situation in the Russian South]. *Innovatika i jekspertiza*, 2, 74–80.
18. Romanova, A. P. (2015). Specifika mezhkul'turnyh kommunikacij na frontirnyh territorijah [Specific character of intercultural communications within frontier territories]. *Kaspijskij region: politika, jekonomika, kul'tura*, 3, 266–271.
19. Romanova, A. P., Baeva, L. V. i dr. (2007). *Astrahan' — XXI vek: sociokul'turnaja regionalistika* [Astrakhan — the XXI century: the sociocultural region studies]. Astrahan': ID "Astrahanskij universitet".

20. Romanova, A. P., Jakushenkov, S. N. i dr. (2014). *Nizhnevolzhskij frontir: kul'turnaja pamjat' i kul'turnoe nasledie: uchebnoe posobie* [The frontier of Lower Volga: cultural memory and cultural heritage: teaching medium]. Astrahan': Sorokin Roman Vasil'evich.
21. Savchenko, S. I. (2010). Osobennosti konfessional'nogo prostranstva Stavropol'skogo kraja [The confessional space peculiarities of the Stavropol region]. *Voprosy geografii i kraevedenija: mat-ly 3 konferencii russkogo geograficheskogo obshhestva Stavropol'skogo otdel*, vyp. 3, 141–144.
22. Oficial'nyj doklad Administracii Astrahanskoj oblasti. (2001). Social'no-jekonomicheskoe razvitie Astrahanskoj oblasti v 2000 g. [Socio-economic development of the Astrakhan region in 2000]. Astrahan'.
23. Sulejmanov, R. *Russkie musul'mane*. [The Russian Muslims] Retrieved from: http://ruskline.ru/analitika/2016/03/03/russkie_musulmane
24. Syzranov, A. V. (2012). *Islam v Nizhnem Povolzh'e* [Islam in Lower Volga: monograph]: monografija. Astrahan': ID "Astrahanskij universitet".
25. Tishkov, V. A. (red.). (2013). *Mezhjetnicheskie i konfessional'nye otnoshenija v Juzhnom Federal'nom okruge. Jekspertnyj doklad* [Cross-ethnic and confessional relations in the Southern Federal District. Expert report]. Moskva–Izhevsk: Institut komp'juternyh issledovanij.
26. Tul'skij, M. (2001). Izmenenie religioznoj prinadlezhnosti naselenija mira za poslednie 100 let [Religious affiliation modification of the world's population in the last 100 years]. *Rossija i musul'manskij mir*, 3, 111–113.
27. Fuko, M. (1994). O transgressii [Transgression]. In *Tanatografija jerosa*, 110–132. Sankt-Peterburg: Mifril.
28. Hlyshheva, E. V. (2013). Frontir kak granica mezhdu "svoim" i "chuzhim" [Frontier as a border between "own" and "alien"]. *Kaspijskij region: politika, jekonomika, kul'tura*, 2, 237–242.
29. Chernous, V. V. (red.). (2001). Islam v jetnokonfessional'noj situacii na Severnom Kavkaze [Islam in ethno-confessional situation in North Caucasus]. *Islam i politika na Severnom Kavkaze*. Rostov-na-Donu: Izdatel'stvo SKNC VSh.
30. Jakushenkov S. N. (2015). Frontir kak kul'turnaja paradigma [Frontier as a cultural paradigm]. *Kaspijskij region: politika, jekonomika, kul'tura*, 42 (1), 288–298.
31. Jakushenkov, S. N., Romanova, A. P., Baeva, L. V., Hlyshheva, E. V., Morozova, E. V. & Jakushenkova, O. S. (2014). *Frontir kak jevristscheskaja model' kul'turnogo poznanija. Materialy kruglogo stola* [Frontier as a heuristic model of cultural cognition. The materials of roundtable discussion], 41 (4), 304–314.
32. Jakushenkov, S. N. & Jakushenkova, O. S. (2014). Transgressija v uslovijah geterotopnyh prostranstv frontira [Transgression in a condition of frontier heterotopia]. *Kaspijskij region: politika, jekonomika, kul'tura*, 3.
33. Arweck, E. & Nesbitt, E. (2010). Young peoples identity formation in mixed-faith families: continuity or discontinuity of religious traditions? *Journal of Contemporary Religion*, 25, 67–87.
34. Billington, R. A. (1960). *Westward Expansion: A History of the American Frontier*. N.Y.: Macmillan.

35. Collins-Kreiner, Noga. (2008, April). Religion and Politics: New Religious Sites and Spatial Transgression in Israel. *Geographical Review*, 98 (2), 197–213. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/30034228>.
36. Dufoix, S. (2005). *More Than Riots: A Question of Spheres*. Retrieved from: <http://riots-france.ssrc.org/Dufoix/>
37. Ennaji, M. (2005). *Multilingualism, Cultural Identity, and Education in Morocco*. Boston: Springer Science & Business Media.
38. Khodarkovsky, M. (2011). *Bitter Choices: Loyalty and Betrayal in the Russian Conquest of the North Caucasus*. Ithaca, NI: University Press.
39. King, V., Elder, G. H. & Whitbeck, L. B. (1997). Religious involvement among rural youth: An ecological and life-course perspective. *Journal of Research on Adolescence*, 7, 431–456.
40. Lee, J. (2012). *Transgression in Roman Religion* (Doctoral dissertation). Available from ProQuest Dissertations and Theses database (UMI No. 3535319).
41. Lipka, M. & Hackett, C. (2015, April. 23). *Why Muslims are the world's fastest-growing religious group?* [Web log post]. Retrieved from: <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/04/23/why-muslims-are-the-worlds-fastest-growing-religious-group/>
42. Mendonça, Pollyanna Gouveia. (2012, Niterói). Religious orders and transgression in colonial Maranhão. *Tempo*, 32 (18). Retrieved from: <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-77042012000100006>
43. Oosterbaan, M. (2011). *Samba Gospel: Carnival, Media and Religious Transgression in Rio de Janeiro*. Retrieved from: <http://www.rc21.org/conferences/amsterdam2011/edocs2/Session%2014/RT14-2-Oosterbaan.pdf>
44. Phinney, J. S. & Ong, A. D. (2007). Conceptualization and measurement of ethnic identity: Current status and future directions. *Journal of Counseling Psychology*, 54, 271–281.
45. Rostad, Aslak. (2006). *Human transgression — divine retribution. A study of religious transgressions and punishments in Greek cultic regulations and lydian-phrygian reconciliation inscriptions* (Doctoral dissertation). University of Bergen.
46. Turner, F. J. (1996). *The frontier in American history*. N.Y.: Courier Dover Publications.
47. Victorin, V. M. (2000). Ethno-religious Minorities and Islamic Thought: the Volga region and Northern Caucasus. *The Cristian-Muslim Frontier: Chaos, Clash or Dialogue?*, 99–113. N.Y.: I. B. Tauris & Co LTD Publ.
48. Wijeyesinghe, C. L. & Jackson, B. W. (2001). *New perspectives on racial identity development*. N.Y.: NYU Press.