

РПЦ: церковь как символ желаемой целостности

Если в 1989 году православие означало — даже для неверующих! — личность, право и свободу, сегодня оно означает присоединение к большинству, пассивность и державу | **БОРИС ДУБИН**

За последнюю четверть века российские социологи собрали большой массив эмпирического материала об отношении россиян к религии и церкви. Многие показатели систематически прослеживались при этом год за годом — отсюда возможность длинных рядов сопоставлений¹. О чем на собранном материале можно говорить сегодня с достаточной обоснованностью?

До трех четвертей наших взрослых соотечественников, старше 18 лет, называют себя православными (порядка 6 проц. — мусульманами, еще 6 проц. признаются, что верят в Бога, но ни к какой определенной конфессии не принадлежат). При этом «людьми религиозными», в той или иной степени, согласны себя считать 40 проц. назвавшихся православными, тогда как 60 проц. заявляют, что религия не играет большой роли в их жизни. Мало того: треть россиян, причисляющих себя к православным, по их признанию, вообще не верят в Бога. Ежедневно молятся лишь 20 проц. православных, 30 проц. не молятся никогда. Почти две трети — 62 проц. — не причащаются (вместе с теми, кто ходят к причастию реже, чем раз в год, эта доля уже превышает 80 проц. православных). И это понятно, ведь 55 проц. назвавшихся православными приходят в храм либо реже, чем

раз в год — видимо, когда хоронят кого-то, женят, или крестят, либо не бывают там вообще. Даже на пасхальной службе (а Пасха — главный праздник православия, день символического единения верующих) обязательно бывают лишь около 15 проц. православных.

Из тринадцати стран, по которым производились замеры в международном сравнительном исследовании по программе *ISSP*², доля людей, называющих себя верующими и бывающих при этом в храме хотя бы раз в месяц, в России конца «нулевых» годов самая низкая — 20 процентов. Сравним: в США она составляла тогда 57 проц., в Италии — 61 проц., в Словакии — 72 проц., в Польше — 78 проц.; в среднем по обследованным странам, исключая Россию, половина верующих хотя бы раз в месяц приходят в храм. Но и этого мало: подавляющее большинство православных россиян вообще не принимают никакого участия в деятельности церкви, если не считать посещения церковных служб, иными словами, они вовсе не связаны с церковью как общиной верующих. В России таковых 93 проц., тогда как, по тому же сравнительному исследованию, в ФРГ и Словакии — 20, в США и Швеции — 31, в Чехии — 34, во Франции — 39 процентов.

Две трети россиян никогда не читали Библию. Даже среди православных в двух

семьях из пяти (двадцать лет назад — в трех из пяти) нет никаких книг религиозного содержания, включая Священное Писание; у четверти есть Новый Завет и молитвенники, то есть у них нет даже Пятикнижия, а значит, и основополагающего текста христианства — Декалога; остается надеяться, что они знают десять заповедей на память. Говорят о Боге, вере, церкви примерно в четверти российских семей. То и другое в совокупности означает, что религия, вера, церковь, во-первых, достаточно слабо включены в структуры повседневного общения семьи, в сплочение

россиян доверяют РПЦ полностью), среди наших соотечественников все же сохраняется заметная сдержанность в подобных оценках РПЦ (в среднем у четверти населения) и даже полное недоверие ей (на уровне 10–12 процентов).

Таково массовое отношение к церкви как институту. Но и применительно к религиозности своих, казалось бы, единомышленников преобладающее большинство россиян сохраняют, скорее, настороженность и подозрительность. Почти три четверти опрошенных в 2012 году (73 проц., а пятнадцать

“В 1989 году «религия» означала индивидуальную и общую свободу, пусть даже официально разрешенную, дарованную властями сверху”.

и укрепление семейного союза, а во-вторых, лишь эпизодически присутствуют во взаимодействии поколений, передаче общего наследия.

Итак, заявленная принадлежность к православию для каждого третьего из православных не подразумевает веры в Бога, а почти для двух третей эта вера вообще не имеет сколько-нибудь серьезного смысла, не занимает места в их жизни. Таким образом, заявления о собственной православности, во-первых, вовсе не означают принадлежности к живой общине единомышленников, во-вторых, из них не следует более или менее частое или, по крайней мере, регулярное общение с этими единомышленниками и, в-третьих, подобные заявления не сопровождаются реальной деятельностью на благо людей общей веры и вместе с ними. Напротив, при весьма значительном уровне одобрения РПЦ (75 проц. населения — столь массовое одобрение есть сегодня еще только у президента страны) и при достаточно высоком доверии церкви, особенно в сравнении с подавляющим большинством других институтов (50 проц.

лет назад их было даже 80 проц.) полагают, что сегодня в России вообще «мало кто верит по-настоящему». Спрашивается, кто же тогда в России и во что верит? Уж не в это ли самое — в то, что все другие только «хотят показать свою причастность к вере и церкви», иными словами, лицемерят? Так или иначе, налицо, кажется, явные нестыковки и противоречия (иногда даже говорят о «шизофреничности» коллективного сознания россиян). Может быть, картина станет несколько отчетливее, если изменить ракурс рассмотрения, поместив приведенные цифры в социальный контекст и оценив их в динамике.

Я бы предложил видеть в заявлениях россиян о своей вере такое понимание православия и православной церкви, когда к ним относятся как к символам «большого целого», того коллективного «мы» («страны», «народа» и т. п.), утрату которого в новой России начали — с характерным запозданием — ощущать или, вернее, осознавать примерно около 1993 года. Эффект распада СССР усилился здесь обозначившимся соци-

альным расслоением общества и экономическим обеднением значительной части людей, а вместе с тем сопровождался разочарованием в верховной власти (вспомним итоги декабрьских выборов 1993-го, на которых победила ЛДПР). Именно тогда число православных, начавшее расти с 1988–1989 годов, тысячелетнего юбилея христианизации Руси, достигло первого пика – 50 проц. населения в 1993-м, 56 проц. – в 1994-м. После спада до 42 проц. в 1995 году новый пик был в 1999-м, под занавес ельцинского правления (54 процента). Следующий «рывок» пришелся уже на второй срок путинского президентства: в 2005-м доля православных превысила 60 проц. населения, в 2008-м – превзошла отметку 70 процентов.

По-моему, тут есть определенная согласованность – между апелляцией к православию и отношением к государству и власти, к первым лицам, их воплощающим. В 1989 году «религия» означала индивидуальную и общую свободу, пусть даже официально разрешенную, дарованную властями сверху. К середине девяностых она уже стала компенсацией за утраты по вине власти, которая к этому времени, впрочем, и сама занялась поисками подкрепляющих ее растроченный авторитет символов целого – национальной идеи, державного стиля. К концу 1990-х религия и вовсе выступала как противопоставление власти, вконец утратившей доверие. К середине же «нулевых» она стала обозначать что-то вроде того смешанного чувства, которое большинство испытывало к новому главе государства и в котором надежда, что «он себя еще проявит», соединялась с уверенением, что «надеяться больше не на кого». Иными словами, на протяжении этой почти что четверти века менялся характер коллективной идентификации россиян, менялось их понимание государства, менялось отношение к первым лицам как символам целого, соответственно трансформировалась и семан-

тика православной веры. Коротко говоря и потому несколько огрубляя: если в 1989 году православие означало – даже для неверующих! – личность, право и свободу, сегодня оно означает присоединение к большинству, пассивность и державу.

Конечно, за эти два с лишним десятилетия социальный состав православных тоже не остался неизменным. Этот процесс несколько раз прослеживался раньше³, поэтому ограничусь здесь двумя обобщающими моментами. Если к началу девяностых свою принадлежность к православию заметно чаще демонстрировали женщины, пожилые люди, россияне с образованием ниже среднего и т. п., то наиболее быстрый *рост* числа верующих происходил в дальнейшем, напротив, среди молодых, высокообразованных мужчин, специалистов с вузовскими дипломами, но без руководящих функций. Так что при сохраняющемся в массе православных (хотя уже далеко не таком резком, как ранее) преобладании женщин и пожилых православные сегодня чаще рекрутируются из среды с высшим и средним специальным образованием – прежней интеллигенции, служащих, руководителей. Отсюда тот факт, который точно отметила Наталия Зоркая: социально-демографический состав православных сегодня уже не слишком отличается от социально-профессиональной структуры всего населения. А это значит, что совокупность верующих – в отличие от ситуации 1988–1989-го и даже 1995–1998 годов – представляет сегодня то «большинство», массу носителей и приверженцев нормы, которая как социальный факт, как, если угодно, своего рода *класс* сформировалась при путинском режиме и уже на протяжении почти 15 лет служит его пассивной поддержкой.

Сам режим, его первые лица и обслуживающие их технологи расценивают случившееся как достижение, причем, конечно, свое. Однако я не думаю, будто произошедшее –

это реализация некоего единого плана или программы, что за этим стоит некий единый центр, какая-то одна всесильная, прозорливая, неуклонно и эффективно действующая инстанция, будь то Кремль или секретная полиция, верхушка РПЦ или руководство медиа, огосударствленные за те же нулевые годы. Скорее, как оно чаще всего и бывает в истории, особенно в истории российской, *так получилось*, поскольку, как не раз отмечал в нулевые годы Юрий Левада, при наличных людях и обстоятельствах вряд ли могло получиться что-то уж совсем иное. Что же, собственно говоря, «получилось» при Путине и чего не получилось при выведшем его на авансцену Ельцине, хотя некоторые попытки в этом направлении с середины 1990-х Ельциным и его окружением, как уже упоминалось, делались ⁴?

В конструкции коллективной идентификации за нулевые годы соединились несколько принципиальных моментов ⁵:

- апелляция к целому, а значит, к тотальному, безальтернативному и как бы всегдашнему (внеисторическому);
- символическое воплощение этого целого — государство, а точнее «держава»;
- эта держава то ли была, то ли будет, но только она скрепляет всех в «большое мы» (другой скрепы, кроме сконструированного образа «советского», не нашлось, причем важна здесь именно *конструкция* и ее назначение, а не *содержание*, оно-то, что очевидно, как раз может меняться и меняется) и противопоставляет «нас» всем «другим» — обособленность и исключительность российского пути, российского человека;
- советское как державное соединилось в данном случае с православным, так что сегодня одно, можно сказать, означает другое (вот одна из перемен в содержании «советского», о которой только что говорилось, и это явление относительно

новое, хотя попытки верховной власти вернуть в обиход символы православия под эгидой государства в годы Великой отечественной войны были);

- православная церковь представляет здесь государство, иерархию единоначальной власти, венчающей объединенное ею целое, но без потенциальной репрессивности властей (этот последний план, план силы, представляет другое символическое воплощение державы — армия, еще один институт, пользующийся одобрением большинства россиян, сопоставимым с РПЦ); подчеркну, что как церковь в данном случае — образ единства без реального единения, так армия — образ силы без реальной власти;

- как уже говорилось, сравнительно новый, «симфонический» образ власти и государства существует для населения исключительно в символическом залоге, как фикция: население не может повлиять на власть, а власть от него, со своей стороны, ничего и не требует, кроме пассивного одобрения (демонстрация принадлежности без участия, принятие и одобрение без доверия); ровно так же население относится к церкви и точно так же оно понимает православную веру — это демонстрация согласия без интереса и понимания, без реального сплочения и деятельной вовлеченности;

- тем самым для населения РПЦ представляет власть (с вышеназванными оговорками), как для власти она представляет большинство населения в подобных установках на статус-кво, лишь бы его, население, «не доставали»;

- обобщая, можно сказать, что коллективное сознание в современной России работает как некое устройство, переводящее стрелки с одного символа желаемой целостности на другой: Россия — это страна особого уклада, во главе России

стоит единственный вождь, ее единство воплощает православная церковь и т. д. Процедура перевода с одной целостности на другую представляет собой акт коллективного самообоснования и вместе с тем обоснования неизменности и безальтернативности нынешней власти. Из этой закольцованной конструкции нет выхода в рационализацию, поскольку функция этого механизма состоит в том, чтобы сохранять замкнутость и фикциональный характер

“Советское как **державное** соединилось в данном случае с православным, так что сегодня одно, можно сказать, означает другое”.

системы, не допускающей взгляда извне — критического, рационализирующего, нацеленного на действие. Собственно говоря, такая демонстрация принадлежности к тому или иному целому без индивидуально-включенности в него и связи со значимыми другими, то есть без обязательств и ответственности, и представляет описываемое здесь изолирующее устройство, она способна мультиплицировать лишь подобные ей замкнутые системы, смысловые тавтологии, как уже говорилось, фикции (см. выше о принципиальной конструкции без определенного содержания). Массовое православие в сегодняшней России — один из элементов нашей «особости», исключенности из общего порядка, исключительности самооценок и претензий. Это проекция закрытости социума, демонстративный отказ от коммуникаций — как внутри, так и вовне — с другими. Конечно, речь здесь идет никак не обо всех сегодняшних россиянах, таково мифологизированное представление «большинства», которое транслируется и воспроизводится СМИ, так что СМИ своей работой удостоверяют и поддерживают это большинство;

● описанный тип отношений характеризует лишь один, но главный, задающий общую структуру план коллективной идентификации россиян — план, условно говоря, официально-высокий, парадный, чуть ли даже не «эпический»; определяя же себя в другом, повседневно-стигматическом плане, россияне в большинстве не считают религию чем-то важным, далеко не полностью доверяют церкви, подозревают единоверцев в лицемерии, соглаша-

ются с оценками церковных иерархов как лиц коррумпированных и т. п.;

● в рамках такого описания РПЦ — не «партия» (как остроумно предложил считать Николай Митрохин ⁶), а масса православных — не ее «электорат», даже пассивный. Взаимно поддерживая друг друга, они и образуют сегодняшний социально-политический режим, причем не только в воображаемом пространстве коллективного сознания, но и в реальном действии или бездействии каждого и всех — каждого как всех;

● тем самым в нормативной, модельной конструкции коллективного «мы» для большинства (подчеркну: не для всех!) сохраняются — даже без осознания и признания этого — принципиальные черты советского, причем черты несущие, основополагающие, конструктивные: недоверие к любым другим, плюс пассивная лояльность власти без заинтересованного и критического отношения к ней, без желания участвовать в том или ином общем деле; демонстрация принадлежности — заявление о вере — выступает здесь формой *адаптации* к существующему и *противопоставления*

себя «другим» (большинству православных религия, по их признанию, прежде всего как раз и помогает «переносить других», в чем они и находят для себя «смысл»; ни о каком сознании собственной греховности, смирении и покаянии, жажде спасения, любви к Богу и ближним, не говоря уж о врагах, речи для большинства российских христиан не идет);

• описанное неполное доверие и полное недоверие я бы предложил трактовать как запоздалую, отсроченную, растянутую во времени — именно из-за вытесненности

большую заинтересованность именно в таком положении дел).

Описывая выше сознание большинства, я характеризовал его как пассивное. Российские события последних полутора-двух лет, включая совсем свежие сентябрьские выборы 2013 года в Москве и нескольких других городах, внесли в это типологическое описание несколько новых моментов. Во-первых, они показали, что наряду с путинским большинством в стране, в ее крупногородских центрах присутствует, начинает себя осознавать и проявлять не поддержива-

“В России церковь действовала и действует на стороне государства, как его сила и символ, воплощение безальтернативности и конформизма”.

в забвение и непроработанности сознанием — и вместе с тем заблаговременную, предупредительную, но, так или иначе, по-прежнему делящую реакцию на коллективную травму в прошлом, травму насильственной мобилизации и принудительной социальности (коммунальности, коллективизма). Эту травму пережили, но не признали и не осознали старшие поколения, она, оставаясь табуированной и не отрефлексированной, а потому не переданной другим, младшим, тем не менее сохраняется в опыте и поведении пожилых россиян, а для молодежи воспроизводится в широко демонстрируемых последние два десятилетия образцах советской массовой культуры и в их сегодняшних эпигонских римейках (характерно, что как раз последние получают сегодня преимущественную поддержку государства, что культурная репродукция, межпоколенческая коммуникация по-прежнему осуществляется во многом под государственным контролем и что государство, а вместе с ним верхушка РПЦ, в последнее время проявляют все

ющее сложившийся режим меньшинство⁷. Во-вторых, данный факт заставил и большинство проявить себя более активно — отсюда, в частности, февральский митинг 2012 года на Поклонной горе и ему подобные акции (для данного рассуждения безразлично, в какой мере эти митинги организовала власть и какая именно; большинство, напомним, и было охарактеризовано выше как «режим»). В-третьих — и это уже напрямую касается тематики статьи, — большинство, кроме уже названного, проявило себя активными действиями и в собственно религиозной сфере. Я имею в виду паломничество россиян, желающих поклониться Поясу Богородицы в октябре-ноябре 2011-го⁸ (опять-таки в логике данной статьи безразлично, было ли принесение пояса в Россию и его движение по 15 городам страны специально приурочено к предстоявшим в декабре того года думским выборам).

На этот последний акт последовал свой ответ — так называемый панк-молебен группы *Pussy Riot* в московском кафедральном соборе в феврале 2012 года. Судебный при-

говор его участникам был одобрен первым лицом государства, чья позиция фактически получила поддержку руководства РПЦ в Слове патриарха в марте и Обращении Высшего церковного совета в апреле 2012-го. К этой позиции со временем присоединилось и большинство россиян, которое сочло необходимым «защитить православную веру» коллективным стоянием в апреле того же 2012 года. Но символической акцией дело не ограничилось. 56 проц. опрошенных в апреле 2013-го назвали назначенное членам группы наказание (путинскую «двушечку») адекватным. При этом преобладающая часть тех, кто хоть что-то слышал о «деле *Pussy Riot*» (а это 85 проц. россиян), сочла их действия именно «оскорблением чувств верующих», также присоединившись в этом к официальной оценке со стороны РПЦ и ее главы. Половина россиян высказывается за то, чтобы квалифицировать подобные действия как *уголовно наказуемое* деяние (треть с этим не согласна), почти две трети (63 проц.) поддерживают усиление *административной* ответственности за подобные случаи.

Как видим, в описанных неожиданных случаях большинство тем не менее вело себя достаточно предсказуемым образом: более или менее по той модели, которая и реконструировалась в данной статье. Вместе с тем я не рекомендовал бы считать эту массу монолитной (похоже, состояний и сооружений такого свойства в сегодняшней России просто нет — причем ни «внизу», ни «наверху»). И если суммировать имеющиеся сегодня у социологов данные, то я бы в экспертном порядке оценил состав множества россиян, называющих себя православными, примерно так: от четверти до трети их так или иначе активны и последовательны в вере, так, как они ее понимают; от 15 проц. до трети не верят в Бога и не доверяют церкви; еще треть или чуть больше достаточно равнодушна, в основном и в обычных условиях пассивна, но

может под влиянием обстоятельств сдвигаться как в одну, так и в другую сторону. Вопрос о дальнейших перспективах той относительной активизации клира и мира, которую можно было видеть в российской публичной сфере на протяжении полутора-двух последних лет и о которых здесь сказано предельно коротко и огрубленно⁹, из-за недостаточной длительности наблюдений приходится пока оставить открытым. Мне кажется, что это не столько предвестия расцвета, сколько признаки увядания, но — посмотрим.

В заключение обращу внимание только на два существенных пункта. Они требуют, конечно, более детальной социологической, исторической, культурологической проработки, здесь я могу на них только указать, но сделать это мне кажется важным.

Первый аспект — историко-социологический. В модернизирующихся обществах периодов подъема (в том числе в эпохи «национального возрождения») с характерным для них укреплением межгрупповых связей и коммуникаций при, как ни парадоксально, максимизации соревновательности, феноменах постоянно и спонтанно возникающего лидерства, образующихся здесь и там новых центров притяжения и взаимодействия, церковь, насколько могу судить, выступала обычно *на стороне общества*, работала как одна из его сил, складывающихся во взаимодействии и поддерживающих дальнейшую активизацию многих и разных. Вспомним для примера, скажем, польский Костел в период разворачивания «Солидарности». В России — по крайней мере, под- и постсоветской — церковь, как правило, действовала и действует *на стороне государства*, как его сила и символ, воплощение безальтернативности и конформизма. Сегодня это, как мне кажется, достаточно очевидно.

Второе соображение — скорее историко-культурологического плана. Мне уже приходилось на страницах этого журнала

обсуждать проблематику социального символизма¹⁰, добавлю кое-что к сказанному прежде. Символизация тех или иных моментов коллективного действия, в том числе действия политического, в российских условиях ведет к архаизации, причем возвращает к самому простому, если не сказать примитивному. Собственно современных символов большей или меньшей значимости в России нет. Ее архаическое наследие фактически было отсечено реформами Никона, а потом Петра, которые, к тому же, развернулись в стране, раздавленной Смутой. Революционно-демократическая интеллигенция, начиная с шестидесятников и заканчивая Горьким, от «народных верований» в их переплетении с христианством решительно отмежевывалась (линию, условно говоря, Даля, Вельтмана, Лескова, Ремизова сочли маргинальной). Позднее разрозненные остатки «прошлого» были решительно искоренены революцией, гражданской войной и сталинским террором: «деревенская проза» пришла уже на руины и пепелища. Архаика — важный смысловой ресурс коллективного существования в Новое и даже Новейшее время, западное искусство XX века тому примером. В российских же условиях архаика не прошла той мощнейшей рационализации, обработки, синтеза, рафинирования, которые осуществлялись в Европе — в том числе в

европейской церковной и религиозной жизни, включая как клир, так и мир, — со времен Возрождения. В России не было Ренессанса, барокко, классицизма, романтизма, в совокупности создавших образно-символический космос новоевропейского человека (его трансформации в XX веке — предмет особого разговора). В России архаика исчезла как *непосредственный опыт* и не стала *традицией* — пусть даже «изобретенной», не привила даже образованному сословию вкус к *сложности* и не обрела значимости *культуры*.

С другой стороны, и форм современного общества, которые конституировали бы себя с помощью современной символики, в России тоже было и существует сейчас исчезающе мало (да, по крылатому выражению, цитированному в свое время Михаилом Гаспаровым, и того нет). Поэтому между зонами значений коллективного существования нет собственно символических, «мягких» переходов, а есть жесткие модальные разделители — барьеры и шлюзы, сегрегирующие одно (высокое, общее) от другого (повседневного, частного), «нас» от «них» и т. п. Нет ходов и моделей повседневного деятельного сочленения и взаимопроникновения *гетерогенного* — интереса к *разному*, внимания к *иному*, которые, собственно, и обеспечивают индивидуальную и коллективную динамику, тем самым включая акторов в модерное общество и его культуру. ■

ПРИМЕЧАНИЯ ¹ Из относительно недавних по времени обобщающих публикаций см.: Зоркая Н. Православие в безрелигиозном обществе // Вестник общественного мнения. 2009. № 2 (100). С. 65–84; Дубин Б. Во что верят россияне? Кому и как мы служим? // Служение Богу и человеку в современном мире: Материалы международной научно-богословской конференции. М.: Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2013. С. 40–50. Последнюю по времени сводку соответствующих эмпириче-

ских данных см.: Общественное мнение — 2012: Ежегодник. М.: Левада-Центр, 2012. С. 160–169. Приводимые в дальнейшем цифры взяты из этих источников.

² Цит. по: Зоркая Н. Указ. соч. С. 77 (<http://www.issp.com>).

³ Дубин Б. «Легкое бремя»: Массовое православие в России 1990–2000-х годов // Религиозные практики в современной России / Под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. М.: Новое издательство, 2006. С. 69–86; Зоркая Н. Указ соч.

⁴ Попытки, повторю, предпринимались, но ограничения на личном, кадровом, групповом, социальном, наконец, уровнях все же оказались на тот момент сильнее; анализировать эту ситуацию нужно специально и подробно, я это делать сейчас не стану.

⁵ Один из предыдущих этапов этой аналитической разработки см.: *Дубин Б.* Векторы и уровни коллективной идентификации в современной России // *Вестник общественного мнения.* 2009. № 2 (100). С. 55–65.

⁶ *Митрохин Н.* Русская православная церковь: Современное состояние и актуальные проблемы. М.: Новое литературное обозрение, 2006.

⁷ См. о нем, среди прочего: *Левинсон А.* Пространства протеста: Московские митинги и сообщество горожан. М.: Strelka Press, 2012; *Волков Д.* Протестное движение в России в конце 2011–2012 гг. М.: Левада-Центр, 2012 (<http://www.levada.ru/books/protestnoe-dvizhenie-v-rossii-v-kontse-2011-2012-gg>); *Дубин Б.* Манифестации публичного недоволь-

ства в Москве 2011–2012 гг. // *Одиссей: Человек в истории.* 2012. М.: Наука, 2012. С. 428–447.

⁸ См.: *Солодовник С.* У Пояса Богородицы // <http://www.ej.ru/?a=note&id=11511>. По данным Левада-Центра, пребывание в России пояса Богородицы – столь же значимое событие 2011 года, как протесты против нечестных выборов; их выделили, соответственно, 16 и 15 проц. опрошенных россиян.

⁹ К тому же я оставил в стороне реальное многообразие религиозной и церковной жизни за пределами «большинства» населения и «генеральной линии» РПЦ. Это многообразие, как обычно и бывает, характеризует деятельность активного меньшинства (или даже, как и в случаях с протестными митингами 2011–2012 годов, «меньшинства меньшинства»), а потому почти не схватывается массовыми стандартизированными опросами по общероссийским населенческим выборкам.

¹⁰ *Дубин Б.* Символы возврата вместо символов перемен // *Pro et Contra.* 2011. Т. 15. № 5. С. 6–22.