

Лебедев Сергей Дмитриевич
Белгородский государственный
Национальный исследовательский университет,
г. Белгород, Российская Федерация
serg_ks2001-dar@mail.ru

Социологическое измерение религиозности: к типологии основных подходов

Аннотация. Объектом исследования являются методологические концепции, применяемые современными социологами для измерения признака религиозности социального субъекта. Основными методами исследования выступают типологизация и сопоставление на основе дедуктивного принципа. Предметом исследования является эволюция основных подходов и принципов, определяющих методологические установки исследователей в соответствии с изменениями в изучаемой социальной реальности, а также с развитием самого социологического знания.

Ключевые слова: религиозность; измерение религиозности; основные подходы к измерению религиозности; типология подходов к измерению религиозности

Lebedev Sergey Dmitrievich
Belgorod State National Research University,
Belgorod, Russian Federation
serg_ks2001-dar@mail.ru

Sociological measurement of religiosity: to a typology of basic approaches

Abstract. Annotation. The object of research is the methodological concepts used by modern sociologists to measure the sign of religiosity of a social subject. The main research methods are typologization and comparison based on the deductive principle. The subject of the study is the evolution of the basic approaches and principles that determine the methodological guidelines of researchers in accordance with changes in the studied social reality, as well as with the development of sociological knowledge itself.

Keywords: religiosity; measurement of religiosity; basic approaches to measuring religiosity; typology of approaches to measuring religiosity

Религиозность как социальная реальность

Религиозность рассматривается в современной социологии как значимая характеристика социального субъекта, способная оказывать потенциальное влияние на другие существенные характеристики его сознания и поведения. В последние десятилетия тематика, связанная с религиозным фактором жизни общества, вновь актуализируется. Социальная реальность религии оказывается отнюдь не сходящей на «нет», более того – «яростной» (П. Л. Бергер), обнаруживающей себя во множественности новых обликов и атакующей, казалось бы, необратимо секуляризованный современный мир извне и изнутри.

В этой связи закономерно актуализируются проблемы, связанные с установлением и определением границ между религиозным и секулярным пространством. Одной из основных проблем такого рода выступает определение границы в субъектном измерении: как отличить социального субъекта – носителя качества «религиозности» и проводника религиозного влияния – от субъекта, таковым не являющегося? Позиции исследователей в отношении оценки религиозности как фактора, влияющего на человеческую жизнь, варьируются от «сильной» (классическим примером которой может считаться «тезис Вебера» о принципиальной значимости характера религии для профессиональной этики и в целом для экономического поведения человека [Энциклопедический словарь, 2015: 414]) до «слабой», допускающей вариативные функциональные корреляции между ней и, например, политическими, семейно-демографическими или моральными установками индивида [Lenski, 1961; Богачёв, 2015: 1–23; Пруцкова, 2015: 62–80; Борисова, Павлюткин, 2019: 129–151], его социальным самочувствием [Дивисенко, Белов, 2017: 51–73], и др. Но можно считать негласным консенсусом то, что такое влияние существует, что оно глубоко амбивалентно, что его потенциал велик и что он далеко не изучен в своих ситуативных проявлениях и в общих закономерностях.

В то же время вопросы как теоретической, так и в ещё большей степени – эмпирической интерпретации понятия и феномена религиозности в современной науке далеки от согласованного решения. Различные группы и школы исследователей предлагают ряд подходов к пониманию и измерению соответствующего признака. Тем не менее, эти подходы пока остаются недостаточно обобщёнными и, как следствие, недостаточно понятыми в их взаимном соотношении и в общем системном развитии. Исследователями неоднократно высказывалась мысль о необходимости интегрального подхода к её изучению [Бреская, 2011: 77–87; Богачёв, 2016: 9–26; Хлопкова, 2020: 128]; радикально альтернативной является точка зрения известного российского учёного М Ю. Смирнова, обосновывающего необходимость отказа социологии религии от самого концепта «религиозность» по причине его непрояснённости в силу отсутствия научного консенсуса в вопросе его теоретической и эмпирической интерпретации [Смирнов, 2014: 145–153]. Но в любом случае, сам выбор исследовательского сообщества в пользу той или иной стратегии должен основываться на понимании логики развития научной мысли в её ретро- и перспективе.

Ниже предлагается попытка типологизации социологических подходов к изучению религиозности, исходя из взаимосвязанных тенденций исторической эволюции явления и его социально-рефлексивных контекстов.

Методология исследования

Подход к анализу социологических концепций интерпретации и измерения религиозности базируется на положении Энтони Гидденса о социологии как саморефлексии общества [Гидденс, 2011: 160]. Социум в лице сообщества экспертов

занимается осмыслением и описанием (референцией) тех моментов своей жизнедеятельности, которые обнаруживают повышенную практическую актуальность. Такая рефлексия обуславливается актуализацией как объектной составляющей (вызревание социальной проблемной ситуации), так и когнитивной составляющей проблемы (развитие специализированного корпуса знания, отображающего и «достраивающего» проблемную ситуацию). На данный исторический момент можно констатировать совпадение очередного этапа глобальных религиозных и шире – социокультурных изменений, что требует адекватного уровня их осмысления, и этапа накопления «критической массы» научных познаний в социологии и смежных дисциплинах, позволяющих выйти на новую стадию их синтеза.

Вторым принципом методологии, определяющим исследовательский подход, выступает эволюционность. Его основу составляет классическое положение диалектики Г. В. Ф. Гегеля об универсальной трёхэтапной логике развития любого явления «тезис – антитезис – синтез». Эволюция научных, в т.ч. социологических, концепций в этой связи закономерна как критическое переосмысление ранее утвердившихся положений в направлении таких, которые будут синтезировать первоначальные и альтернативные теории, методы и интерпретации на новом уровне («рост степени синтеза», по В. П. Бранскому). Концепции измерения религиозности как социологически релевантного признака, сформировавшиеся на сегодня в отраслевой социологии, допускают их типологизацию в соответствии с этими этапами.

Третий принцип применяемого здесь методологического подхода – рефлексивность в трактовке Н. Лумана. Он предполагает оценку и интерпретацию рассматриваемых в статье теоретико-методологических концепций через определение соответствующей им позиции «наблюдателя», обуславливающей именно такой, а не иной, ракурс «различений и обозначений» [Луман, 2007: 149] и неизбежно имеющей как сильные, так и слабые стороны в плане выявления предмета изучения. Каждая такая позиция требует представления и обоснования некоторого универсального признакового пространства, в конечном итоге – шкалы, на которой переменная «религиозность» будет контрастировать и соотноситься с состояниями / социальными качествами субъекта, характеризующимися как его «не-религиозность».

Четвёртый принцип исследовательской методологии относится к основному критерию типологизации рассматриваемых исследовательских подходов. Он предполагает реконструкцию неявного знания («социального воображаемого»), лежащего в основе их научных концептуализаций. В качестве предметного основания такого неявного знания нами усматривается отношение между индивидуальным субъектом – носителем качества религиозности, и референтным религиозным сообществом (группой). Последнее, в том или ином соотношении с изучаемым субъектом, выступает *conditio sine qua non* социального факта религиозности – в

соответствии с положением Эмиля Дюркгейма о том, что «во всей истории мы не найдём религии без Церкви» [Дюркгейм, 2018: 91]⁵⁷⁴.

В соответствии с указанными принципами, предлагаемый подход основан на «двойной рефлексивности», различая и обозначая социологическое видение религиозности в его историческом развитии: как, в конечном итоге, последовательную смену позиции осмысливающего соответствующий предмет «наблюдателя» – социологического сообщества, направляемую тенденциями развития общества и отображающего его социологического познания.

Рефлексия религиозная и рефлексия светская

Первым необходимым шагом к прояснению того, что есть и что не есть религиозность, представляется разделение собственно религиозной (конфессиональной) и светской позиций её понимания. Это разграничение следует провести с учётом, как минимум, трёх определяющих моментов: критерия, метода и субъекта – эксперта рефлексии. Соотнесение их выглядит следующим образом (см. Табл. 1):

Таблица 1. Сопоставление религиозного и светского понимания религиозности

Критерий		Метод	Эксперт
Религиозная позиция	Близость к сакральному Предмету религии	Интуитивно-мистический	«Религиозный виртуоз»
Светская позиция	Близость к эмпирическому референту религии	Эмпирический	Религиовед – социолог

Религиозная позиция – исторически и логически первая и специфичная для каждого конкретного вероисповедания⁵⁷⁵ – определяет, религиозен ли конкретный человек, исходя из признания его близости к сакральному Началу, того, насколько он, согласно представлениям данной религии, «принят» или «отвергнут» божеством, «верен» или «неверен» установленному духовному пути, соответствует или не соответствует должным признакам «чистоты», и т.д. Конечным авторитетом здесь закономерно признаётся сам источник и объект религиозного чувства и поклонения, а экспертом, узнающим и официально объявляющим высшую волю – признанный и авторитетный в сообществе «религиозный виртуоз» (термин М. Вебера). Соответственно, метод, который применяет эксперт для выполнения этой важной для сообщества единоверцев задачи, носит интуитивно-мистический характер: говорящему от имени божества необходимо актуализировать свой

⁵⁷⁴ Под «Церковью» Э Дюркгейм понимает религиозную группу – «общество, члены которого объединены тем, что одинаково представляют себе священный мир и его отношения с профанным миром и выражают эти общие представления в одинаковых практиках» (там же).

⁵⁷⁵ В этой связи следует напомнить, что «религия вообще существует только как понятие в научном анализе», и что ни одна из религий не выполняет своих функций для всех людей [Белла 1996: 193].

углубленный религиозный опыт и «внутреннее видение» другого человека в контексте этого опыта.

Светская позиция исторически начинает формироваться и латентно присутствует в лоне религиозных традиций, длительное время не играя самостоятельной роли и выполняя функции артикуляции вторичных, дополнительных (профанных) критериев определения религиозной и связанной с ней социальной принадлежности. Их тесная сопряжённость с исходными внутриконфессиональными критериями и то обстоятельство, что уже в современных обществах вопрос принадлежности к религии, за редким исключением, рутинно решался самими конфессиональными сообществами, объясняют, почему она заявила о своей автономии довольно поздно. На наш взгляд, об этом можно говорить, начиная с 50–60-х гг. XX века, когда вопрос о религиозности был поставлен в западной социологии как проблемный на уровне эмпирической методологии. Её критерий состоит в близости человека (группы, общности) к признанному эмпирическому референту религии: группе, образу мыслей / действия, нормативному и культурно-символическому пространству и т.д. Соответствие или несоответствие ему фиксируется эмпирическим путём, а экспертом, его устанавливающим, выступает учёный – в данном случае, социолог-религиовед⁵⁷⁶.

Но наиболее важным для сопоставления и соотнесения религиозной и светской рефлексивных позиций в плане оценки религиозности представляется вопрос различения: от чего именно отделяется и чему противопоставляется религиозный статус изучаемого субъекта?

В случае саморефлексии конфессионального сообщества, функциональной задачей такого различения является проведение границы (при необходимости, становящейся барьером) между данным сообществом и внешним миром, не входящим в него. Как пишет Ю. Хабермас, в современности религии вынуждены поддерживать отношения когнитивного диссонанса как с другими религиями, так и с наиболее важными смысловыми полями секулярного социума, среди которых он выделяет светское конституционное государство, профанную мораль и науку, «обладающую монополией на мирское знание» [Хабермас, 2002: 61]. Это необходимо им для самосохранения, которое зиждется на сохранении собственной оригинальной идентичности и, с другой стороны, для установления оптимального режима взаимодействия с мейнстримом современного «большого общества», который определяется, исходя из баланса стратегических (ценностнорациональных, по М. Веберу) и тактических (целерациональных) ориентаций религиозного объединения. «для формирования гомогенности дискурса ... наибольшее значение имеют те

⁵⁷⁶ Такой эксперт может одновременно занимать и конфессиональную позицию – например, в случае «религиозной социологии». Тем не менее, методологическая корректность предполагает, что он полагает в основание эмпирические референты религии и максимально выносит «за скобки» её первичные мистические смыслы.

элементы доктрины, которые позволяют определить исключительность религиозного сообщества, ценности и цели его существования» [Гришаева, 2018: 18].

В случае же рефлексии религии со стороны светского мейнстрима позиция «наблюдателя» определяется другими задачами и другим углом зрения. Религиоведу-социологу нужно, в первую очередь, определить, чем и в какой степени отличаются «верующие» (люди, обладающие признаком религиозности) от неверующих, составляющих если не количественное, то качественно референтное «большинство», – чтобы на основе этих различий прогнозировать их поведение в различных социальных ситуациях. И уже во вторую очередь его интересуют различия между представителями различных религий и вероисповеданий – в той мере, в которой они отражаются на их практической жизни и взаимодействиях с социальной средой.

В данной связи нам представляется важным следствие, согласно которому религиозный эксперт, как видящий положение «изнутри» ситуации, обычно «знает заранее» по существу, кого следует, а кого не следует считать членом своей конфессиональной группы. Что касается светского эксперта – религиоведа-социолога – то он движется к пониманию этого «извне», что предполагает принципиальное многообразие возможных позиций «наблюдателя». Тем интереснее и важнее для понимания траектория её эволюционного изменения, которую мы попытаемся представить дальше.

Стадиальность развития светской рефлексии религиозности в социологической науке

Общий принцип типологизации

С нашей точки зрения, в своей основе логика исторического изменения социальной реальности и следующего за ним изменения социологического дискурса в её осмыслении в части явления религиозности определяется трендом, который может быть назван «виртуализацией» связи верующего с религиозным сообществом. «Социальным воображаемым» для социолога первоначально является верующий традиционного типа, по умолчанию включённый в повседневную жизнь религиозного сообщества, которая выстраивается в большем или меньшем соответствии с образцами традиционного типа. В дальнейшем фокус зрения смещается на тип верующего, оказавшегося в силу тех или иных объективных причин в удалении от сообщества, которое, тем не менее, продолжает выполнять для него референтные функции. И, наконец, происходит переориентация на такие отношения, когда смыслообраз религии, первоначально соответствовавший реальному сообществу, независимо от того, присутствует ли последнее как значимая часть в жизненном мире верующего, отделяется от неё, воспринимая его референтные функции на себя и перенося «центр тяжести» соответствующей системы отношений вовнутрь самого субъекта. Как следствие, этим трансформациям соответствуют методологические изменения в социологической интерпретации признака религиозности.

В данной связи указанным позициям «наблюдателя» могут быть сопоставлены три социолого-религиоведческих подхода, которые мы по аналогии с принятой в философии науки терминологией условно обозначим как «классический», «неклассический» и «постклассический» (см. Табл. 2):

Таблица 2. Три этапа развития социологической интерпретации религиозности

Этапы	Характер связи верующего с религиозным сообществом	Характер контроля	Референтное поле
«Классический»	Непосредственная включённость на уровне повседневности	Преимущественно внешний	Традиционные верующие и конфессиональные общины
«Неклассический»	вынужденная дистанцированность, частичное или полное «выпадение» из повседневной жизни сообщества	Преимущественно внутренний	Традиционные верующие в кризисной ситуации; Fuzzi-религиозные категории
«Постклассический»	Существенный, в пределе – полный отрыв от реального сообщества; виртуализация последнего	Исключительно внутренний	Fuzzi-религиозные категории, «малоактивные» и «слабовоцерковленные» верующие, внеконфессиональные верующие

«Классические» концепции религиозности

Исходный подход к изучению явления религиозности, выразившийся в этой группе концепций, характеризуется акцентом на контрастное и «универсальное» разграничение религиозного и нерелигиозного качеств в рамках бинарной модели. Наблюдатель здесь конструирует изучаемый предмет и соответствующее признаковое поле, противопоставляя его светскому «фону» и максимизируя различие между ними. Данный подход может быть охарактеризован следующими исходными допущениями.

1. Неразделимость религиозного верования – переживания и его внешних институционализованных проявлений; как следствие, методологически они по умолчанию принимаются за непосредственные индикаторы религиозности. Одной из ключевых характеристик последней выступает «степень религиозности»: интенсивность её общепризнанных проявлений, непосредственно измеряемая количественно – частотой и регулярностью совершаемых, главным образом культовых, действий, и качественно – соответствием характеристик сознания и поведения формализованным нормам [Лопаткин, 1996: 195; Введение, 2001: 295].

2. Целостность «религиозного синдрома»; по умолчанию предполагается, что качественно и количественно внешние признаки религиозного (и, соответственно, нерелигиозного) сознания и поведения «в норме» тесно сопряжены в едином

комплексе. Аналогичным образом конструируется альтернативный идеальный тип «атеиста» или «неверующего», как обладающий комплексом противоположных характеристик (то, что мы обозначаем как «принцип минимакса»).

3. Приоритет практик над интеллектуальным компонентом; следование религиозным предписаниям в жизни признаётся более надёжным признаком религиозности, чем вербальное высказывание (в особенности «простая» самоидентификация) [Филатов, Лункин, 2005: 39–40]. Так, основоположник систематических эмпирических исследований религиозности Г. Ле Бра к индикаторам таковой относил: присутствие на воскресной мессе; причащение на Пасху; причащение каждый месяц / каждую неделю; участие в религиозной жизни прихода (епархии) [Энциклопедический словарь, 2015: 161]. Как отмечает Ю. Ю. Синелина, «методы Ле Бра получили широкое распространение в Западной социологии – практика в смысле участия в церковных обрядах стала господствующим индикатором церковности» [Синелина, 2011: 289].

Можно видеть, что соответствующий такой модели характер религиозности предполагает характерный уклад жизни религиозного (верующего) человека. Он обуславливается принадлежностью к реальному сообществу единоверцев, проявляющейся как включённость в отношения традиционно-социального типа. Традиция в этом смысле «отсылает к способу, которым ...верования и практики организованы», представляя собой «внутренне содержательную рутину» [Гидденс, 2011: 238–239]. Это означает, прежде всего прочего, погружённость личности в жизнь религиозной общины на уровне повседневных отношений и контекстов. Такой образ жизни и вытекающий из него образ мышления, в плане отношения к религии, характеризуется:

- трансляцией религиозных ценностей, представлений и образцов поведения через семью, от родителей к детям, и их органичным, «с молоком матери», усвоением на всех уровнях социального знания;
- плотной сетью повседневных взаимодействий и коммуникаций с единоверцами, предполагающей систематические совместные культовые и внекультовые практики;
- тесным переплетением религиозных элементов с бытовыми и профессиональными, «врастанием» религии в повседневную жизнь;
- постоянным явным и неявным внешним контролем соответствия религиозного поведения социально принятым стандартам, неотделимым от производного от него внутреннего самоконтроля.

Такая совокупность условий способна дать если не каноническую чистоту, то, во всяком случае, целостность и внутреннюю непротиворечивость, полноту и сбалансированность типической религиозности и религиозной культуры, проявляющейся на индивидуально-личностном уровне и достаточно «весомо, грубо, зримо» отличающей их носителя от людей «вне религии» как для обычного

повседневного наблюдателя, так и для социолога-исследователя. Верно также и обратное: вне повседневной жизни в реальном религиозном сообществе соответствующие качества в полной мере и целостности сформироваться не могут. Указанный стереотип «религиозного человека», как представляется, лёг в основу методологических установок «классического» социологического подхода к измерению религиозности, в силу следующих обстоятельств.

- во-первых, к моменту первых специальных исследований религиозности, представленных данным подходом, общая картина «религиозного поля» оставалась в значительной мере традиционной; новые религиозные движения и культы представляли относительно небольшой его сегмент и ещё не обрели в мировых масштабах того влияния, которого достигнут в дальнейшем; такие явления, как Fuzzi-религиозность, «заместительная религия» и «рынки спиритуальных товаров» в развитых странах уже имели место, но не были столь массовыми, как теперь [Каргина, 2014: 212–226], а «виртуальные религии» и т.п. культурные инновации ещё не успели появиться;
- во-вторых, следует отметить общий фактор влияния «неявного знания» ментальности классического Модерна, определивший «социальное воображаемое» религии в её тесной связи с традиционностью уклада социальной жизни [Лебедев, 2018: 133]; в то время как, в соответствии с мейнстримной установкой Просвещения, секулярность, лежащая в основе социологической рефлексии, явно или неявно отождествлялась с прогрессом и будущим, религия в той или иной мере позиционировалась как принадлежность к прошлому, к «традиции» (в позитивных, как «наследие», или в негативных, как «пережиток», коннотациях)⁵⁷⁷;
- в-третьих, определённую роль сыграл социокультурный бэкграунд учёных, стоявших у истоков исследований религиозности; так, основатель этого направления Габриэль Ле Бра и его школа были католиками, сосредоточившими фокус своих исследовательских проектов на традиционных католических общинах Франции [Le Bras, 1955: 56]; с некоторыми оговорками, сказанное применимо и к характеристике первых методологических разработок изучения религиозности в Соединённых Штатах Америки, изначально ориентированных на религиозность традиционного протестантского, католического и иудейского характера [Lenski, 1961].

⁵⁷⁷ Явно и непосредственно это сказалось на отечественной (советской) школе религиоведения. В то же время представляется, что и западные исследователи, хотя и в менее явной форме, не избежали такого влияния.

«Неклассические» концепции религиозности

Подход, названный нами неклассическим, вырабатывался на основе «классических» концепций в процессе методологической адаптации к изменяющейся социально-религиозной реальности. Концепции, соответствующие этому подходу, отображают момент расхождения между жестким дихотомизмом и линейностью подхода классического и возрастающей социальной релевантностью таких ситуаций, когда он теряет свою объяснительную силу, приводя к неразрешимым парадоксам.

Углубляющееся понимание сложного характера явления религиозности выразилось, прежде всего, во внутренней дифференциации базового понятия, внесении в него, более явно или завуалированно, «различий и обозначений». Нам представляется, что под категорию «неклассических» подпадают большой ряд известных концепций эмпирического анализа религиозности, принадлежащий западным исследователям [Glock, 1962: 99–100; Фолкнер, Де Йонг, 2011: 69–76]. К ним типологически могут быть отнесены довольно многочисленные вариации применения многомерных шкал, фиксирующих различные измерения (dimensions) этого признака. Сам принцип выделения нескольких предположительно равнозначных измерений религиозности, начиная с Г. Олпорта и Дж. Росса [Allport, Ross, 1967: 432–443] и вплоть до С. и О. Хуберов [Хубер, Хубер, 2018: 144–171] предполагает фактическое рефлексивное отделение каждого из них от общего признака «религиозности», который в связи с этим видится в более сложной и опосредованной связи со своими эмпирически фиксируемыми проявлениями, чем в концепциях Г. Ле Бра и большинства исследователей советской школы. Это, а также, как минимум, допущение, что разные измерения религиозности могут быть выражены в существенно различной степени и, в частности, что поведенческие dimensions могут не иметь приоритета перед «интеллектуальными» или «идеологическими», представляет аргументы в пользу отнесения указанного направления, по большей части, к подходу второго типа. «Водораздел» между первым и вторым подходами здесь может быть проведён в зависимости от того, насколько высоко ставится исследователем условная «планка» религиозности в соответствии с показателями применяемых шкал.

Наиболее радикальное выражение эта тенденция получила в социологической концепции православной воцерковлённости отечественного социолога В. Ф. Чесноковой, которая представляет собой вариацию западного многомерного подхода. Здесь используется 5 основных и 5 дополнительных шкал, смоделированных с учётом специфики православного христианства [Чеснокова, 2005: 29–30, 34]. Чеснокова решительно разделила религиозность как таковую, поместив её качественную границу на уровень самоидентификации индивида, и «воцерковлённость» как его соответствие каноническим требованиям конфессии, достигаемую вследствие принятия им религиозной установки [Чеснокова, 2005: 10, 51]. При этом степень воцерковлённости может варьироваться от высшей (Ц – «церковный народ») до нулевой (0), что не отменяет признания человека «верующим» и «православным» [Чеснокова, 2005: 89–

160]. Менее демонстративно сходная методологическая установка выражена у «классика» отечественной социологии религии М. П. Мchedлова, который также фиксировал факт религиозности респондента по его конфессиональной самоидентификации, и далее, отпрываясь от неё, измерял его «религиозную активность»: последняя также могла варьироваться в широких пределах, не отменяя статуса религиозности даже в случае её минимальных проявлений на практике [Мchedлов, 2005: 98, 224–230]. В этих случаях мы видим фактический отказ от такого концепта, как «степень религиозности», сведение последней к бинарной шкале «да – нет» и вынос каноничных показателей её интенсивности «за скобки», на уровень атрибутивных, не-сущностных её характеристик⁵⁷⁸, которые уже в этом статусе могут измеряться и описываться сколь угодно детально и полно.

Соответствующие методологические изменения стимулировались возрастанием количества и разнообразия попадавших в поле зрения исследователей «неклассических» ситуаций, которые из статуса «особых» перемещались в статус «типичных» случаев. В частности, его фальсифицировали многочисленные факты, когда религиозное чувство и идентичность не получали «стандартного» выражения в канонических культовых практиках [Мchedлов, 2005: 98, 224–230; Маркин, 2018: 266–282], а такие практики, в свою очередь, осуществлялись в силу мотиваций, далёких от религиозных [Кублицкая, 2015: 154–155; Богачёв, 2016: 15]. Так, В. Ф. Чеснокова связывает необходимость вносимых ею концептуальных изменений с вынужденным дистанцированием значительного количества православных верующих в России от своей церковной традиции. Это дистанцирование фиксируется ею в нескольких проявлениях: как физическое (территориальное); как социально-биографическое (выпадение из традиции); как культурное (связанное с различиями в нормах канонически церковного и мирского / светского образа жизни). Примером первого выступает территориальная удалённость места жительства православного верующего от храма; примером второго – инерция «мирского» образа жизни новообращённого верующего, не оставляющего времени и места для богослужебных практик; примером третьего – массовая секулярность менталитета людей в позднесоветском и постсоветском российском обществе [Чеснокова, 2005: 17, 27, 45–48].

Предварительно обобщая, можно говорить о том, что исследовательские концепции в рамках второго подхода ориентированы уже не столько на ситуацию «реального сообщества», в жизнь которого верующий включён через отношения живой традиции. Эта установка сменяется ориентацией на «удалённое» сообщество, от которого верующий человек оказывается дистанцирован, но которое сохраняет в своих основах традиционный характер и выполняет для него референтные функции в «структурировании» его религиозной жизни. Соответственно, повседневный внешний

⁵⁷⁸ М. П. Мchedлов говорит в этой связи о «глубине» религиозности [Мchedлов 2005: 225], которая представляется нам уже не столько субстанциональной, сколько атрибутивной её характеристикой.

контроль единоверцев уступает приоритету внутреннего самоконтроля. Отношения человека с религией теперь рефлексивно опосредуются её смыслообразом, который, фактически уравнивается в своей регулятивной функции с реальным религиозным сообществом (хотя это может слабо осознаваться). Такой образец может оставаться вполне традиционалистским, что, тем не менее, само по себе не делает верующего «вполне традиционным» и не препятствует смещению «центра тяжести» формирования и поддержания религиозной составляющей жизненного мира в пространство индивидуального выбора. Адаптация исследовательских программ к таким изменениям изучаемой социальной реальности выразилась в проблематизации исходного наивного представления о религиозности как целостном комплексе признаков и, как следствие этого, в тренде на диверсификацию данного понятия, который вылился в многочисленные концептуальные разработки многомерных шкал [Пруцкова, 2012: 268–293; Синелина, 2011: 289–297].

Контуры «постклассического» подхода

Наконец, подход, условно названный здесь «постклассическим» и который сейчас переживает стадию формирования, представляется нам логически продолжающим развитие обозначенной тенденции. Здесь наблюдатель при конструировании модели измерения признака религиозности, как представляется, исходит из «виртуализации» референтного религиозного сообщества, как мейнстримного тренда изменений в отношении человека к религии.

Виртуализация в данном случае соответствует переориентации существенно значимого числа религиозных субъектов с реальных, хотя бы и удалённых, религиозных сообществ на сообщества условные, или «воображаемые». Понимание «воображаемого сообщества» в данной связи несколько отличается от его трактовки автором данного концепта Б. Андерсоном, который называет так вполне реальные большие (а порой и небольшие) группы людей, не объединённые всеобщим контактом «лицом-к-лицу» [Андерсон, 2016: 48]. Воображаемые сообщества в нашем случае понимаются как существующие главным образом в сознании человека, тогда как их референт в актуальном социальном пространстве-времени может полностью отсутствовать⁵⁷⁹. Если на предыдущих этапах референтная религиозная группа оставалась (и неявно предполагалась социологами) как живой комплекс реальных людей и отношений, включающий исследуемого верующего, то теперь её место всё чаще занимает продукт рефлексии, прежде лишь опосредовавший такое включение, а теперь обнаруживающий свою самодостаточность и принимающий для верующего роль главного ориентира и образца.

⁵⁷⁹ Например, после выхода знаменитого блокбастера П. Джексона «Властелин Колец» по произведениям Дж. Р.Р. Толкиена во Всероссийской переписи населения 2002 года появились такие «национальные» группы, как «эльфы», «гномы» и «хоббиты».

Говорить об этом как свершившемся в обществах Поздней Современности факте дают основания следующие взаимосвязанные обстоятельства:

- «выпадение» в массовом масштабе людей из семейно-биографических цепочек воспроизводства религиозных традиций [Эрвьё-Леже, 2015: 259];
- утрата религиозными институтами контрольных функций, переход религиозной жизни из сферы обязанности в сферу досуга [Davie 2004: 79];
- переход «религиозного вопроса» из компетенции коллективной традиции в компетенцию индивидуализированного личного выбора [Berger, 1974: 180], «структурная приватизация» религии [Luckman, 1999: 253–254]; по словам Д. Эрвьё-Леже, «легитимация веры переходит от религиозных авторитетов – когда-то гарантов истинной веры – к самим индивидам, которые теперь сами ответственны за подлинность своих духовных смыслов» [Эрвьё-Леже, 2015: 256];
- беспрецедентная доступность, внеинституциональность и эклектичность представления религий в сети Интернет [Каргина, 2014: 230–233];
- принципиальная трансформация религиозного отношения из наивного в рефлексивное и рефлексивное [Berger, 1974: 180; Тейлор, 2018: 19].
- широкое распространение феноменов «веры без принадлежности» [Davie, 1990: 455–469], «внецерковной религиозности» [Мчедлов, 2005: 98–99], диффузной (Fuzzi-) религиозности [Каргина, 2014: 212–226];
- распространение феномена внерелигиозной «духовности», «нетрадиционных» и новых религий [Руткевич, 2014: 36–65];
- принципиальная релятивизация религиозности, её переход из модальности «состояния» в «процесс»: религиозное чувство «всё менее принадлежит стабилизированным (устоявшимся во времени) культурам и всё более трансформируется в поиск» [Донати, 2019: 171].

Такое существенное изменение в характере изучаемой реальности требует соответствующих перемен в исследовательском подходе, в значительной мере уже подготовленных предшествующими методологическими «сдвигами». Основным принципом, как нам представляется, здесь становится перенос определяющего критерия религиозности извне вовнутрь субъекта. Если прежде рефлексия религиозного индивида работала на отображение некоторой, заданной ему группой, референтной реальности, то теперь она, в большинстве случаев, вынуждена такую реальность конструировать. Напротив, рефлексия «второго порядка» со стороны социолога переключается с принципиального (ре)конструирования схемы изучаемой религиозности на её «реагирующее» отображение – поскольку многообразие реальных и потенциально возможных «конструктов» и самих способов их построения существенно возрастает.

Эти обстоятельства требуют при разработке критерия религиозности принципиального разделения и обоснования двух необходимых взаимодополняющих

компонент. Во-первых, следует определить его универсальное ядро, которое, при любых изменениях содержания, будет сохранять свою сущность и функциональность. Во-вторых, такое ядро следует дополнить и уравновесить комплексом содержательных характеристик, максимально гибко и пластично отображающих характер той конкретной версии религиозности, которая изучается непосредственно.

В качестве универсального ядра критерия религиозности, разрабатываемая нами ценностно-рефлексивная методологическая концепция предлагает рассматривать ценность религии. Ценностное отношение есть, с одной стороны, витальная, связанная с жизненными практиками, а с другой стороны – рефлексивная, связанная с сознательным конструированием собственной идентичности субъекта, характеристика. Именно оно представляется «точкой сборки» в типичной (поздне)современной ситуации, когда, по словам Э. Гидденса, процесс такого конструирования становится «рефлексивным проектом» [Гидденс, 2011: 58]. Эмпирическими показателями здесь могут выступать количественная и качественная характеристики ценностной ориентации индивида на религиозную веру: абсолютная и относительная сила выраженности и характер данной ценности. Высокая значимость последней сама по себе и в иерархии базовых ценностей, в сочетании с её целевым («терминальным») характером, с большой вероятностью свидетельствует о серьёзном личностном выборе в пользу религиозной идентичности, что предполагает её дальнейшее развитие, уточнение и углубление.

В части содержательно раскрывающего религиозность субъекта комплекса показателей, ввиду их чрезвычайного многообразия и высокой вероятности парадоксальных, с точки зрения «классического» подхода, сочетаний [Задорин, Хомякова, 2019: 161–184], представляется обоснованным решительный отказ от априорных синдроматических моделей, претендующих на универсальность даже в пределах одной конфессиональной, социально-демографической или культурной среды. Такие модели представляются применимыми разве что на ограниченной группе объектов, представленной консолидированными сообществами верующих традиционного склада, с соответствующим методологическим обоснованием *ad hoc*. Что же касается определяющего большинства случаев современной религиозности, то здесь оптимальна комплексная многоступенчатая стратегия исследования, предполагающая установление факта и качественное описание (дескрипцию) характера религиозности определённого субъекта с последующим обоснованием и репрезентативной проверкой гипотез применительно к чётко определённому социально ограниченному контексту. Несколько упрощённо одна из возможных схем такой исследовательской стратегии выглядит как «количественное (установление принятия базовой ценности) – качественное (дескрипция и построение гипотез относительно содержательного наполнения религиозности) – количественное (верификация этих гипотез и выдвижение гипотез «второго порядка») исследование.

Что касается взаимосвязи таких содержательных характеристик религиозности, то нам представляется правомерным рассматривать их не столько как её манифестации или компоненты в качестве субстанциально единого признака, сколько как автономные признаки, находящиеся в вероятностных отношениях функциональной (корреляционной) зависимости. Хотя это не исключает их сильной и устойчивой связи, всё же «сильные» гипотезы о существовании таковой следует каждый раз делать предметом критического рассмотрения и обосновывать контекстуально. На наш взгляд, это позволяет сохранить ключевое универсальное понятие «религиозность» вместе с возможностью вписать его в максимально широкий круг возможных контекстов, соблюдая принцип единства во многообразии.

Проблемы и перспективы развития «постклассического» видения религиозности

Таким образом, логика развития социологического различения и обозначения религиозности движется в направлении от наивного синкретичного отождествления её с религиозной традиционностью к обнаружению её трудноуловимой «социальной сущности», концентрирующейся на уровне самосознания человека верующего. Современная действительность, говоря словами Р. Н. Белла, предоставила в распоряжение исследователей уникальную лабораторию, в которой перманентно, с высокой по историческим меркам скоростью и в исключительном многообразии осуществляются натурные эксперименты, позволяющие увидеть, разделить и соотнести в религиозности то, что ранее представлялось неразделимым.

Ближайшее и отдалённое будущее социологии религиозности представляется не столь линейным: очевидно, что на этом исследовательском поле сохранится сосуществование и конкуренция всех трёх подходов. Во-первых, многообразие форм религиозности наверняка сохранит ниши, подходящие для применения каждого из них. Во-вторых, в отличие от естествознания, социологические теории и методологии склонны сохранять свой эвристический потенциал, не столько опровергая, сколько дополняя и обогащая друг друга. В-третьих, между тремя описанными подходами нет непроходимых границ. Так, например, ревизия концепции В. Ф. Чесноковой, осуществлённая на базе математической логики В. В. Сухоруковым [Сухоруков, 2018: 144–154], «возвращает» её исследовательскую модель в методологические рамки старого доброго «классического» подхода. В свою очередь, многие концептуальные разработки в ключе многомерных шкал, как представляется, могут быть применены в рамках формирующейся «постклассической» исследовательской программы. Нельзя также сбрасывать со счетов факторы влияния тех концепций, которые успели набрать серьёзную инерцию авторитета и парадигмальной «массивности», а также характера социального заказа на исследования, который во многих случаях ориентирован на упрощённые и апробированные модели.

Вместе с тем постепенное утверждение и развитие третьего подхода представляется закономерным. Помимо собственно предметной логики, бегло описанной в данной статье, оно укладывается в методологические тренды антропологизации социологического познания (возрастания в нём доли и значения качественных методов и кейсовых, микросоциальных исследований) и реинтеграции религиоведческого познания (что требует разрешения накопленных противоречий между социологией религии и смежными дисциплинами [Костылев, 2014: 63–68]). В его русле возможна и интерпретация методологии некоторых новейших и перспективных исследовательских проектов [Борисова, Павлюткин, 2019: 129–151], что представляется предметом начатой, обещающей быть плодотворной, дискуссии.

Библиографический список

- Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Кучково поле, 2016. 416 с.
- Белла Р. Н.* Основные этапы эволюции религии в истории общества. Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. – М.: Аспект Пресс, 1996. 775 с.
- Богачёв М. И.* "А был ли мальчик?" Трансформация формы связи между воцерковленностью и электоральными предпочтениями православных верующих // Научный результат. Серия: Социология и управление. 2015. Т. 1. № 3. С. 1–23.
- Богачёв М. И.* К вопросу о формировании интегрального подхода к концептуализации религиозности // Свет Христов просвещает всех: альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2016. № 18. С. 9–26.
- Борисова О. Н., Павлюткин И. В.* Вариативность моделей современной городской многодетности: возрождение традиции, новые браки или сетевые эффекты? // Мир России. 2019. № 4. С. 128–151.
- Бреская О. Ю.* Изучение религиозности: к необходимости интегрального подхода // Социологические исследования. 2011. № 12. С. 77–87.
- Введение в общее религиоведение: учебник / ред. И. Н. Яблоков. М.: Книжный дом «Университет», 2001. 576 с.
- Гидденс Э.* Последствия современности. М.: Праксис, 2011. 752 с.
- Гришаева Е. И.* Религиозная идентичность как незавершенный проект. Перспективы применения дискурсивных подходов для социологического изучения идентичности в православных приходах // Научный результат. Социология и управление. 2018. Т. 4. № 1. С. 13–22.
- Дивисенко К. С., Белов А. Э.* Социальные исследования субъективного благополучия в контексте духовности и религиозности // Социологический журнал. 2017. Т. 23. № 2. С. 51–73.
- Донатти П.* Реляционная теория общества: Социальная жизнь с точки зрения критического реализма. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. 312 с.
- Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. – М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. 736 с.
- Задорин И. В., Хомякова А. П.* Религиозная самоидентификация респондентов в массовых опросах: что стоит за декларациями // Полития. 2019. № 3 (94). С. 161–184.
- Каргина И. Г.* Социологические рефлексии современного религиозного плюрализма. Москва: МГИМО – Университет, 2014. 278 с.

Костылев П. Н. К критике базовых понятий социологии религии: «религиозность». В сборнике: Социология религии в обществе Позднего Модерна: сборник статей по материалам IV Международной научной конференции / Отв. ред. С. Д. Лебедев. Белгород: Издательский дом "Белгород", 2014. 408 с.

Кублицкая Е. А. Развитие процесса десекуляризации в регионах России (мониторинговые исследования) // Россия: центр и регионы. 2015. № 25. С. 154.

Лебедев С. Д. Ценностно-рефлексивный (системно-динамический) подход к обоснованию критерия современной религиозности. В сборнике: Секуляризация в контексте религиозных изменений современного общества. Сер. "Демография. Социология. Экономика". Под редакцией Глазьева С. Ю., Рязанцева С. В., Кублицкой Е. А. Москва: 2018. 369 с.

Лопаткин Р. А. Социологическое изучение религиозной ситуации и государственно-церковных отношений / Государственно-церковные отношения в России: Опыт прошлого и современное состояние / Отв. ред. Ф. Г. Овсиенко, М. И. Одинцов, Н. А. Трофимчук. – М.: Изд-во РАГС, 1996. 257 с.

Луман Н. Введение в системную теорию. М.: ЛОГОС, 2007. 360 с.

Маркин К. В. Между верой и неверием: непрaktикующие православные в контексте российской социологии религии // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. № 2. С. 266–282.

Мчедлов М. П. Религиоведческие очерки. Религия в духовной и общественно-политической жизни современной России. М.: Научная книга, 2005. 447 с.

Пруцкова Е. В. Операционализация понятия «религиозность» в эмпирических исследованиях // Государство, Религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 268–293.

Пруцкова Е. В. Связь религиозности и ценностно-нормативных показателей: фактор религиозной социализации // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2015. № 3 (59). С. 62–80.

Руткевич Е. Д. «Социология духовности»: проблемы становления // Вестник Института социологии РАН. 2014. № 2 (9). С. 36–65.

Синелина Ю. Ю. Циклы секуляризации в истории России. Социологический анализ: конец XVIII – начало XXI века. Saarbrücken: LAP Lambert Academia Publishing, 2011. 382 с.

Смирнов М. Ю. Возможно ли отказаться от концепта религиозности при исследовании религии? // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Т. 16. № 2. С. 145–153.

Сухоруков В. В. Тесный путь оказался широким В сборнике: Секуляризация в контексте религиозных изменений современного общества. Сер. "Демография. Социология. Экономика". Под редакцией Глазьева С. Ю., Рязанцева С. В., Кублицкой Е. А. Москва: 2018. 369 с.

Тейлор Ч. Секулярный век / Пер. с англ. М.: ББИ, 2017. 997 с.

Филатов С. Б., Лункин Р. Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. 2005. № 4. С. 35–45.

Фолкнер Д., Де Йонг Г. Религиозность в пяти измерениях: эмпирический анализ // Социологические исследования. 2011. № 12. С. 69–76.

Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? М.: Издательство «Весь мир», 2002. 144 с.

Хлопкова О. В. Трансформация подходов к исследованию религиозности в социальных науках // Человек. Социум. Общество. 2020. № 2. С. 122–130.

Хубер Ш., Хубер О. В. Шкала центральности религиозности (CRS) // Социология: методология, методы, математическое моделирование. 2018. № 47. С. 144–171.

Чеснокова В. Ф. Тесным путем: Процесс воцерковления населения России в конце XX века. М.: Академический Проект, 2005. 304 с.

Энциклопедический словарь социологии религии / под редакцией М. Ю. Смирнова. СПб.: Платоновское философское общество, 2017. 508 с.

Эрвьё-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1 (33). С. 254–268.

Allport G. W., Ross J. M. Personal religious orientation and prejudice // Journal of Personality and Social Psychology. 1967. V. 5. № 4. P. 432–443.

Berger P. L. Modern identity: Crisis and continuity. In W. S. Dillon (Ed.), The cultural drama: Modern identities and social ferment. Washington, DC: Smithsonian Institution Press. 1974.

Davie G. New Approaches in the Sociology of Religion: A Western Perspective // Social Compass. 2004. № 53. P. 73–84.

Davie G. Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain? // Social Compass. 1990. № 37 (4). P. 455–469.

Glock Y. On the Study of Religious Commitment // Religious Education, Research Supplement. 1962. Vol. 42. P. 99–100.

Lenski G. The Religious Factor: A Sociological Study Of Religion's Impact On Politics, Economics, And Family Life. Publisher: Garden City, N.Y.: Doubleday, 1961. 381 p.

Le Bras G. Etudes de sociologie religieuse. // Paris, Presser universitaires de France. 1955–56. P. 398–819.

Luckman T. Religion situation in Europe // Social Compass. 1999. P. 251–258.