

---

## ПРЕДСТАВЛЯЕМ ИССЛЕДОВАНИЕ

---

DOI: 10.14515/monitoring.2018.2.16

**Правильная ссылка на статью:**

Маркин К. В. Между верой и неверием: непрактикующие православные в контексте российской социологии религии // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. № 2. С. 274—290. DOI: 10.14515/monitoring.2018.2.16.

**For citation:**

Markin K.V. Between belief and unbelief: non-practicing Orthodox Christians in the context of the Russian sociology of religion. *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes*. 2018. № 2. P. 274—290. DOI: 10.14515/monitoring.2018.2.16.



**К. В. Маркин**

### **МЕЖДУ ВЕРОЙ И НЕВЕРИЕМ: НЕПРАКТИКУЮЩИЕ ПРАВОСЛАВНЫЕ В КОНТЕКСТЕ РОССИЙСКОЙ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ**

МЕЖДУ ВЕРОЙ И НЕВЕРИЕМ: НЕПРАКТИКУЮЩИЕ ПРАВОСЛАВНЫЕ В КОНТЕКСТЕ РОССИЙСКОЙ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ

BETWEEN BELIEF AND UNBELIEF: NON-PRACTICING ORTHODOX CHRISTIANS IN THE CONTEXT OF THE RUSSIAN SOCIOLOGY OF RELIGION

*МАРКИН Кирилл Васильевич — научный сотрудник, научная лаборатория «Социология религии», Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия.  
E-MAIL: markink20@gmail.com  
ORCID: 0000-0001-7766-7469*

*Kirill V. MARKIN<sup>1</sup> — Researcher  
E-MAIL: markink20@gmail.com  
ORCID: 0000-0001-7766-7469*

---

<sup>1</sup> St Tikhon's Orthodox University of the Humanities, Moscow, Russia

**Аннотация.** В центре рассмотрения настоящей статьи вопрос, можно ли рассматривать как религиозных тех респондентов, религиозность которых сводится исключительно к православной самоидентификации. Согласно массовым опросам, посвященным право-

**Abstract.** The article deals with the question of whether it is possible to consider those respondents whose religiosity is reduced solely to Orthodox self-identification as truly religious people. According to surveys on Orthodox religiosity, the majority of respondents

славной религиозности, большинство респондентов демонстрируют крайне низкий уровень институциональных религиозных практик. Автор провел скрупулезный анализ изучения этого вопроса в российской социологии религии и выделил два подхода. Сторонники первого трактуют православную самоидентификацию как принадлежность без религиозности. Сторонники второго подхода посредством индекса воцерковленности пытаются обнаружить церковно-ориентированную религиозность у большинства респондентов. Анализируя данные всероссийского опроса «Ортодокс Монитор» (2011 г.) о причинах непосещения церкви, автор приходит к выводу, что респонденты, называющие себя православными, но не посещающие церковь, характеризуются отнюдь не отсутствием религиозности и не слабой степенью воцерковленности. Речь следует вести об уникальном типе религиозности, который фреймирован институциональным православием и христианским учением в целом. Проведенное исследование позволило автору заключить, что религиозность в России имеет комплексный характер и несводима ни к одному из определений, принятых в отечественной социологии религии.

**Ключевые слова:** православие, религиозность, российская религиозность, посещение церкви

**Благодарность.** Исследование осуществлено в рамках гранта РФФИ № 16-23-41006 «Религия и модели социальной и экономической организации. Избирательное сродство религии и хозяйства на примере христианских конфессий в Швейцарии и России» в 2017 г.

show an extremely low level of institutional religious practices. The author carried out a rigorous analysis of how this issue is studied in the Russian sociology of religion and singled out two approaches. The first approach's adherents treat the Orthodox self-identification as belonging without religiosity while the second approach's adherents try to find church-oriented religiosity among the majority of respondents using the Index of churching. The author analyzes the data of the all-Russian Orthodox Monitor Survey (2011) on the reasons for non-attendance of church and concludes that respondents who call themselves Orthodox Christians and do not attend church are not characterized by the absence of religiosity and low degree of churching; they have a unique type of religiosity, which is probably framed by institutional Orthodoxy and Christian doctrine in general. The study conducted by the author shows that Russian religiosity is complex and cannot be reduced to any definitions established in the Russian sociology of religion.

**Keywords:** Orthodox Christianity, religiosity, Russian religiosity, church attendance

**Acknowledgment.** The study was funded by Russian Foundation for Basic Research (grant no. 16-23-41006 «Religion and patterns of social and economic organization. Elective affinity between religion and economy in Christian denominations in Switzerland and Russia», 2017).

В качестве иллюстраций в статье использованы фотографии Сергея Пронина.

Photo credit: Sergey Pronin (с).

Значительная часть населения России относит себя к православному вероисповеданию, с 2002 г. их доля не снижалась менее 50% [Зоркая, 2009; Синелина, 2006; Чеснокова, 2005], в 2011 г. достигла одного из своих максимальных значений и составила 78%<sup>1</sup>, по данным зарубежных исследователей<sup>2</sup>, в 2017 г. 71% россиян причисляли себя к православным. Тем не менее продолжаются дискуссии среди российских социологов об интерпретации этих чисел. Вопрос, можно ли считать Россию православной, а православное вероисповедание — доминирующим, не решен по сей день. Дело в том, что 60—70% населения, называя себя православными, вообще не практикуют, либо в их жизни религиозная практика редуцирована до редких эпизодов. Более того, их религиозность никак не влияет на те нормы и ценности, которыми они руководствуются в повседневной жизни [Пруцкова, 2013].



В настоящей статье предлагаю сконцентрировать внимание на анализе религиозности тех респондентов, которые называют себя православными, но в повседневной жизни предельно дистанцированы от церковно-ориентированного православия. Можем ли мы говорить о полной нерелигиозности данной группы

<sup>1</sup> Данные опроса «Ортодокс Монитор» 2011 г. URL: <http://socrel.pstgu.ru/grants/orthodoxmonitor>.

<sup>2</sup> Данные опроса американского исследовательского центра Pew Research Center. URL: [http://www.pewforum.org/2017/05/10/religious-belief-and-national-belonging-in-central-and-eastern-europe/?utm\\_source=Pew+Research+Center&utm\\_campaign=efff8a5e05-EMAIL\\_CAMPAIGN\\_2017\\_05\\_10&utm\\_medium=email&utm\\_term=0\\_3e953b9b70-efff8a5e05-400288249](http://www.pewforum.org/2017/05/10/religious-belief-and-national-belonging-in-central-and-eastern-europe/?utm_source=Pew+Research+Center&utm_campaign=efff8a5e05-EMAIL_CAMPAIGN_2017_05_10&utm_medium=email&utm_term=0_3e953b9b70-efff8a5e05-400288249).

населения или же их религиозную самоидентификацию можно рассматривать как первый шаг на пути к воцерковлению? Цель данной работы — ответить на этот вопрос.

Для того, чтобы детальнее понять специфику религиозной ситуации в нашей стране и показать, что она не сводится к сюжетам, анализ которых популярен в зарубежной науке, полезно указать на две черты, которые приобрела российская религиозность в последние 30 лет. Первое, на что необходимо обратить внимание, — стремительный рост доли населения, отождествляющего себя с православной церковью. Он наметился в конце 1980-х гг. и продолжался с разной степенью интенсивности на протяжении 1990-х и 2000-х гг. Согласно социологическим исследованиям, за 11 лет, минувших после коллапса советской системы, количество православных христиан увеличилось с 20 % до 56 % [Синелина, 2006]. Подавляющее большинство этих людей не располагали ни опытом семейных религиозных традиций, ни каким-либо минимальным религиозным образованием. В данном контексте важно, что «религиозное возрождение», выраженное через резкое увеличение доли населения, относящей себя к традиционной конфессии, специфично для постсоциалистических православных стран.

Например, в Восточной Германии, которая 45 лет испытывала на себе влияние антирелигиозной пропаганды, после падения Берлинской стены не наблюдалось массового возвращения восточных немцев в традиционные для этой социокультурной среды католицизм и протестантизм [Petzoldt, 2009]. До сих пор большая часть населения бывшего ГДР не участвует в религиозных практиках и не относит себя ни к какому вероисповеданию [Gabriel, 2009].

Вторая особенность современной религиозной ситуации в России заключается в неизменно низком уровне церковно-ориентированной религиозности<sup>3</sup>. Действительно, какой бы значительный рост ни показывала православная самоидентификация, количество регулярно практикующих православных остается сравнительно небольшим. В зависимости от жесткости критерия, использованного для квалификации религиозности респондента как церковно-ориентированной, к практикующим православным можно отнести от 2 % до 14 % российского населения<sup>4</sup>. Чаще всего в качестве критерия применяется частота посещения храма или частота исповеди и причастия. В нашем случае я апеллирую к последнему показателю. Мы можем считать действительно православными либо только тех, кто исповедуется и причащается хотя бы ежемесячно, либо можем ослабить критерий до причастия несколько раз в год или один раз в год. В нашем случае важно, что данная практика более остальных указывает на церковно-ориентированный характер религиозности респондента, хотя, конечно, не гарантирует его.

Объяснить столь малое количество практикующих можно, опираясь на анализ истории нашей страны. Здесь важно помнить о том, что борьба с любыми проявлениями религиозности после революции 1917 г., а затем террор 1930-х

<sup>3</sup> Данный термин взят из «Невидимой религии» Томаса Лукмана [Luckmann, 1967] и означает религиозность верующего, в частности частоту и вид религиозных практик, соответствующие традициям институциональной церкви, с которой данный верующий себя идентифицирует.

<sup>4</sup> По данным опроса «Ортодокс Монитор» 2011 г., 2 % причащаются не реже одного раза в месяц, 14 % — не реже одного раза в год.

гг., — практически полностью уничтожили православную церковь как организацию [Цыпин, 1997] и значительно сократили численность православного населения. После Великой Отечественной войны и вплоть до распада СССР социализация нескольких поколений советских граждан проходила в идеологическом контексте тотальной атеистической пропаганды. Результатом этих событий, которые можно назвать «форсированной секуляризацией» [Wohlrab-Sahr, Karstein, Schmidt-Lux, 2009], стал разрыв в передаче религиозной традиции, оказавший значительное влияние на формирование современной религиозности в России.



### **Отечественная социология религии о российской православной религиозности**

За прошедшие 25 лет в России сложилась уникальная религиозная ситуация, объяснить которую пытались и пытаются до сих пор многие исследователи. Условно все объяснения роста численности православных и чрезвычайно низкого уровня институциональных практик в России в конце XX — начале XXI вв. можно свести к двум подходам: 1. трактовка православной самоидентификации как принадлежности без религиозности; 2. выявление церковно-ориентированной религиозности у большинства респондентов посредством индекса воцерковленности. Проанализируем каждый из них.

Первый подход состоит в том, что выделяются две группы православных: 1. «правильные» или «истинные»; 2. все остальные, называющие себя православными не в силу своих религиозных убеждений, а по каким-то иным причинам (именно поиском этих причин и занимаются исследователи. Далее приведу несколько примеров).

Н. Зоркая в статье «Православие в безрелигиозном обществе» интерпретирует стремительное увеличение численности православных в постсоветской России как проявление новой постсоветской идентичности, выраженной в политическом подданстве [Зоркая, 2009: 65]. В логике автора государственное подданство — это пассивная форма политического существования, частью которой является православная самоидентификация. Зоркая полагает, что действующая политическая власть берет на себя ответственность за выбор направления развития государства вне зависимости от желаний граждан, которые в лучшем случае выступают в роли статистов. Развивая данный тезис, автор показывает, что в разные периоды постсоветской истории «православная идентичность» имела любое, только не религиозное содержание. Так, в начале 1990-х гг. основной причиной роста православной идентификации, по мнению Зоркой, становится демократизация общества. Наряду с этим интенсивный рост числа православных рассматривается как «отодвинутая во времени реакция массового сознания на травму распада СССР, разрушившую привычную для российского человека советскую идентичность» [Зоркая, 2009: 67]. Православие выступает как замена национальной общности, а православная церковь становится единственной организацией, не потерявшей кредит доверия населения. В конце 2000-х гг. Зоркая отмечает «рост изоляционизма, великодержавности, ксенофобии и национализма, антизападничества», а рост православной самоидентификации интерпретирует как «упрощенную форму солидарности «своих» в противопоставлении «чужим»». В итоге, указывая на то, что в 2008 г. доля православных в российском обществе была равна доле русских, а также тех, кто поддерживает утвердившийся в стране политический режим [Зоркая, 2009: 69], автор подтверждает тесную и прямую связь между этими индикаторами.

Рассмотренное выше объяснение воспринимается как интересное и убедительное, однако оно противоречит дальнейшей динамике данных, проанализированных Н. Зоркой. Если мы обратимся к статистике по тем же индикаторам, например, за 2014 г., увидим, что поддержка власти (президента В. В. Путина) и православная самоидентификация необязательно сонаправлены в своей динамике. Так, после присоединения Крыма в 2014 г. политический режим в России поддерживали около 83%<sup>5</sup>, при этом в 2012 г. этот показатель был на уровне 61%; можно говорить о значительном росте кредита доверия. Число респондентов с православной самоидентификацией в 2012 г. составляло около 78%, в 2014 г. — около 68%<sup>6</sup>. Падение данного показателя на 10% дает основания усомниться в приверженности этих людей к институциональному православию. Вместе с тем, оно противоречит ожиданиям в соответствии с объяснительным тезисом Н. Зоркой о сонаправленности изменений приверженности власти и самоидентификации с православием.

Другой пример первого подхода содержится в статье Д. Фурмана и К. Каариайнена «Религиозность в России на рубеже XX — XXI столетий». Пытаясь объяснить высокие темпы роста числа православных, они предлагают говорить о некоем

<sup>5</sup> Данные приведены по сборнику: Общественное мнение — 2016. М.: Левада-Центр, 2016. С. 86.

<sup>6</sup> Там же. С. 167.

«проправославном консенсусе» [Фурман, Каарияйнен, 2007: 78]. Данный термин характеризует православную самоидентификацию не в качестве церковно-ориентированной религиозности, а как часть новой политической идеологии, которая основывается на «взаимообмене» популярностью и авторитетом между церковью и Президентом РФ» [Фурман, Каарияйнен, 2007: 94]. Авторы полагают, что имеет место попытка возрождения дореволюционной идеологической триады «православие, самодержавие, народность», в которой православие выступает символом национального единства. По их мнению, большинство называющих себя православными скорее заявляют о своей принадлежности к единой национальной общности, о своей «русскости», чем о религиозности [там же: 84]. То есть речь идет о попытке восстановления национальной идеи, основанной на национальной идентичности, и ангажированности большинства православных руководством РПЦ в пользу властных структур.

Помимо этого, ссылаясь на исторический контекст, авторы объясняют быстрый рост численности православных закономерностью, характерной для посткоммунистических стран. В этих странах рост традиционной церковно-ориентированной религиозности вызван особым фактором — освобождением от коммунистической атеистической идеологии [там же: 94].

Рассмотренные выше аргументы далеко не очевидны. Относительно первого можно сказать что действительно существуют научные исследования, подтверждающие взаимосвязь национальной [Куперман, Сайгал, Шиллер, 2017] или этнической [Каргов, Lisovskaya, Barry, 2012] идентичности и конфессиональной принадлежности. Однако объяснение роста числа православных этнической или национальной принадлежностью подразумевает вполне определенную причинно-следственную связь, существование которой — вопрос дискуссионный. Фурман и Каарияйнен не проводят какой-либо статистический анализ, говоря о влиянии «русскости» на рост православной самоидентификации как о чем-то само собой разумеющемся и очевидном. Однако если мы обратимся к статье В. Карпова, Е. Лисовской и Д. Барри «Этнодоксия: как популярные идеологии смешивают религиозные и этнические идентичности», где подобный анализ был проведен<sup>7</sup>, то увидим, что авторы, продемонстрировав связь между этничностью и религиозностью на эмпирических данных, отнюдь не делают вывод, что этничность является причиной религиозной самоидентификации.

Второй, «исторический» аргумент, который приводят Фурман и Каарияйнен, только отчасти соответствует действительности. Согласно опросу, проведенному Исследовательским центром Pew Research Center, рост численности традиционных конфессий наблюдается только в исторически православных странах. Ряд стран бывшего соцлагеря демонстрируют совершенно противоположную тенденцию. Сюда относятся Восточная Германия [Petzoldt, 2009], Польша, Венгрия и Чехия

<sup>7</sup> В данной работе авторы вводят понятие «этнодоксии» — системы верований, которая жестко связывает этническую идентичность группы с ее доминирующей религией [Каргов, Lisovskaya, Barry, 2012: 644]. Этнодоксия сконструирована как многоуровневое понятие. Так, на макроуровне этнорелигиозность интерпретируется как феномен, восстанавливающий этническую солидарность в современных секуляризованных обществах. На мезоуровне социальных подсистем и институтов этнодоксия рассматривается через призму народной религиозности, в которой народные верования соединяют в себе религиозное и этническое посредством религиозной традиции. На микроуровне религиозная и этническая идентичности объединены [ibid.: 640].

[Куперман, Сайгал, Шиллер, 2017]. Причина подобной ситуации заключается в том, что все эти страны попали под влияние Советского Союза уже после Второй мировой войны. Самая активная фаза давления на институциональные церкви, которая в нашей стране сопровождалась массовыми расстрелами духовенства, в них не была реализована. Однако данный факт не исключает и того, что для объяснения роста числа православных важны не только внешние факторы, например, политические и социальные события, но и собственно религиозная традиция, в которой наблюдаются данные тенденции.

Третий пример выделенного мною в отечественной социологии религии первого подхода — статья С. Филатова и Р. Лункина «Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность» [Филатов, Лункин, 2005]. Один из выводов, обнаруживаемых в этой работе: «культурная религиозность, или религиозная самоидентификация, является мировоззренческой, идеологической позицией, но не религиозностью в прямом смысле этого слова» [там же: 39]. Авторы характеризуют российское общество как секуляризованное с низкими показателями религиозности, полагая, что вера стала для многих культурным символом, а признание основ вероучения и посещение богослужений не является основной характеристикой того, кто называет себя православным [Филатов, Лункин, 2005: 44].

Отмечу, что во всех рассмотренных примерах обнаруживается один и тот же специфический ход — отождествление «истинной» религиозности с церковно-ориентированной религиозностью. Однако такое отождествление имеет негативное последствие. Авторам приходится устанавливать количественный критерий исполнения религиозных практик, который чаще всего и служит в их логике тем самым демаркационным критерием «истинности». В реальности его достаточно трудно установить. Например, говоря о том, что «истинный православный» должен ходить на службу каждую неделю, авторы выставляют в разы более жесткий критерий, чем это делает сама церковь. Убедиться в этом можно, обратившись к 80 правилу VI Вселенского собора<sup>8</sup>, которое гласит: «Если кто, епископ, или пресвитер, или диакон, или кто-либо из сопричисленных к клиру, или мирянин, не имея никакой настоятельной нужды, или препятствия, которым бы надолго устранен был от своей церкви, но пребывая во граде, в три воскресные дни в продолжении трех седмиц, не придет в церковное собрание: то клирик да будет извержен из клира, а мирянин да будет отлучен от общения» [Милаш, 2011]. При внимательном подсчете получается, что соблюдение данной канонической нормы с учетом больших праздников требует от верующих посетить богослужение примерно 20 раз в год с соблюдением интервала один раз в три недели.

Необходимо учитывать и то, что история современной, да и дореволюционной Русской православной церкви не знает случаев применения вышеозначенного 80-го правила. Это говорит о том, что внутри церкви к частоте посещения относятся еще мягче, а само это «правило» было создано не для дисциплинарных наказаний (канонических прощений), а скорее для декларации важности пребывания на богослужении.

<sup>8</sup> Необходимо пояснить, что решения Вселенских соборов по вопросам вероучения, законодательства и церковной дисциплины признаются непогрешимыми, то есть имеют высший приоритет для всех Поместных православных церквей.





Что касается желательной частоты причастия, то дискуссия по этому вопросу не закончена в церкви и поныне. В связи с этим частота религиозных практик как критерий для определения даже церковно-ориентированной религиозности может применяться только с большими оговорками, а для выявления уровня религиозности как таковой — и вообще весьма условно.

Необходимо также подчеркнуть, что отождествление религиозности с институциональным православием выводит в секулярное поле феномены, имеющие, в сущности, религиозную природу. Например, та же национальная идентичность, как показал Белла [Bellah, 1967], вполне может иметь ярко выраженный религиозный характер и включать в себя надконфессиональный набор верований и практик, осуществляемых в ритуалах.

Второй подход к изучению религиозности православного населения был предложен российским социологом религии В. Чесноковой. В книге «Тесным путем...» [Чеснокова, 2005] она представила свою типологию православных, в основу которой лег индекс воцерковленности (В-индекс). Автор использует пять индикаторов «причастности» человека к церковной жизни: частота посещения храма, частота причастия, регулярность чтения текстов Священного Писания, частота и форма молитвы, соблюдение постов [Чеснокова, 2005, с. 19]. Каждый индикатор — это шкала, имеющая пять уровней интенсивности проявления данной религиозной практики и иногда учитывает ее конкретную форму<sup>9</sup>. Опираясь на пять основных показателей и несколько дополнительных (таких как знание церковнославянского языка или участие в реставрационных работах в храме), В. Чеснокова выявляет пять групп респондентов по уровню их воцерковленности. Группа «0» (нулевая группа) — самая слабая по степени воцерковленности; группа С — слабоцерковленные; группа Н — начинающие; группа П — полувоцерковленные; группа Ц — воцерковленные [Чеснокова, 2005: 30], — они формируются по принципу «сильнейшего ответа», то есть в соответствии с самым высоким показателем религиозности респондентов по любой из шкал [там же: 28].

<sup>9</sup> Например, молится ли респондент церковными либо своими молитвами.

Автор отмечает, что «к «православным» с полным правом можно относить только две категории воцерковленных (П и Ц)» [там же: 32]. Понятие «воцерковление» В. Чеснокова определяет как степень ««обжитости» в Церкви, — знание ее устава, обрядов, обычаев, короче, — повседневного ее бытия, ощущения себя в этой сфере своим» [там же: 8]. Автор полагает, что «воцерковление — это добровольное признание человеком влияния Церкви через усвоение себе установленного в ней образа жизни и образа мыслей» [там же: 18].

Оставляя в стороне обсуждение методологической части работы, которая уже подвергалась критике<sup>10</sup>, мне хочется акцентировать внимание на логике построения В-индекса. Ключевым моментом в концепции автора является группа «0». В нее попали как раз те респонденты, называющие себя православными и не осуществляющие никакой религиозной практики. На каком основании автор вообще включает их в свою систему? Предвидя подобную критику, В. Чеснокова так отвечает на этот вопрос: «Во-первых, потому что признают свою Православную Церковь (и только ее одну!); во-вторых, им близка именно православная культура...; и, в-третьих, потому, что они доверяют Православной Церкви» [там же: 15]. Автор считает, что «самоназвание «православный», даже если оно еще никак не подкреплено делами и сопровождается весьма смутными представлениями о догматах православной религии и нормах религиозного поведения, тем не менее есть уже первый шаг по направлению к Церкви» [там же: 15].

Таким образом, признание, культурное влияние и доверие — те три признака, которыми должны обладать все православные во всех группах. В этом смысле мы имеем дело с некими онтологическими свойствами социальной общности православных. Эта общность в дальнейшем типологизируется по степени воцерковленности от нулевой группы «первого шага», которая обладает только тремя вышеизложенными признаками, до группы воцерковленных, в которой хотя бы один из показателей, предложенных автором, достигает максимального значения. Здесь следует отметить три момента, с которыми позволю себе не согласиться.

Во-первых, автор приписывает априорную идейную составляющую действию респондента по самоидентификации. Весьма вероятно, что некая часть идентифицирующих себя как православных действительно признают церковь, доверяют ей и находятся под культурным влиянием православия и поэтому могут быть классифицированы предложенным способом. Однако из такого предположения невозможно прийти к выводу, что это релевантно относительно всех, кто причисляет себя к православным. Иными словами, В. Чеснокова делает слишком большое допущение. Проиллюстрируем сказанное на примере анализа вопроса автора о вере в Бога. Он выглядит так: «Верите ли Вы в Бога, и если да, то к какому вероисповеданию Вы себя относите?» [там же: 54]. В предложенных вариантах ответа имеется и ответ «в Бога не верю», и ответ «православный», то есть эти ответы взаимоисключающие<sup>11</sup>. Логично предположить, что если социолог пытается установить степень воцерковленности, то ему следует допустить наличие таких респондентов, которые заявят и о своей православной самоидентификации,

<sup>10</sup> Например, в статье «Тесный путь не туда?» [Лебедев, Сухоруков, 2013].

<sup>11</sup> Необходимо отметить, что этот недостаток был преодолен в исследованиях Ю. Синелиной, которая разделяет вопрос-фильтр на две части: вопрос о вере в Бога и вероисповедании [Синелина, 2006].

и о своем неверии в рамках одной и той же анкеты. Однако для неё такая логика невозможна, православная самоидентификация подразумевает и веру в Бога.

Во-вторых, группа В — воцерковленные, является пунктом назначения и целью системы взглядов В. Чесноковой. Остальные группы, что хорошо видно по их названиям, лишь остановки на пути к ещё не завершённому воцерковлению. Судя по тексту монографии, эта недостаточная воцерковленность является или временной, или объяснимой жизненной ситуацией, в которой человек просто не может выполнить все требования канона. Такая концепция подразумевает определенную динамику в сторону увеличения количества воцерковленных респондентов. Этот вывод особенно актуален в свете увеличения общей численности православных, постепенное воцерковление которых изменяло бы их образ жизни в соответствии с идеалом «хорошего» православного. Казалось бы, мы должны наблюдать рост регулярно причащающихся хотя бы в сравнении с началом 1990-х гг. Однако в реальности это не происходит. Данные большинства социологических опросов, в которых задавался вопрос о причастии, из года в год показывают, что регулярно причащаются около 2 % православных респондентов. Логично предположить, что в данном контексте не все православные стремятся к воцерковлению. Значит, следует искать другие практики и другие основания веры, частью которых может являться православная самоидентификация.

В-третьих, В. Чеснокова для каждой группы устанавливает своеобразный минимум религиозности, которого воцерковляющийся должен постепенно достигать, однако совершенно невозможно сказать, где именно происходит принципиальный качественный скачок, отделяющий одну группу от другой. Проблема заключается в том, что религиозное обращение вполне может быть спонтанным и вообще не иметь промежуточных стадий, по крайней мере в рамках предлагаемых автором измерений частоты практик. Еще вчера человек не ходил в храм, а с сегодняшнего дня он посещает его еженедельно. Подобная логика работает и в обратную сторону. В результате — значительная интерпретационная неясность большинства групп. Хотя разница между крайними группами очевидна, логически различить соседние группы не столь просто.

Рассмотренные подходы, на наш взгляд, характеризуются идеологической опозицией. Например, статья Н. Зоркой является, в сущности, критикой Русской православной церкви и определяет большинство православных как неправославных. Метод В. Чесноковой, напротив, словно «ищет» православие даже там, где его нет. Как видим, социологическая оценка религиозного ландшафта нашей страны и, в частности, его православной составляющей как наиболее весомой, — актуальная тема на сегодняшний день.

### **Православная самоидентификация как проявление внеинституциональной религиозности**

Как уже говорилось в начале статьи, целью исследования было выявление специфики религиозности тех респондентов, которые называют себя православными, но в повседневной жизни дистанцированы от институционального православия. Они отличаются от респондентов, заявляющих о своем религиозном индифферентизме либо атеизме. Именно об этом принципиальном различии хочу

поговорить подробно. Свой анализ я базирую на данных, полученных в рамках социологического исследования «Ортодокс Монитор»<sup>12</sup>.

«Ортодокс Монитор» — всероссийский опрос, проведенный с целью глубокого анализа религиозности россиян. Инструментарий опроса разработан Исследовательским семинаром «Социология религии» ПСТГУ без участия автора. Первая волна опроса проведена в 2011 г. Институтом Фонда «Общественное мнение» и основана на многоступенчатой стратифицированной территориальной случайной выборке. Исследуемой совокупностью является городское и сельское население РФ в возрасте от 18 лет. Опрос проводился на территории 44 субъектов РФ, более чем в 100 населенных пунктах. Объем выборки составил 1500 респондентов<sup>13</sup>.

Для анализа отобраны анкеты респондентов, утвердительно ответивших на вопрос о принадлежности к православному вероисповеданию, но при этом заявивших, что никогда или почти никогда не посещают церковь. Таких респондентов — среди всех назвавших себя православными — оказалось 23 %. Далее проведено сравнение ответов на вопрос о причинах, по которым они не ходят в церковь, с ответами, указанными респондентами, не относящими себя ни к какому вероисповеданию. Всех респондентов, не посещающих церковь, в исследовании просили продолжить утверждение «Я не хожу в церковь (храм Русской православной церкви), потому что...». В табл. 1 можно ознакомиться с распределением чисел по вариантам ответов.

Таблица 1. Я не хожу в церковь, потому что... (% по столбцу)<sup>14</sup>

Я не хожу в церковь (храм Русской православной церкви), потому что...	Православные	Без вероисповедания
Я не православный (принадлежу к другому вероисповеданию)	1	3
Я не верю в Бога	<b>10</b>	<b>45</b>
Церковь мне безразлична	9	17
Я бы ходил(-а), но обстоятельства мешают	<b>20</b>	<b>7</b>
Церковь отстала от жизни	1	2
Почувствовал(-а) плохое отношение со стороны священника	1	1
Почувствовал(-а) плохое отношение со стороны работников храма или прихожан	0	2
Церковь только собирает деньги	4	8
Я не согласен с церковной точкой зрения по важным для меня вопросам	2	2
Я могу быть христианином и без церкви	<b>22</b>	<b>2</b>

<sup>12</sup> Далее в статье представлены расчеты на основании данных указанного исследования, прошедшего в 2011 г.

<sup>13</sup> Сайт «Социология религии» ПСТГУ [Электронный ресурс]. URL: <http://socrel.pstgu.ru/RU/grants/orthodoxmonitor> (дата обращения: 08.08.2017).

<sup>14</sup> Полу жирным шрифтом в таблице выделены статистически значимые отличия,  $p \leq 0,05$ .

<b>Я не хожу в церковь (храм Русской православной церкви), потому что...</b>	<b>Православные</b>	<b>Без вероисповедания</b>
Я больше ориентируюсь на гуманистические и этические ценности, чем на христианские	5	2
Я не нуждаюсь в религии в своей жизни	4	8
Церковь идет на поводу у государства	2	2
Мои друзья и знакомые не ходят в церковь	7	4
В моей семье не принято ходить в церковь	17	9
Мне запрещают ходить в церковь	0	1
Другие причины	13	7
Затрудняюсь ответить	14	18
База (количество респондентов)	272	132

Рассмотрение данных, представленных в таблице 1, позволяет сделать вывод, что православные, полностью находящиеся вне институциональных религиозных практик, заметно отличаются от респондентов без вероисповедания. Так, 45% респондентов без вероисповедания не ходят в церковь, потому что не верят в Бога. Из респондентов, назвавших себя православными, на данную причину сослались 10%. 22% православных, не ходящих в церковь, считают, что можно быть христианином и без этого. Среди респондентов без вероисповедания данный вариант ответа выбрали только 2%. В то же время 20% православных заявили, что хотели бы ходить в церковь, но им мешают обстоятельства. Среди респондентов без вероисповедания данный вариант ответа выбрали только 7%.



Насколько можно судить по представленным результатам, православные респонденты, не посещающие церковь, отнюдь не чужды религиозности, но посещение храма не значимо для их жизни. Иными словами, классический критерий измерения религиозности в соответствии с посещаемостью храма в их группе не работает. При этом очевидно, что мы имеем дело не с атеистами и даже не с агностиками. Выявленная группа респондентов обнаруживает свой уникальный тип религиозности, фреймированный институциональным православием и христианским учением в целом.

Однако в равной степени справедливо и то, что рассмотренная группа ничем, кроме названия, не связана с институциональным православием и даже в каком-то смысле противостоит ему. 10% вообще не верят в Бога, а 22% заявили, что они могут быть христианами и без церкви. В данном контексте, если вспомнить о модели В. Чесноковой, следует отдельно подчеркнуть, что довольно затруднительно интерпретировать их заявления как «первый шаг» на пути к институциональному православию и предполагать какое-то дальнейшее «воцерковление» этих людей.

Подводя итог, необходимо обозначить несколько ключевых моментов. Во-первых, критика российских социологических интерпретаций православной самоидентификации направлена на проблематизацию простых решений, заключающихся в попытках объяснения так называемого «религиозного возрождения» в России через один социальный или политический фактор. Природа данного феномена имеет комплексный характер и несводима ни к одному из приводимых отечественными авторами факторов, однако и не исключает их. Действительно, причинами православного самоназвания могут быть культурная или этническая самоидентификация [Филатов, Лункин, 2005; Karpov, Lisovskaya, Barry, 2012], поддержка существующей власти [Фурман, Каарияйнен, 2007] или просто следование какой-то этической системе, частью которой является позиционирование себя православным. Однако этим религиозность российских православных не только не исчерпывается, но даже и не раскрывается.

Во-вторых, сейчас уже можно с полной уверенностью говорить, что гипотеза о постепенном воцерковлении какой-либо значительной части «недовоцерковленных» россиян не подтвердилась на эмпирических данных. Отчасти это связано с тем, что религиозное обращение протекает достаточно быстро, а период неопитства как раз характеризуется максимальным исполнением всех институциональных предписаний. Промежуточные стадии воцерковления трудно обнаружить в массовых опросах, проходящих раз в несколько лет, это скорее задача для качественного исследования. Респонденты, религиозное самоназвание которых обусловлено не церковно-ориентированной религиозностью, вполне удовлетворены своей религиозной практикой. Так, те, кто связал культурную самоидентификацию с православием, не начнут чаще ходить в храм или причащаться. Им не мешают жизненные обстоятельства или психологические проблемы, они просто не хотят этого делать. Склонные к отождествлению религиозности и национальности [Сайгал, Куперман, 2017] видят в православии залог целостности, независимости и величия страны. Они могут ходить в храм, но зачем им тратить время на чтение Евангелия или святых отцов? Это неоправданно в их системе ценностей.

В-третьих, современные социологические исследования религиозности в России ориентированы на два основных подхода. В рамках первого — рост численности отождествляющих себя с православием респондентов рассматривается как результат действия какого-либо нерелигиозного фактора; в рамках второго — как зачастую неполноценная, но все же церковно-ориентированная религиозность (воцерковленность). Оба подхода объединяет использование их авторами классических индикаторов религиозности с ярко выраженной институциональной спецификой. На протяжении 25 лет подобные опросы позволяют ясно интерпретировать религиозность от 2% до 10% респондентов. Религиозность оставшихся 60—70% остается в русле вольной интерпретации исследователей. В результате, как было показано выше, в научном поле противостоят взаимоисключающие выводы о религиозности в нашей стране. С одной стороны, Россия представлена как одна из самых секулярных стран в Европе, с другой — как исконно православная страна, в которой влияние Русской православной церкви основывается на церковно-ориентированной религиозности большинства населения. Однако проведенный выше анализ показал, что отсутствие институциональных религиозных практик совсем не означает нерелигиозность, а именование себя православным — далеко не всегда «первый шаг» на пути к воцерковлению. В большинстве случаев, связанных с православным самоназванием, речь следует вести об уникальном типе религиозности, который фреймирован институциональным православием.

В-четвертых, следует учитывать, что при изучении группы «православных» за квазиинституциональной риторикой и даже редкой практикой вполне может скрываться внеинституциональная система предельных смыслов. В силу этого, наряду с классическим изучением верований и практик, необходимо разработать индикаторы этосов, свойственных той или иной группе индивидов. Дальнейшая разработка этих вопросов может привести к получению нового оригинального научного знания о религиозности в России.

### Список литературы (References)

*Зоркая Н. А.* Православие в безрелигиозном обществе // Вестник общественного мнения : Данные. Анализ. Дискуссии. 2009. № 2 (100). С. 65—85.

*Zorkaya N. A.* (2009) The Orthodoxy of the society without religion. Russian Public Opinion Herald. Data. Analysis. Discussions. No. 2 (100). P. 65—85. (In Russ.)

*Куперман А., Сайгал Н., Шиллер А.* Религия и национальная принадлежность в Центральной и Восточной Европе. Доклад исследовательского центра Пью. 2017. URL: <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2017/05/10104852/CEUP-Overview-Russian-FOR-WEB.pdf> (дата обращения: 08.08.2017).

*Cooperman A., Sahgal N., Schiller A.* (2017) Religious belief and national belonging in Central and Eastern Europe. Pew Research Center report. Available at: <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2017/05/10104852/CEUP-Overview-Russian-FOR-WEB.pdf> (accessed: 08.08.2017) (In Russ.).

Лебедев С. Д., Сухоруков В. В. Тесный путь не туда? // Социологические исследования. 2013. № 1. С. 118—126.

Lebedev S. D., Sukhorukov V. V. (2013) A narrow path to wrong place? *Sociological studies*. No. 1. P. 118—126. (In Russ.)

Милаш Н. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматно-Истрийского. М. : Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2011.

Milash N. (2011) The rules of the Orthodox Church with the interpretations of Nicodemus, Bishop of Dalmatia-Istra. Moscow: Izdatel'stvo imeni svyatitelya L'va, papu Rimskogo. (In Russ.)

Пруцкова Е. Религиозность и ее следствия в ценностно-нормативной сфере // Социологический журнал. 2013. № 2. С. С. 72—88.

Prutskova E. (2013) Religiosity and its consequences in the sphere of norms and values. *Sociological Journal*. No. 2. P. 72—88. (In Russ.)

Синелина Ю. Ю. Измерение религиозности населения России: православные и мусульмане: суеверное поведение россиян. М. : Наука, 2006.

Sinelina Yu. Yu. (2006) Measurement of the religiosity of the population of Russia: Orthodox and Muslims: superstitious behavior of Russians. Moscow: Nauka. (In Russ.)

Филатов С. Б., Лункин Р. Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. 2005. № 6. С. 35—45.

Filatov S. B., Lunkin R. N. (2005) Statistics of Russian religiosity: the magic of numbers and ambiguous reality. *Sociological studies*. No. 6. P. 35—45. (In Russ.)

Фурман Д. Е., Каарияйнен К. Религиозность в России рубеже XX—XXI столетий // Общественные науки и современность. 2007. № 2. С. 78—95.

Furman D. E., Kääriäinen K. (2007) Religiosity in Russia at the turn of the XX—XXI centuries. *Social sciences and contemporary world*. No. 2. P. 78—95. (In Russ.)

Цыпин В. Глава VI. Русская Православная Церковь при Местоблюстителе патриаршего престола митрополите Сергии (1936—1943) // Истории Русской Церкви 1917—1997. М. : Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997.

Cypin V. (1997) Chapter VI. The Russian Orthodox Church under the Locum Tenens of the Patriarchal See, Metropolitan Sergius (1936—1943). History of the Russian Church 1917—1997. Moscow: Izdatel'stvo Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyrya. (In Russ.)

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

Chesnokova V. F. (2005) A narrow path: The process of churching of Russian population at the end of the XX century. Moscow: Akademicheskii projekt. (In Russ.)

Bellah R. N. (1967) Civil Religion in America. *Daedalus*. No. 1 (96). P. 1—21. <https://doi.org/10.1162/001152605774431464>.



*Gabriel K.* (2009) The Churches in Western Germany: An Asymmetrical Religious Pluralism. In: What the world believes: analyses and commentary on the Religion Monitor 2008. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung. P. 95—121.

*Karpov V., Lisovskaya E., Barry D.* (2012) Ethnodoxy: How popular ideologies fuse religious and ethnic identities. *Journal for the scientific study of religion*. Vol. 51. No. 4. P. 638—655. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2012.01678.x>.

*Luckmann T.* (1967) *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: MacMillan Publishing Company.

*Petzoldt M.* (2009) The State of Religion and Religiosity in Eastern Germany: Social-scientific and Theological Interpretations. In: What the world believes: analyses and commentary on the Religion Monitor 2008. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung. P. 123—148.

*Wohlrab-Sahr M., Karstein U., Schmidt-Lux T.* (2009) *Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands*. Frankfurt; New York: Campus Verlag.