Литература
1. Аникин Д.А. Пространство социальной памяти : дис. … канд. филос. наук. — Саратов, 2008.
2. Ассман А. Новое недовольство мемориальной культурой. — М.: Новое литературное обозрение, 2016. — 232 с.
3. Дьяченко О.Н. Риторика как философия богопознания. Аврелий Августин. — Курск: Издательство Курского гос. ун-та, 2018. — 212 с.
4. Месяц С.В., ТРАКТАТ АРИСТОТЕЛЯ «О ПАМЯТИ И ПРИПОМИНАНИИ» *Перевод выполнен по изданию: Aristoteles, “De memoria et reminiscentia”, in: Aristotle. Parva naturalia. ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1955 (repr. 1970).
5. Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России, «Алетейя». — СПб., 1998. С. 8.
6. Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. 2005. № 2-3. С. 8-27.
7. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти, пер. с фр. и вступ. статья С.Н. Зенкина. — М,: Новое издательство 2007. — 348 с.
8. Эрлих С.Е. Война мифов. Память о декабристах на рубеже тысячелетий. — СПб.; М.: Нестор-История, 2016. — 552 с.
9. Bakrač Vladimir B., Religioznost mladih u Crnoj Gori, doktorska disertacija. — Beograd, 2012.

Сухоруков В.В.

Осмысление воцерковленности российскими социологами религии

Интернет-портал «Социология религии», администратор

Аннотация. В статье рассмотрено, какой смысл вкладывают некоторые российские социологи религии в понятие «воцерковлённость» и сходные с ним концепты. Авторы могут быть сгруппированы в две категории: одни следуют подходу В.Ф. Чесноковой (с теми или иными модификациями), а другие — нет. Разные операционализации поддаются синтезу.

Ключевые слова: смысл, воцерковлённость, социология, религия.

Sukhorukov V.V.

Understanding churchliness by Russian sociologists of religion

Internet-portal “Sociology of religion” Administrator

Abstract. This paper is devoted to meaning of the concept “churchliness” and similar to this. Some Russian sociologists of religion may be grouped in two categories. It depends on whether they use V.F. Chesnokova’s approach. Synthesis of different operationalizations is possible.

Keywords: meaning, churchliness, sociology, religion.

Введение

Развитие религиозной ситуации по пути усиления межрелигиозных противоречий, ускорение и обострение околорелигиозных процессов, прогнозирование соответствующих событий — всё это требует от социологов религии точнее описывать свои объекты и предметы исследования, чтобы либо избегать парадоксов, либо решать их. Средства для этого «следует искать не столько на путях изучения объективной социальной фактуры, сколько через анализ интеллектуальной и мировоззренческой «оптики» наблюдателя и интерпретатора» [13, С. 86]. В арсенале отечественных обществоведов, проводящих количественные социологические опросы и интерпретирующих социальную реальность с помощью качественных методов, имеется несколько взаимосвязанных понятий: воцерковлённость, воцерковление, воцерковлённый и т.п. однокоренные слова.

Традиция, заложенная В.Ф. Чесноковой

Рассматривая исторически понятие воцерковлённости, можно обнаружить, что оно введено в российскую социологию религии более двадцати лет назад. Итоговой монографией, в которой были обобщены результаты, полученные В.Ф. Чесноковой — основательницей этой методологической традиции — стала книга под названием «Тесным путем. Процесс воцерковления населения России в конце XX века». В этом названии явно просматривается библейская реминисценция: «Входите тесными вратами, потому что широки врата и пространен путь, ведущие в погибель, и многие идут ими» (Мф.7:13).

Предмет исследования первоначально сформулирован в общих чертах: «Выбранное нами явление **воцерковленности** человека, т.е. его, так сказать, «обжитости» в Церкви, — знание ее устава, обрядов, обычаев, короче, — повседневного ее бытия, ощущения себя в этой сфере своим, — позволяет прощупать приверженность человека к данной религии через его **образ жизни**» [28, С. 8]. В дальнейшем концепция детализирована путём явного определения, но не понятия воцерковлённости, а родственного ему: «Воцерковление — это добровольное признание человеком влияния Церкви через усвоение себе установленного в ней **образа жизни** и **образа мыслей**» [28, С. 18]. Правда, в итоге определение несколько трансформировано: «Воцерковление человека — это освоение им церковного образа жизни, церковного способа мышления, церковных точек зрения, существующих на данный момент» [28, С. 275]. Здесь появляется интересная тенденция: если в начале монографии дефиниция содержала как явную, так и латентную переменную, то ближе к концу латентная переменная пропадает (см. рис. 1).

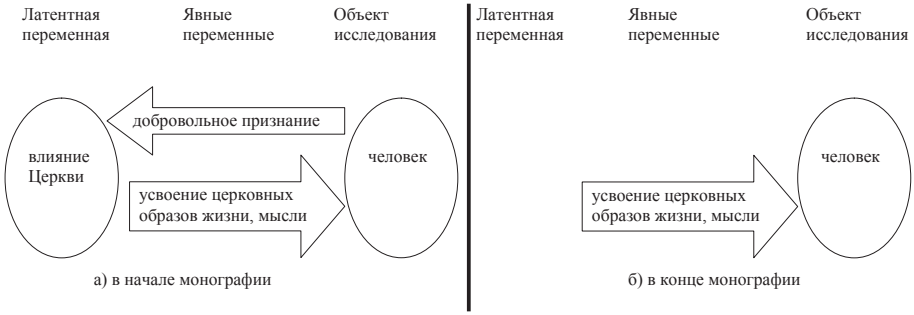

Рисунок 1. Структура дефиниций воцерковления по В.Ф. Чесноковой

В.Ф. Чеснокова разработала индекс воцерковлённости (В-индекс), состоящий из отборочного вопроса, пяти основных и шести дополнительных вопросов. По-видимому, именно введение дополнительных вопросов позволяет присоединить образ мыслей к образу жизни. С помощью этой методики можно всех респондентов с православной самоидентификацией ранжировать по пяти уровням:

О — очень слабо воцерковлённые (нулевая группа),

С — слабо воцерковлённые,

Н — немного воцерковлённые (начинающие),

П — полувоцерковлённые,

Ц — воцерковлённые (церковный народ).

Относительно подробный разбор этой концепции был выполнен нами ранее [14, С. 118]. Но в той статье мы не рассмотрели вопрос-определитель: «Веруете ли вы в Бога, и если да, то к какому вероисповеданию себя относите?» [28, С. 31]. С такой формулировкой принципиально невозможно обнаружить превышение числа последователей конфессии над числом верующих в Бога, хотя на практике этот факт зафиксирован: «Существует, например, категория людей, которые точно знают, что они православные, но совсем не уверены, что верующие» [26, С. 36]. Вряд ли в этом виновата исключительно основательница. По-видимому, на её методику оказал

решающее влияние стандартный инструментарий Фонда «Общественное мнение» (далее — ФОМ), с которым она имела дело: «Веруете ли вы в Бога и к какому вероисповеданию себя относите?» [28, С. 16]. Но с логической стороны эти вопросы существенно различаются: для работы с понятиями ФОМ использовал конъюнкцию, а В.Ф. Чеснокова — импликацию. Нам трудно судить о том, улавливали ли эту разницу респонденты, но вариант с конъюнкцией выглядит более предпочтительным, чем с импликацией, потому что он допускает отношение координации между входящими в неё понятиями, в то время как импликация ориентирует респондента на родо-видовое отношение, затрудняя ответ для «конфессиональных атеистов». Вообще говоря, концептуальная чистота невозможна без полного разделения этих вопросов в анкете и, как следствие, снятия теоретического давления с респондента (что вовсе не означает запрета на совершение логических операций с заполненными анкетами). Действительно, «православный неверующий» — это внутренне противоречивый конструкт, но социолог религии должен допускать возможность религиозной неграмотности респондента, даже если её эмпирическое выявление не входит в задачи исследования. По-видимому, будучи верующей православной, основательница методики не могла допустить, что кто-то причисляет себя к последователям конфессии, не веруя в Бога, поэтому невольно ухудшила и без того не идеальный вопрос ФОМа.

Обратим внимание на ещё одну ранее выпавшую из фокуса нашего внимания, но весьма характерную деталь — двойственность наименований первой и последней групп. Что касается «церковного народа», то его синонимичное название — «воцерковлённые» — свидетельствует о направленности В-индекса скорее на поиск максимально православных людей, чем на нейтральное описание их религиозного поведения. Далее, другое наименование последней (нулевой) группы — «очень слабо воцерковлённые» — свидетельствует о том, что в интерпретации В.Ф. Чесноковой невоцерковлённых православных не может быть в принципе — все они хоть сколько-нибудь, пусть даже очень слабо, но все-таки воцерковлены.

В этом моменте проявилось некоторое отличие позиции Ю.Ю. Синелиной (ученицы и последовательницы В.Ф. Чесноковой), заключавшееся в явном предпочтении терминов «воцерковлённые» (сокращение не «Ц», а «В») и «нулевая группа» (сокращение не «О», а «0»), хотя в той или иной форме она всегда ссылалась на основательницу:

«В нашем исследовании *уровень религиозности населения измерялся с помощью апробированной методики определения уровня воцерковленности респондентов (В-индекс),* который введен в исследования по социологии религии последних лет В.Ф. Чесноковой» [19, С. 96].

«Более 10 лет назад В.Ф. Чесноковой была разработана методика расчета индекса воцерковленности (В-индекса) для православных верующих, основанного на пяти показателях религиозного образа жизни (посещение храма, исповедь и причастие, чтение Евангелия, молитва, пост)» [20, С. 89].

«Анализ религиозного поведения был проведен по методике В.Ф. Чесноковой, что позволяет нам продолжить анализ динамики религиозности и уровня воцерковленности россиян, начатый ФОМом в 1992 г.» [21, С. 104].

«Поскольку в задачу исследования входило сопоставление религиозного поведения православных и мусульман, мы модифицировали методику Чесноковой и сформулировали вопросы анкеты так, чтобы и мусульмане могли на них ответить» [22, С. 90].

В целом работы Ю.Ю. Синелиной лежат в русле трактовки В.Ф. Чесноковой, но во время сравнительного анализа религиозного поведения и ценностных ориентаций православных и мусульман она существенно изменила методику в двух аспектах.

Во-первых, были исключены вопросы, которые ориентированы на православие, но не имеют аналога в исламе (частота исповеди и причащения, соблюдение постов), а в остальных вопросах для мусульман храм был заменен на мечеть, Евангелие — на Коран [22, с. 91]. На наш взгляд, следовало бы оставить вопрос о постах, потому что в исламе они тоже присутствуют, хотя и в существенно отличающемся виде. Более того, один из них — пост в месяц рамадан — входит в число пяти столпов ислама. Кроме рамадана для поста подходят месяцы мухаррам,

шавваль, зуль-хиджа (поэтому в вопросе можно оставить множественное число постов) и дни понедельник, четверг (что очевидным образом может быть включено в наивысший вариант ответа вместо среды и пятницы). В дальнейшем [21, С. 110] исламские посты были описаны корректнее, чем при сравнительном анализе православных и мусульман, хотя из постных месяцев упоминается только рамадан.

Во-вторых, итоговая классификация православных по уровню воцерковлённости стала не пятичленной, а четырёхчленной: вместо слабо и очень слабо воцерковлённых появилась группа «невоцерковлённые» с исламским аналогом «нерелигиозные» [22, С. 91]. Что это за группа — загадка. С одной стороны, в методике В.Ф. Чесноковой количество итоговых групп зависит не от числа вопросов, а от того, сколько вариантов ответа в каждом из них, потому что для причисления респондента к той или иной группе воцерковлённости выбирается всегда самый сильный вариант из пяти имеющихся. Даже при сокращении числа вопросов количество вариантов ответа в каждом из них осталось неизменным, значит, классификация Ю.Ю. Синелиной должна была по-прежнему оставаться пятичленной. Исходя из того, что суммы по столбцам в таблице 2 [22, С. 91] составляют 100%±1% (что, по-видимому, обусловлено округлением), можно предположить, что невоцерковлённые — это сумма слабо и очень слабо воцерковлённых. С другой стороны, дальнейшая работа Ю.Ю. Синелиной показывает, что невоцерковлённые оказываются не суммой групп С и О, а просто иным названием группы С, т.к. находятся на месте этой группы в общей типологии: «В соответствии с методикой В.Ф. Чесноковой можно выделить пять групп по уровню воцерковленности: «воцерковленные» (В), «полувоцерковленные» (ПВ), «начинающие» (Н), «невоцерковленные» (НВц), «нулевая группа» (0)» [21, С. 110]. Таким образом, трудно понять, куда в статье [22, С. 91] исчезли очень слабо воцерковлённые (они же — нулевая группа).

В.В. Локосов, используя совместно с Ю.Ю. Синелиной методику В.Ф. Чесноковой для измерения воцерковлённости, в целом занимает ту же позицию. В таблицах 2 — 7 он постоянно выделяет неверующих, православных, воцерковлённых, невоцерковлённых, мусульман [15, С. 84-87]. Таким образом, конкурируя с понятием «нулевая группа», в дискурсе социологов религии всё более и более утверждается понятие «невоцерковлённый». Вероятно, В.В. Локосов включил в него очень слабо и слабо воцерковлённых, а к группе воцерковлённых присоединил полувоцерковлённых, но остаётся неясным, где оказались начинающие. Или же, если слияния групп не было произведено, то мы должны констатировать, что часть данных не нашла отражения в его статье. Кроме того, заголовок таблицы 1 из [15, С. 83] содержит в себе только формулировку вопроса с импликацией, хотя некоторые данные (например, за 1997 год) получены при использовании стандартного ФОМовского вопроса с конъюнкцией [28, С. 16]. При публикации своей таблицы 1 [28, С. 8], которую привёл В.В. Локосов, основательница методики уклонилась от указания общего вопроса в заголовке.

К сторонницам трактовки В.Ф. Чесноковой относится И.В. Налетова. Она не вводит собственной классификации (употребление словосочетаний «глубоко воцерковлённый», «слабо воцерковлённый» происходит в менее формальном ключе), а отстаивает необходимость ориентироваться на самоидентификацию респондента, указывая на серьезный мистический компонент в народном православии, который не улавливается вопросами, ориентированными на знание догматики. Размыванию православной веры на территории России способствовало и мощное атеистическое давление. И.В. Налетова критикует Д. Фурмана и К. Каариайнена за то, что они «смешивают традиционную религиозность с воцерковленностью, что допустимо только в малой религиозной группе, секте, протестантской общине, но не в православии» [17, С. 133]. Но, например, В.В. Локосов употребляет данные понятия как синонимичные: «…**религиозность выступает фактором повышения провластных ориентаций**. Это подтверждает рост политической лояльности воцерковленной группы по сравнению с невоцерковленной, т.е. чем выше степень религиозности человека, тем выше его поддержка политической системы» [15, С. 88]. Кроме того, Ю.Ю. Синелина, сравнивая православных и мусульман, считала религиозность вторых аналогом воцерковлённости первых, что подтверждается её таблицей 2 [22, С. 91]. Таким образом, мнение И.В. Налетовой о

существенном различии между религиозностью и воцерковлённостью, по-видимому, ошибочно. Вероятно, воцерковлённость является видовым понятием по отношению к религиозности.

В условиях Мордовии методическую традицию В.Ф. Чесноковой и Ю.Ю. Синелиной продолжает О.А. Богатова. Подсчитывая долю «конфессиональных («полностью воцерковленных», «религиозных») верующих, достигших пятой позиции по какой-либо из шкал (либо четвертой по шкале исповеди и причащения)» [3, С. 139], она выбрала наиболее радикальный вариант, когда причащение поднимает респондента на группу выше по сравнению с уровнем ответа. О.А. Богатова полагает, что понятие воцерковлённости синонимично конфессиональной вовлечённости [3, С. 138], степени конфессионализации [3, С. 141]. Существенное влияние на её работу оказали Д.Е. Фурман и К. Каариайнен, что выразилось в подтверждении их тезисов о проправославном консенсусе [3, С. 138] и религиозной эклектике [3, С. 139], а также в измерении показателей религиозного сознания по их методике [3, С. 140].

К.С. Дивисенко, О.В. Тупахина, А.Э. Белов творчески развили подход В.Ф. Чесноковой, не выходя за рамки её дефиниции воцерковлённости [8, С. 30; 9, С. 202]. С одной стороны, как и Ю.Ю. Синелина, эти соавторы сопоставляют данные, полученные при исследовании разных религиозных традиций, хотя протестантизм, вероятно, ближе к православию, чем ислам. С другой стороны, если Ю.Ю. Синелина развивала тенденцию к синтезу, рассматривая православных самих по себе и вместе с колеблющимися [21, С. 107], то эти авторы используют противоположную — аналитическую — логику, выделяя пять подгрупп в группе Ц [9, С. 204] в соответствии с количеством шкал, по которым респондент достиг наивысшей позиции. Важно подчеркнуть, что эта типология, будучи основана на натуральном числе, позволяет использовать весь арсенал математических методов обработки социологических данных, которые связаны со шкалой отношений.

Более того, мы предлагаем развить этот подход далее. К.С. Дивисенко с соавторами делили группу Ц по количеству переменных с наиболее сильным значением, на пять частей — это вполне естественно, если они использовали только основные вопросы В-индекса. Но при подключении дополнительных вопросов с целью получения научно новой или практически значимой (особенно для задач церковного управления) информации возникает некоторая коллизия. В группе Ц появляются люди, которые не имеют ни одной самой сильной позиции, т.к. они подняты туда из группы П благодаря дополнительным вопросам. Следовательно, дробление группы Ц следует сделать более детальным.

В рамках аналитической логики «в анкете были умышленно разделены вопросы об участии в Таинствах Евхаристии и Исповеди» [8, С. 32]. Эмпирическая регистрация каждого таинства отдельно — давно назревшая методическая проблема. Возможные возражения о том, что в литургической практике причащение не осуществляется без исповеди, преодолеваются двумя обстоятельствами. Во-первых, исповедь может производиться без причащения, следовательно, полной зависимости между этими таинствами нет. Во-вторых, задавая именно отдельные вопросы, социолог может обнаружить нарушение правила связанности причастия с исповедью, когда частота первого превысит частоту второго. Это точно такая же ситуация, как с верой в Бога и конфессиональной самоидентификацией: если задавать соответствующие вопросы строго последовательно (или в конъюнктивной, импликативной или другой связке), то принципиально невозможно обнаружить тех православных, которые не верят в Бога, а они есть. Таким образом, мы полностью поддерживаем эту новацию К.С. Дивисенко, О.В. Тупахиной и А.Э. Белова.

Менее однозначна другая инициатива этих соавторов — использовать для разных видов религиозной деятельности шкалы с разными перечнями ответов, что отразилось в их таблице 2 [8, С. 31]. С одной стороны, это вроде бы вполне естественный подход: религиозные практики, действительно, могут исполняться с неодинаковой частотой. С другой стороны, частота может быть и одинаковой даже для различных религиозных действий: например, ничто не мешает респонденту и молиться, и читать Библию несколько раз в день, но для Библии самый частый вариант — «стараюсь читать каждый день», а не «несколько раз в день». То же самое может

касаться и всех других религиозных практик, в том числе Евхаристии. Даже если участвовать в этом таинстве несколько раз в день запрещено, то наличие ненулевого количества ответов будет говорить о том, что респонденты либо причащаются в нескольких храмах, либо не совсем верно понимают Причастие, либо просто халатно заполнили анкету.

Вариант невнимательности рассматривают К.С. Дивисенко, О.В. Тупахина, А.Э. Белов в отношении вопросов о присутствии на литургии и посещении храма: «Также сопоставление этих частот позволяет проверить, насколько респонденты внимательно отвечают на вопросы при заполнении анкеты. Так, в наших данных не обнаружено ни одного случая, где частота присутствия на литургии была бы выше, чем частота посещения храма» [9, С. 208]. На наш взгляд, это не единственное объяснение. Например, респондент понимает литургию как-то по-своему (включая в это понятие любые производимые вне храма молебны с участием священника, например, кладбищенскую панихиду, водосвятие иорданей, елеосвящение на дому и т.п.). Или респондент участвует в каких-то дополнительных — не исключено, что иноконфессиональных — литургиях вне храмового пространства. Возможен вариант, что респондент воспринимает богослужение в величественном кафедральном соборе настолько торжественно, что он не считает это эквивалентным посещению храма со стандартными молитвенными целями.

Ссылаясь на основательницу методики, А.В. Ситников пишет: «Под воцерковлением понимается добровольное усвоение человеком установленного в Церкви образа жизни и образа мысли» [23, С. 60]. Если вернуться к рис. 1, то трактовка А.В. Ситникова соответствует дефиниции в конце, а не в начале итоговой монографии В.Ф. Чесноковой, т.е. латентная переменная отсутствует, остались только явные.

Однако в подходе А.В. Ситникова есть и существенная новизна: «Методика определения степени (индекса) воцерковленности, используемая в настоящей книге, базировалась на работе В.Ф. Чесноковой, но была несколько изменена: применялись большее число показателей, а также иной метода расчета индекса воцерковленности» [23, С. 61]. Наиболее сильно модифицированы вопросы о чтении и о посте (они были разбиты на несколько частей: отдельно Евангелие, православная литература, православная пресса, отдельно все главные посты, великий пост, среда и пятница). В индикаторе посещения произошла замена храма на церковную службу. Были добавлены вопросы о православных сайтах, десяти заповедях, статусе прихожанина в каком-либо храме. Потом каждому вопросу приписывался весовой коэффициент — по результатам экспертного опроса они попали в промежуток от 3,3 до 10. За ответы начислялось разное количество баллов (от 0 до 1) в зависимости от того, какой уровень принадлежности к Церкви этот ответ показывал. Затем полученный балл умножался на весовой коэффициент вопроса, и результаты всех вопросов суммировались, что давало возможность определить место респондента на одномерной оси воцерковлённости.

Рассказывая об источнике своей итоговой классификации, А.В. Ситников пишет: «В.Ф. Чеснокова выделяет несколько групп: слабые по степени воцерковленности, начинающие, полувоцерковленные, воцерковленные» [23, С. 60]. Обратим внимание, что для наивысшей группы он выбрал наименование «воцерковлённые», которое употребляется чаще и теснее связано с названиями других групп и В-индекса в целом, а не «церковный народ», которое ближе к исходному сокращению «Ц». Кроме того, нельзя не заметить, что первые две группы объединены в одну — слабых по степени воцерковлённости. У самого А.В. Ситникова получилось разделение итоговой шкалы (теоретически она попадает на промежуток от 0 до 90,9, но эмпирически оказалась от 0 до 6,729) на четыре равных части: невоцерковлённые, слабовоцерковлённые, средневоцерковлённые, сильновоцерковлённые [23, С. 64]. Таким образом, происходит дальнейшая социологическая легитимация «невоцерковлённых православных». Но совершенно неясно, как их можно будет сопоставлять с результатами последующих опросов. Когда кто-то наберёт больше баллов, чем 6,729, потребуется пересчёт групповых интервалов, значит, невоцерковлённые (и остальные) православные окажутся связаны с другими числами. По-видимому, придётся вводить какие-то корректирующие

коэффициенты, приводящие вновь получаемые баллы к шкале, которая изначально была найдена эмпирически.

Большим эвристическим потенциалом обладает другой тип респондентов, который находится вне вышеописанной основной классификации: «Для сравнения были взяты семьи активных православных, т.е. тех, кто посещает религиозные службы чаще, чем один раз в месяц (таких оказалось 12% населения)» [23, С. 146]. Это более строгий критерий, чем использует В.Ф. Чеснокова и чем принято среди зарубежных исследователей: «Посещение церквей раз в месяц — нормальное общепринятое в социологии религии измерение религиозности, и по этому измерению Россия находится на одном из последних мест в Европе и мире» [18, С. 55]. И все-таки понятие «чаще одного раза в месяц» входит в понятие «раз в месяц или чаще», значит, в этом аспекте инструментарий А.В. Ситникова является частью методики В.Ф. Чесноковой. Таким образом, в масштабе отдельной шкалы активный православный — это видовое понятие по отношению к воцерковлённому православному. В масштабе всего В-индекса видовой статус активного православного вытекает из того факта, что респондент может попадать в число воцерковлённых по разным шкалам (соединённым операцией логического сложения), и посещение храма — одна из них, но не единственная.

В целом подход А.В. Ситникова обладает некоторыми достоинствами по сравнению с оригинальным. Во-первых, если правила обработки и оценки данных частично получены в результате предварительного экспертного опроса, частично в ходе самого исследования установлены эмпирически, то они нуждаются в менее серьезном теоретическом обосновании и меньшем количестве полемических усилий, ведь трудно спорить с экспертами и фактами. Во-вторых, солидное количество шкал, их разный вес и переменная дробность (можно вспомнить о нечётких множествах) лучше согласуются с интуитивными соображениями, чем одинаковое отношение к пяти шкалам с фиксированными вариантами. В-третьих, выделение дополнительной группы активных православных делает представление о религиозной ситуации более полным.

Но есть и существенные изъяны. Во-первых, конструктная валидность методики, полученной таким способом, всегда может быть оспорена не только теоретически (найти расхождения между аутентичными нормами религии, с одной стороны, и тем, как они представлены в методике, с другой стороны), но и эмпирически: изменение состава экспертов или опрос новых респондентов в рамках тех же параметров выборки, вероятно, повлекут за собой другие весовые коэффициенты или максимальные баллы. Во-вторых, неясен тип получаемых данных и, соответственно, релевантность применяемых к ним арифметических операций умножения и сложения. В-третьих, отсутствует диалектически необходимая категория «пассивных» православных, хотя логически все остальные, кроме «активных», могут быть записаны в категорию неактивных, что отчасти снимает проблему.

Не обошёл своим вниманием проблематику воцерковлённости и Н.А. Митрохин, обозначив наиболее употребительные критерии: «…чуть более половины населения России считают себя православными, однако лишь 2-4% населения регулярно посещают храмы, исполняют необходимые обряды, читают религиозную литературу и потому могут считаться прихожанами РПЦ. В Церкви эту категорию людей называют *воцерковленными верующими* (далее я буду именовать их *воцерковленными*)» [16, С. 38]. Отмечая различия в численности посещающих обычные и праздничные богослужения, Н.А. Митрохин полагает, что «большая часть посетителей храма в обычное воскресенье ходит в него два и более раза в месяц (это и есть *воцерковленные*)…» [16, С. 43].

Помимо духовенства, Н.А. Митрохин выделяет «воцерковлённых» и «захожан». К счастью, интересующую нас группу он описывает достаточно подробно: «*Воцерковленные* верующие по своему происхождению делятся на три большие категории: возрастную, традиционную и мировоззренческую. К первой категории относится самая массовая часть *воцерковленных — бабушки*, т.е. женщины пенсионного возраста, от 55 лет и старше» [16, с. 44]. По мнению Н.А. Митрохина, в эту категорию попадают бывшие религиозно нейтральные или даже атеистически настроенные женщины вследствие выхода на пенсию, что влечёт перемены

в бюджете времени, социальных связях и т.д., вызывает необходимость новой самоидентификации, которая активно демонстрируется окружающим. Соответственно, бабушки знают о сути своей религии довольно мало (зачастую есть путаница с суевериями и оккультизмом), но стремятся указывать другим прихожанам, как себя вести. Второй по значимости группой воцерковлённых Н.А. Митрохин называет многодетные и активно паломничающие православные семьи, которые выбрали эту религию (вплоть до принятия священного сана) ещё в дореволюционные времена. Соответственно, они знают о вероучении и текущей церковной ситуации намного больше, чем бабушки, хотя и не всегда делятся этим знанием с окружающими. В третью категорию воцерковлённых входят «люди из неверующих семей или, значительно реже, инаковерующие, обратившиеся в православие «головой», в результате личного духовного опыта или размышлений, а не в силу традиций или социальной роли…» [16, С. 50]. Первоначально это были молодые интеллигенты, концентрирующиеся в городах со значимыми университетами. Затем они в ходе вертикальной социальной мобильности в рамках РПЦ стали священниками, монахинями, а на смену им пришли интеллектуально ограниченные (возможно, связанные с криминалом) предприниматели, происходящие из среды государственных служащих и ориентированные на патриотическую идеологию.

В целом следует отметить, что Н.А. Митрохин делает акцент не на методических аспектах деления верующих на воцерковлённых и захожан, а на содержательной характеристике первых, давая их внутреннюю типологию и яркие черты, в том числе по соотношению с народным православием, целями спасения и эсхатологическими настроениями. На наш взгляд, следовало бы параметры возраста, семейственности, мировоззрения рассматривать независимо друг от друга, полагая их разными основаниями классификации, а не типологическими группами. Если абстрагироваться от типологии, а взглянуть на характеристики, то трактовка Н.А. Митрохина скорее укладывается в русло В.Ф. Чесноковой, чем радикально противоречит ей. Действительно, Н.А. Митрохин рассмотрел посещение храма, исполнение обрядов (в данном контексте под обрядами, по-видимому, допустимо понимать исповедь и причастие, может быть, и молитву тоже), чтение религиозной литературы — эти шкалы есть в методике основательницы понятия «воцерковлённость». Стандарт частоты посещения храма — два и более раза в месяц — ближе к позиции А.В. Ситникова, которую в данном моменте, как мы уже сказали, можно считать элементом трактовки В.Ф. Чесноковой.

Несколько иной подход, чем у основательницы методики, но со ссылками на её последователей Ю.Ю. Синелину и И.В. Налетову, разработала Е.С. Худякова, которая включает в число компонентов религиозной деятельности, во-первых, доктрину (хотя вообще-то это обычно относится к религиозному сознанию), во-вторых, ритуал, в-третьих, внебогослужебное функционирование прихожан в интересах Церкви (например, миссионерство, предпринимательская или трудовая деятельность в церковных организациях и т.п.). Заданы следующие вопросы: «Вы верующий человек? Вы как-то определяете свою конфессию? Что для Вас значит быть православным христианином? Какова степень Вашей воцерковленности (участвуете во всех обрядах Церкви, принимаете все Таинства)? Что такое вера? Общаетесь (взаимодействуете) ли Вы с Богом (сверхъестественной силой, — если это так сформулировано информантом) и если да, то каковы практики (вербальные, невербальные) этого общения (взаимодействия)? Какие формы молитвы Вы практикуете (каноническая, свободная) и в каких ситуациях прибегаете к той или иной форме? Обладает ли Ваша свободная молитва определенной структурой? Можете ли Вы дать пример своей свободной молитвы?» [27, С. 272]. Состав и структура вопросов Е.С. Худяковой частично похожи на то, что используется в традиции В.Ф. Чесноковой, но есть и отличия. Вопрос-определитель разделён на две части (вера отдельно, конфессия отдельно, в то время как в В-индексе они соединены импликацией), к которым добавлена третья. Воцерковлённость операционализируется церковными обрядами и Таинствами, а молитва имеет самостоятельное значение, хотя у В.Ф. Чесноковой она является переменной В-индекса. Кроме того, применённый Е.С. Худяковой «опросник содержал также пункты, оценивающие интенсивность религиозных практик информанта (частота посещения

храма, причастия, исповеди, соблюдение поста, частота молитвы)» [27, С. 273]. Сходство этих пунктов с переменными В-индекса вполне очевидное, но отсутствует чтение Евангелия и не совсем ясно, какие значения (предусмотренные В.Ф. Чесноковой или авторские) могла принимать каждая из этих переменных. В любом случае эти пункты, по-видимому, не участвуют в определении степени воцерковлённости, т.к. на неё ориентирован отдельный вопрос.

Сходной модели придерживается Н.Г. Степанова, которая называет воцерковлёнными «людей, разделяющих вероучение, знающих догматы религии, сознательно выполняющих каноны церковной дисциплины» [24, С. 13] и констатирует их небольшое количество в России. Хотя основательница традиции указывала на возможность вопроса о знании догматов (в виде вопроса о Символе веры), но ею он отнесён к разряду дополнительных, а не основных, в то время как Н.Г. Степанова считает это одним из базовых элементов своего подхода. Кроме того, у В.Ф. Чесноковой не было признака сознательности религиозного поведения, что обнаруживается в дефиниции Н.Г. Степановой.

Известно, что в исследованиях воцерковлённости заметную роль играл в сотрудничестве с В.Ф. Чесноковой и самостоятельно играет до сих пор ФОМ. Аналитиками этой уважаемой организации развиваются две трактовки того, каких респондентов следует относить к воцерковлённым.

Одна из них, на первый взгляд, вполне укладывается в исходное русло: «Используя методику В. Чесноковой, мы разделили всех причисляющих себя к православным на 5 типов: воцерковленные, полувоцерковленные, немного воцерковленные, слабо воцерковленные и очень слабо воцерковленные» [11]. Отметим, что здесь наименование низшей группы ближе к позиции В.Ф. Чесноковой, а высшей — Ю.Ю. Синелиной. Правда, дальнейшее описание воцерковлённых, доля которых в массиве православных составила 12%, вызывает недоумение относительно использованного инструментария: «Представители этой группы посещают храм раз в месяц и чаще, постоянно причащаются, молятся церковными молитвами, выполняют утреннее и вечернее правило» [11]. Дело в том, что церковные молитвы фигурируют сразу в двух вариантах ответа на вопрос о молитве («довольно часто» и «почти каждый день»), чтение утреннего и вечернего правила тоже относится к молитвенной шкале. А про посты не сказано вообще ничего, хотя в характеристиках всех последующих групп этот момент освещён. Таким образом, наблюдается явный перекос в описании индикаторов воцерковлённости наивысшей группы. И это, вероятно, не какая-то ситуативная ошибка К. Кожевиной, а некая тенденция, потому что в более поздней анонимной публикации на сайте ФОМ описание воцерковлённых такое же: «При этом сегодня лишь 13% православных можно назвать воцерковленными — они посещают храм раз в месяц и чаще, постоянно причащаются, молятся церковными молитвами, выполняют утреннее и вечернее правило» [6].

Концепции воцерковлённости, не вписывающиеся в подход В.Ф. Чесноковой

Другая трактовка, которую ФОМ даёт понятию воцерковлённых православных, построена на основе следующих вопросов альтернативного типа:

1. «Вы считаете или не считаете себя верующим человеком? И если да, то к какому вероисповеданию (конфессии) вы себя относите?» [2]. Заметим, что эта формулировка очень похожа на вопрос-определитель, рассмотренный выше, и означает наличие тех же проблем.

2. «Скажите, пожалуйста, есть ли определенный православный храм, в который вы ходите чаще всего? (Вопрос задавался респондентам, которые на вопрос 1 ответили «православие»)» [2]. Значит, невозможно выявить неправославных лиц, которые все-таки посещают церкви, хотя в реальности они, скорее всего (ведь прийти в храм можно и с оккультными целями), существуют так же, как «культурно религиозные».

3. «Вы считаете или не считаете себя членом прихода, общины при этом православном храме? (Вопрос задавался респондентам, которые на вопрос 1 ответили «православие», на вопрос 2 ответили «есть определенный православный храм»)» [2]. Такое ограничение не позволяет обнаружить людей, причисляющих себя к членам приходской общины, но при этом не ходящих регулярно в соответствующий храм. А ведь фиксация этого факта дала бы

интересный материал для понимания того, как формируется групповая идентичность респондента, в частности, требуется ли объективное основание в виде стабильного посещения конкретной церкви, или же человеку достаточно эпизодически приходить в любую церковь, чтобы чувствовать себя там своим. Или, может быть, например, его супруга ходит в храм регулярно, полагая себя ревностной прихожанкой, и респондент, помня о муже и жене как об «одной плоти» (Быт. 2:24), тоже считает себя членом прихода. Или он посещает храм редко, но жертвует ему много…. Разумеется, могут быть и другие объяснения, но если не видеть самого факта (самоидентификация члена прихода без частого посещения соответствующего храма), то и гипотезы выдвигать не о чем.

Респонденты разделяются на три группы в соответствии с алгоритмом, графическое отображение которого (рис. 2) составлено нами по материалам источника [2].

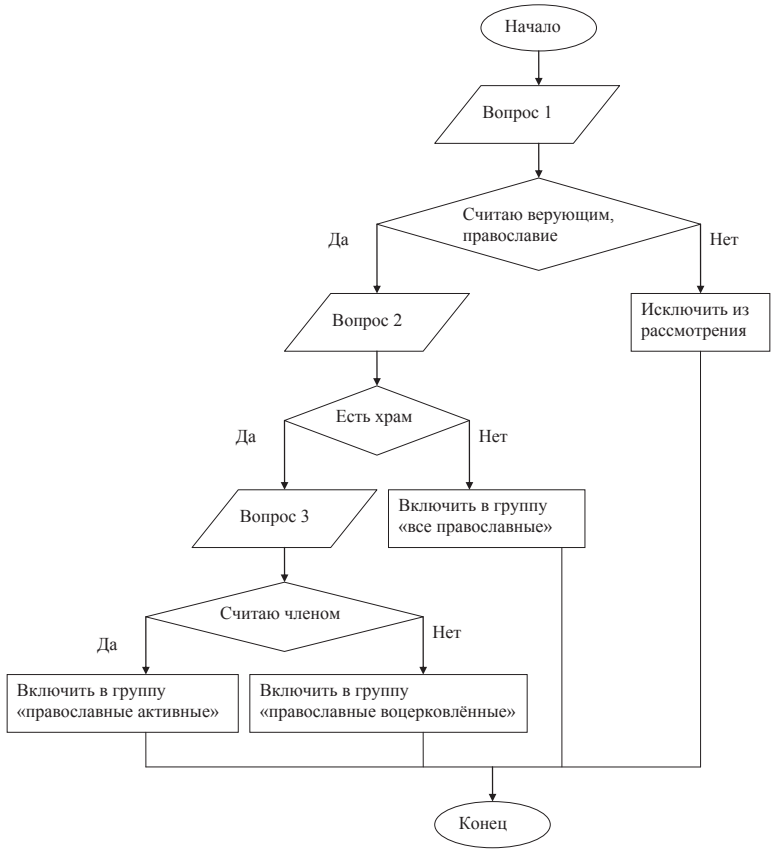

Рисунок 2. Алгоритм классификации респондентов в одной из методик ФОМ

Название группы «православные активные» совпадает (если порядок слов не важен) с категорией А.В. Ситникова «активные православные», но имеет иной смысл, хотя это не избавляет от проблемы отсутствия «православных пассивных». Кроме того, «всеми православными» считаются вовсе не все, а только те, кто при этом не ходит в какой-то определённый храм (при этом вопрос 3 вообще не задаётся, поэтому считают ли «все

православные» себя членами какого-то прихода — неизвестно). По-видимому, следовало бы назвать эту группу «все остальные православные» и строить иерархию в обратной последовательности: от наиболее до наименее глубоко включённых в православие. Впрочем, в этой трактовке есть и более фундаментальная ошибка — категориальная неполнота (таблица), а ведь при делении понятия сумма видовых понятий должна совпадать с суммой родового.

Таблица

Классификация православных по самоидентификации

Вопрос 2 / Вопрос 3	Да	Нет
Да	Православные активные	—
Нет	Православные воцерковленные	Все православные

Если модернизировать эту таблицу, добавив независимую ось, связанную с первым вопросом, то в получившемся кубе найдётся место и для культурной религиозности, и для колдунов, посещающих церковь вовсе не для покаяния, а с магическими целями, и для чего-то другого. А пока что, в соответствии с морфологическим подходом, пустая клетка как бы говорит нам о несовершенстве концепции, которую создал ФОМ.

Чёткую классификацию стремится построить К.А. Шестаков, ведущий речь «о так называемых воцерковленных верующих, поведение которых действительно определяется верой, религиозно-нравственным императивом. Иначе говоря, о тех, которые веруют не только на словах» [40, С. 41]. Значит, структура его концепции аналогична подходу В.Ф. Чесноковой (латентной переменной выступает вера, из явных переменных исключён церковный образ мыслей), но К.А. Шестакова трудно отнести к числу её последователей, т.к. в качестве критерия он задаёт всего один трёхсоставный вопрос: «Справедливы ли данные утверждения в отношении вашей семьи?

Я и мой муж (моя жена) причащаемся 4 раза в год или чаще.

Я и мой муж (моя жена) стараемся посещать церковные службы каждое воскресенье и в Великие праздники.

Я и мой муж (моя жена) соблюдаем по мере сил все многодневные посты, а также постимся в среду и пятницу» [29, с. 18].

Респондент считался воцерковлённым только в случае трёх положительных ответов. Отсутствие пяти степеней воцерковлённости, которые имеются у В.Ф. Чесноковой, по-видимому, можно объяснить большим вниманием к православному богословию, в котором грехи хоть и подразделяются по тяжести, но не существует концепции чистилища, а есть только бинарный признак посмертной судьбы (либо рай, либо ад). Методика К.А. Шестакова тоже тяготеет к бинарному подходу. Продолжая сравнивать этот подход с основным, отметим, что по причащению у В.Ф. Чесноковой критерий более строгий (раз в месяц или чаще), по посещению храма — наоборот, менее строгий (при этом частота совпадает с причащением), а по постам критерии одинаковы. Очень важно подчеркнуть, что К.А. Шестаков указывает на необходимость совместной религиозной практики супругов, что не заложено ни в одну из других методик. Пожалуй, отчасти это можно увидеть в словах Е.Р. Варакиной о своём вероисповедании: «Я православная воцерковленная христианка, у меня есть духовник, я регулярно исповедуюсь и причащаюсь. Мой муж и детишки (трое сыновей) также являются церковными людьми (муж кандидат культурологии, а в свободное от работы время алтарничает)» [5, С. 70]. Впрочем, её работа посвящена другим религиоведческим вопросам, хотя из неё следует извлечь и дополнительно протестировать методическую корректность нового признака «наличие духовника» для классификации респондента как воцерковлённого в некоторой (возможно, бинарной) степени.

Начиная с богословских истоков понятия воцерковлённости — «чина воцерковления отрочати» — и обозревая некоторые из вышеперечисленных позиций, М.С. Алексеева удерживает нейтралитет между ними и пытается сместить центр дискуссии с классификационных вопросов, привлекающих наше внимание, на влияние, которое религиозность верующего оказывает на его повседневную жизнь. Тем не менее, её толкование достаточно хорошо проявляется в двух цитатах: «Термин воцерковленность близок к понятию «глубина религиозности»» [1, С. 97], «Другое дело — глубина религиозности, или — термином православия — воцерковленности, она может быть разной, что в любом случае не перечеркивает ориентацию на религиозные ценности и признание ценности религии как таковой» [1, С. 99]. Соответственно, воцерковлённые — это православные, «которые не просто крещены в православной церкви, но и стремятся жить по-православному» [1, С. 97]. Признавая эвристическую ценность методики В.Ф. Чесноковой, М.С. Алексеева предлагает исследовать глубину православной религиозности в первую очередь качественными методами без радикального отказа от количественных.

Внимание к богословским деталям характерно и для Е.И. Уфимцевой, которая указывает на воцерковление как на обряд, сопровождающий совместное появление матери, принадлежащей к числу христиан, и её младенца в храме спустя 40 дней после родов. Другой, более социологический аспект — религиозная социализация — освещается тоже со значительной опорой на церковных авторов, но в целом Е.И. Уфимцева не выходит за рамки науки, констатируя, что «феномен воцерковления как процесс религиозной социализации личности в контексте православной традиции становится предметом социологического изучения» [25, С. 128]. Упоминая об определении воцерковления В.Ф. Чесноковой, Е.И. Уфимцева сохраняет, в отличие А.В. Ситникова, латентную переменную, но В-индекс как таковой, по-видимому, не находит применения в её качественной стратегии, основанной на неструктурированном неформализованном интервью.

С одной стороны, акцент на качественную стратегию характерен и для П.В. Врублевской, пользовавшейся методом нарративного интервью: «В ходе анализа нарративов выявилось, что смысловая коннотация обряда связана со степенью воцерковленности индивида» [7, С. 93]. С другой стороны, выяснение степени развитости какого-либо признака предполагает как минимум порядковую шкалу соответствующей переменной, т.е. речь идёт о квантификации воцерковлённости, что характерно для количественной стратегии. П.В. Врублевская называет воцерковлением процесс усиления религиозности и указывает на наличие тесной связи с участием респондента в церковных обрядах, хотя это не единственный регистрируемый параметр, уделяется внимание и религиозному сознанию: «Воцерковление — это волевой процесс, который связан с накоплением знаний православной догматики и приобщением к церковным практикам, а также принятием православного образа жизни, под чем подразумевается разделение ценностей православия и следование таинствам церкви» [7, С. 97]. К сожалению, исчерпывающий список переменных и всех их возможных значений не приводится. Впрочем, условно выделены два этапа воцерковления: ранний, зрелый.

В специальном разделе об операционализации воцерковлённости М.И. Богачёв пытается найти общую черту между разными подходами к этой проблеме. Воцерковлённостью он называет «степень проникновения религиозных убеждений в сознание человека, фиксируемую, прежде всего, через частоту посещения религиозных служб (церкви)» [4, С. 20]. По мнению М.И. Богачёва, это единственная совпадающая часть инструментария разных социологов, а другие индикаторы могут либо присутствовать, либо нет. Обнаружение общих элементов языка профессиональных обществоведов полезно для научной коммуникации, но в контексте бритвы Оккама возникает вопрос, можно ли операционализировать латентную переменную с помощью только одной явной, или же в этом случае введение латентной переменной, которая не синтезирует данные из нескольких явных источников, оказывается умножением сущностей без необходимости. Этот же момент неясен в концепции М.И. Кузнецова, исследующего интеграцию мигрантов в российское общество: «Если допустить, что показателем

включенности в конфессиональной дискурс, «воцерковленности» в широком смысле этого слова (т.е. и применительно к исламу), является частота и регулярность посещения молельных учреждений (храма, мечети), то было бы интересно уточнить, насколько степень «воцерковленности» связана с интеграционными ориентациями» [12, С. 31].

Заключение

Подведём некоторые итоги. Понятие воцерковлённости, будучи первоначально богословским, благодаря В.Ф. Чесноковой и Ю.Ю. Синелиной попало в социологический оборот (и транслируется молодыми исследователями), получив дополнительные смыслы. Количественное толкование этой категории является предметом острых дискуссий. Первоначальные индикаторы, типологические группы, способ их соединения — всё это подвергается разнообразным ревизиям, вследствие чего происходит укрепление понятий «активный православный», «невоцерковлённый». Последнее из них вышло за пределы собственно методических дискуссий и характеризует часть круга людей, «в который могут входить как воцерковленные, так и невоцерковленные люди, а также представители других конфессий» [10, С. 47]. Понятийная диффузия, по-видимому, будет продолжаться и дальше, поэтому трудно спрогнозировать, остановится ли этот процесс, и если да, то какой будет окончательная дефиниция воцерковлённости.

Сложность рассматриваемой проблематики благоприятствует исследованиям воцерковлённости с помощью качественных методов. Совместное применение качественной и количественной стратегий открывает возможности по более полному исследованию как вопросов классификации, так и углублённой характеристике каждой из групп воцерковлённости.

Литература

1. Алексеева М.С. Воцерковленность как показатель религиозности // Социологические исследования. 2009. №9. С. 97-102.
2. Благотворительность православных // ФОМ. 2014. URL: http://fom.ru/obshchestvo/11318 (дата обращения: 07.09.2015).
3. Богатова О.А. Религиозная самоидентификация и воцерковленность в секулярном обществе (региональные аспекты) // Религиоведение. 2011. №1. С. 135-143.
4. Богачёв М.И. Воцерковленность и политические предпочтения православных верующих: поиск взаимосвязи // Научный результат. Серия «Социология и управление». 2014. №2. С. 18-30.
5. Варакина Е.Р. Роль Церкви в жизни современного человека: взгляд современной русской литературы // Вера и религия в современной России. Всероссийский конкурс молодых учёных: 25 лучших исследований. — М.: «Август Борг», 2014. — 352 с.
6. Воцерковленность православных // ФОМ. 2014. URL: http://fom.ru/TSennosti/11587 (дата обращения: 07.09.2015).
7. Врублевская П.В. Православная религиозность как система восприятия на примере изучения участия в церковном обряде венчания // Вера и религия в современной России. Всероссийский конкурс молодых учёных: 25 лучших исследований. — М.: «Август Борг», 2014. — 352 с.
8. Дивисенко К.С., Белов А.Э., Тупахина О.В. Межконфессиональные особенности практической составляющей структуры религиозного жизненного мира // Телескоп. 2013. №6(102). С. 30-35.
9. Дивисенко К.С., Тупахина О.В., Белов А.Э. Практическая составляющая структуры религиозного жизненного мира (на примере православных христиан) // Петербургская социология сегодня. 2014. №1(5). С. 199-216.
10. Забаев И., Орешина Д., Пруцкова Е. Социальный капитал русского православия в начале XXI в.: исследование с помощью методов социально-сетевого анализа // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. №1(32). С. 40-66.
11. Кожевина К. «Верит — не верит»: особенности российской религиозности // ФОМ. 2013. URL: http://fom.ru/blogs/10955 (дата обращения: 07.09.2015).

12. Кузнецов И.М. Общая характеристика миграции // Технологии психологического сопровождения интеграции мигрантов в образовательной среде. Учебно-методическое пособие. — М.: МГППУ, 2013. — 273 с.
13. Лебедев С.Д. Парадоксы религиозности в мире Позднего Модерна // Социологические исследования. 2010. №12. С. 84-95.
14. Лебедев С.Д., Сухоруков В.В. Тесный путь не туда? // Социологические исследования. 2013. №1. С. 118-126.
15. Локосов В.В. Влияет ли религиозность на политическую консолидацию общества? // Социологические исследования. 2006. №11. С. 82-89.
16. Митрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М.: Новое литературное обозрение, 2004. — 648 с.
17. Налетова И.В. «Новые православные» в России: тип или стереотип религиозности // Социологические исследования. 2004. №5. С. 130-136.
18. Новые церкви, старые верующие — старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / Под ред. Киммо Каариайнена, Дмитрия Фурмана — М.; СПб.: Летний сад, 2007. — 416 с.
19. Синелина Ю.Ю. Воцерковленность и суеверное поведение жителей Ярославской области // Социологические исследования. 2005. №3. С. 96-107.
20. Синелина Ю.Ю. Динамика процесса воцерковления православных // Социологические исследования. 2006. №11. С. 89-97.
21. Синелина Ю.Ю. О динамике религиозности россиян и некоторых методологических проблемах его изучения (религиозное сознание и поведение православных и мусульман) // Социологические исследования. 2013. №10. С. 104-115.
22. Синелина Ю.Ю. Православные и мусульмане: сравнительный анализ религиозного поведения и ценностных ориентаций // Социологические исследования. 2009. №4. С. 89-95.
23. Ситников А.В. Православие, институты власти и гражданского общества в России. — СПб.: Алетейя, 2012. — 248 с.
24. Степанова Н.Г. Межэтническая толерантность в современном российском обществе (социально-философский анализ): автореф. дис. … канд. филос. наук: 09.00.11. Барнаул, 2008. 18 с.
25. Уфимцева Е.И. Особенности воцерковления в оценках православной молодежи // Социологические исследования. 2013. №1. С. 127-135.
26. Филатов С.Б., Лункин Р.Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. 2005. № 6. С. 35-45.
27. Худякова Е.С. Православная идентичность в современной России: текстовый анализ интервью о вере // Вера и религия в современной России. Всероссийский конкурс молодых учёных: 25 лучших исследований. — М.: «Август Борг», 2014. — 352 с.
28. Чеснокова В.Ф. Тесным путем. Процесс воцерковления населения России в конце XX века. М.: Академический Проект, 2005. — 304 с.
29. Шестаков К.А. Аксиологический фактор репродуктивного поведения россиян: автореф. дис. … канд. соц. наук: 22.00.04. М., 2010. 27 с.
30. Шестаков К.А. Когда станут рожать не меньше трех // Развитие и экономика. 2013. №8. С. 30-43.