

ISSN 2408-9338

НАУЧНЫЙ РЕЗУЛЬТАТ

СОЦИОЛОГИЯ И УПРАВЛЕНИЕ

RESEARCH RESULT. SOCIOLOGY AND MANAGEMENT

6 (3) 2020

16+

Сайт журнала:
rrsociology.ru

сетевой научный рецензируемый журнал
online scholarly peer-reviewed journal



НАУЧНЫЙ РЕЗУЛЬТАТ. СОЦИОЛОГИЯ И УПРАВЛЕНИЕ RESEARCH RESULT. SOCIOLOGY AND MANAGEMENT

ТЕМА НОМЕРА: Обсуждая религии в глобализирующемся мире. Тренды, изменения и новации
THEME OF THE ISSUE: Discussing religions in a globalized world. Trends, changes and novelties

Свидетельство о регистрации средства массовой информации Эл. № ФС77-69096 от 14 марта 2017 г.

включен в библиографическую базу данных научных публикаций российских ученых РИНЦ

Журнал включен в перечень рецензируемых научных изданий, рекомендуемых ВАК

Mass media registration certificate El. № FS 77-69096 of March 14, 2017

Included into bibliographic database of scientific publications of Russian scientists registered in the Russian Science Citation Index

The journal is included in the list of peer-reviewed scientific publications recommended by the Higher Attestation Commission



Том 6, № 3. 2020

СЕТЕВОЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

Издается с 2014 г.

ISSN 2408-9338



Volume 6, № 3. 2020

ONLINE SCHOLARLY PEER-REVIEWED JOURNAL

First published online: 2014

ISSN 2408-9338

ПРИГЛАШЕННЫЕ РЕДАКТОРЫ:

Чиприани Р., Почётный профессор социологии, Экс-Президент Итальянской социологической ассоциации, Экс-Президент 22 Исследовательского комитета «Социология религии» Международной социологической ассоциации, Университет Рим-3, Департамент образования, Рим, Италия.

Рикуччи Р., Доцент, Экс-Координатор Исследовательской сети 34 «Социология религии» Европейской Социологической Ассоциации, Председатель программы «SAR – Социология и антропология религии» Американской антропологической ассоциации, Туринский университет, Департамент культуры, политики и общества Социология ислама и социология межнациональных отношений, Турин, Италия.

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР: Шаповалова И. С., доктор социологических наук, доцент, заведующая кафедрой социологии и организации работы с молодежью Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета.

ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА: Лебедев С. Д., кандидат социологических наук, профессор кафедры социологии и работы с молодежью Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета.

ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ: Кисиленко А. В., кандидат социологических наук, доцент кафедры социологии и организации работы с молодежью Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета.

РЕДАКТОР АНГЛИЙСКИХ ТЕКСТОВ: Ляшенко И. В., кандидат филологических наук, доцент кафедры английской филологии и межкультурной коммуникации Институт межкультурной коммуникации и международных отношений Белгородского государственного национального исследовательского университета.

ЧЛЕНЫ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ:

Абдирайымова Г. С., доктор социологических наук, профессор, заведующая кафедрой социологии и социальной работы Казахского Национального университета им. аль-Фараби, Казахстан.

Благоевич М., доктор социологических наук, профессор, главный научный сотрудник и руководитель Форума по религиозным вопросам (ФОРЕЛ) Института общественных наук Белграда, Сербия.

Болотин И. С., доктор социологических наук, профессор, заведующий кафедрой социологии и управления персоналом ФГБОУ ВПО «МАТИ – Российский государственный технологический университет имени К.Э. Циолковского», Россия.

Василенко Л. А., доктор социологических наук, профессор кафедры общественных связей и медиаполитики в Российской академии государственной службы при Президенте Российской Федерации, заместитель Председателя правления автономной некоммерческой организации «Евразийское содружество», Россия.

Вишневский Ю. Р., доктор философских наук, профессор Уральского государственного технического университета, Россия.

Джорджевич Д. Б., доктор философских наук, профессор Нишского университета, Сербия.

GUEST EDITORS:

Roberto Cipriani, Emeritus Professor of Sociology, Past President of the Italian Sociological Association, Past President of the Research Committee 22 “Sociology of Religion”, International Sociological Association, University of Rome 3, Department of Education, Roma, Italy.

Roberta Ricucci, Associate Professor, Past coordinator RN34 “Sociology of Religion”, European Sociological Association (2017-2019), Programme Chair “SAR – Society of Anthropology of Religion”, American Anthropological Association, University of Turin, Dept. Of Culture, Politics and Society Sociology of Islam & Sociology of Interethnic relations, Turin, Italy.

EDITOR-IN-CHIEF: Inna Shapovalova, Doctor of Sociological Sciences, Professor, Head of the Department of Sociology and Organization of work with youth, Institute of Social Sciences and Mass Communications Belgorod State National Research University.

DEPUTY EDITOR-IN-CHIEF: Sergey Lebedev, Ph.D. in Sociological Sciences, Professor of the Department of Sociology and Organization of work with youth, Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod State National Research University.

EXECUTIVE SECRETARY: Anastasia Kisilenko, Ph.D. in Sociological Sciences, docent the Department of Sociology and Organization of work with youth, Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod State National Research University.

ENGLISH TEXT EDITOR: Igor V. Lyashenko, Ph.D. in philology, Associate Professor, Department of English Philology and Intercultural Communication, Institute of Intercultural Communication and International Relations, Belgorod State National Research University.

EDITORIAL BOARD:

Gulmira Abdairaimova, Doctor of Sociological Sciences, Professor, Head of the Department of Sociology and Social work, al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan.

Mirko Blagoevich, Doctor of Sociological Sciences, Principal research fellow and Head of Forum of religion problems (FOREL), Institute for Social Sciences of Belgrade, Serbia.

Ivan Bolotin, Doctor of Sociological Sciences, Professor, Head of the Department of Sociology and Human Resource management, Moscow Aviation Technology named after K. E. Tsiolkovsky MATI, Russia.

Mikhail Chernysh, Doctor of Sociological Sciences, First Deputy Director for the Coordination of Scientific, Scientific and Educational Work of the Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences, Russia.

Vladimir Chuprov, Doctor of Sociological Sciences, Professor, Senior Research Scientist of the Department of Sociology of Youth, the Institute of Socio-Political Research Russian Academy of Sciences, Russia.

Ivan Czvitkovich, Doctor of Sociology, Professor, member of the Academy of Sciences and Arts of Bosnia and Herzegovina, Bosnia and Herzegovina.

Dragoljub Djordjevic, Doctor of Philosophy, Professor of the University of Nis, Serbia.

Jakob Fruhmenn, Doctor of Sociology, Professor of the Bremen University. Jacobs, Germany.

Зубок Ю. А., доктор социологических наук, профессор, заведующая отделом социологии молодежи Института социально-политических исследований Российской академии наук, Россия.

Мартинович В. А., доктор теологии Венского Университета, доцент, заведующий кафедрой апологетики Минской Духовной Академии, Беларусь.

Михалик Я., заведующий кафедрой политических наук, декан факультета социальных наук Университета святых Кирилла и Мефодия, Словения.

Моравчикова М., доктор теологии, директор Института правовых вопросов религиозной свободы Юридического факультета Трнавского университета, Словакия.

Мchedlova E. M., доктор социологических наук, старший научный сотрудник Института социально-политических исследований Российской академии наук, Россия.

Мchedlova M. M., доктор политических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Центра «Религия в современном обществе» Института социологии Российской академии наук, Россия.

Островская Е. А., доктор социологических наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия.

Рязанова С. В., доктор философских наук, профессор Пермского государственного университета, Россия.

Руткевич Е. Д., кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Института социологии Российской академии наук, Россия.

Сосунова И. С., доктор социологических наук, профессор, руководитель Центра социальной экологии и прикладной социологии Российского экологического федерального информационного агентства, Россия.

Стоянов Ю., доктор социологических наук, профессор, Болгария.

Тарабаева В. Б., доктор социологических наук, профессор, директор Педагогического института Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия.

Тихонов А. В., доктор социологических наук, профессор, руководитель Центра Социологии управления и социальных технологий Института социологии Российской академии наук, Россия.

Тощенко Ж. Т., доктор философских наук, профессор, член-корреспондент Российской академии наук, Россия.

Фрухманн Я., доктор социологических наук, профессор Бременского Университета им. Якобса, Германия.

Цвиткович И., доктор социологических наук, профессор, действительный член Академии наук и искусств Боснии и Герцеговины, Босния и Герцеговина.

Черныш М. Ф., доктор социологических наук, первый заместитель директора по координации научной и научно-образовательной работы Федеральный научно-исследовательский социологический центр Российской академии наук, Россия.

Чупров В. И., доктор социологических наук, профессор, главный научный сотрудник Института социально-политических исследований Российской академии наук, Россия.

Шаронова С. А., доктор социологических наук, профессор, заместитель директора института иностранных языков Российского Университета Дружбы Народов, Россия.

Шмарион Ю. В., доктор социологических наук, кандидат технических наук, профессор кафедры философии, социологии и теологии Липецкого государственного педагогического университета имени П. П. Семенова-Тян-Шанского, Россия.

Yuliya Zybok, Doctor of Sociological Sciences, Professor, Head of the Department of Sociology of Youth, the Institute of Socio-Political Research Russian Academy of Sciences, Russia.

Vladimir Martinovich, Doctor of Theology the University of Vienna, Associate Professor, Head of Department apologetics Minsk Theological Academy, Belorussia.

Jaroslav Mihálik, Head of the department of Political Sciences, Dean of the Faculty of Social Sciences, University of Saints Cyril and Methodius, Slovakia.

Michaela Moravchikova, Doctor of Theology, Director of the Institute of Religious Freedom Legal Affairs Faculty of Law of the University of Trnava, Slovakia.

Elena Mchedlova, Doctor of Sociology, professor, senior researcher at the Institute of Social and Political Studies of the Russian Academy of Sciences, Russia.

Maria Mchedlova, Doctor of Political Sciences, Professor, Senior Fellow at the Center "Religion in Contemporary Society" Institute Sociology of the Russian Academy of Sciences, Russia.

Elena Ostrovskaya, Doctor of Sociology, Professor, St. Petersburg State University, Russia.

Svetlana Ryazanova, Doctor of Philosophy Science, professor of Perm State University, Russia.

Elena Rutkiewich, Ph.D. in Philosophy Sciences, a leading researcher at the Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences, Russia.

Irina Sosunova, Doctor of Social Sciences, Professor, Head of the Center of Social Ecology, and Applied Sociology of the Russian Environmental Federal Information Agency, Russia.

Yury Stoyanov, Doctor of Sociology, Professor, Bulgaria.

Svetlana Sharonova, Doctor of Sociological Sciences, Professor, Deputy Director of the Institute of Foreign Languages of the Russian University of Friendship of Peoples, Russia.

Victoria Tarabaeva, Doctor of Sociological Sciences, Professor, Director of Pedagogical Institute, Belgorod State National Research University, Russia.

Alexander Tikhonov, Doctor of Sociological Sciences, Professor, Head of the Center of Sociology of Management and Social Technologies Institute Sociology of the Russian Academy of Sciences, Russia.

Jean Toshchenko, Doctor of Philosophy Sciences, professor, corresponding member of the Russian Academy of Sciences, Russia.

Ludmila Vasilenko, Doctor of Sociological Sciences, Professor of the Department of Public Relations and Media Policy at the Russian Academy of Public Administration under the President of the Russian Federation, Deputy Chairman of the Board of the Autonomous Non-profit Organization "Eurasian Commonwealth", Russia.

Yuri Vishnevsky, Doctor of Philosophy, Professor of the Ural State Technical University, Russia.

Yuri Shmarion, Doctor of Sociology, Candidate of Technical Sciences, Professor of the Department of Philosophy, Sociology and Theology of Lipetsk State Pedagogical University named after P. P. Semenov-Tian-Shansky, Russia

Чиприани Р., Рикуччи Р. <i>Введение. Обсуждая религии в глобализированном мире. Тренды, изменения и новации</i>	4	Roberto Cipriani, Roberta Ricucci <i>Introduction. Discussing religions in a globalized world. Trends, changes and novelties</i>	4
СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ И ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ		SOCIOLOGY OF CULTURE AND SPIRITUAL LIFE	
Марков Д. А. Отношение к деторождению в современных семьях священников Русской православной церкви: опыт типологизации	9	Dmitry A. Markov Attitude towards childbirth in modern families of priests of the Russian Orthodox Church: experience of typology	9
Руткевич Е. Д. Религия, неверие и духовность «никаких»: проблемы определения и изучения	29*	Elena D. Rutkevich “Religion”, “No religion” and “Spirituality” of the “Nones”: Issues of definition and study	29
Рязанова С. В., Гобода-Мадикизела П. Травма как наследство: опыт восприятия верующих	49	Svetlana V. Ryazanova, Pumla Gobodo-Madikizela Trauma as a heritage: the experience of believer’s perception	49
Сухоруков В. В. Новые логические основания исследования православной воцерковлённости	67	Victor V. Sukhorukov New logical bases for research of Orthodox churchliness	67
СОЦИАЛЬНЫЕ СТРУКТУРЫ, СОЦИАЛЬНЫЕ ИНСТИТУТЫ И ПРОЦЕССЫ		SOCIAL STRUCTURE, SOCIAL INSTITUTES AND PROCESSES	
Благоевич М., Бакрач В. Динамика привязанности населения к (православной) религии и церкви в Сербии	77	Mirko Blagojevic, Vladimir Bakrac Dynamics of people's attachment to the (orthodox) religion and the church in Serbia	77
Вукчевич Н. Анализ взаимосвязи миграции и религии в социологических исследованиях на материалах республики Сербия	91	Nemanja Vukcevic Analysis of the relationship of migration and religion in sociological research on the materials of the Republic of Serbia	91
Джоршевский Н. Теоретические и эмпирические основания связи между политическим исламом и консоциативной демократией	108	Nikola Gjorshoski Theoretical and empirical framework of connection between political Islam and consociational democracy	108
Дивисенко К. С., Исаева В. Б. Типология обращения в западный буддизм в контексте концепции социального механизма религиозной конверсии	117	Konstantin S. Divisenko, Valentina B. Isaeva Typology of conversion to Western Buddhism from the perspective of the concept of the social mechanism of religious conversion	117
Йованович Х. Н. М. Религия, политика и вызовы современной европейской идентичности	136	Hadzi Nenad M. Jovanovich Religion, politics and challenges of contemporary European identity	136
Павлюткин И. В. Динамика религиозности молодёжи в России	153	Ivan V. Pavlyutkin Dynamics of religious commitments of young people in Russia	153
Пруцкова Е. В., Маркин К. В., Врублевская П. В. Q-методология в изучении «слабой религиозности»	184	Elena Prutskova, Kirill Markin, Polina Vrublevskaya Q-methodology in the study of "weak" religiosity"	184
Рикуччи Р. Взросление в тени Святой Плащаницы. Второе поколение мусульман в Италии	203	Roberta Ricucci Growing up in the shadow of the Holy Shroud. Muslims’ second generations in Italy	203



Guest editor's opening remarks

Roberto Cipriani¹ 
Roberta Ricucci² 

**Introduction. Discussing religions in a globalized world.
Trends, changes and novelties**

¹ University of Rome 3
Department of Education
Via del Castro Pretorio 20, 00185 – Roma, Italy
roberto.cipriani@tlc.uniroma3.it

² University of Turin
Dept. of Culture, Politics and Society
Lungo Dora Siena, 100 – Turin, Italy
roberta.ricucci@unito.it

Вступительное сообщение приглашенных редакторов

Чиприани Р.¹ 
Рикуччи Р.² 

**Введение. Обсуждая религии в глобализованном мире.
Тренды, изменения и новации**

¹ Университет Рим-3
Департамент образования
Виа дель Кастро Преторио 20, 00185 – Рим, Италия
roberto.cipriani@tlc.uniroma3.it

² Туринский университет
Департамент культуры, политики и общества
Лунго Дора Сиена, 100 – Турин, Италия
roberta.ricucci@unito.it

Discussing and debating religion means moving in a complex, populated and global territory. It is complex because the border between the religious and the spiritual is increasingly unclear, less univocally defined. If this does not surprise us, by now it is equally evident that religion has not lost importance in either the private or the public sphere. The prophecy, which many people held firmly, that it would lose ground as modernity (and post-modernity) advanced has not come to pass (Soper and Fetzer 2017). To paraphrase the well-known citation of an American sociologist, not only is God not dead but he is enjoying excellent health (Zuckerman 2016).

Furthermore, one should not stop at Christianity or the West. From Buddhism to Islam to new religious and spiritual movements, the theme must now be understood in the context of worldwide, cross-cultural dynamics, partly as a consequence of recent decades' remarkable processes of human mobility. A generation ago, the dominant paradigm under this heading was the significance and consequences of a loss of relevance of the religious message both in the public space and in the private sphere. To put it briefly, reflection rotated around the consequences of typical processes of advanced modernity which would, it was supposed,

reduce – to the point of annihilating – the influence of religion, which would be followed by “collective amnesia regarding history, beliefs and religious practices” (Clarke 2016, 3). Indeed, several times sociologists have spoken of the end of religions, especially by emphasising characteristics and developments of the secularization phenomenon.

Two decades later, the landscape has changed completely: studies and research underline the vitality of the sacred at the individual, group and institutional levels (Casanova 2000; Norris and Inglehart 2007). But then they had to reconsider why the different religious forms continue to connote the most diverse cultures in a way that at times are quite manifest in other cases are not. At least three of the most significant authors have backtracked on their prediction of the extinction of religion: Harvey Cox, Sabino Acquaviva and Peter Berger. The first was the author of a book, *The Secular City* (1965), which in its time had a very wide echo (about one million copies sold) and was translated into about twenty languages: it supported the imminent death of God and the advent of an areligious era. Even before Cox, Sabino Acquaviva had spoken of *Eclissi del sacro nella civiltà industriale* (*Eclipse of the sacred in industriale civilization*, 1961), leveraging on the decline in religious practice to predict the end of religion, only then to correct his aim and specify that it was only the end of the magical use of the sacred (Acquaviva, Stella, 1989). Peter Berger was, with Thomas Luckmann (author of *The Invisible Religion*, 1967), a theorist of the process of secularization and religious pluralism (*The Heretical Imperative*, 1979), but later returned to milder views in recognition of the persistence of religious experience despite crises and transformations, alternating trends and multiple difficulties (2008). Besides the return of the religions to the stage, another increasing phenomenon has been investigated by the scholars: the rise of nones, especially among young people. The concept of nones was coined by Glenn Vernon in his article entitled “The Religious Nones: A Neglected Category” (1968). On this subject,

for some time now, there has been copious literature. For instance, British sociologist Lois Lee is the author of numerous essays and principal investigator of the “Understanding Unbelief” programme (2017-2021). Another specialist scholar in the field, mentioned above, is Phil(ip) Zuckerman. Since 2012 there has been a journal with open access entitled *Secularism & Nonreligion*, which has an interdisciplinary approach.

A “Non-Religion and Secularity Research Network” (NSRN) has also arisen around Colin Campbell (1971). Statistics on the number of atheists, agnostics and non-affiliated religionists around the world are constantly being updated by the Pew Research Center (www.pewresearch.org). A monographic issue of the *Annual Review of the Sociology of Religion* (Vol. 7, 2016) on atheism was edited by Roberto Cipriani and Franco Garelli just to mention a couple of examples and enable readers to explore the debates through their pages and reference lists.

However, the list of interests linked to the study of the sociology of religion is long and quite complex, aimed at exploring new themes but without neglecting the development of its traditional contexts. There are specific national, generational and gender – as well as socialization and opportunity to attend religious environments – characteristics.

The fact is that religion, like politics, economics and medicine, undergoes continuous setbacks due to the events of the moment and/or of an entire era, because of which it shows its shortcomings, denotes delays, appears inadequate, but then is able, because of its historical roots (multi-millennial) and the weight of its organisational structures (central and peripheral, diffused and channelled) and to withstand and overcome adversity with the support of a long time and lability of social memory.

Thus debates and questions are initiated which are then contextualized within socio-political dynamics. In this sense, the contributions to this issue furnish an important, but not exclusive, in-depth account of East-Central European environments. Inevitably the

sociology of religion debate is interwoven with the effects of the Cold War and the subsequent *glasnost*: references to the historical dimension – as well to more recent trends such as migratory mobility – are present in many of the contributions.

The articles in this issue could be divided into two sections: religion, socialization and national identity; and «weak» religion and religiousness.

In the first section, the authors discuss the nexus between religion, socialization and national identity using different territorial perspectives and various scientific and methodological approaches. **Mirko Blagojević and Vladimir Bakrač**, in their paper “*Dynamics of people’s attachment to the (Orthodox) religion and the church in Serbia*”, explore historically and sociologically the relationship between identity and religion, taking into account the dimensions of religiosity, including ways of following the Church’s statements. Religious ties and involvement can be different across generations: in this respect, **Ivan V. Pavlyutkin** describes in his “*Dynamics of the religiosity of youth in Russia*” to what extent in Russia young people swing between various religious attitudes, from those who can identify as strong believers to those who can be fitted in the category of nones. This paper content comparison of the results of formalized all-Russian polls with different instruments.

Dmitry A. Markov’s paper entitled “*Fertile attitudes of modern clergy families of the Russian Orthodox Church: the typological experience*” focuses on the subgroup of clergy families. Coping with the challenges of transformations linked to socio-political-economic scenarios in the Russian context means considering key issues concerning birth control, abortion and the role of religion in family formation and children’s socialization. All these topics are central to the scientific debate concerning the role of religion in informing behaviour, values and attitudes. Religions have been for long-time driving forces in the personal decision-making process, even if not always explicitly, especially in the Central-Eastern European and Russian contexts. In the past

twenty years, as various research has shown, changes have taken place and new landscapes emerged. Among these novelties, we can mention the increase of religious pluralism due to migratory chains and the rise of the appeal of Oriental religions. Four papers explore the two above-mentioned novelties. **Nemanja Vukcević** opens this subsection with an overview of the relationship between religion and migration, an old topic at the crossroads of migration and religious studies. **Roberta Ricucci** with her paper on “*Growing up in the shadow of the Holy Shroud. Muslims’ second generations in Italy*” pays attention to second-generation Muslims in Italy and their religious socialization, pointing out generational similarities to Italian peers in shifting towards a more secular attitude and religious belonging expressed as a cultural sharing rather than a strong personal identification. **Svetlana V. Ryazanova and Pumla Gobodo-Madikizela** enlarge the discussion, considering both Muslims and Pentecostals in their contribution entitled “*Trauma as a heritage: the experience of believers’ perception*” and remembering to what extent religious pluralism is in the DNA of several countries, as it is in the region of the Western Urals. The paper describes the effects on the religious identity of trauma and persecution, revealing both individual and collective reactions and memories.

The Muslim minorities across Europe, from Portugal to the Urals, question scholars and policymakers on the possible accommodation of sharia and Islamic rules outside Muslim countries. **Nicola Jorshevski’s** contribution presents a description of the intertwining of religion and politics from the Islamic perspective which is interesting to better understand the requests and attitudes of Muslim minorities in the diaspora.

Also linked to the globalization trend and the increasing circulation of ideas, ways of living and more individualized religious attitudes connected with spiritual elements and wellbeing is the growth of conversion to Buddhism. **Valentina B. Isaeva and Konstantin S. Divisenko** explore this phenomenon through a

qualitative study, pointing out the key successful elements, among which cognitive aspects seem to be the most relevant, which are responsible for conversions.

The closing paper (*“Religion, politics and challenges of contemporary European identity”* by **Deacon Hadzi Nenad M. Jovanovich**) of this section widens the perspective, discussing the relations among religion, politics and identity in the European context. The debate on the reciprocal intertwining is not new and it resurges from time to time, as occurred during the debate on the European Constitution. The paper illustrates and discusses the various aspects of what should be considered one of the core debate from the Roman Empire to now, the era when the revitalization of religions in the public sphere goes hand-in-hand with the perspective of atheists and nones.

The majority of the mentioned papers concerns qualitative insights on the complex topic of the intertwining of religious identity and other issues, swinging from family socialization to political contexts. These relevant findings should be supported by quantitative data, an aspect which opens up discussions on methodological issues. Indeed, the second section of this issue starts with **Victor V. Sukhorukov**'s contribution (*“New logical bases for research of Orthodox churchliness”*) which is the methodological counterpart to the subsequent essay on weak religiosity, taking an interest in churchliness and turn in proposing a corrective, inspired by the C-index (index of being churchled) by Chesnokova, which subdivides the subjects into five categories, which are so many questions about religiosity (plus 6 additional questions): very weakly churchled, weakly churchled, beginners, semi-churchled, churchled. Innovation comes from considering affiliation to the Orthodox Church, not in strict and rigid but rather vague, fluid terms. Which avoids overestimating the number of members and identifying other attitudinal and behavioural possibilities, up to the point of establishing what the data relating to non-members may be, therefore to individuals without a Church.

In this way we recover various elements susceptible to explanation and interpretation, which otherwise would escape, preventing a scientifically valid and generalizable profile. In practice, Sukhorukov is in favour of fuzzy logic, based on 5 other levels: prohibited, undesirable, neutral, desirable, obligatory. The weakening of religion turns out to be a physiological phenomenon, as demonstrated by **Helena V. Prutskova, Kirill V. Markin and Polina V. Vrublevskaya** in their chapter on *“‘Q-methodology’ in the study of “weak” religiosity”*, which is also a good exercise of methodological approach, as it suggests no longer seeking elements of transcendence in religious practices but especially in vital experiences such as traditional religiosity, spirituality, family, work, politics, body, individualism and environmentalism. But equally physiological and predictable is the phenomenon that international sociology of religions now qualifies as “nones”, i.e. those who do not belong to a religious confession, do not believe in the divinity and do not participate in any religious rite. Finally, **Helena D. Rutkevich** went even deeper into the issue of non-religiousness, dealing with ‘Religion’, ‘No religion’ and ‘Spirituality’ of the *“‘Nones’: Issues of definition and study”*. She concludes that we are not dealing with non-religious and secular people, as they present unpredictable combinations between various religious parts, bringing together “spiritual” and “non-religious” and giving rise to a very complex phenomenology.

References

- Acquaviva, S. (1961), *Eclissi del sacro nella civiltà industriale* [Eclipse of the sacred in industrial civilization] [*The decline of the sacred in industrial society*, Blackwell, Oxford, 1971], Edizioni di Comunità, Milano.
- Acquaviva, S. (1989), *Fine di un'ideologia: la secolarizzazione* [End of an ideology: the secularization], Borla, Roma.
- Berger, P. (1979), *The Heretical Imperative*, Anchor Press, Garden City, NY.
- Berger, P. (2008), “Secularization Falsified”, *First Things. A Monthly Journal of Religion and Public Life*, 180, 23-27.

Campbell, C. (1971), *Toward a Sociology of Irreligion*, Macmillan, London and Basingstoke [Herder and Herder, New York, 1972; Writers Printshop, London, 2013, revised edition].

Casanova, J. (2001), "Religion, the New Millennium, and Globalization", *Sociology of Religion*, 2001, 62 (4), 415-441.

Clarke, P. B. (2008), *Encyclopedia of New Religious Movements*, Routledge, Abingdon.

Cox, H. (1965), *The Secular City*, Macmillan, New York.

Glenn, V. (1968), "The Religious Nones: A Neglected Category", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 7, 219-229.

Lee, L. and Bullivant, S. (2016), *Oxford Dictionary of Atheism*, Oxford University Press, Oxford.

Luckmann, T. (1967), *The Invisible Religion*, Macmillan, New York.

Norris, P., and Inglehart, R. (2007), *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, New York.

Soper, J. C. and Fetzer, J. S. (2007), "Religious Institutions, Church-State History and Muslim Mobilization in Britain, France, and Germany", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 33, 933-944.

Zuckermann P. (2020), *Society without God. What the Least Religious Nations Can Tell Us about Contentment*, New York University Press, New York [second edition].

Чиприани Роберто, Почётный профессор социологии, Экс-Президент Итальянской социологической ассоциации, Экс-Президент 22 Исследовательского комитета «Социология религии» Международной социологической ассоциации (1990-1994).

Рикуччи Роберта, Доцент, Экс-Координатор Исследовательской сети 34 «Социология религии» Европейской Социологической Ассоциации (2017-2019), Председатель программы «SAR – Социология и антропология религии» Американской антропологической ассоциации (2017-2020).

Roberto Cipriani, Emeritus Professor of Sociology, Ex-president of the Italian Sociological Association, Ex-president of the Research Committee 22 "Sociology of Religion", International Sociological Association (1990-1994).

Roberta Ricucci, Associate Professor, Ex-coordinator of the RN34 "Sociology of Religion", European Sociological Association (2017-2019), Programme Chair "SAR – Society of Anthropology of Religion", American Anthropological Association (2017-2020).

СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ И ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ SOCIOLOGY OF CULTURE AND SPIRITUAL LIFE



УДК 172 173 271 27-72 2-184 2-42

DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-1

Марков Д. А. 

**Отношение к деторождению в современных семьях
священников русской православной церкви:
опыт типологизации**

Лаборатория «Социология религии», Православный Свято-Тихоновский
гуманитарный университет
Лихов пер, д. 6, стр. 1, г. Москва, 127051, Российская федерация.
archprotolip@gmail.com

Аннотация. В современных социологических исследованиях зачастую можно обнаружить риторику кризиса семьи в России, что ставится в зависимость от низких показателей рождаемости и демографического спада. При этом на примере Нидерландов, Северной Ирландии, Канады, Перу и других стран, можно увидеть, какое влияние может оказывать духовенство на верующее население, в том числе в вопросе отношения к рождению детей. В этой связи исследование, изучающее репродуктивные установки в семьях священнослужителей Русской Православной Церкви, способных оказывать воздействие на население России, в которой проживают около 70% людей, называющих себя православными верующими, кажется актуальным и продуктивным. Для данного исследования были взяты интервью с двадцатью семьями и проанализированы с помощью метода «обоснованной теории». Анализируя репродуктивные установки в семьях священнослужителей, мы выявили в них существенные различия. Для удобства описания данных различий мы классифицировали отношение к рождению детей в семьях духовенства, выделив традиционный, промежуточный и менеджерский типы. В результате исследования мы выявили большой потенциал для решения демографической проблемы в семьях традиционного типа, который характеризуется доверием респондентов к Богу в их взглядах на деторождение и оценкой неабортивной контрацепции как греха. Для респондентов менеджерского типа было свойственно говорить об использовании контрацепции не как о церковной норме, но как о выборе супругов, который может быть оправдан здоровьем супругов, их уровнем доходов, их желанием реализовываться в профессии, собственными взаимоотношениями и т.д. Респонденты промежуточного типа преимущественно говорили о доверии Богу в вопросе деторождения как об идеале, а об использовании контрацепции как о действии, возможным для семьи по экономии, в качестве компромисса или в результате их маловерия. Семьи промежуточного и менеджерского типов допускали использование неабортивной контрацепции по отношению к собственной семье, тем самым поддерживая идею планирования и контроля рождаемости. В качестве вывода в статье предложено

включить в современную систему образования духовенства общение кандидатов в священство с опытными духовниками традиционного типа, чтобы они смогли оказать воздействие на будущих священнослужителей, которые затем оказывали бы влияние на православное население России.

Ключевые слова: семья; духовенство; деторождение; демография; неабортивная контрацепция; духовное образование

Благодарность. Исследование «Как создаются и живут молодые семьи в современной России? Сравнение семей мирян и священников» осуществляется в рамках Программы научных исследований Фонда развития ПСТГУ в 2018-2021 годах.

Информация для цитирования: Марков Д. А. Отношение к деторождению в современных семьях священников русской православной церкви: опыт типологизации // Научный результат. Социология и управление. 2020. Т. 6, № 3. С. 9-28. DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-1.

Dmitry A. Markov 

Attitude towards childbirth in modern families of priests of the Russian Orthodox Church: experience of typology

Sociology of Religions Laboratory, St. Tikhon's Orthodox University
bld. 1, 6 Likhov Ln., Moscow, 127051, Russia
archprotolip@gmail.com

Abstract. Modern sociological research often reveals the rhetoric of the family crisis in Russia, which is dependent on low birth rates and a demographic decline. At the same time, using the example of the Netherlands, Northern Ireland, Canada, Peru and other countries, one can see what influence the clergy can have on the religious population, including their attitude towards the birth of children. In this regard, a study analyzing reproductive attitudes in the families of priests of the Russian Orthodox Church, capable of influencing the population of Russia with about 70% of people who call themselves orthodox, seems relevant and productive. Twenty families were interviewed for this study and analyzed using the “grounded theory” method. The analysis of the reproductive attitudes in the families of clergy revealed significant differences. For the convenience of describing these differences, we classified the attitude to childbirth in the families of priests, highlighting the traditional, intermediate and managerial types. As a result of the study, we identified a greater potential for solving the demographic problem in the traditional-type families, which is characterized by respondents' trust in God in their views on childbirth and the assessment of non-abortion contraception as a sin. Respondents of the managerial type talk about the use of contraception not as a church norm, but as a choice of spouses, which can be justified by the spouses' health, their income level, their desire to fulfill themselves in their professions, their attitudes to each other, etc. The intermediate type of respondents mainly spoke about trusting God in the issue of childbirth as an ideal, and about using contraception as an action that is possible for a family to save money, as a compromise, or as a result of their lack of faith. Families of the intermediate and managerial types allowed the use of non-abortive contraception in relation to their own family, thereby supporting the idea of planning and birth control. As a conclusion, the article proposes to include the communication of candidates for the priesthood with experienced confessors of the

traditional type in the modern system of clergy education, so that they can influence future clergy, who would then have an impact on the Orthodox population of Russia.

Keywords: family; clergy; childbearing; demography; non-abortion contraception; clergy education

Acknowledgments: The article was written within the framework of the Project “How do young families appear and live in modern Russia? Comparison of secular families and priests’ families”, supported by the PSTGU Development Foundation in 2018-2021.

Information for citation: Markov, D. A. (2020), “Attitude towards childbirth in modern families of priests of the Russian Orthodox Church: experience of typology”, *Research Result. Sociology and Management*, 6 (3), 9-28, DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-1.

Введение (Introduction). В современных отечественных научных социологических исследованиях артикулируется проблема низкой рождаемости в России, предлагаются решения в перспективе социально-экономической и демографической политики страны (Напр., см: Новоселова, 2012; Елин, 2019). Существует ряд исследований, в которых описывается «объективная» и «субъективная» ситуации, поясняющие то или иное репродуктивное поведение семей (См.: Забаев, Емельянов, Павленко, 2013; Павлюткин, Борисова, 2019; Рощина, Бойков, 2005; Малева, Синявская, 2006; Головляница, 2007).

Исследования же в данной области, посвященные священническим семейным парам, жизнь которых имеет определенную специфику по сравнению с иными социальными группами (См.: Крихтова, Алексин, 2016; Емельянов, Юдин, 2018), отсутствуют. В исследованиях протестантских семей духовенства, хотя они скорее посвящены разводам и конфликтам, нежели репродуктивным установкам, также постулируется отличие семейной жизни первых от семейной жизни иных членов общества, где фактор религиозности в отдельно взятой семье оказывает определенное значение (Norrell, 1989; Morris, Blanton, 1994; Hartley, 1978; Goodling, Smith, 1983), В докладе (Емельянов, 2017) и статье (Емельянов, 2019) прот. Николая Емельянова, где его центральным тезисом является мысль о семейной жизни и открытости к отцовству

священника как фактора влияния на его собственное пастырское служения и его паству, также отчасти затрагивается данная проблематика. Иного рода исследования, посвященные бытовой составляющей семейной жизни духовенства (Фот, 2015), или же оценивающие разницу между степенью удовлетворенности в семьях священнослужителей, верующих и неверующих (Дементьев, 2011), не затрагивают проблему рождаемости. В этом контексте интерес представляют работы, в которых говорится о деторождении в православных верующих (Левушкин, 2018; Забаев, Орешина, Пруцкова, 2012; Голева, Павлюткин, 2016).

При этом нельзя не отметить, что священник как религиозный актер может оказывать влияние на репродуктивные установки верующих людей. Существуют исследования влияния католических священников Голландии, Северной Ирландии и Канаде на отношение к рождению детей в семьях, относящих себя к верующим, где эмпирически отмечается высокий уровень рождаемости в данных странах в целом на фоне иных европейских стран (См.: McGregor, McKee, 2016; Somers, Van Poppele, 2003; Gervais, Gauvreau, 2003). В обратную сторону, можно наблюдать, как священники вследствие политики католической Церкви в XX веке в Перу поощряли меры по контролю рождаемости для бедного населения, где так же оказали существенное влияние (См.: Lopez, 2020, 126-148).

Учитывая тот факто, что в России же примерно 70% людей относят себя к числу православных верующих, исследование ситуаций желательного или нежелательного деторождения в священнических семьях может быть продуктивным. Какие факторы формируют репродуктивное поведения в семьях священнослужителей? Каким образом священник и его супруга определяют для себя ситуацию желательного / нежелательного деторождения?

Методология и методы (Methodology and methods). Для получения первичных ответов на данные вопросы возможно использовать качественные методы исследования, позволяющие представить смысловой мир той или иной социальной группы. Поэтому в исследовании мы будем базироваться на методологии «обоснованной теории» (См.: Страусс, Корбин, 2001;

Забаев, 2011), с использованием техник кодирования и присваивания категорий текстовой информации. В качестве метода в исследовании использовались полужформализованные биографические лейтмотивные интервью (Институт социологии РАН, 1994), с использованием специальных вопросов для духовенства. В среднем продолжительность одного интервью составляла 1 час 31 минуту. К настоящему моменту закончен базовый этап сбора данных (опрошено 40 человек). При этом часть интервью бралась с супругом по отдельности, часть – в паре (всего 29 интервью, 18 по отдельности, 11 парных). Некоторые параметры, связанные с распределением опрошенных по типам населенных пунктов¹, приведены в таблице.

Таблица 1

Распределение опрошенных по городам

Table 1

Distribution of respondents by cities

Тип населенного пункта/ Type of settlement	Количество опрошенных/ Number of respondents
Крупнейший город (выше 1 млн. чел.) / Largest city (over 1 million people)	10
Крупный город (250 тыс. – 1 млн. чел) / Large city (250 thousand – 1 million people)	10
Большой город (100 – 250 тыс. чел) / Big city (100 – 250 thousand people)	4
Средний город (50 – 100 тыс. чел) / Average city (50 – 100 thousand people)	4
Малый город (до 50 тыс. чел) / Small city (less than 50 thousand people)	6
Поселок, село / Settlement, village	6

Набор респондентов осуществлялся рекрутерами по скринеру, куда входили такие параметры, как стаж супругов в браке, количество детей, опыт священства для священников и др. В настоящий момент

можно проводить работу со следующими подвыборками:

1. Молодые² малодетные / бездетные священнические семьи из крупнейших, крупных и больших городов.

¹ Типологизацию населенных пунктов см.: Министерство регионального развития РФ. Свод правил СП 42.13330.2011 Градостроительство. Планировка и застройка городских и сельских поселений. Актуализированная редакция. СНиП 2.07.01-89. Издание

официальное. Москва, 2011. URL: <http://docs.cntd.ru/document/1200084712> (дата обращения: 10.05.2020).

² Молодыми мы считаем семьи, находящиеся до 5 лет в браке.

2. Зрелые¹ малодетные / бездетные священнические семьи из крупнейших, крупных и больших городов.

3. Молодые малодетные / бездетные священнические семьи из средних, малых городов и поселков / сел.

4. Зрелые малодетные / бездетные священнические семьи из средних, малых городов и поселков / сел.

5. Молодые многодетные священнические семьи из крупнейших, крупных и больших городов.

6. Зрелые многодетные священнические семьи из крупнейших, крупных и больших городов.

7. Молодые многодетные священнические семьи из средних, малых городов и поселков / сел.

8. Зрелые многодетные священнические семьи из средних, малых городов и поселков / сел.

9. Разведенные священнические семьи².

3 типа семей по отношению к проблеме деторождения. В рамках интервью предполагалось задавать вопрос об отношении респондентов к деторождению. Вопросы были сформулированы следующим образом:

1. Сколько у Вас детей?

2. Планируете ли Вы (ещё) рожать детей?

3. Сколько в семье священника должно быть детей?

4. Допустимо ли в священнической семье использовать контрацептивы (абортного и неабортивного характера)?

¹ Зрелыми мы считаем семьи, находящиеся от 15 до 30 лет в браке. Выборка респондентов с таким стажем в браке обусловлена желанием в ходе исследования сравнить молодые семьи с супругами, имеющими минимум втрое больший опыт семейной жизни.

² Для сравнения мы также взяли интервью у двух разведенных респондентов, некогда составляющих священническую семью.

³ «Недавно мне одна звонила, говорила: «Батюшка, у меня пять детей, благословите предохраняться». И

5. Если в священнической семье допустимо использовать контрацепцию, в каких случаях допустимо, в каких – нет?

Научные результаты и дискуссия (Research Results and Discussion). Категории, которые использовали респонденты для ответов на данные вопросы, были весьма различны, что указало на необходимость создания типологии отношения священнических семей к деторождению. Ниже приведена общая таблица респондентов, в которой мы классифицировали священников, выделив в ней три типа: традиционный; промежуточный; менеджерский.

1. Традиционный тип. Первый тип, как его характеризуют сами респонденты, мы назвали «традиционным». Практически в каждой подвыборке мы находим респондентов, отнесенных нами к традиционному типу. К этому типу мы отнесли так же малодетные и бездетные семьи духовенства, которые, однако, говорят о рождении детей в тех же категориях, что и многодетные³. В качестве основных категорий, из которых можно выстроить определенную теорию, здесь являются: «необходимость доверять Богу в вопросе деторождения, а не полагаться на себя»; «недоверие Богу, находящее свое выражение в регулировании рождаемости и использовании контрацепции – грех»; «Господь дает детей, дети – дар Божий»; «жизнь в доверии Богу – жизнь вопреки». В этом контексте респонденты говорят о «счастье», «любви» и «подвиге».

На начальном этапе исследования предполагалось, что респонденты, относящиеся к традиционному типу, детерминированы тему признаками, которые казались характерными для такого типа семей. В

я вот понимаю, что живут они в городе, что муж работает, что очень тяжело. И я начал и так, и сяк говорить, мол, вы уж там как-нибудь потерпите немножечко, Господь поможет. Я говорю: «Ты роди, мы его заберем себе». *Но так вот в лоб сказать, что нельзя предохраняться, это грех, я не стал, хотя это естественно грех...* Если священник говорит о том, что предохраняться нормально, говорит это с амвона в проповеди, еще и по Интернету, я это, конечно, не понимаю» (4 подвыборка, священник, село, 15 лет в браке, нет детей).

частности, мы мыслили, что семьи традиционного типа – обязательно выходцы из многодетных родительских семей. Однако мы можем констатировать тот факт, что среди 21 респондента¹ традиционного типа лишь 6 – выходцы из многодетных семей.

Следующие два признака (здоровье супругов и доход семьи) описываются через категорию «жизнь в доверии Богу – жизнь вопреки»². Респонденты говорят о том, что они рожали детей вопреки проблемам со здоровьем и запретам врачей рожать³. О финансовом положении семей традиционного типа можно сказать, что их открытость к деторождению происходила на разных этапах семейной жизни вне корреляции между уровнем дохода и количеством детей. Зрелые супруги говорили в интервью о бедственном финансовом положении на первых годах своей жизни, но несмотря на это – о готовности рожать при любом уровне дохода семьи⁴. В настоящий момент мы зафиксировали из 21 респондента у 1 – высокий уровень дохода, у 4 – выше среднего, у 8 – средний, у 2 – ниже среднего, у 1 – низкий, у 5 – доход отсутствует. Уровень дохода определялся нами в соответствии со

средней заработной платой для тех городов, в которых живут респонденты⁵.

Существует представление, озвучиваемое в том числе некоторыми респондентами, о сельском образе жизни как наиболее способствующему к рождению детей. Из этого представления делается вывод о том, что люди, живущие в городе, менее склонны к рождению детей – представление, подтверждающееся количественными исследованиями, в которых демонстрируется, что женщины репродуктивного возраста, живущие в селах, рожают в среднем на одного ребенка больше (См.: Архангельский, 2017). Однако также существуют количественные исследования, в которых говорится об отсутствии прямой корреляции между многодетностью и жизнью семьи в том или ином типе населенного пункта (См.: Павлюткин, Борисова, 2019), а также о снижении уровня рождаемости в сельской местности, которое связывается не с убылью сельского населения и понижением количества женщин репродуктивного возраста, но также с количеством желаемых и ожидаемых детей (См.: Блинова, 2018; Лихачева, Короленко, Калашников, 2016). В

¹ Среди 21 респондента 9 семей + священник + матушка + разведенная матушка.

² Наиболее очевидным образом это сформулировано у следующего респондента: «Физиологически люди не рожают так, как рожали мы. Это было вопреки физиологии, вопреки всему. Каждый раз было понятно, что Господь вмешался и сотворил вот такое чудо... Кто-то занимается планированием из святых убеждений – дать максимум своим деткам. Но как раз за этим стоит не очень большая глубина, так как он не видит, сколько дает не он сам, а сколько дает Господь» (6 подвыборка, жена священника, крупный город, 21 год в браке, 10 детей)».

³ «Если женщина имела какие-то проблемы с зачатием, предохранялась, то все это будет сказываться на ребенке. В этот процесс нельзя вмешиваться даже мыслями. Не то, что контролировать... У меня опухоль головного мозга оперирована в 19 лет, вторая группа нерабочей инвалидности. И все-равно я утверждаю, что нужно полагаться на Бога. Если Господь дает, значит надо рожать. И надо воспринимать это как счастье, несмотря даже на ситуацию вокруг... А если тебе суждено умереть в родах – по сути это счастье, это сразу в рай» (8 подвыборка, жена священника, малый город, 27 лет в браке, 6 детей).

⁴ «Репетиторством начала заниматься еще когда у нас было двое деток... тогда у нас денег не было вообще, зарплата мужа была полностью на снятие жилья. Кормились мы в силу того, что люди приносили... Через какое-то время у меня нашелся первый ученик... И когда я начала подрабатывать, было забавно, я достаточно рано увидела, что, если у меня прибавлялся новый ученик, у батюшки было меньше треб, и наоборот. Я понимала, что Господь – Сам бухгалтер нашей семьи, он дает столько сколько нужно» (6 подвыборка, жена священника, крупный город, 21 год в браке, 10 детей).

⁵ Для г. Москвы средний уровень дохода соответствует среднему уровню заработной платы на начало 2020 года с вычетом подоходного налога (по разным данным – 75 тыс. рублей, с диапазоном до +/- 10 тыс. рублей). Доход «ниже среднего» будет находиться в диапазоне среднего уровня заработной платы до МРОТ по Москве (согласно Московскому трехстороннему соглашению, 20 195 рублей). «Низкий» уровень дохода – ниже уровня МРОТ. Доход «выше среднего» для Москвы варьируется в диапазоне от «среднего» до 130 тыс., высокий – выше 130 тыс.

нашем же исследовании из 21 респондента 5 – жители крупнейших городов, 6 – крупных, 2 – больших, 2 – средних, 2 – малых, 4 – сел и поселков. Практически всеми респондентами традиционного типа на вопрос о влиянии типа местности на их жизнь семьи и представления о семье и деторождении было отмечено отсутствие такого влияния.

Далее коснемся уровня образованности респондентов традиционного типа. Существует представление о том, что чем более образован человек, тем больше он в своей жизни пользуется рациональной моделью выбора, что наиболее соответствует идее «планирования», противоречащей идее доверия к Богу. Однако в нашей выборке из 21 респондента: 14 имеют высшее образование (трое из них также закончили духовную семинарию, двое имеют два высших образования (у одного из имеющих два высших образования также закончены пастырские курсы и защищена кандидатская диссертация по математическим наукам); 4 закончили только духовную семинарию (аналог бакалавриата); у 1 – неоконченное среднее специальное образование; 2 имеют среднее (школьное) образование. Так, большинство респондентов традиционного типа – люди, говорящие о семье и деторождении в категориях «доверия», и одновременно с этим они имеют высшее образование (подробнее см.: Марков, 2020а).

Также мы пронаблюдали корреляцию между отношением к деторождению с наличием у респондентов (общего) духовника. Из 6 респондентов-выходцев из многодетных семей 4 из них имеют общего духовника со своими супругами). Всего же у 6 семей есть общий духовник, у одной семьи духовник есть только у супруга. Также духовник есть у семьи, в которой матушка относится к традиционному типу, а супруг к промежуточному. Особняком здесь снова

выступают разведенные респонденты, которые имели до развода духовника-целибата, «из-за которого было много проблем», и от которого они в итоге отказались. Анализ же наличия общего духовника у супругов в нашей выборке позволяет сказать, что в большинстве случаев семьи традиционного типа имеют общего духовника. Только в одной семье духовник отсутствует вообще, а в двух семьях духовником супруги является муж-священник. Респонденты же, имеющие общего духовника, говорят о его на них влиянии и о формировании образа семьи (что связано и с отношением к деторождению), иногда отличным от имеющегося у семьи опыта, полученного от родительской семьи.

2. Промежуточный тип.

Следующий тип отношения к деторождению мы назвали «промежуточным», поскольку, как на это указывают сами респонденты, он занимает срединное положение. Всего к семьям промежуточного типа отнесены 13 респондентов (4 молодых семьи, 1 зрелая семья, 1 разведенный священник, 1 священник и еще 1 матушка¹).

В то время как некоторые семьи традиционного типа иногда говорят о допустимости использования неабортивной контрацепции в различных ситуациях, семьи промежуточного типа говорят об этом по отношению к своей собственной семье. Одни говорят о принципе «рожать, сколько рожается» как об идеале, к которому священническая семья «по своей немощи» не считает возможным следовать, но к которому необходимо стремиться. Другие же говорят об этом принципе как о таком, который не имеет прямого отношения к христианскому образу жизни.

Так или иначе, во всех описаниях респондентами промежуточного типа мы найдем понимание открытого к деторождению образа жизни как подвига². В этой

¹ Супруги последних двух респондентов отнесены к традиционному типу.

² «Планировать семью, наверно, можно... нужна середина, ты ее должен чувствовать... Надо понять,

где есть место доверия Богу, когда Он тебе дает благословение на зачатие, а где нет... Кто-то считает, что близкая связь – это строго для рождения детей. Но я по своему опыту знаю, что даже если нет рождения детей, то близость так скрепляет разные души,

связи об использовании контрацепции говорится как о возможном по «икономии» (снихождению к немощи или ситуации, в которой оказались супруги), как о «компромиссе», или как об исключительной ситуации. В этой позиции об использовании контрацепции говорится практически как о норме (или об ее использовании, не вменяющемся в грех¹), поскольку та или иная ситуация (чаще связанная со здоровьем супруги) делает ее использование извинительным, если семья не готова жить подвигом. Но больше проливает свет на понимание открытости к деторождению как жизни в подвиге использование в разговоре о предохранении таких понятий, как «маловерие», противостоящего акту веры и доверия Богу².

С другой стороны, для респондентов промежуточного типа использование контрацепции в некоторых ситуациях становится не просто извинительным, но также вмещается в рамки «рассудительности» и «ответственного подхода» к жизни, которым противопоставляются «отношение к

мужчину и женщину, что даже без рождения детей это необходимо постольку, поскольку дает очень сильные предпосылки быть вместе... По необходимости можно предпринимать меры предохранения – не потому, что это хорошо, а потому что больше рожать детей уже не можешь, а с женой быть хочется. Что-то где-то допустимо – это не хорошо, но допустимо... Это лучше, чем налево пойти... Если ты такой смелый, то да, когда как Бог на душу положит... Если можешь и получилось, тогда рожай. Если не способен, а получилось, это уже подвиг» (4 подвыборка, священник, средний город, 23 года в браке, 2 ребенка)».

¹ «Хорошо, когда человек полностью доверяет Богу и рождает детей сколько может, но если возникает такой случай, что матушка по медицинским показаниям рождает 9 ребенка, и для этого она попадает в больницу, или у нее начинаются психические отклонения, то в этом случае можно было предохраниться, тут греха не будет, на мой взгляд. А «делайте, что хотите», «живите в свое удовольствие» – это уже другая крайность, которая навязывается миром сем. Золотой путь – он посередине» (1 подвыборка, священник, крупнейший город, 4 года в браке, нет детей).

² «Мы смотрим по здоровью. У моей супруги была первая беременность тяжелая, замерзшая... Потом

женщине как печатному станку», «легкомысленность». Также использование контрацепции становится инструментом возможного планирования семьи, которое не оценивается респондентами негативно. Изначально, мы предполагали, что логика планирования, в которую также может быть включено желание родителей иметь трех и более детей противоречит тем категориям, которые характерны для респондентов традиционного типа (открытость к деторождению и доверие Богу). Однако респонденты пытаются совмещать эти две логики.

Стоит отметить, что некоторые респонденты промежуточного типа уравнивают логику планирования семьи, условно называемую «жизнь для себя»³ и навязываемую «миром сем», с эгоизмом семьи, который в Основах социальной концепции Русской Православной Церкви осуждается как грех⁴. Некоторые респонденты ссылались на тот же документ, говоря о неабортивной контрацепции как о допустимой⁵. Вместе с этими рассуждениями можно встретить упоминания о том,

вторая беременность, у нас появился первый ребенок. Мы очень ответственно к этому относимся... Мы не стараемся к этому легкомысленно относиться, мол, «ребенка сделать – это что, проблема что-ли?», нет. На практике для нас это значит, что мы используем контрацепцию, неабортивную. Но опять-таки, я не считаю это нормой, не призываю к этому людей, я считаю, что это от наших недостатков, от маловерия. Если бы я был верующий, чего бы я боялся? Даже если есть такой опыт, какой у нас есть» (3 подвыборка, священник, малый город, 2 года в браке, 1 ребенок).

³ В данном случае речь идет скорее о child-free.

⁴ «Намеренный отказ от рождения детей из эгоистических побуждений обесценивает брак и является несомненным грехом» (Проблемы биоэтики // Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. XII. 3. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения: 12.03.2020)).

⁵ «Некоторые из противозачаточных средств фактически обладают абортивным действием, искусственно прерывая на самых ранних стадиях жизнь эмбриона, а посему к их употреблению применимы суждения, относящиеся к аборту. Другие же сред-

что «семьи священников ничем не отличаются от семьи мирянина», это «такие же семьи». В этом смысле можно снова наблюдать совмещение двух логик в отношении к деторождению, где для первой будет важны самоотверженность, «неотмирность» и доверие Богу, для второй – эгоизм, «жизнь в мире сем» и планирование.

Практически всеми респондентами была акцентирована необходимость возложить вопрос использования контрацептивов на совесть каждой конкретной семьи, а также предложено к ситуации в разных семьях подходить индивидуально. Тем самым, респонденты говорят не просто об «икономии», но и об относительности церковной нормы в отношении ее использования.

Уровень доходов у 1 из 13 респондентов определен как высокий, у 6 (все священники) – средний, у 1 – ниже среднего, у 1 – доход нестабильный, у 4 (матушки в декретном отпуске) доход отсутствует. Чуть менее половины респондентов имеют высшее образование (6 из 13, у одного из них окончено два высших, еще один после высшего получает духовное образование), 4 закончили духовную семинарию (у одного из них также закончена духовная академия, аналог магистратуры), 1 имеет среднее специальное образование (регентское училище), 2 имеют неоконченное высшее образование. 3 респондента (семья + разведенный священник) проживают в крупнейшем городе, 2 – в крупном, 2 – в большом, 2 – в среднем, 2 – в малом, 2 – в поселке. Так, респонденты промежуточного типа находятся во всех типах населенных пунктов, имеют разные уровни доходов и образования.

ства, которые не связаны с пресечением уже зачатой жизни, к аборту ни в какой степени приравнивать нельзя» (Там же).

¹ Благодаря публикациям прот. Георгия Митрофанова (Митрофанов, 2007) или прот. Андрея Ткачева (Ткачев, 2016) можно с убежденностью сказать, что зрелые семьи менеджерского типа существуют.

² См. дискуссию в комментариях статей на сайте «Пастырь» священников, в том числе сельских, ко-

7 из 13 родительских семей респондентов – многодетные, 4 из 7 – из священнических семей. 11 респондентов (эти же 7 + 4, имеющих немногочисленных родителей) из полных семей. Общий духовник есть только у 2 семей (в одной семье супруг респондента традиционного типа), в то время как в 3 семьях у одного супруга есть духовник, у другого – нет. У остальных нет духовника.

3. Менеджерский тип.

Последнему конструируемому нами типу отношения респондентов к деторождению мы дали именование «менеджерский», поскольку логика «планирования» (управления, менеджмента) семьи является для данного типа основополагающей.

4 из 6 респондентов – выходцы не из священнических семей (кроме матушек из интервью № 1 и № 26). Священники – выходцы из малодетных семей, в то время как матушки – из многодетных (матушки из интервью № 1 и № 5 оценивают опыт многодетности как отрицательный). Все семьи – молодые¹, первая живет в крупном городе, вторая – в крупнейшем, третья – в малом². На момент взятия интервью у двух семей было по одному ребенку, в одной семье супруга имела первую беременность.

Что касается духовников и их возможного влияния на семьи, у одной семьи (интервью № 1) у священника духовник-настоятель малодетный, есть также духовник-старец, к которому респондент обращается раз в год за благословениями на какие-либо крупные дела (например, поступление в семинарию), у его супруги нет духовника, она часто исповедуется у мужа. Духовник у другой семьи (интервью № 5) многодет-

торые говорят о контрацепции как о норме: «Естественная контрацепция»: допустимая мера икономии или грех уклонения от деторождения? // Сайт «Пастырь». URL: <https://priest.today/questions/314> (дата обращения: 1.05.2020); Человек, живущий в более страшных грехах, чем контрацепция, тоже должен перестать предохраняться, чтобы приступить к Тайнствам? // Сайт «Пастырь». URL: <https://priest.today/questions/36> (дата обращения: 1.05.2020).

ный, но насколько нам известно из неформальной беседы с респондентами, он считает нормальным использовать неабортивную контрацепцию. Одновременно с этим респондент-матушка (в отличие от своего супруга) не считает его своим духовником и вообще против духовничества. У третьей семьи (интервью № 25-26) нет духовника. Супруги из первого интервью получают высшее образование, респонденты со второго интервью его уже получили. Священник с третьего интервью закончил духовную семинарию, его супруга получила высшее и среднее специальное образование.

Некоторые респонденты акцентированно говорят о желании иметь троих или больше детей. При этом они говорят о нормальности планирования семьи и нормальности (а не допустимости / не допустимости) использования неабортивной контрацепции по следующим причинам:

а) невозможность обеспечить детей, если их будет много (финансовый критерий¹);

б) плохое здоровье супруги² (в этом контексте говорится об отсутствии «гуманности» в случае, если супруг «испытывает супругу чадородием»);

в) отсутствие собственного жилья – респондент (интервью № 25) говорит «если у священника стабильно есть свое жилье, то может быть склонен к более полной семье. У нас своего жилья нет, мы живем у родственников, поэтому я в чужой дом не могу приводить еще детей». Наличествующая ситуация с жильем для священника становится поводом ограничить рождаемость, хотя он и говорит о многодетной семье как о семье «полной»;

г) невозможность дать многим детям внимание и любовь (священник из интервью № 1 в этом же ключе говорит про воспитание в вере и страхе Божиим);

е) воспитание детей в конфликтной обстановке (если будет много детей, будут стрессы, родители будут «задерганы», что плохо сказывается как на родителях, так и на детях (будут расти в «моральном дискомфорте»), из чего делается вывод о необходимости ограничить рождения);

ж) невозможности приносить общественную пользу в том случае, если супруги будут рожать и воспитывать много детей. Супруга из интервью № 5 в этом ключе говорила о желании работать, что ставится в противоречие многодетности, о «талантах», дающихся Богом человеку; о том, что «неправильным» будет рожать детей, тем самым «закапывать талант в землю», не реализовав его в какой-либо профессии;

з) отсутствие предрасположенности (или «предназначения») к многоплодию («кому-то иметь много детей в кайф», а кто-то от большого количества детей становится «задерганным», начинает жить в «дискомфорте» и не становится от этого «счастливым»);

и) Не очень хорошие взаимоотношения между супругами. Респонденты (интервью № 25-26) говорят, что «когда любви много, ее хочется еще умножить в количестве человек в семье». «Плодиться и размножаться» становится возможным в том случае, если супруги преодолевают трудности и помогают друг другу, что для матушки выражается в готовности смириться с частым отсутствием священника дома и его занятостью, а для священника – в готовности заниматься домашними делами даже после «чреды в храме». Отсутствие же этих условий ведет не только к потенциальному использованию неабортивной контрацепции, но и к разводу³;

к) Незрелость супругов (интервью № 26). Людям, которые с точки зрения психологического возраста являются детьми,

¹ При этом один из респондентов говорит об условности финансового критерия, поскольку непонятно, где проходит граница между наличием необходимых средств для содержания ребенка и некоторым излишеством.

² Матушка из интервью № 5 в этой связи говорит о том, что решение рожать детей находится в компе-

тенции врача. При этом не учитывается то, на что часто ссылаются респонденты традиционного типа – врачи могут ошибаться и из-за малейшего риска для здоровья матери при последующей беременности они могут «перестраховываться» и рекомендовать супругам воздержаться от рождения детей.

³ При этом, как кажется, условные нормальные члены нормальной семьи будут помогать друг другу

«не готовы брать на себя ответственность», лучше не вступать в брак, а если вступили – не рожать детей¹.

ж) Цель брака – не рождение детей, а «единство», «любовь» и «счастье» супругов, что говорит в пользу восприятия не-прокреативности супружеской близости, которая предполагает возможность использования неабортивной контрацепции²;

к) Поменялась культура, в которой был актуален «традиционный подход» (как его называет священник из интервью № 5) к деторождению: смена условий жизни приводит к смене представлений о браке, в котором супругам необходимо «жить по-христиански» (реализовывать заповедь о любви к ближнему как о любви к своему супругу, что также предполагает наличие супружеских отношений без обязательного зачатия детей)³. Эта мысль демонстрируется через пример из жизни прадедушки респондента – «тот был любитель выпить», бил свою супругу, но они рожали детей, что считалось нормальным «для того времени». Так, семьи в рамках современной культуры, могут иметь много детей, но быть несчастны (или же не вести христианский образ жизни), ровно как и семьи с малым количеством детей могут быть счастливыми и живущими христианской жизнью⁴.

л) Священническая семья ничем не отличается от обычной семьи, не должна задавать образец семейной жизни, и поскольку использование контрацепции является «нормальным» для «мирских людей»,

и стараться жить в любви, что по логике респондентов неизбежно должно предотвратить развод и привести к доверию Богу в вопросе деторождения.

¹ Не до конца очевидно, как эта зрелость должна определяться. Так же не понятно, может ли работать обратный эффект, когда человек вступает в брак и рождает детей, отчего возрастает его сознательность и ответственность.

² Прот. Владимир Шмалый называет такой подход к браку «униативным» (брак ради «единства жизни и любви»), противопоставляя его прокреативному подходу (брак ради рождения детей). Он же уточняет, что эти подходы выделяются условно и зачастую взаимосвязаны (см.: Шмалый, 2004). Такие подходы к восприятию брака могут быть связаны с нашими выделенными типами, однако среди семей

ее использование священническими семьями возможно и оправдано.

м) Использование неабортивной контрацепции не регулируется церковной нормой, но относится к сфере индивидуального выбора супругов.

Данные причины для использования неабортивной контрацепции преимущественно описываются через категории «зрелость», «счастье», «любовь», «комфорт», «ответственность» и «разумность». Последним двум категориям дается богословское обоснование.

Один из респондентов говорит: *«Когда придешь на Страшный Суд, Господь спросит за каждого ребенка – почему ты ему не додал?... И что мы, когда придем на Страшный суд, тоже будем жаловаться: "Господи, ты мне дал этих детей, моя жена забеременела". А Господь скажет: "Ты же физический источник его". Важно, чтобы наше желание и воля Божья совпали, тогда человек обретает счастье. Чтобы не было так, что якобы Господь все дает и пускаем на самотек»* (1 подвыборка, священник, крупный город, 3 года в браке, 1 ребенок). Предположительно, этой категории «ответственности», благодаря которому человек обретает «счастье», соответствует богословская идея о необходимости человеческих усилий в деле собственного спасения – идея, которая не только в оценке респондента, но и в православной догматике противопоставляется идее о необходимости доверия Богу (напр. см.: Давыденков, 2013: 453-482).

традиционного типа мы будем видеть разные подходы к браку.

³ Интерес представляет вопрос о смене условий жизни, которая становится возможным источником влияния на представления о браке и подходы к деторождению в христианском богословии (См.: Марков, 2020б).

⁴ Священник из интервью № 25 также озвучивал тезис о счастье в семье вне зависимости от количества детей (и описывал цель брака через категорию «счастье»). В качестве примера, поясняющего, в чем может выражаться несчастье (и в обратную сторону – счастье), респондент приводит многодетную семью с плохими жилищными условиями и финансовым обеспечением, когда «9 детей на 10 квадратных метров возятся в грязи как тараканы».

Описывая же категорию «разумности», другой священник (интервью № 5) говорит, что Господь дает человеку разум, которым супруг должен распоряжаться «не в ущерб другому человеку» (имеется ввиду возможный будущий ребенок). Готовность рожать должна сопровождаться осознанием «ответственности» за воспитание детей родителями. Такой брак, где супруги «разумно» подходят к рождению детей, превозносит их над животными, которые не имеют разум, а лишь «плодятся и размножаются».

Заключение и выводы (Conclusions).

Предприняв попытку типологизации респондентов в их отношении к деторождению, мы выделили 3 основных типа. Традиционный тип характеризуется доверием респондентов к Богу в их взглядах на деторождение и оценкой неабортивной контрацепции как греха. Основными категориями, используемыми респондентами, будут слова «доверие», «вера», «жизнь вопреки», «чудо», «грех», «счастье», «любовь», «подвиг». Для промежуточного типа характерно было говорить о доверии Богу в вопросе деторождения как об идеале, а об использовании контрацепции как возможном для семьи действии по «икономии», допустимым в качестве компромисса или в результате маловерия. Респондентам менеджерского типа были свойственно говорить об использовании контрацепции не как о церковной норме, но как о выборе супругов, который может быть оправдан взглядами на цели брака, здоровьем супругов, их финансовым состоянием и т. д. Основными категориями, через которые описываются подходы к планированию рождения детей, являются слова «ответственность», «зрелость», «разумность», «счастье», «любовь» и «комфорт».

Данное же выделение типов отношения семей священников к деторождению

хотя и представляется для дальнейшей работы продуктивным, однако нельзя не отметить, что типологизация носит условный характер. В семьях традиционного типа можно встретить высказывания в духе того, что мы описывали в иных типах, и наоборот. Одновременно с этим, респонденты внутри каждого типа отличаются по своему осмыслению подходов к деторождению, что, вероятно, указывает на необходимость создания более сложной типологии подходов к деторождению, и одновременно с этим на условность любых типологий и обобщений.

Но в связи с обозначенной вначале статьи проблемой демографического кризиса в России, можно утверждать, что большим потенциалом для ее преодоления обладают семьи духовенства традиционного типа, поскольку респонденты иных типов допускали использование неабортивной контрацепции по отношению к собственной семье, поддерживая идею планирования и контроля рождаемости.

В свою очередь, это может ставить вопрос о стратегиях подготовки священников¹ Русской Православной Церкви, чтобы кандидаты в священство могли стать священниками традиционного типа. Также в исследовании было показано, что такая подготовка могла бы быть направлена на взаимодействие ставленников с опытными представителями духовенства традиционного типа, которые могли бы передавать эту «традицию» отношения к деторождению ставленникам. В свою очередь, кандидаты в священство перенимали бы данную «традицию» у опытных представителей духовенства, становились бы священниками, передавали бы эту «традицию» людям православного вероисповедания, а затем, став опытными священниками, передали бы ее таким же как когда-то они кандидатам в священство.

¹ Вопрос о подготовке матушек можно поставить отдельно, поскольку института, подготавливающего их, не существует, а способы вступления в брак респондентов весьма различны – от знакомства в социальных сетях до сватовства. Предварительно можно предположить, что наиболее продуктивным

для подготовки матушек будет инициирование создания священниками молодежной среды людей православного вероисповедания, где проводились бы беседы, читалась специальная и художественная литература о семейной жизни, в том числе о семейной жизни священника.

ОБЩАЯ ТАБЛИЦА РЕСПОНДЕНТОВ С ТИПАМИ ПО ОТНОШЕНИЮ К ДЕТОРОЖДЕНИЮ
ДС – Духовная семинария, ДА – Духовная академия, БИ – Богословский институт (пастырская подготовка) Т – традиционный тип, П – промежуточный тип, М – менеджерский тип
GENERAL TABLE OF RESPONDENTS WITH TYPES IN RELATION TO CHILDBEARING.
TS – Theological Seminary, TA – Theological Academy, TI – Theological Institute (pastoral training);
T – traditional type, I – intermediate type, M – managerial type

№ интервью	Священник / матушка	Опыт священства	Стаж в браке	Место рождения / Место жительства	Образование	Дети	Из какой семьи: (не)священническая; (не)многодетная; (не)полная	Доход	Тип семьи по отношению к деторождению
1	Священник	2,5	3	Малый город / Крупный город	ДС; Учится в ВУЗе	Первая беременность	Несвящ; Немногод; Полная	Средний	М
	Матушка	Нет		Крупный город / Крупный город (там же)	Учится в ВУЗе		Свящ; Мног; Полная	Ниже среднего	М
2	Священник	3	4	Крупный город / Крупный город (там же)	ДС; Высшее	1	Несвящ; Немног; Неполная	Средний	Т
	Матушка	Нет		Крупный город / Крупный город (там же)	Высшее		Несвящ; Немног; Полная	Нет	Т
3	Священник	2	3,5	Крупнейший город / Крупнейший город (там же)	ДС	Нет	Несвящ; Мног; Полная	Средний	П
4	Матушка	Нет		Крупнейший город / Крупнейший город (там же)	Высшее		Несвящ; Немног; Неполная	Нестабильный	П
5	Священник	2	3,5	Крупнейший город / Крупнейший город (там же)	Пастырские курсы; Высшее	1	Несвящ; Немног; Неполная	Средний	М

№ интервью	Священник / матушка	Опыт священства	Стаж в браке	Место рождения / Место жительства	Образование	Дети	Из какой семьи: (не)священническая; (не)многодетная; (не)полная	Доход	Тип семьи по отношению к деторождению
	Матушка	Нет		Средний город / Крупнейший город	Высшее		Несвящ; Мног; Полная	Ниже среднего	М
6	Священник	21	21	Малый город / Крупный город	ДС; Высшее	10	Несвящ; Немног; Неполная	Низкий	Т
7	Матушка	Нет		Деревня / Крупный город	Высшее		Несвящ; Немног; Неполная	Высокий	Т
8	Священник	26	28	Деревня / Крупный город	ДС	12	Несвящ; Мног; Неполная	Выше среднего	Т
	Матушка	Нет		Крупный город / Крупный город (там же)	Среднее		Несвящ; Немног; Неполная	Нет	Т
9	Священник	10	Развод	Крупнейший город / Крупнейший город (там же)	Высшее	Нет	Несвящ; Немног; Неполная	Средний	П
10	Матушка	Нет		Крупнейший город / Крупнейший город (там же)	Высшее		Несвящ; Немног; Неполная	Средний	П
11	Священник	20	29	Село / Малый город	Среднее	9	Несвящ; Немног; Полная	Средний	Т
12	Матушка	Нет		Малый город / Малый город (Там же)	Высшее		Несвящ; Немног; Полная	Выше среднего	Т
13	Священник	1	2	Малый город / Малый город	Высшее; учится в ДС	1	Свящ; Мног; Полная	Средний	П
	Матушка	Нет		Поселок / Малый город	Высшее		Несвящ; Немног; Полная	Нет	П
14	Священник	12	15	Крупный город / Село	ДС	Нет	Несвящ; Немног; Полная	Средний	Т

№ интервью	Священник / матушка	Опыт священства	Стаж в браке	Место рождения / Место жительства	Образование	Дети	Из какой семьи: (не)священническая; (не)многодетная; (не)полная	Доход	Тип семьи по отношению к деторождению
	Матушка	Нет		Крупный город / Село	Два высших		Несвящ; Немног; Неполная	Нет	Т
15	Священник	1	2	Малый город / Крупный город	ДС + ДА	1	Свящ; Мног; Полная	Средний	П
	Матушка	Нет		Средний город / Крупный город	Среднее специальное		Несвящ; Мног; Полная	Нет	П
16	Священник	1 месяц	19	Крупнейший город / Крупнейший город (там же)	Два высших (канд. мат. н.) + Пастырские курсы	5	Несвящ; Мног; Полная	Средний	Т
17	Матушка	Нет		Крупнейший город / Крупнейший город (там же)	Высшее		Несвящ; Мног; Полная	Нет	Т
18	Священник	0,5	3	Крупнейший город / Поселок	Высшее	2	Свящ; Мног; Полная	Средний	Т
19	Матушка	Нет		Крупнейший город / Поселок	Высшее		Несвящ; Немног; Полная	Нет	П
20	Священник	27	28	Крупнейший город / Крупнейший город (там же)	Высшее; ДС + ДА	6	Несвящ; Мног; Полная	Выше среднего	Т
21	Матушка	Нет		Крупнейший город / Крупнейший город (там же)	Высшее		Несвящ; Немног; Неполная	Ниже среднего	Т
22	Священник	1	2,5	Поселок / Средний город	ДС	0	Несвящ; Немног; Полная	Средний	Т
	Матушка	Нет		Малый город / Средний город	ДС		Несвящ; Немног; Неполная	Средний	Т

№ интервью	Священник / матушка	Опыт священства	Стаж в браке	Место рождения / Место жительства	Образование	Дети	Из какой семьи: (не)священническая; (не)многодетная; (не)полная	Доход	Тип семьи по отношению к деторождению
23	Священник	21	23	Поселок / Средний город	Неоконченное высшее; учится в ДС	2	Несвящ; Мног; Полная	Высокий	П
	Матушка	Нет		Средний город / Средний город	Два высших		Несвящ; Мног; Полная	Ниже среднего	П
24	Священник	1	3	Крупнейший город / Большой город	ДС	Первая беременность	Свящ; Немног; Полная	Средний	П
	Матушка	Нет		Большой город / Большой город (там же)	Неоконченное высшее		Несвящ; Немног; Полная	Нет	П
25	Священник	1	1,5	Крупнейший город / Малый город	ДС	1	Несвящ; Немног; Неполная	Средний	М
26	Матушка	Нет		Крупный город / Малый город	Высшее; Среднее специальное		Свящ; Немног; Полная	Низкий	М
27	Священник	2,5	4	Крупнейший город / Поселок	ДС	1	Свящ; Мног; Полная	Средний	П
28	Матушка	Нет		Поселок / Поселок (там же)	Неоконченное среднее специальное		Несвящ; Немног; Полная	Ниже среднего	Т
29	Священник	22	25	Поселок / Большой город	Высшее	8	Несвящ; Мног; Неполная	Выше среднего	Т
	Матушка	Нет		Большой город / Большой город (там же)	Высшее		Несвящ; Немног; Полная	Нет	Т

Список литературы

- «Естественная контрацепция»: допустимая мера экономии или грех уклонения от деторождения? // Сайт «Пастырь». URL: <https://priest.today/questions/314> (дата обращения: 1.05.2020).
- Акерлоф Дж., Шиллер Р. Spiritus Animalis: или как человеческая психология управляет экономикой и почему это важно для мирового капитализма. М.: ООО «Юнайтед Пресс», 2010. 273 с.
- Архангельский В. Н., Зинькина Ю. В., Шульгин С. Г. Рождаемость у женщин с разным уровнем образования: текущее состояние и прогнозные сценарии // Народонаселение. 2019. № 1. С. 21-38.
- Архангельский В. Н. Демографическая ситуация в сельской местности // О состоянии сельских территорий в Российской Федерации в 2015 году. Ежегодный доклад по результатам мониторинга. ФГБНУ Росинформагротех М., 2017. С. 41-60.
- Биографический метод в социологии. История. Методология. Практика. М.: Институт социологии РАН, 1994. 147 с.
- Блинова Т. В. Демографические угрозы и ограничения развития сельских территорий России // Вестник Саратовского государственного социально-экономического университета. 2018. № 2 (71). С. 14-18.
- Голева М. А., Павлюткин И. В. Социальные сети и рождаемость // Экономическая социология. 2016. № 1. С. 83-98.
- Головляница Е. Роль социально-психологических факторов в репродуктивных намерениях // Родители и дети, мужчины и женщины в семье и обществе. М.: НИСП, 2007. С. 217-251.
- Давыденко О. Догматическое богословие. М.: Изд-во ПСТГУ 2013. 622 с.
- Дементьев Д. В. Удовлетворенность браком в семьях священнослужителей и мирян // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2011. № 3-4. С. 227-230.
- Елин А. М., Пашин Н. П. Проблемы демографии и пути их решения в современной России // Вестник науки и образования. 2019. № 17 (71). С. 19-28.
- Емельянов Н. Значение семьи православного священника в пастырском служении: богословский подход // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. № 82. С. 34-50.
- Емельянов Н. Семейная жизнь священника как орудие пастырского служения // Доклад на пастырской конференции «Семейная жизнь священнослужителей» 7.11.2017. URL: https://priest.today/news/prot_nikolay_emelianov_semeynaya_zhizn_svyashchennika (дата обращения: 1.06.2020).
- Забаев И. В. Логика анализа данных в обоснованной теории (grounded theory): Версия Б. Глезера // Социология: методология, методы и математическое моделирование (4М). 2011. № 32. С. 124-142.
- Забаев И. В., Орешина Д. А., Пруцкова Е. В. Три московских прихода. Основные социально-демографические показатели и установки представителей общин крупных приходов. М., 2016. 96 с.
- Забаев И. В., Пруцкова Е. В. Социальные сети поддержки в православной общине. На примере трех крупных православных приходов г. Москвы // Современная социология – современной России: Сборник статей памяти первого декана факультета социологии НИУ ВШЭ А. О. Крыштановского. М., 2012. С. 598-608.
- Левушкин А. Н. Применение христианских ценностей в регулировании брачно-супружеских отношений: история и современность // Научные ведомости БелГУ. Серия: Философия. Социология. Право. 2018. № 1. С. 130-136.
- Лихачева Т. Н., Короленко А. В., Калашников К. Н. Демографический прогноз численности сельского населения Северо-Западного федерального округа // Проблемы развития территории. 2016. № 6 (86). С. 112-131.
- Малева Т., Синявская О. Социально-экономические факторы рождаемости в России: эмпирические измерения и вызовы социальной политике // SPERO. 2006. № 5. С. 70-97.
- Марков Д. А. Корреляция между уровнем образования и подходом к деторождению в семьях священников Русской Православной Церкви // Религиоведение. 2020. № 3 (в печати).
- Марков Д. А. О христианской традиции и проблеме деторождения с точки зрения «Структуры теологических революций» М. Масса // Вопросы теологии. 2020. № 6. (в печати).
- Митрофанов Г. Вопросы семьи и брака. Выступление на круглом столе «Семья в современной Церкви» [Электронный ресурс] // Альфа и Омега. 2007. № 49. URL: http://www.icvidnoe.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=28:2009-10-

08-14-16-49&catid=22:2009-10-03-20-24-35&Itemid=35 (дата обращения: 9.04.2020).

Новоселова Е. Н. Добровольная бездетность как угроза демографической безопасности России // Вестник Московского Университета. Серия 18. Социология и Политология. 2012. № 1. С. 99-110.

Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения: 12.03.2020)

Павлюткин И. В., Борисова О. Н. Вариативность моделей современной городской многодетности: возрождение традиции, новые браки или сетевые эффекты? // Мир России. 2019. № 4. С. 128-151.

Рощина Я. М., Бойков А. В. Факторы фертильности в современной России. М.: EERC, 2005. 64 с.

Семья и деторождение в России. Категории родительского сознания / Забаев И. В., Емельянов Н., прот., Павленко Е. С., Павлюткин И. В. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. 222 с.

Страусс А., Корбин Дж. Основы качественного исследования / Пер. с англ. и послесловие Т. С. Васильевой. М: Эдиториал УРСС, 2001. 256 с.

Ткачев А. Предохранение – это грех? // Телепередача «Коротко о главном». Ответы на вопросы. Опубликовано 8 декабря 2016 г. URL: <https://elitsy.ru/communities/35901/926887/> (дата обращения: 9.04.2020)

Фот А. Г. Семья приходского священника Оренбургской епархии в контексте реалий бытовой повседневности // Magistra Vitae: электронный журнал по историческим наукам и археологии. 2015. № 14 (369). С. 144-149.

Человек, живущий в более страшных грехах, чем контрацепция, тоже должен перестать предохраняться, чтобы приступить к Таинствам? // Сайт «Пастырь». URL: <https://priest.today/questions/36> (дата обращения: 1.05.2020).

Шмалий В. Проблематика пола в свете христианской антропологии // Материалы Богословской конференция Русской Православной Церкви «Учение Церкви о человеке». Москва, 5-8 ноября 2001 г. М., 2002. С. 281-320.

Gervais D., Gauvreau D. Women, priests, and physicians: Family limitation in Quebec, 1940-1970 // Journal of interdisciplinary History. 2003. Vol. 34, Issue 2. Pp. 293-314.

Goodling R., Smith C. Clergy divorce: a survey of issues and emerging ecclesiastical structures // The Journal of Pastoral Care. 1983. Vol. XXXVII, № 4. Pp. 271-291.

Hartley S. F. Marital satisfaction among clergy wives // Review of Religious Research. 1978. Vol. 19, № 2. Pp. 178-191.

Lopez R. A History of Family Planning in Twentieth-Century Peru. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2020.

McGregor P., McKee P. Religion and fertility in Contemporary // European Journal of Population. 2016. Vol. 32. Pp. 599-622.

Morris M. L., Blanton P. W. Denominational Perceptions of Stress and the Provision of Support Services for Clergy Families // Pastoral Psychology. 1994. Vol. 42, № 5. Pp. 345-363.

Norrell J. E. Clergy Family Satisfaction // Family Science Review. 1989. Vol. 2, № 4. Pp. 337-346.

Somers A., Van Poppel F. Catholic priests and the fertility transition among Dutch Catholics, 1935-1970 // Annales de démographie historique. 2003. Vol. 106. Pp. 57-88.

Zabaev I. The Economic Ethics of Contemporary Russian Orthodox Christianity: A Weberian Perspective. Journal of Economic Sociology. 2015. Vol. 16, № 4. Pp. 148-168.

References

«Natural contraception»: a permissible measure of condescension or the sin of avoiding childbearing?, Available at: <https://priest.today/questions/314> (Accessed 1 May 2020). (In Russian)

Akerlof, Dzh. and Shiller, R. (2010), *How human psychology drives the economy, and why it matters for global capitalism*, ООО «Junaited Press», Moscow, Russia. (In Russian)

Arkhangelskiy, V. N., Zinkina, Ju. V. and Shulgin, S. G. (2019), “Fertility in women with different levels of education: current status and forecast scenarios”, *Population*, (1), 21-38. (In Russian)

Arkhangelskiy, V. N. (2017), “Demographic situation in rural areas”, *O sostoyanii selskih territoriy v Rossiyskoy Federatsii v 2015 godu. Ezhegodny doklad po rezultatam monitoringa*, Moscow, 41-60. (In Russian)

Biographical method. Story. Methodology. Practice, ISRAS, Moscow, Russia. (In Russian)

Blinova, T. V. (2018), “Demographic threats and restrictions on the development of rural areas

of Russia”, *Vestnik Saratovskogo gosudarstvennogo sotsialno-ekonomicheskogo universiteta*, (2), 14-18. (In Russian)

Goleva, M. A. and Pavlutkin, I. V. (2016), “Social networks and fertility”, *Ekonomicheskaya sotsiologiya*, (1), 83-98. (In Russian)

Golovlyanitsyna E. (2007), “The role of socio-psychological factors in reproductive desires”, in *Roditeli i deti, muzhchiny i zhenshhiny v seme i obshchestve*, NISP, Moscow, Russia, 217-251. (In Russian)

Davydenko, O. (2013), *Dogmatic theology*, St. Tikhon’s Orthodox University Press, Moscow, Russia. (In Russian)

Dementev, D. V. (2011), “Satisfaction with marriage in the families of clergy and laity”, *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*, (3-4), 227-230. (In Russian)

Elin, A. M. and Pashin, N. P (2019), “Problems of demography and ways to solve them in modern Russia”, *Vestnik nauki i obrazovaniya*, (17), 19-28. (In Russian)

Emelyanov, N. (2019), “The significance of the family of an Orthodox priest in pastoral service: a theological approach”, *St. Tikhon’s University Review. Theology. Philosophy. Religious Studies*, (82), 34-50. (In Russian)

Emelyanov, N. (2017), “Family life of a priest as an instrument of pastoral service”, *Report at the pastoral conference “Family Life of Clergy”*, Available at: https://priest.today/news/prot_nikolay_emelianov_semeynaya_zhizn_svyashchennika (Accessed 1 June 2020). (In Russian)

Zabaev, I. V. (2011), “Logic of data analysis in grounded theory: Version of B. Glezer”, *Sociology: Methodology, Methods and Mathematical Modeling (4M)*, (32), 124-142. (In Russian)

Zabaev, I. V., Oreshina, D. A. and Pruckova, E. V. (2016), *Three Moscow parishes. The main socio-demographic indicators and attitudes of representatives of large parish communities*, St. Tikhon’s Orthodox University press, Moscow, Russia. (In Russian)

Zabaev, I. V. and Prutskova, E. V. (2012), “Social support networks in the Orthodox community. On the example of three large Orthodox parishes of Moscow”, *Sovremennaya sotsiologiya – sovremennoy Rossii: Sbornik statey pamyati pervogo dekana fakulteta sotsiologii NIU VShJe A. O. Kryshchanovskogo*, Moscow, Russia, 598-608. (In Russian)

Levushkin, A. N. (2018), “The application of Christian values in the regulation of marriage

and marital relations: history and modernity”, *Scientific Bulletin of Belgorod State University. Philosophy. Sociology. Law*, (1), 130-136. (In Russian)

Likhacheva, T. N., Korolenko, A. V. and Kalashnikov, K. N. (2016), “Demographic forecast of the rural population of the Northwestern Federal District”, *Problemy razvitiya territorii*, (6), 112-131. (In Russian)

Maleva, T. and Sinyavskaya, O. (2006), “Socio-economic factors of fertility in Russia: empirical measurements and challenges to social policy”, *SPERO*, (5), 70-97. (In Russian)

Markov, D. A. (2020), “Correlation between the level of education and the approach to childbearing in the clergy families of the Russian Orthodox Church”, *Study of Religion*, (3) (in press). (In Russian)

Markov, D. A. (2020), “Christian tradition and the problem of procreation in the “Structure of theological revolutions” M. Massa”, *Issues of Theology*, (6) (in press). (In Russian)

Mitrofanov, G. (2007), “Family and marriage issues. Speech at the round table ‘Family in the modern Church’”, *Alfa i Omega*, (49), Available at: http://www.icvidnoe.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=28:2009-10-08-14-16-49&catid=22:2009-10-03-20-24-35&Itemid=35 (Accessed 9 April 2020). (In Russian)

Novoselova, E. N. (2012), “Voluntary childlessness as a threat to the demographic security of Russia”, *Vestnik Moskovskogo Universiteta. Sociology and Political Science*, (1), 99-110. (In Russian)

Fundamentals of the social concept of the Russian Orthodox Church, Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (Accessed 12 March 2020). (In Russian)

Pavlutkin, I. V. and Borisova, O. N. (2019), “Variability of models of modern urban large families: a revival of tradition, new marriages or network effects?”, *Mir Rossii*, (4), 128-151. (In Russian)

Roshhina, Ya. M. and Boykov, A. V. (2005), *Fertility factors in modern Russia*, EERC, Moscow, Russia. (In Russian)

Zabaev, I. V., Emelyanov, N., Pavlenko, E. S. and Pavlutkin, I. V. (2013), *Family and childbearing in Russia. Categories of parental consciousness*, St. Tikhon’s Orthodox University Press, Moscow, Russia. (In Russian)

Strauss, A. and Korbin, J. (1990), *Basics of Qualitative research*, Translated by Vasileva, T. S., Editorial URSS, Moscow, Russia. (In Russian)

Tkachev, A. (2016), *Is contraception a sin?*, Telecast "Briefly about the main thing". Answers to questions, Available at: <https://elitsy.ru/communities/35901/926887/> (Accessed 9 April 2020). (In Russian)

Fot, A. G. (2015), "The family of the parish priest of the Orenburg diocese in the context of realizations of everyday life", *Magistra Vitae: elektronny zhurnal po istoricheskim naukam i arkheologii*, (14), 144-149. (In Russian)

Does a person living in more terrible sins than contraception also have to play it safe in order to enter the Sacraments?, Available at: <https://priest.today/questions/36> (Accessed 1 May 2020). (In Russian)

Shmaliy, V. (2002), "Field problems in the light of Christian anthropology", *Problematika pola v svete khristianskoy antropologii, Materialy Bogoslovskoy konferentsii Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi «Uchenie Tserkvi o cheloveke»*, 281-320. (In Russian)

Gervais, D. and Gauvreau, D. (2003), "Women, priests, and physicians: Family limitation in Quebec, 1940-1970", *Journal of interdisciplinary History*, 34 (2), 293-314.

Goodling, R. and Smith, C. (1983), "Clergy divorce: a survey of issues and emerging ecclesiastical structures", *The Journal of Pastoral Care*, XXXVII (4), 271-291.

Hartley, S. F. (1978), "Marital satisfaction among clergy wives", *Review of Religious Research*, 19 (2), 178-191.

Lopez, R. (2020), *A History of Family Planning in Twentieth-Century Peru*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, USA.

McGregor, P. and McKee, P. (2016), "Religion and fertility in Contemporary", *European Journal of Population*, 32, 599-622.

Morris, M. L. and Blanton, P. W. (1994), "Denominational Perceptions of Stress and the Provision of Support Services for Clergy Families", *Pastoral Psychology*, 42 (5), 345-363.

Norrell, J. E. (1989), "Clergy Family Satisfaction", *Family Science Review*, 2 (4), 337-346.

Somers, A. and Van Poppel, F. (2003), "Catholic priests and the fertility transition among Dutch Catholics, 1935-1970", *Annales de démographie historique*, 106, 57-88.

Zabaev, I. (2015), "The Economic Ethics of Contemporary Russian Orthodox Christianity: A Weberian Perspective", *Journal of Economic Sociology*, 16 (4), 148-168.

Статья поступила в редакцию 03 июня 2020. Поступила после доработки 28 июня 2020. Принята к печати 05 июля 2020.

Received 03 June 2020. Revised 28 June 2020. Accepted 05 July 2020.

Конфликты интересов: у автора нет конфликта интересов для декларации.

Conflicts of interest: the author has no conflict of interest to declare.

Марков Дмитрий Александрович, сотрудник лаборатории «Социология религии» Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Dmitry Al. Markov, Researcher at the Sociology of Religions Laboratory, St. Tikhon's Orthodox University.



УДК 172 173 271 27-72 2-184 2-42

DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-2

Руткевич Е. Д.

**Религия, неверие и духовность «никаких»:
проблемы определения и изучения**

Институт социологии ФНИСЦ РАН
ул. Кржижановского, д. 24/35, корп. 5, 117218, Москва, Россия
erutkevich@yandex.ru

Аннотация. Во многих западных странах в последние десятилетия происходит бурный рост «никаких». «Никакие» – это респонденты, которые в опросах и исследованиях религиозности утверждают, что не отождествляют себя ни с какой религией, «не имеют религии» («no religion») или «религиозных предпочтений» (religious preferences). Их стремительный рост наблюдается во многих христианских странах от США до Австралии, и он происходит наряду с уменьшением тех, кто идентифицирует себя в качестве христиан. Поскольку они представляют собой быстро растущую часть населения западного мира, важно понять, что они собой представляют, каково их отношение к религии, неверию и духовности? Можно ли их считать абсолютно неверующими и секулярными, или их «не религиозность» в большей степени говорит об отрицании «религии» как таковой, религиозных институтов и авторитетов? Вопрос религиозной принадлежности и идентичности сегодня имеет теоретическое, политическое и правовое измерение, и представляет особую значимость на фоне поляризации западных обществ, появления «нового культурного большинства» в лице «не имеющего религии» населения и мобилизации новых и старых религий. В статье представлен обзор исследований, связанных с ростом «никаких» в разных странах; рассматриваются проблемы их определения, классификации и самоидентификации; в том числе среди молодых поколений, которые оказываются движущей силой роста «никаких», для которых в наибольшей степени характерно сочетание несовместимых элементов; отмечается, что идентичность «никаких» в значительной степени характеризуется совмещением не религиозного, религиозного, духовного, что является признаком «сложной» (не)религиозной идентичности современного человека.

Ключевые слова: религия; нерелигиозность; разнообразие; духовность; «не имеющие религии»; «никакие»; «духовные, но не религиозные»; миллениалы

Информация для цитирования: Руткевич Е. Д. Религия, неверие и духовность «никаких»: проблемы определения и изучения // Научный результат. Социология и управление. 2020. Т. 6, № 3. С. 29-48. DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-2.

Elena D. Rutkevich 

**“Religion”, “No religion” and “Spirituality” of the “Nones”:
Issues of definition and study**

Institute of Sociology of FCTAS RAS
24/35, bl. 5, Krzhizhanovskogo Str., 117218, Moscow, Russia
erutkevich@yandex.ru

Abstract: In recent decades, in many Western countries, the number of “nones” has been growing rapidly. “The nones” are respondents who in surveys and studies of religiousness say they are religiously unaffiliated, “have no religion” or “religious preferences”. Their rapid growth has been observed in many Christian countries from the U.S. to Australia, and this is along with a decline in those who identify themselves as Christians. Because they represent a rapidly growing segment of the Western world's population, it is important to understand what they represent, their attitude toward religion, disbelief and spirituality. Can they be considered absolutely unbelievers and secular, or is their “no religion” more indicative of a denial of “religion” as such, religious institutions and authorities? Today, the question of religious affiliation and identity has a theoretical, political and legal dimension, and is of particular importance against the background of polarization of Western societies, the emergence of a “new cultural majority” in the face of the “non-religious” population, and the mobilization of new and old religions. The article presents an overview of the studies related to the growth of “nones” in different countries; considers the problems of their definition, classification and self-identification, including among the young generations, which prove to be the driving force behind the growth of “nones”, which is most characterized by a combination of incompatible elements; it is noted that the identity of “nones” is largely characterized by a combination of the non-religious, religious and spiritual, which is a sign of a “complex” (non)religious identity of modern mankind.

Keywords: religion; non-religion; diversity; spirituality; “no religion”; “nones”; “spiritual but not religious”; millennials

Information for citation: Rutkevich, E. D. (2020), ““Religion”, “No religion” and “Spirituality” of the “Nones”: Issues of definition and study”, *Research Result. Sociology and Management*, 6 (3), 29-48, DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-2.

Введение (Introduction). Во многих западных странах в последние десятилетия происходит бурный рост «никаких». «Никакие» – это респонденты, которые в опросах и исследованиях религиозности утверждают, что не отождествляют себя ни с какой религией, «не имеют религии» («no religion») или «религиозных предпочтений» («religious preferences»). Их стремительный рост наблюдается во многих западных странах от США до Австралии, и он происходит наряду с уменьшением тех, кто идентифицирует себя в качестве христиан.

Поскольку они представляют собой быстро растущую часть населения западного мира, важно понять, что они собой представляют, каково их отношение к религии, неверию и духовности? Можно ли их считать абсолютно неверующими и секулярными, или их «не религиозность» в большей степени говорит об отрицании «религии» как таковой, религиозных институтов и авторитетов?

Вопрос религиозной принадлежности и идентичности сегодня имеет теоретическое, политическое и правовое измерение, и представляет особую значимость на фоне

поляризации западных обществ, появления «нового культурного большинства» в лице «не имеющего религии» населения и мобилизации новых и старых религий. Поскольку во многих западных странах христианская идентичность большинства населения становится все более «неопределенной» (Д. Воас, М. Чавес, И. Шторм Э. Дэй), «заместительной» (Г. Дэви), «никакой» (Л. Вудхэд, Д. Воас, М. Чавес, Л. Биман, И. Фурсет, М. Хоут, К. Фишер, Н. Мадж, П. Хемминг, Б. Космин, Э. Синглтон, и др.), тогда как религиозная идентичность иммигрантов (как правило, мусульманская) укрепляется и распространяется, это приводит к необходимости решения проблем религиозного и нерелигиозного разнообразия на государственном уровне¹.

При этом важным оказывается и определение религии как: социального института, организации, индивидуальной перспективы. За обозначением чего-то в качестве религии следует признание ее определенного статуса или привилегии, что в свою очередь приводит к нормативным спорам, особое значение в которых приобретает понятие религиозной гегемонии и религиозной гомогенности. В результате возникают очень непростые вопросы соотношения религиозно активных и пассивных религиозных меньшинств и лишь номинально религиозного христианского большинства. Самый спорный вопрос в связи с аккомодацией, когда люди разных верований и образа жизни стараются жить мирно, ведя переговоры – идентичность, которая играет ключевую роль в дискуссиях о правах и свободах за последние два десятилетия.

Методология и методы (Methodology and methods). В какой степени рост

«никаких» подтверждает теорию секуляризации²? Хотя предсказания о полном упадке религии не сбылись, но есть данные о том, что чем выше уровень благосостояния и экзистенциальной безопасности страны, тем ниже уровень религиозности, и наоборот. Исключением были США. Однако, сегодня и в Америке (несмотря на высокий уровень религиозной вовлеченности по сравнению с другими западными странами) наблюдается значительный рост «никаких» и уменьшение религиозности. Некоторые авторы полагают, что США больше нельзя рассматривать в качестве контр-примера тезиса секуляризации, поскольку с каждым новым поколением американцы становятся все менее религиозными (Voas, Chaves, 2016).

Это важный социальный сдвиг, говорящий об изменении отношения людей не только к религии, но и к культуре и обществу в целом, (плюрализму, либеральным ценностям, политике, образованию, иммиграции, социальной активности). С одной стороны, появляется значительное число «не имеющих религии» граждан во многих западных странах, а с другой происходит рост и религиозная мобилизация новых и старых религий, как в западном, так и не западном мире.

В западной социологии религии довольно давно ведутся дискуссии о том, какие тенденции являются доминирующими: секуляризации и упадка религии, «де секуляризации» и «возрождения религии, или «изменения религии». Сегодня мы становимся свидетелями того, все эти тенденции присутствуют одновременно и ни одну из них нельзя считать доминирующей. Религия может «возродиться» в одном месте

¹Один из механизмов регулирования религиозного разнообразия – «разумная аккомодация», ставшая частью не только правового контекста, но и публичного дискурса в Канаде, возникшая сначала в трудовом праве в качестве реакции работодателей на требования работников проявлять гибкость в отношении их религиозных практик. В процессе обсуждения «разумной аккомодации» проводится разграни-

чение между разумным компромиссом (аккомодацией) – наилучшим выбором при решении спора по религиозным практикам и тем, что было названо «согласованным регулированием» как возможного выбора.

²Которая долгое время не подвергалась сомнению, считаясь само собой разумеющейся, 1980-1990 годы была отвергнута или пересмотрена, а сегодня вновь занимает свое место в теории.

(усиление ислама и его радикализация по всему миру и рост христианства на Юге), приходиться в упадок в другом месте (упадок христианства на Западе), и повсеместно менять и умножать свои формы (когда наряду с фундаменталистскими, иерархическими типами религии появляются все более экспериментальные, индивидуализированные, «духовные» ее формы.

На наш взгляд, для описания такой мозаичной и неоднозначной ситуации подходит понятие «религиозной сложности»¹, означающее одновременное присутствие религиозного упадка, роста и изменения на макро- мезо- и микро- уровнях, включая множество религиозных форм на всех уровнях. Сегодня трудно обойтись без такого понятия, особенно в случае религиозно разнообразных обществ и многоликой (не)религиозности

(Не)религиозное разнообразие и изменение (не)религиозной идентичности – явления актуальные и всеобщие, имеющее свою специфику в каждой стране, но сходные исследовательские проблемы. Поэтому многие вопросы, затрагиваемые здесь, имеют отношение и к нашей стране, и могут найти применение в нашей науке, учитывая недостаточную разработанность данной проблематики и сложность ее изучения.

В статье представлен обзор исследований, связанных с ростом «никаких» в разных странах; рассматриваются проблемы их определения, классификации и самоидентификации; в том числе среди молодых поколений «никаких», для которых в наибольшей степени характерно сочетание несовместимых элементов. Делается вывод, что происходит изменение соотношения религиозного, не религиозного и духовного в мировоззрении «никаких», особенно молодежи, что является важным признаком формирования «сложной» (не)религиозной идентичности современного человека.

Кроме того, в статье предпринимается попытка показать, что наряду с большим количеством эмпирических данных в западной науке, научный инструментарий для понимания и интерпретации (не) религиозной идентичности во многом устарел и не может охватить всей их «сложности». Это говорит о важности дальнейшей разработки учеными разных стран как терминологического, так и методологического аппарата, необходимых для адекватного понимания тех респондентов, которые не вписываются в общепринятые категории.

Научные результаты и дискуссия (Research Results and Discussion). *Рост «никаких».* Наряду с ростом «религиозного разнообразия», в последние 2-3 десятилетия происходит рост «не религиозного разнообразия», о чем говорит рост «никаких» или «не имеющих религии». Доля населения, утверждающего, что они не имеют религиозной аффилиации, выросла в Австралии с 7% в 1971 г. до 22% в 2011 г.; в Англии и Уэльсе с 15% в 2001 г. до 25% в 2011 г.; в США с 8% в 1990 г. до 15% в 2011 г. (Singleton, 2015: 239). Количество американцев, которые не отождествляют себя ни с какой религией, продолжает расти быстрыми темпами. Между 2007 и 2014 группа «никаких» выросла среди взрослых американцев с 16% до 23%, и с большой долей вероятности будет расти и дальше (Pew Research Center, 2012, 2015).

Великобритания. Согласно данным Census и British Social Attitudes Survey в Англии и Уэльсе количество «не имеющих религии» выросло за год на 13%, с 25% в 2011 г. до 38% в 2012 г. Прирост среди молодых англичан (до 30 лет) – 48% и только 26% из них отождествляют себя с христианской религией. Среди пожилых англичан (старше 60) ситуация обратная: 27% «не имеют религии» 58% относятся к христианской деноминации. Среди сорокалетних англичан (если исключить принадлежность к иным, чем христианство религиям, составляющей

¹ Речь идет о понятии «религиозной сложности» И. Фурсет и ее коллег.

19%), процент «не имеющих религии» (51%) превышает долю «христиан» (41%) и «никакие» становятся большинством среди людей младше 50 лет (Woodhead, 2016).

Важно, что «никаких» нельзя просто отнести к «секулярным» или атеистам. «Никакие», как правило, не враждебны по отношению к религии. Лишь 13% из них (и 5% населения) считают Церковь Англии и Римско-католическую церковь негативными силами в обществе. Их Вудхед называет «враждебными никакими». Большинство из них не является атеистами. Доля атеистов растет гораздо медленнее, чем доля «никаких» (лишь 20% относятся к атеистам), 16% верят в Бога, но большинство (71%) индифферентны по отношению к религии. «Никакие» – люди в большей степени молодые, либеральные в вопросах личной морали, семьи, однополых браков, космополитичные, и все менее приверженные традиционной религии, склоняющиеся к выбору в пользу других возможностей. Поэтому Л. Вудхед отвергает идею о том, что британцы массово движутся в сторону радикального атеизма (Woodhead b, 2016).

Более того, индифферентность по отношению к религии не является уникально присущей лишь «никаким». Она характерна и для значительного числа людей, которые отождествляют себя с иудеями, христианами, буддистами и т.д. В целом, лишь 47% тех, кто говорит о религиозной принадлежности, описывают себя как религиозных и/или духовных, и более четверти говорят, что они не испытывают влияния религии. В равной степени есть значительное число религиозно аффилированных людей, которые являются атеистами и агностиками – 62% буддистов, 42% – иудеев, 33% христиан, 11% мусульман (Woodhead, 2016 b: 43).

В опросе, проведенном Вудхед в январе 2013¹, «никакие», или «не имеющие религии»² составляют 41% населения Британии, а к декабрю 2015 г. их число увеличивается до 50% взрослого населения. Эти цифры подтверждаются данными исследования британских социальных установок, проводившимися с 1983 г. по 2013 г. (British Social Attitudes Survey), откуда следует, что рост «не имеющих религии» происходит постепенно: в 1983 г. их было – 31,4%, в 1993 – 36,8%, 2003 – 43,4%, 2013 – 50,6% (Woodhead, 2017).

Можно сделать вывод о смешении не религиозного и религиозного в сознании людей, и довольно трудно выделить чистые типы в общепринятом смысле, то есть или религиозные, или не религиозные. Вполне очевидно лишь то, что в Британии быстро растет число «никаких», особенно среди молодежи, а число христиан уменьшается, даже среди тех, кто воспитывался с религиозной идентичностью. И можно предположить, что довольно скоро Великобритания перестанет быть христианской нацией, хотя Л. Вудхед и считает, что «Британия не является ни христианской, ни не религиозной, а находится между христианством, многоверием и неверием» (Woodhead, 2016 b: 261).

США. Согласно данным исследования ARIS³ (American Religious Identification Survey) количество «никаких» выросло в Америке с 1990 по 2008 г. почти в 2 раза с 8,1% до 15%. Их число намного превышает общее число всех не христианских религиозных групп в США. «Никакие» – это не движение, а название весьма разнообразной группы людей, которые не идентифицируют себя ни с одной из религий, присутствующих на американском религиозном рынке и включает не религиозных, не веру-

¹ Свои исследования «никаких» британский социолог Л. Вудхед проводит в 2007-2015, когда она была директором исследовательской программы «Религия и общество», собирая и обобщая огромный материал по Британии и зарубежным странам.

² Вудхед использует эти термины как взаимозаменяемые.

³ N=54461, из них 7047 – «Никаких», то есть людей, которые на вопрос «Какая ваша религия, если она у вас есть?» – отвечали «никакая», атеист, агностик, секуляррист, гуманист.

ющих, анти – религиозных и анти – клерикальных. Некоторые из них верят в Бога, некоторые нет. Некоторые от случая к случаю могут участвовать в религиозных ритуалах, другие – никогда.

Легко понять эту группу неправильно. С одной стороны, лишь незначительное ее меньшинство – атеисты. С другой стороны, так же некорректно описывать их как «не церковных» и «не аффилированных», потому что по большей части они являются теистами и религиозными искателями, которые лишь временно не имеют религиозной принадлежности. Так же некорректно допущение, что большая часть «никаких» – анти-рационалисты и сторонники Нью Эйдж и сверхъестественных идей. Как будет показано, они, вероятнее всего, рациональные скептики (Kosmin, Keysar, 2008).

«Не имеющие религии» или «Никакие» больше не являются маргинальной группой и эта (не)религиозная идентификация распространяется среди жителей Центральной Америки. Можно говорить о сходстве «Никаких» с населением Америки в целом в терминах семейного, образовательного статуса, расово-этнической принадлежности и дохода. Однако, при сравнении «никаких» с населением в целом есть важные диспропорции. Так, мужчин «никаких» – 60%, тогда как женщин – 51%. «Никакие» значительно моложе, чем население в целом: 30% из них моложе 30 лет, и лишь 5% – 70-летних и старше. Средний возраст взрослых «никаких» – 41 год, тогда как для населения в целом – 46 лет. И «Никакие» гораздо в большей степени либералы и космополиты, чем население в целом (Kosmin, Keysar et al., 2008).

В этом исследовании выявлены характеристики «Никаких», которые не были общепризнаны раньше. Для них характерно большое разнообразие веры в Бога, варьирующееся от теизма до атеизма, хотя большая часть (59%) является агностиками или деистами. У них нет предвзятого отношения к верованиям Нью Эйдж. В большей степени, чем население в целом, они склонны к принятию теории человеческой

эволюции, и они не испытывают интереса к религиозным церемониям типа крещения, церковным свадьбам или похоронам. Философская позиция «никаких» – скорее скептицизм, чем открытое противостояние религии. Меняется географический ракурс «Никаких» и сдвиг в сторону Новой Англии (22%), бросающей вызов Северо – Западу (20%), как самому секуляризованному региону страны.

Две трети (66%) «никаких» – это «никакие» первого поколения, только 32% – второго поколения. Значительная их часть – отошедшие от религии люди и зачастую возвращающиеся к ней. Анализ когорт объясняет многое в недавнем росте числа никаких среди молодежи. Поколения X (рожденные 1960-1978) и старшая когорта поколения Y (1979-1990) – движущие силы роста этого населения, но в разных смыслах. У поколения X очень высок коэффициент поддержания уровня никаких, поскольку они – рожденные «никакими» – 71%, тогда как у поколения Y – средний уровень обращения в «никаких» из религиозных в 12-летнем возрасте – 16% (Kosmin, Keysar et al., 2008).

Наиболее важной и статистически значимой находкой этого исследования является то, что американские женщины гораздо более религиозны и менее секулярны, чем мужчины по показателям аффилиации, веры и поведения. «Никаких» среди мужчин – 19%, тогда как среди женщин – 12%. Это самый большой отличительный признак религиозного и не религиозного населения и единственный социальный фактор, который не меняется с 1990 г. Женщины не только менее склонны отходить от религии, чем мужчины, но они также с меньшей вероятностью остаются не религиозными в не религиозной семье. Более того, даже когда они отождествляют себя с «никакими», они с меньшей вероятностью, чем мужчины, будут атеистами и большими скептиками (Kosmin, Keysar et al., 2008).

Сегодня нет ни одной демографической группы, в которой бы не было «никаких»: они есть среди женатых, неженатых,

вдовцов, разведенных; среди демократов, республиканцев, и независимых; среди мало образованных и высоко образованных; среди бедных и богатых, в каждой расовой и этнической группе, каждом географическом регионе; и их количество колеблется от 5% до 20% взрослого населения.

«Никакие» – это «невидимое меньшинство» Америки. Невидимое, потому что по своим социальным характеристикам они не отличаются от большинства. Однако, переход от религиозного большинства к секулярному меньшинству оказывается настолько неуловимым, что может стать заметным лишь в процессе целенаправленного наблюдения. Можно ожидать, что в будущем число «Никаких» возрастет, особенно за счет молодых когорт, которые придут на смену пожилым религиозным американцам, и достигнет четверти американского населения (Kosmin, Keysar, et al. 2008: 21-22).

Эти выводы подтверждаются, и гораздо раньше. Согласно данным Pew Research Center количество американцев, не отождествляющих себя с какой-либо религией, выросло за 5 лет (2007-2012) среди взрослого населения с 15% до 20%. Из них почти 6% (13млн.) взрослого населения Америки отождествляют себя с атеистами и агностиками, а 14% (33 млн человек) говорят, что у них нет никакой определенной религиозной аффилиации (Pew Research Center, 2012).

Эта большая растущая группа американцев менее религиозна, чем население в целом по многим показателям, включая частоту посещения религиозных служб и степень важности религии в их жизни. Однако, в новом исследовании, проведенном Pew Research Center, было обнаружено, что многие из не аффилированных взрослых в некоторой степени и религиозны, и духовны. Две трети из них (68%), говорят, что они верят в Бога; более половины (58%) – что они часто чувствуют глубокую связь с природой и землей; более одной трети (37%) идентифицируют себя как «духовных, но не

религиозных», а одна пятая (21%) – что ежедневно молятся.

За небольшими исключениями, они утверждают, что не занимаются поисками религии, но их отношение к религиозным институтам нельзя характеризовать как однозначно враждебное. Большинство религиозно не аффилированных американцев считают, что, хотя церкви и другие религиозные институты слишком интересуются деньгами и властью, сфокусированы на правилах, вовлечены в политику, они в то же время приносят пользу обществу, усиливая общинные связи (78%) и помогая бедным и нуждающимся (77%). Они также значительно меньше (52%), чем население в целом (76%), убеждены в том, что религиозные институты являются оплотом морали (Pew Research Center, 2012: 2, 12).

В терминах религиозных верований и практик не аффилированные представляют собой весьма разнородную группу. Лишь 5% из них еженедельно посещает религиозные службы. Одна треть говорит, что религия – нечто наименее важное в их жизни, две трети верят в Бога (хотя лишь менее половины говорят, что они абсолютно уверены в существовании Бога). 42% не аффилированных не считают себя ни религиозными, ни духовными, но 55% считают себя либо религиозными (18%), либо «духовными, но не религиозными» (37%) (Pew Research Center, 2012).

Уменьшение христианского населения и рост не аффилированных американцев имеет место во всех четырех главных географических регионах страны: Религиозные «никакие» к 2014 г. составляют 19% взрослого населения на Юге (13% в 2007), 22% на Среднем Западе (16% в 2007), 25% на Северо-Востоке (16% в 2007) и 28% на Западе (21% в 2007). А цифра прироста не аффилированных американцев в 2007-2014 годы – 6,7%, с 16,1% в 2007 до 22,8% в 2014, (то есть прирост за 2 года, с 2012 года составил 1,8%). Тогда как уменьшение христианского населения (главным образом среди протестантов основного направления и католиков) за то же время составило 7,8%

(с 78,4% в 2007 до 70,6% в 2014) (Pew Research Center, 2015).

Как видим, хотя в Америке рост «никаких» не так значителен, как в Британии, но он постоянен и также связан с уменьшением количества христиан по всей стране, даже в наиболее религиозных регионах. «Никакие» представляют собой весьма разнородную группу (от религиозных до неверующих, которые, несмотря на свой скептицизм, не враждебны по отношению к религии) и в ней довольно большая доля религиозных (18%) и «духовных, но не религиозных» (37%). Это говорит о специфике американской ситуации (как более религиозной, чем Британия, страны) и американской религии, для которой понятие «духовность» и категория «духовных, но не религиозных» представляет большую значимость.

Проблемы определения, классификации и самоидентификации «никаких». Несмотря на обилие цифр, данные о (не)религиозной аффилиации «никаких» не слишком много могут нам сказать о ее смысле и значении. В целом остается не вполне понятным, почему у них нет религиозных предпочтений, каково их влияние на изменение религиозного ландшафта, и как все это лучше измерить.

Оба термина «никакие» («nones») и «не имею религии», («no religion») одни авторы используют как взаимозаменяемые (Л. Вудхед, С. Бахан и др.), тогда как другие обращают внимание на их различия (С. Уоллис, К. Коттер, Н. Мадж): по времени использования (раньше в ходу был термин «никакие», а сегодня «не имею религии»); местоположению (в США до сих пор используют термин «никакие», тогда как в Европе (особенно в Британии) – «не имею религии»); по смыслу, который исследователи вкладывают в него – «не имею религии», в большей степени соответствует позитивному выбору, тогда как «никакие» – говорит лишь об отрицании принадлежности к любой религии, то есть негативный выбор.

Британский социолог Э. Дэй во многом способствовала тому, что в регулярной

Переписи в Англии и Уэльсе (Census) категория «никакие» («none»), использовавшаяся в 2001 г. была заменена на категорию «не имею религии» («no religion») в 2011 г. По ее мнению, слово «никакие» означает отсутствие убеждений, веры и ценностей и дискредитирует сложную идентичность таких людей, как светские гуманисты, у которых много верований и ценностей, хотя и не религиозных (Day, 2013: 107). В таком случае данная категория является позитивной. В другой работе она отмечала, что люди часто используют религиозную и не религиозную идентификации, чтобы показать свое отношение к людям и группам, к которым они принадлежат, поэтому категория опять же не является исключительно негативной (Day, 2011).

Многие исследователи предпочитают термин «никакие» по отношению к молодежи, поскольку это по большей части означает «никакое» отношение молодых людей и к религии, и к не-религии (не-религиозности, атеизму, агностицизму, секуляризму). Некоторые авторы подчеркивают, что термин «никакие» – ничего не говорит о религиозной идентичности, будучи всего лишь «методологическим артефактом», неудачным социологическим конструктом (Л. Вудхед), тогда как другие (Л. Ли, Л. Чен, Р. Патнэм) считают его полезным исследовательским средством.

В социальных науках термин появляется для обозначения тех, у кого хотя и нет или недостаточно религиозной веры, но кто, в отличие от атеистов и агностиков, не ассоциирует себя с четкой не религиозной позицией. Но эта категория может также включать и тех, кто, не имея религиозной аффилиации, по определенным религиозным показателям может быть даже более «религиозным», чем некоторые из тех, кто имеет религиозную принадлежность (Vernon, 1968: 223).

Хотя рост «никаких» во всем мире отслеживается, но при этом не уделяется должного внимания тому, какой смысл вкладывают в него респонденты, что они

хотят сказать своим выбором и что собственно измеряют исследователи с помощью этих не религиозных категорий. Но что бы мы ни исследовали с помощью не религиозных категорий (секулярность, секуляризацию, не религиозность, духовность, изменения религии и религиозной идентичности, различия не религиозных и духовных культур, уровень не религиозности индивида и общества) не религиозная идентификация при этом имеет значение.

Не религиозные категории, по мнению Ли, гораздо в большей степени содействуют измерению принадлежности к не религиозной и духовной культуре, чем обычно думают. Эти термины имеют определенный смысл для всех, кто использует его, правда, разный: во-первых, они выступают в качестве замены или синонима другой религиозной идентичности (гуманист, скептик, рационалист, атеист и др.); во-вторых как указание на утрату религиозной идентичности или вообще на не религиозную идентичность; в-третьих, как противопоставление «религиозности» «альтернативной духовной направленности»; в-четвертых, для выражения духовной и не духовной не номинальной идентичностей; в-пятых, для выражения «вовлеченного индифферентизма»¹ (Lee, 2014: 470).

«Нерелигиозное», полагает Ли, означает не просто отсутствие религиозного, не сводится лишь к секулярному и к противостоянию религии, но представляет собой самостоятельный феномен, важный для понимания происходящих в западных обществах процессах, который необходимо исследовать. Она дает детальную классификацию нерелигиозного, включая антирелигиозность (отрицание и оппозиция к религии); арелигиозность (отсутствие религии); безразличие – промежуточное состояние между анти-религиозностью и арелигиозностью; иррелигиозность (отрицание религии, но в отличие от антирелигиозности менее вовлеченное и активное) (Lee, 2015).

Многие исследователи (С. Баллиент, 2017; Л. Вудхед, 2016; М. Хоут и К. Фишер, 2002, 2014; Д. Бейкер и Б. Смит, 2009; Б. Космин и А. Кейсар, 2009) считают, что не все «никакие» – атеисты и агностики. Долгая история изучения религиозных отступничеств и переключений говорит о том, что религиозная идентичность для многих людей не является стабильной описательной характеристикой. И даже те, кто принадлежит к религиозной традиции, время от времени ее меняют или отходят от нее.

Об этом свидетельствует и разнообразие понятий и концепций, разработанных исследователями религии, включая «духовных, но не религиозных» (Р. Белла, Н. Аммерман, Р. Фуллер), «веру без церковности» (Г. Дэви), «церковность без веры» (Д. Эрвье-Леже), «ни веры, ни церковности» (Д. Воас, Э. Дэй), «религиозных искаателей» (Р. Уитноу), «не церковных верующих» (К. Руф), «неопределенных верующих» (Д. Воас, А. Крокетт), «религиозных приватистов» (К. Руф). Это означает, что многообразная сфера религиозных идентичностей не может быть охвачена той системой религиозных категорий, которые являются общепринятыми при изучении религии.

Об этом же говорят исследования азиатских молодых «никаких», согласно которым следует вносить изменения в набор общепринятых не религиозных категорий. Не вера и аффилиация, а духовные практики (ритуал) и этическое поведение (взаимоотношения) должны быть в фокусе внимания, учитывая специфику китайских и японских религиозных практик, которые слово «религия», как и «не религия» не может охватить (Yeung et al., 2015).

Самоидентификация – выбор определенного «ярлыка», который часто делается независимо от верований, поведения и опыта – не является устойчивой. Чтобы понять, насколько стабильны (не) религиоз-

¹Л. Ли – директор-основатель «Сети исследователей Нерелигиозности и Секулярности», соруководитель

Проекта «Научное исследование нерелигиозных верований» при поддержке Фонда Темплтона.

ные предпочтения «никаких» и их самоидентификация, Л. Чеен и ее соавтры используют понятие «лиминальность»¹, разделяя «никаких» на «стабильных никаких» и «лиминальных никаких». «Лиминалы» – это те, кто находится посередине, между религиозным участием и секуляризмом, между религиозным и светским. Они стоят на полпути от определенной религиозной идентичности и могут сознательно выбрать определенную комбинацию верований и практик, так и оставаясь в этом лиминальном состоянии всю жизнь, не выбирая «ни то, ни се» (Chaeyoon et al., 2010).

По причине лиминальной природы своей идентичности они могут отождествляться с определенной религиозной группой в одном отношении, но утверждать отсутствие религиозных предпочтений в другом, хотя в целом их религиозная вовлеченность мало меняется. Они отличаются от отступников (apostates) и искателей (switchers), которые не просто говорят о своей идентичности, но и испытывают изменения религиозных верований и поведения (Chaeyoon et al. 2010: 600). И в этом смысле «лиминалы» напоминают категорию Воаса «ни религиозных, ни светских», «серую» модель Броди и другие категории разных ученых (Р. Белла, Г. Дэви, Р. Фуллер, К. Руф, Д. Воас, Р. Уитноу, говоривших о двусмысленности религиозной идентичности).

Категория «лиминалов» улавливает определенные нюансы (не) религиозной идентичности: они отличаются, как от религиозных (по всем аспектам религиозности, включая церковную посещаемость, религиозную веру, важность религии в повседневной жизни и т.д.), так от духовных и не аффилированных, так как многие из них посещают конгрегации и время от времени отождествляют себя с одной из религий. То

есть лиминальная идентичность – пограничная, означающая не полный разрыв с религией, а занимающая промежуточное положение между «стабильными никакими» и «стабильными аффилированными». Из всех социально-демографических характеристик лиминалов самая отличительная – возраст, в наибольшей степени характерная для молодых респондентов.

Религия, неверие и духовность в сознании молодых «никаких». Хотя есть тенденция сводить «никаких» к атеистам, эта группа разнообразна и включает: атеистов, агностиков, свободомыслящих, гуманистов, рационалистов, «духовных, но нерелигиозных», не религиозных. Существуют разные типологии «никаких». В США типология Pew Research Center включает три составляющие: атеистов, агностиков и «ничего конкретного» («nothing in particular»). В канадских недавних исследованиях их пять: атеизм, светский гуманизм, агностицизм, «духовные, но не религиозные», «не имеющие конкретных предпочтений».

Подъем «никаких» во многом происходит благодаря молодежному профилю «никаких». Представителей самой молодой когорты (18-24) больше всего (60%) среди тех, кто говорит о себе, как о «не имеющих религии». Больше всего «никаких» (утверждающих, что они атеисты, агностики или у них нет «никакой конкретной религии») среди молодых американцев – миллениалов (1990-1996 г. рождения) – 36%. Но и более взрослые миллениалы (1981-1989 г. рождения) не сильно от них отстают, их – 34%. Совокупный процент всех «никаких» миллениалов (35%) в два раза превышает не аффилированных бэби бумеров (17%), и в три раза – не аффилированных «молчаливого поколения» (1928-1945) – (11%) (Lipka, 2015).

Иначе говоря, миллениалы – движущая сила роста «никаких». Воспитанные

¹ «Лиминальность» – понятие, введенное в употребление культурным антропологом В. Тернером для обозначения средней переходной стадии из трех стадий ритуального процесса, когда заново определя-

ется идентичность ритуального субъекта. Социологи применяют его для обозначения состояния, которое можно охарактеризовать как «ни то, ни се» и совсем не обязательно, что достигается одно или другое.

без религиозной принадлежности, они остаются «никакими», становясь взрослыми (67%). Можно было бы предположить, что ситуация изменится, когда они станут старше, женятся и будут иметь детей. Однако, данные многолетних исследований американского Центра Pew Research Center говорят о том, что с возрастом представители разных когорт не становятся религиознее, напротив, каждое последующее поколение американцев становится все менее религиозным.

Группа «никаких» оказывается весьма неоднородной, и все они сильно различаются по степени нерелигиозности, религиозности, духовности. Хотя многие из этой группы считают религию неважной или неуместной в их жизни, для других она имеет значение и играет свою роль. И если классификация Американского Исследовательского Центра (Pew Research Center) включает три категории (атеистов, агностиков и «никакой конкретной религии»), то классификация «не имеющих религии» («no religion»), предложенная С. Уилкинс-Лафлам¹ включает 5 категорий: атеистов, агностиков, светских гуманистов, «духовных, но не религиозных» и не имеющих религиозных предпочтений. Согласно данным ее исследования почти половина (44%) молодых канадцев и больше одной трети (39%) молодых американцев в возрасте 18-35 лет, говоря о том, что у них «нет религии», выбирают один из этих 5 вариантов. Больше всего в обеих странах «не имеющих религиозных предпочтений»: 16% в Канаде и 13% в США; затем следуют «атеисты и светские гуманисты»: их по 11% в каждой стране, затем «агностики»: их по 9% в обеих странах, и наконец, меньше всего «духовных, но не религиозных»: 8% в Канаде и 6% в США (Wilkins-Laflamme, 2019).

¹ Отчет С. Уилкинс – Лафлам представлен в рамках исследовательского проекта «Обзор миллениалов: Нерелигиозная гомофилия и социальная дистанция» Отделения социологии Университета Ватерлоо (Канада) при участии видных канадских ученых: Л. Би-

Больше половины (56%) молодых канадцев и больше двух третей (68%) молодых американцев верят в Бога или высшую силу. Канадцы оказываются наиболее секулярными по сравнению с американцами даже среди миллениалов по показателям: религиозной (не) принадлежности (аффилиации), веры в Бога или высшую силу, особенностей веры, молитвы, посещаемости религиозных служб, чтению Священного Писания, почитания предков, религиозной или духовной сетевой (on-line) активности, религиозной или духовной деятельности с друзьями.

Тем не менее, молодые канадцы принимают участие в некоторых духовных практиках (медитации, йоге и др.) так же часто, как и молодые американцы. А некоторые показатели духовности (вера в таинственную связь с природой, Вселенной, духовным миром) у них также сходны. И хотя молодые канадцы обычно считаются более не религиозными, чем американцы, они в меньшей степени вовлечены в сетевое не религиозное взаимодействие с атеистическими, гуманистическими, секуляристскими организациями, чем молодые не религиозные американцы.

Большинство американских и канадских респондентов, у которых есть религиозные или духовные верования, считают их очень или в некоторой степени важными в их жизни. 51% канадских респондентов и 66% американских считают их важными, поскольку являются руководством в их жизни. С другой стороны, 37% канадских и 20% американских респондентов говорят, что духовные или религиозные верования не очень или вообще не важны в их жизни. 12% канадцев и 14% американцев говорят, что у них нет никаких религиозных или духовных верований. Чуть больше одной трети (36%) неверующих канадских ре-

мана, П. Байера, Р. Байби, С. Томлинса и других авторов, на основе статистического анализа данных о тенденциях развития миллениалов, собранных в марте 2019 г. Выборка: Канада, N= 1,508, США – 1,006 в возрасте 18-35 лет.

спондентов и чуть меньше трети (27%) неверующих американских респондентов говорят, что их неверие в некоторой степени или очень важно в их жизни.

В отношении будущей возможной вовлеченности в религиозную или духовную практики и трансляции ее своим детям, то 39% американских респондентов и 23% канадцев говорят, что хотели бы в будущем быть более вовлеченными в эти практики. 51% американцев и 41% канадцев говорят, что хотели бы передать детям свои религиозные, духовные и не религиозные взгляды (Wilkins-Lalamme, 2019).

Таким образом, хотя цифры «никаких» в обеих странах довольно внушительные, но из 39% американских никаких 29% верят в Бога, а 66% американцев, у которых есть религиозная или духовная вера считают их важными в своей жизни. Из 44% канадских никаких 12% верят в Бога, а 51% канадцев, у которых есть религиозная или духовная вера, считают их важными в своей жизни.

Эти различия (не) религиозности миллениалов двух стран можно объяснить тем, что влияние религии на американскую культуру остается впечатляющим, как и социальные последствия для тех, кто является не религиозным. В США, особенно на Юге и Среднем Западе, посещение религиозных служб и принадлежность к религиозной конгрегации – культурные нормы. Популярность американских тинейджеров в школе в значительной степени связана с посещением религиозных служб. 15% не религиозных молодых американцев говорят о том, что над ними посмеивались, или они испытывали давление со стороны своих одноклассников по поводу их религиозной неаффилированности (Bahan, 2015).

Социальное одобрение и отношение к тем, кто идентифицирует себя в качестве нерелигиозных совершенно иное в Канаде, особенно в Британской Колумбии, где треть населения сообщает о том, что является нерелигиозной к 2011 г. Вследствие этих культурных различий тенденция к ре-

лигиозной безграмотности и неаффилированности, вероятно, будет менее выражена у американских миллениалов, поскольку даже у тех, у кого было мало (или вообще никакого) религиозного воспитания дома и в школе, есть сверстники с сильными религиозными связями. В Канаде же, особенно в городских ареалах Британской Колумбии и других регионах это не так (Bahan, 2015).

К тому же, социальные последствия не-религиозности связаны с той ролью, которую религия играет в политической жизни. И в Канаде, и в США религия играет важную роль в том, как люди оценивают политические вопросы, движения и кандидатов. Так называемые «культурные войны», возникающие в пост-1960-е гг. способствуют подъему очередной волны евангелического протестантизма, которому весьма покровительствует Республиканская партия, и использует эту возможность для призыва к возвращению к «традиционным семейным ценностям» (Bahan, 2015). Молодые американцы различной религиозной принадлежности считают допустимым такое смешение религии и политики, в отличие от нерелигиозных людей, для которых это представляется неприемлемым. Различие культурных норм при прочих равных условиях в этих странах означает, что человек без религиозной принадлежности, стремящийся к участию в политике, получит меньшую поддержку в США, чем в Канаде.

Духовность «никаких». В научной литературе довольно туманное представление о том, как миллениалы связаны с понятием «духовность» и как лучше изучать эту тему. Проблемы начинаются с того, как понимать термины «религиозный» и «духовный», что приводит к неумению точно выражать и описывать их установку по отношению к духовности и духовным потребностям. Поэтому неудивительно, что существует разброс мнений как среди миллениалов, так и их исследователей: канадские социологи отмечают, что лишь 30% не религиозных миллениалов говорят о том, что у них есть

духовные потребности, а американские социологи приводят цифру 60% религиозно не аффилированных миллениалов, для которых духовный рост довольно важен (Bahan, 2015).

Многие представители этого поколения не уверены в том, как описывать и объяснять их «духовность» и «духовные опыты». Этому есть два объяснения. Во-первых, религиозное и духовное руководство (или его отсутствие) религиозно не аффилированных родителей бэби-бумеров. И, во-вторых, секуляризация системы образования. Сочетание этих факторов ограничивало как словарь, так и концептуальное понимание религии и духовности, в результате чего появляются религиозно безграмотные и не аффилированные миллениалы.

Поколение бэби-бумеров стояло у истоков «контркультуры» 1960-х гг. Важной характеристикой этого поколения было отрицание ограничивающих догм, ассоциирующихся с традиционной религией и пробуждение новой духовности, связанной с движением Нью Эйдж. Плюрализм, равенство, разнообразие и индивидуальная свобода – те ценности, которые стали частью родительской практики многих бэби бумеров, которые, в отличие от их родителей, в меньшей степени стремились вовлекать своих детей в религиозные традиции и прививать им веру.

Так что, многие миллениалы получили пассивное руководство от своих родителей, позволявших своим детям независимо исследовать религию и духовность. Свободное самостоятельное исследование этих областей миллениалами в известной степени способствовало религиозной безграмотности. Следствием культурных сдвигов 1960-х, которые затронули сначала поколение бэби-бумеров, а затем и миллениалов, стали воспринятые ими черты светской культуры, подчеркивающие ценности, несовместимые с принципами большинства религиозных традиций. В результате чего происходит бурный рост североамериканцев, считающих себя нерелигиозными, и исследований, выражающих неясное и

ограниченное понимание духовного опыта и ценностей «духовности» в жизни миллениалов.

Исторически восприятие духовного пересекалось с тем, что называли «религиозностью». Однако с появлением движения Нью Эйдж распространяется выражение «духовный, но не религиозный» для описания так называемых «духовных искателей». Это люди, для которых было характерно общее сопротивление и недоверие к традиционной религии, которые следовали принципам индивидуализма и автономии, выборочно смешивавших и соединявших различные верования и практики из разных религиозных традиций.

Начиная с 1960-х гг. «духовные, но не религиозные» стал зонтичным термином для духовных индивидов, весьма различающихся по отношению к религии. Понятие «духовные, но не религиозные» служит основой для многих исследователей, изучающих современную духовность, а также средством измерения того, насколько серьезно или активно люди исследуют свою духовность. Данная категория имеет различные интерпретации и изучается в разных контекстах. И само ее возникновение говорит: об определенных проблемах, напряженности и путанице при определении духовности и религиозности; о сопутствующих культурных и политических коннотациях; о трансформации нерелигиозности и нерелигиозной идентификации.

От 9% до 30% идентифицируют себя как «духовных, но не религиозных», но большинство, от 48% до 74% обследуемых американцев считают себя «и духовными и религиозными». Интересно, что «не религиозные» люди (40%) могут описывать себя как духовных, верить в Бога или некую высшую силу (68%) (Stark, Humberg and Miller, 2005).

Очень немногие люди считают себя только «религиозными» (4-10%), при этом от 3% до 29% вообще не интересуются ни религией, ни духовностью. Неудивительно, что взаимосвязь между религией и духов-

ностью воспринимается по-разному в зависимости от типа религиозной группы, пола, образования, дохода. Наиболее типичный представитель «духовного, но не религиозного» – женского пола, имеющий высшее образование, высокий социальный статус, мистический опыт, не имеющий религии, но вовлеченный в религиозную или духовную активность (Zinnbauer et al. 1997: 557).

Эта двусмысленность мешает четкому пониманию, что значит быть «духовным». Но, как правило, духовность противопоставляется религии, которая обычно описывается как «вероучительное и ритуальное проявления духовности, которая ассоциируется с церковной организацией», а духовность как «персональное утверждение трансцендентного» (Zinnbauer et al. 1999: 901, 903). Аналитический парадокс состоит в том, что духовность может быть и религией, и не религией. В сущности, «духовность – это частная интерпретация коллективного религиозного символизма» (Zinnbauer et al., 1999: 147) и повседневный феномен, «поскольку каждый человек, обращающийся к религиозным символам, уже вовлечен в процесс создания своей собственной духовности» (Zinnbauer et al., 1999: 151). Согласно этой модели, религия не может существовать без духовности, тогда как духовности не обязательно нужен религиозный фундамент.

В научной литературе «духовные, но религиозно не аффилированные» классифицируются как «холистическое окружение» (Heelas, Woodhead, 2005), «ищущая духовность» (духовность искателя, *seeker spirituality*) (Wuthnow, 1998), «духовные, но не религиозные» (*spiritual, but not religious*) (Fuller, 2002), «высоко активные искатели» (*highly active seekers*) (Roof, 1995), или точнее «метафизические верующие и духовные искатели» (Roof, 1999). Но по сути дела

это неоязычники, теософы, дзен буддисты, нью эйджеры, феминистки, любители природы, разного рода мистики, последователи различных духовных мастеров, безмянные искатели (Roof 1999: 203). Несмотря на их разнообразие у них есть нечто общее: единая духовная философия, включающая холизм, личную автономию и божественность истинного Я (Roof, 1999, Fuller 2002). Не патриархальная эгалитарная природа этой религии делает ее особенно популярной среди женщин (Heelas, Woodhead, 2005, Woodhead, 2007).

Понятие «духовные, но не религиозные» служит основой для многих исследователей, изучающих современную духовность, а также служит средством измерения того, насколько серьезно или активно люди исследуют свою духовность. Однако, миллениалы, в силу своей неосведомленности, могут не знать об этом понятии, и связывать термин духовный с религиозным или чем-то божественным. Поэтому и не уверены, что могут называть себя духовными. По этой причине многие религиозно неаффилированные миллениалы, которые являются духовными с типологической точки зрения, остаются за рамками исследований¹.

Говоря о духовности миллениалов, важно выявить несоответствия между «религией» и «духовностью» и показать их значение в повседневной жизни и культурном контексте. Это было целью исследования Н. Аммерман, которая при описании духовности и духовного опыта выделила четыре типологические категории духовности. Во-первых, «теистическую» категорию, в рамках которой духовность понимается как установление связи с Богом, как правило, в христианской традиции. Во-вторых, «экстратеистическую» категорию, где духовность содействует аффективному

¹ Смит и Дентон (2005) в своем исследовании молодежи и религии попытались выяснить, в какой мере американские тинейджеры понимают, кто такие «духовные, но не религиозные» и относят ли себя к ним. Большинство опрошенных не слышали этого выражения, а из тех, кто немного был знаком с этим

выражением, придавали ему мало значения, он был малопонятен для них, что позволило сделать вывод о недостаточном стремлении к духовному поиску в сравнении и с тем, которое было в движении Нью Эйдж.

опыту, не связанному ни с христианским Богом (Спасением, загробной жизнью), ни с другими божествами. Этот дискурс возникает в связи с «имманентной духовностью», исходящей из взаимосвязи человека, общности, мира природы или с чем-то трансцендентным и экстраординарным. Эта духовность составляет ядро личности (Я), воспринимается как поиски смысла жизни индивида и представляет собой в сознании человека осмысленный жизненный образец или благоговейное восприятие прекрасного в музыке, искусстве, природе. В-третьих, «этическую» категорию – как общий знаменатель для первых двух категорий, и такой духовный опыт, который проявляется в помощи другим, преодолении собственного эгоизма, моральном, правильном поведении, основная черта которого – доброта. И наконец, «духовность веры и принадлежности» (belief and Belonging spirituality), имеющая отношение к вере в Бога и принадлежности к религиозной традиции, которая оказывается самой спорной из всех категорий (Ammerman, 2013).

В наибольшей степени миллениалам соответствует экстра-теистическая и этическая духовность, что подтверждается исследованиями духовности миллениалов С. Бахан, С. Уоллиса, К. Коттера и других авторов по мнению которых все меньше молодых людей обращаются к религии в поисках осмысленной жизни, которая для них означает счастливое, безопасное существование, основанное на заботе о ближних, за рамками религиозного мировоззрения. Причины, по которым они отказываются от религиозного выбора: 1) чтобы называться христианином, нужно верить и принимать все аспекты религии, к чему они неспособны; 2) их взгляды настолько разнообразны и зачастую противоречивы, что вряд ли подходят под определение хотя бы какой-то религии; 3) их вера в Бога не

настолько крепка, чтобы считать себя христианином, который должен по-настоящему верить и часто посещать службы (хотя некоторые из них верят в Бога и иногда молятся); 4) религия означает внешний авторитет, посягающий на личную свободу, угрожающий их индивидуальности и аутентичному Я; 5) религия понимается как система правил и предписаний, которым не все религиозные люди следуют, что для них неприемлемо; 6) религия это и система «наказаний и вознаграждений», но, по их мнению, они смогут быть добродетельными, не ожидая наград; 7) религиозная этика позитивно воспринимается некоторыми участниками, но отделяется от религии, которая ими отвергается (Wallis, 2014).

Разнообразие религиозного, духовного и нерелигиозного в сознании молодых поколений. До недавнего времени, исследования религии и молодежи фокусировались на том, как секуляризм, индивидуализм и консьюмеризм приводят к упадку религиозной аффилиации, к утрате интереса, апатии к религии, и в целом к религиозной безграмотности. Поэтому распространенным было представление, что вовлеченность и отношение молодых к религии были поверхностными, обусловленными влиянием социальных сетей и массовой культуры. При этом использовались фиксированные, устаревшие рамки и методы при изучении религиозной идентичности. В результате молодые люди с живым изменчивым опытом, совмещающие религиозное, духовное и не религиозное разнообразие зачастую описывались неадекватно.

Сегодня появляются теоретические¹ и эмпирические работы, говорящие о важности религии в жизни молодых людей, свидетельством чего является их вовлеченность в межрелигиозный диалог и деятельность, выбор карьеры и стиля жизни (Halafoff, Gobey, 2018). Одна из таких работ

¹ Например, недавняя монография под ред. Э. Орвик и Х. Шипли «Молодежь и разнообразие (не) религиозных идентичностей в международной перспективе» 2019 г., где предлагается совместить различ-

ные взгляды и подходы к изучению разнонаправленных тенденций в социологии религии, включая новые подходы к изучению большого разнообразия (не) религиозных идентичностей.

– исследование канадских и австралийских социологов, впервые поднимающих такого рода вопросы, исходя из того, что было ими обнаружено в процессе реализации Проекта «Религия, молодежь и идентичность».

Австралийские и канадские социологи не согласны с распространенным мнением о безразличии молодежи к религии. Поскольку тинэйджеры выросли на фоне радикализации религии¹, ее заметности в публичной сфере, оппозиции граждан многих западных стран по отношению к религии, которая стала «токсичным» брендом, и роста на этом фоне количества «никаких», то они «принимают религию всерьез». И оказываются либо вовлеченными в религиозное мышление и практики, либо становятся в оппозицию к религии и критикуют ее с юных лет.

Эти выводы отличаются от общепринятых, но они согласуются с теориями Л. Вудхед о «религии нового стиля», «религиозного разнообразия» И. Фурсет, Н. Аммерман и М. Макгир о реальных аспектах религии и духовности в повседневной жизни. Они – о том, что у религии и духовности много общего: вера в Бога или Высшую силу, участие в общих практиках, этические основы – поэтому люди, как правило, и религиозны, и духовны. В отличие от «религии старого типа» (которая связана с одной религиозной традицией и соблюдением ее правил), «религия нового типа», согласно Вудхед, характеризуется индивидуальным выбором, текучестью и гибридность. Оба типа религий существуют рядом друг с другом наряду с ростом духовности и не религиозности (Woodhead, 2012).

В исследовании² поколения Z (15-16-летних тинейджеров), проведенном австралийскими социологами, группа «духовных, но не религиозных» («spiritual but not religious») составляет 18%, 23% – «не религиозных» («this worldly/non religious»), 15%

«безразличных» («indifferent»), тогда как 8% и «религиозных и духовных» («religious and spiritual»), 20% номинально религиозных («nominally religious»), и 17% религиозных (верующих) («religiously committed»).

Это важные находки, говорящие о сложности мировоззрения тинэйджеров. Особо подчеркивается различие между теми, кто считается не религиозными: «мирскими» (this-worldly), «безразличными» (indifferent), «духовными, но не религиозными» (spiritual, but not religious). Это говорит о том, что, хотя не религиозных в целом – 56%, они сильно различаются и к тому довольно много религиозных типов: «верующих», «номинально религиозных», «религиозных и духовных» – 45%, что усложняет общую картину.

Поскольку большинство респондентов (63%) выбрали категории: «не религиозных, «духовных, но не религиозных», «духовных и религиозных» и «верующих», и лишь меньшинство (35%) – «индифферентных» и «номинально религиозных», это значит, что для большинства не религиозное, религиозное и/или духовное мировоззрения являются важными. Более того, в исследовании много примеров религиозной гибридности и критических рассуждений в дискуссиях об идентичности, религиозной свободе, и ее влияния на права других людей, особенно ЛГБТ сообщества.

Независимо от их отношения к последнему, они считают, что религиозные права не должны доминировать над правами других людей. Так что, для их мировоззрения и идентичности характерны «сложность, критичность, заботливость», «гибридность», скорее определенность, чем амбивалентность и стремление задавать вопросы, а для их гражданской пози-

¹ Это происходит после террористических атак 11.09.2001 в Нью Йорке и 2005 в Лондоне, когда президент Буш объявил войну террору.

² Изучение мировоззрения австралийского поколения Z (The Worldviews of Australian Generation Z) проведено в 2016-2018г. 11 фокус-групп (Halafoff et al., 2020).

ции – не равнодушие, а вовлеченность и толерантность ко многим вопросам, кроме религиозной не толерантности.

Поэтому, представляется важным обратить внимание на молодые поколения в контексте их интереса к «религии нового типа», для которой характерна «религиозная сложность» и совмещение религиозного, духовного, нерелигиозного. Чтобы лучше понять сложность живой реальности молодых людей, касающейся религии, неверия и духовности, требуются новые категории, более адекватные методы и внимание к смыслам, которые люди вкладывают в привычные понятия.

Мне представляется, что в этом контексте вполне уместным описанием современной (не)религиозной ситуации с ее разнонаправленными тенденциями религиозного упадка, роста «никаких», интереса к альтернативной духовности и заметности и присутствия религии в публичной сфере, является концепция «религиозной сложности», совмещающей все эти феномены и помогающей понять, что происходит размытие четких границ между религиозным и не религиозным и меняется соотношение религиозного, духовного и светского в сознании современного человека.

Заключение (Conclusions). На протяжении нескольких десятилетий в западных странах происходит рост «никаких», который довольно долго оставался незамеченным, став отчетливым и очевидным лишь в последние годы, не только в «светской» Европе, но и в «религиозной» Америке. Так, если в Великобритании их прирост за год с 25% в 2011 г. до 38% в 2012 г. составил 13%, то в США за 7 лет – 6,7%, с 16,1% в 2007 г. до 22,8% в 2014 г.

Хотя есть тенденция сводить «никаких» к атеистам, эта группа разнообразна и включает: атеистов, агностиков, свободомыслящих, гуманистов, рационалистов, «духовных, но нерелигиозных», не религиозных. Существуют разные типологии «никаких». В США типология Pew Research Center включает три составляющие: атеистов, агностиков и «ничего конкретного» в

отношении религии («nothing in particular»). В канадских и австралийских недавних исследованиях: атеизм, светский гуманизм, агностицизм, «духовные, но не религиозные», «не имеющие конкретных предпочтений».

Причины роста «никаких» самые разные. Прежде всего, институциональные, включая де-традиционализацию, индивидуализацию, либерализацию, которые приводят к доминированию либеральных ценностей и последующим изменениям: системы образования, приобретающей все более светский характер; контролю над рождаемостью; разногласиям между правами человека и правами религиозной личности; плюрализации во всех сферах социальной и индивидуальной жизни; потребительской идеологии; уменьшению индивидуальной религиозности и росту влияния религии в публичной сфере.

Очень важный причинный фактор – низкий уровень или отсутствие религиозной социализации, и трансляции религиозных стандартов от родителей детям. Неумение родителей приобщить детей к вере имеет важные последствия и давнюю традицию, которую можно проследить вплоть до 1960 гг., когда начинается «разрушение религиозной социализации» (Brawn, Браун) вследствие «культурной революции» во имя индивидуальной свободы, против ограничений, налагаемых обществом и церковью. Отсутствие религиозной аффилиации связано в сущности с влиянием поколения, но не нынешнего, когда это становится очевидным, а предшествующего (Hunt, 2015). Отчасти рост «никаких» можно понять, как символический протест молодых поколений против консервативной политики религиозных правых, с которыми они не хотят иметь дела.

Подъем «никаких» во многом происходит благодаря молодежному профилю «никаких». Представителей самой молодой когорты (18-24) больше всего (60%) среди тех, кто говорит о себе, как о «не имеющих религии». Самый большой процент «ника-

ких», говорящих, что они атеисты, агностики или у них нет «ничего конкретного» в отношении религии – среди молодых миллениалов американцев, (родившихся в 1990-1996 гг.) – 36%. Но и более взрослые миллениалы (родившиеся в 1981-1989 гг.) не сильно от них отстают – 34%. Совокупный процент всех «никаких» миллениалов (35%) в два раза превышает не аффилированных бэби бумеров (17%) и в три раза – не аффилированных «молчаливого поколения» (1928-1945) – 11% (Lipka, 2015).

Иначе говоря, миллениалы – движущая сила роста «никаких». Воспитанные без религиозной принадлежности, они остаются «никакими», становясь взрослыми (67%). Можно было бы предположить, что ситуация изменится, когда они станут старше, женятся и будут иметь детей. Однако, данные многолетних исследований американского Центра (Pew Research Center) говорят о том, что с возрастом представители разных когорт не становятся религиознее, напротив, каждое последующее поколение американцев становится все менее религиозным.

Этот тезис подтверждается сегодня как европейскими, так и американскими теоретиками, которые считают рост «никаких» признаком распространяющейся секуляризации и в Америке. Несмотря на высокие уровни религиозной вовлеченности в сравнении со всеми высоко развитыми странами, США больше нельзя рассматривать в качестве контр – примера тезису секуляризации не вследствие внутренней секуляризации, а по другим причинам. Во-первых, религиозность в США уменьшается на протяжении десятилетий, но заметным этот процесс становится лишь совсем недавно. Во-вторых, с каждым новым поколением американцы становятся все менее религиозными. Различия поколений – главный двигатель упадка в Америке, как и везде на Западе (Voas and Chaves, 2016: 1520).

Можно критиковать этот термин за несуразность или ошибочность, утверждая,

что «no religion» – это «не новый вид религии, отрицание, или оппозиционная идентичность, и не аналогичная «религиям» или противостоящая им категория. Но с другой стороны, именно это все и включает этот термин», полагает Л. Вудхед. В нем есть нечто сакральное. «Это не ортодоксия и даже не ортопрактика, это своего рода «ортоэтика», поскольку большую значимость для «никаких» имеет этика, свобода, помощь другим. В некотором роде «никакие» – анархисты и либертарианцы, которые высоко ценят разнообразие, собственный выбор, и некоторые формы солидарности» (Woodhead, 2017: 22).

Самый главный вызов «никаких» не только «религии» как таковой, но и обществу в целом. Так, приоритеты молодых поколений: равенство и разнообразие, как в религиозной/духовной, так и в других областях общественной жизни; отделение церкви и государства; уменьшение рисков радикальных проявлений религий; не толерантность к террору; авторитет науки и научных технологий; индивидуальная автономия; большее значение: этического поведения, чем веры, догмы и религии; осмысленности труда и духовного капитала, а не погони за прибылью; живых, духовных и религиозных проявлений в человеческих отношениях и повседневной жизни.

В последнее время проблема «никаких» становится не только научной, но и общественно-политической, так как непосредственно связана с поляризацией западных обществ и решением проблем (не) религиозного разнообразия. В целом же рост «никаких» – это вызов тем обществам, где происходит интенсификация религиозного разнообразия и нового присутствия религии в публичной сфере. Антиисламские и антирелигиозные чувства – следствия возвращения религии в публичную сферу. Согласно некоторым данным, в наиболее секулярных обществах нерелигиозные люди демонстрируют самые высокие уровни антиисламских чувств.

(Не) религиозная идентичность современного человека становится все более

многоликой, сочетающей религиозное, духовное и не религиозное, границы между которыми все в большей степени размываются. Это является следствием процесса «де-дифференциации религии», когда религия существует не в своей отдельной области, а проникает во все сферы жизни, прежде для нее не доступные, что создает проблемы адекватного ее изучения и требует более пристального и направленного их изучения.

References

- Ammerman, N. T. (2013), "Spiritual but not Religious? Beyond Binary Choices in the Study of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 52 (2).
- Bachan, S. A. (2015), "The Spirituality of Atheist and 'No religion' Individuals in the Millennial Generation: Developing New Research Approaches for a New Form of Spirituality", *The Arbitus Review*, 6 (1), 63-75.
- Baker, J. and Smith, B. (2008), "The 'Nones': the Social Characteristics of the Unaffiliated", *Social Forces*, 87, 1251-1263.
- Berger, P. (2014), *The Many Altars of Modernity. Towards a Paradigm for religion in a Pluralist Age*, De Greuter, Boston, USA.
- Brown, C. G. (2012), *Religion and Demographic Revolution: Women and Secularization in Canada, Ireland, UK, and USA since 1960s*, Woodbridge, UK.
- Chaeyoon, L., MacGregor, C. and Patnam, R. (2010), "Secular and Liminal: Discovering Heterogeneity among Religious Nones", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 49 (4), 596-618.
- Day, A. (2011), *Believing in Belonging: Belief and Social Identity in the Modern World*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- Day, A. (2013), "Yes, but Not in the North: Nuances in Religion and Language Cultures", *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 13 (1), 105-108.
- Fuller, R. C. (2001), *Spiritual, but not Religious: Understanding Unchurched America*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- Fursett, I. (2018), *Secularization, Deprivatization or Religious Complexity. Religious complexity in the Public Sphere: Comparing Nordic countries*, Palgrave MacMillan, New York, USA, 291-312.
- Fursett, I., Kuhle, L., Lundby, K. and Lovheim, M. (2019), "Religious Complexity in Nordic Public Spheres", *Nordic Journal of Religion and Society*, 1 (32), 71-90.
- Halafoff, A., Shipley, H., Young, P., Singleton, A., Rasmussen, M. and Bouma, G. (2020), "Complex, Critical and Non-Religious Worldviews in Australia and Canada", *Religions*, 11 (4), 166, available at: www.mdpi.com/journal/religions (Accessed 4 August 2020).
- Heelas, P., Woodhead, L., Seel, B., Szerszynski, B., Tustig, K. (2005), *The Spiritual Revolution*, Blackwell, Oxford, UK.
- Hout, M. and Fischer, C. S. (2002), "Why More Americans Have No Religious Preference: Politics and Generations", *American Sociological Review*, 67, 165-190.
- Jeung, R., Esaki, B. and Liu, A. (2015), "Redefining Religious Nones: Lessons from Chinese and Japanese American Young Adults", *Religions*, (6), 891-911.
- Kosmin, B. A., Keysar, A., Crugan, R. and Navarro-Rivera, J. (2008), *American Nones: The Profile of the No Religion Population*, A Report based on the American Religious Identification Survey 2008, available at: <http://www.trincoll.edu/Academics/AcademicResources/Values/ISSSC/arhive.htm> (Accessed 4 August 2020).
- Lee, L. (2014), "Secular or nonreligious? Investigating and interpreting generic 'not religious' categories and populations", *Religion*, 44 (3), 466-482.
- Lee, L. (2015), *Recognizing the Non-Religious. Reimagining the Secular*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- Lipka, M. (2015), "Millennials Increasingly Are Driving Growth of 'Nones'", available at: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/05/12/millennials-increasingly-are-driving-growth-of-nones/> (Accessed 4 August 2020)
- "'Nones' on the Rise" (2012), Pew Research Center Religion & Public Life, available at: <https://www.pewforum.org/2012/10/09/nones-on-the-rise/> (Accessed 4 August 2020)
- "Public Becoming Less Religious" (2015), Pew Research Center Religion & Public Life, available at: http://www.pewforum.org/files/2015/11/201.11.03_RLS_II_full_report.pdf (Accessed 4 August 2020)
- Roof, C. W. (1999), "Spiritual marketplace: Baby boomers and the remaking of American religion", Princeton University Press, NJ, USA.

Singelton, A. (2015), "Are religious "nones" secular?", *Journal of Belief and Values*, 36, 239-243.

Singelton, A., Rasmussen, M., Halafoff, A. and Bouma, G. (2019), *Australia's Generation Z Study: Australia's Teenagers Negotiating Religion, Sexuality and Diversity*, Project Report, Deakin University, Melbourne, available at: <https://sociology.cass.anuedu.au/research/projects/australia-s-gen-zs> (Accessed 4 August 2020).

Smith, C. and Denton, M. L. (2005), *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*, Oxford University Press, New York, USA.

Stark, R., Hamburg, E., and Miller, A. (2005), "Exploring spirituality and unchurched religion in America, Sweden and Japan", *Journal of Contemporary Religion*, 20 (1), 3-23.

Vernon, G. (1968), "The Religious 'Nones': A Neglected Category", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 7 (2), 219-29.

Voas, D. and Chaves, M. (2016), "Is the United States a Counterexample to the Secularization Thesis?", *American Journal of Sociology*, 121 (5), 1517-56.

Wilkins-Laflamme, S. (2019), *Religion, Non-belief, Spirituality and Social Behavior among North American Millennials*, University of Waterloo, Canada. available at: <https://uwaterloo.ca/survey-research-centre/> (Accessed 4 August 2020).

Wallis, S. Q. (2014), "Ticking 'No Religion': A Case Study Amongst Young Nones", *Diskus*, 16 (2), 70-87.

Woodhead, L. (2007), "Why so many women in holistic spirituality? A puzzle revisited", in Flanagan, K. and Jupp P. (eds.), *A sociology of spirituality*, Ashgate, Aldershot, 115-126.

Woodhead, L. (2016a), "Intensified Religious Pluralism and De-differentiation: the British Example", *Soc*, 53, 41-46.

Woodhead, L. (2016b), "The rise of 'no religion' in Britain: The emergence of a new cultural majority", *Journal of the British Academy*, 4, 245-61.

Woodhead, L. (2017), "The Rise of 'No Religion': towards an explanation", available at: <https://academic.oup.com/socrel/article/doi/10.1093/socrel/srx031/4079669/2016-Paul-Hanly-Furfey-Lecture-The-Rise-of-No> (Accessed 4 August 2020).

Wuthnow, R. (2012), "The God Problem: Expressing Faith and Being Reasonable", University of California Press, Los Angeles, USA.

Young People and the Diversity of (Non) Religious Identities in International Perspective (2019), in Arwick, E. and Shipley, H. (eds.), Springer, Switzerland.

Zinnbauer, B., Pargament, K., Cole, B., Rye, M., Butter, E., Belavich, T., Hipp, K., Scott, A., and Kadar, J. (1997), "Religion and spirituality: Unfuzzifying the fuzzy", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36 (4), 549-564.

Zinnbauer, B. and Pargament, K., and Scott, A. (1999), "The emerging meanings of religiousness and spirituality: Problems and prospects", *Journal of Personality*, 67 (6), 879-919.

Статья поступила в редакцию 6 августа 2020 г. Поступила после доработки 25 августа 2020 г. Принята к печати 30 августа 2020 г.

Received 06 August 2020. Revised 25 August 2020. Accepted 30 August 2020.

Конфликты интересов: у автора нет конфликта интересов для декларации.

Conflicts of interest: the author has no conflict of interest to declare.

Руткевич Елена Дмитриевна, кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Института социологии ФНИСЦ РАН.

Elena D. Rutkevich, PhD in Philosophy, Leading Research Fellow, Institute of Sociology of the FCTAS RAS.



УДК 172 173 271 27-72 2-184 2-42

DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-3

Рязанова С. В.¹

Гободо-Мадикизела П.²

Травма как наследство: опыт восприятия верующих

¹ Пермский федеральный исследовательский центр Уральского отделения РАН
Пермский государственный аграрно-технологический университет им. Д.Н. Прянишникова
ул. Мира, 26-37, 614066, Пермь, Россия
svet-ryazanova@yandex.ru

² Университет Стелленбоша
Прайват Бэг Х1, Матъеланд, 7602, Стелленбош, Южно-Африканская Республика
pumlam1@gmail.com

Аннотация. В статье рассматривается проблема переживания культурной и социальной травмы в среде верующих на примере локализованных кейсов. Предметом исследования становится опыт передачи травмирующей информации между поколениями верующих. Основной исследовательский вопрос ставится как определение роли религии как регулирующего института в процессе восприятия и трактовки негативного опыта прошлого. Исследовательское поле включает регион Западного Урала, характеризующийся как поликонфессиональностью, так и значительным числом семей, пострадавших в ходе гонений политического характера. Объектом исследования стали верующие, принадлежащие к мусульманскому сообществу, а также церквям т. н. классических пятидесятников и баптистов-инициативников («Отделенное братство»), подвергавшихся гонениям в ходе хрущевской политики давления на религию. Методом сбора информации стало полустандартизированное интервью. В качестве респондентов были отобраны представители второго и третьего поколений верующих, чьи старшие родственники стали объектами притеснений со стороны общества. Акцент в получении информации был сделан на уровень эмоциональной вовлеченности отвечающих в события, отстоящие с значительным временным интервалом, а также уровень соотнесенности с ними и варианты оценки произошедшего для себя и родственников. Была определена специфика восприятия верующими травматического опыта и установлены механизмы ее обеспечения на коллективном уровне. В ходе исследования понятие травмы было вынесено за пределы поля интерпретации применительно ко всем исследуемым сообществам верующих как нивелированное религиозной позицией респондентов. Были установлены наиболее значимые индикаторы самоидентификации, определяющие стратегии социального поведения в условиях наличия травматического опыта.

Ключевые слова: травма; травматический опыт; верующие; Прикамье; репрессии; гонения; переживание

Благодарность: Статья подготовлена при поддержке РФФИ за счет средств гранта 19-511-60005 «Наследие расчеловечивания: транснациональная перспектива».

Информация для цитирования: Рязанова С. В., Гободо-Мадикизела П. Травма как наследство: опыт восприятия верующих // Научный результат. Социология и управление. 2020. Т. 6, № 3. С. 49-66. DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-3.

Svetlana V. Ryazanova¹ 
Pumla Gobodo-Madikizela²

**Trauma as a heritage: the experience
of believer's perception**

Perm Federal Research Center, Ural Division of RAS, Perm, Russia;
Perm State Agro-Technical University, Perm, Russia
26-37 Mira St., 614066, Perm, Russian Federation
svet-ryazanova@yandex.ru

² Stellenbosch University
Private Bag X1, Matieland, 7602, Stellenbosch, Republic of South Africa
pumlam1@gmail.com

Abstract. The article considers the problem of experiencing cultural and social trauma among believers using the example of localized cases. The subject of research is the experience of transmitting traumatic information between generations of believers. The main research question is to determine the role of religion as a regulatory institution in the process of perception and interpretation of the negative experience of the past. The research field includes the region of the Western Urals, which is characterized by both a multi-confessional nature and a significant number of families affected by political persecution. The object of the study were believers of the Muslim community, as well as the churches of the so-called classic Pentecostals and Initiative Baptists ("Separated Brotherhood") who were persecuted during the Khrushchev's policy of pressure on religion. The method of collecting information was a semi-standardized interview. Representatives of the second and third generations of believers were selected as respondents, whose older relatives became the objects of oppression by society. The emphasis in obtaining information was placed on the level of emotional involvement of respondents in events that are separated by a significant time interval, as well as the level of correlation with them and options for assessing for themselves and relatives what had happened. The specificity of the believers' perception of the traumatic experience was determined and mechanisms for its provision at the collective level were established. In the course of the study, the concept of trauma was taken out of the field of interpretation for all believer's communities as belittled by the religious consciousness. The most significant indicators of self-identification that determine the strategies for social behavior in the presence of traumatic experience were established.

Keywords: trauma; traumatic experience; believers; Prikamy; repression; persecution; experience

Acknowledgments: The article was prepared with the support of the Russian Foundation for Basic Research at the expense of grant 19-511-60005 "The legacy of dehumanization: a transnational perspective".

Information for citation: Ryazanova, S. V. and Gobodo-Madikizela P. (2020), "Trauma as a heritage: the experience of believer's perception", *Research Result. Sociology and management*, 6 (3), 49-66, DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-3.

Введение (Introduction). Человеческий опыт восприятия и оценки мира в равной мере насыщен событиями позитивного и негативного характера. Вне зависимости от индивидуального и коллективного отношения, они усваиваются и перерабатываются сознанием, в большинстве случаев оставляя отпечаток как в системе мировоззрения, так и на особенностях социального поведения. Значимость последствий и степень их влияния на общественную жизнь необязательно напрямую зависит от масштабности событий, произошедших с субъектом. Острота восприятия и отчетливость экзистенциального отпечатка находятся в сложной зависимости от набора факторов субъективной и объективной природы, комбинация которых создает уникальный набор ассоциаций и интерпретаций как самого события, так и тех следов, которые произошедшее оставляет в ткани общественной жизни. Воспринятое становится основанием для создания новых конструкций собственного существования, определяет логику поступков и реакций. Полученный позитивный опыт принимает в этом участие на равных правах с травмирующими событиями, но именно последние все чаще предстают для наблюдателя как необратимо трансформирующие и субъекта, и связанное с ним социокультурное пространство.

Особенно важным представляется обращение к травматическому опыту, связанному с такой неотъемлемой частью общественной жизни, какую представляет собой религия. С одной стороны, она в значительной мере определяет отношение современного человека к социальным реалиям, внося коррективы в иерархии ценностей и наборы критериев оценки. С другой – именно верующие стали в советском обществе одной из сильно пострадавших групп, для которых травма стала не теоретической конструкцией, а обстоятельствами реальной жизни. При этом именно верующие не только стали доказательством устойчивости рели-

гиозного начала в социуме, но и сохранились и как социально солидарные сообщества, и как носители определенных норм мировосприятия. В этом отношении они являются еще до конца не оцененным кейсом того, как происходит восприятие, усвоение и переработка травматического опыта.

Методология и методы (Methodology and methods). Тема травмы как оказывающей значимое влияние на мировосприятие и социальное поведение неоднократно попадала в поле исследовательского внимания, будучи рассмотрена с различных ракурсов. Важные аспекты проблемы переживания и преодоления травматического опыта рассматривались как с психоаналитических позиций, начиная с З. Фрейда, так и в границах социологических и культурологических исследований (Подробно об этапах становления исследовательских стратегий и подходах к исследованию травмы см.: Миськова, 2019; Аникин). Полностью обоснованным представляется выведение травмы за пределы сферы психологического и изучение ее различных проекций на социальное пространство, в котором последствия приобретения травматического опыта формируют доступные для объективного анализа феномены. Основоположниками такого подхода являются Дж. Александер, П. Штомпка и Р. Айерман определившие социальные и культурные характеристики травмы и ее место в пространстве существования индивидов и сообществ (Александер, 2012; Айерман, 2013; Штомпка, 2001; Eyerman, 2017; Eyerman, 2001; Eyerman, 2016; Eyerman, 2015; Eyerman, 2013; Alexander, Smith, Jacobs, 2019; Alexander, Eyerman, Giesen, Smelser and Sztomпка, 2004; Alexander, 2003). Разработанные ими представления о травме как факторе формирования коллективной идентичности, особенностях ее социального конструирования и разновидностях травматических событий послужили стимулом для возникновения целого ряда работ, посвященных различным проявлениям феномена травматического в обществе (компендиум

исследований, посвященных проблеме травматического в отечественной историографии, представлен сборником «Травма: пункты», 2009; см. также: Атанесян 2016; Бурлакова, 2015; Варга, 2017; Винокуров, Воронцова, 2017; Зубков, 2019; Камоза, 2016; Корецкая, 2017; Красноборов, 2017; Кучева, 2016а; Логунова, 2009; Николаева, Сафонова, 2010; Печин, 2014; Тульчинский, 2016; Тульчинский, 2017; Федосова, 2019; Халлисте, 2015). В силу специфики отечественной истории российские исследователи традиционно большее внимание уделяли и уделяют описанию и анализу травматического, связанного с политикой государства (раскулачивание, большой террор, гонения на диссидентов), делая акцент на особенностях переживания и символического освоения травмы субъектом-носителем (Колдушко, 2019; Колдушко, 2016; Кучева, Мордвинцев, 2019; Кучева, 2016б; Махлин, 2017; Рахаев, 2015; Хлынина, 2013; Шеманова, 2016; Янковская, 2012). Среди исследовательских текстов особо выделяются исследования, посвященные проблеме сакрализации травматического опыта и связанных с ним локусов (Rouhier Willoughby, 2015), а также конструирования образа жертвы (Аникин 2017; Аникин, Головашева, 2017; Аникин, 2014; Коротецкая, 2016). Тем не менее, несмотря на большой объем проведенных исследований, стоит говорить об открытости многих аспектов темы травмы для дальнейшей разработки и интерпретации.

Для разработки поставленной в статье исследовательской проблемы был выбран подход Дж. Александера и Р. Айермана, позволяющий рассматривать историческую и культурную травму как социально конструируемое явление, напрямую зависящее от доминирующих в сообществе подходов. Травма при таком рассмотрении предстает как явление, чье присутствие в общественной и индивидуальной жизни определяется не столько набором фактов объективного характера, сколько применяемыми критериями оценки социального. Стоит отметить, что большинство упомянутых выше

отечественных исследований находятся в рамках этого подхода, как одного из наиболее эффективных для изучения травмы как социального явления.

Важной для понимания способов освоения и сглаживания травмирующего события, на наш взгляд, является мировоззренческая установка, посредством которой происходит (или не происходит) примирение с травмирующим событием (Об этом применительно к воспоминаниям о советском прошлом пишут в своей статье Е. Л. Омельченко и Ю. А. Андреева, 2017). Представляется, что одним из значимых факторов ее формирования, способствующим сглаживанию остроты пережитого оказывает ход времени, смягчающий и частично стирающий травматический опыт. Размывание картины произошедшего и снижение болезненности сохранившихся ощущений происходят и при передаче имеющегося опыта от субъекта к субъекту, что определяется, в том числе, и невозможностью полной ретрансляции чувств и эмоций по отношению к другому носителю. Особенно ярко изменения восприятия должны проследиваться при межпоколенной передаче различных видов опыта, что связано неизбежными изменениями системы личностных значений, ценностей и норм. В связи с этой особенностью передачи представляется значимым решение следующего *исследовательского вопроса*: «Каковы закономерности воспроизводства травматического опыта в границах тех сообществ, для которых характерно наличие структурообразующих мировоззренческих установок, оказывающих сильное воздействие на большинство аспектов социального поведения и активно транслируемых всем членам сообщества?».

Речь идет о верующих, являющихся как формально, так и фактически включенными в определенную религиозную группу и открыто сигнализирующих о своей аффилиации вероучительного характера. Религиозное начало имеет высокий регулятивный потенциал, определяющий не только социальный портрет носителя, но и набор

специфических черт отношения к настоящему и прошлому, как индивидуальному, так и коллективному. Поэтому основной вопрос исследования связан с определением эффективности воздействия религиозной общины на систему мировосприятия ее членов в условиях современной культуры и установлением факторов, влияющих на позицию верующих.

С целью определения важности времени как периода осознания и восприятия травмы, а также установления особенностей ее смысловой передачи, мы выбрали в качестве респондентов детей и внуков тех, кто подвергся гонениям, для кого родительский опыт стал одним из событий жизненного процесса, в той или иной мере повлиявшим на мировосприятие. Отсроченность травмирующих событий служит указателем на саму возможность ослабления травмирующего воздействия и степень исцеляющего действия времени, выраженную в оценках произошедших событий, их участников, а также степени влияния этого опыта на последующие этапы жизни индивида.

В качестве объектов исследования были привлечены верующие религиозных сообществ Прикамья разных направлений, открыто декларирующие свою религиозную принадлежность на уровне культурной практики и личных высказываний. В качестве основного исследовательского метода было выбрано интервью как позволяющее осуществить процедуру вживания в жизненный мир информантов, учитывать их эмоциональный фон и определить мотивы действий при использовании уточняющих вопросов.

В интервьюировании приняли участие верующие-мусульмане суннитского толка, постоянно проживающие на территории региона, представители т.н. отделенного братства (баптисты-инициативники) и члены церкви классических пятидесятников, игнорирующих официальную регистрацию. Все три группы были выбраны как испытавшие воздействие политик репрессивного характера, с той разницей, что

для мусульман это отношение было аккумуляровано в ходе антирелигиозных постановлений 1928-1941 гг., а представители евангельских церквей пострадали и в ходе волны т.н. хрущевских гонений 1958-1964 гг. и антирелигиозной кампании 1975-1979 гг.

В исследовании приняли участие 18 человек, с каждым из которых интервью бралось однократно. Для представителей всех сообществ использовался повторяющийся набор вопросов по типу полуструктурированного интервью, допускающего изменение порядка обсуждения, отступление от темы, добавление к ней новых аспектов. Вопросы подразделялись на три блока: устанавливающие особенности сохранения опыта о травмирующем событии (непосредственная информация, возможные каналы для ее получения, участие самого респондента в описываемых событиях); специфика актуального восприятия событий (влияние на судьбу и окружение респондента, оценка значимости); реализуемые практики коммеморации (поиск недостающих сведений, установление судьбы тех, кто сыграл негативную роль для родственников респондента, участие в памятных мероприятиях).

Анализ полученных данных осуществлялся вне учета возрастного и гендерного аспектов, как и уровня образования респондентов, с акцентом на конфессиональной принадлежности опрашиваемых. Объединяющим для всех, включенных в исследовательское поле, стало то, что описываемые события травматического характера имели временной интервал по отношению к началу исследования не менее сорока лет, что позволяет говорить о работе темпоральных механизмов смягчения негативного опыта. Основой для анализа стали воспоминания об опыте восприятия, скорректированные за счет утраты части информации в ходе естественного забывания и снижения остроты впечатлений и принимающие форму своеобразных устных мемуаров.

Для анализа были использованы высказывания, которые дают возможность интерпретировать особенности восприятия и оценки респондентами того травматического опыта, который имеет к ним отношение только опосредованно. Несмотря на то, что в ходе интервью всем респондентам предлагалось рассказать о фактах из биографии их родственников, которые позволяют говорить о репрессиях со стороны властей, акцент делался не на точности передачи, а особенностях интериоризации этой информации рассказчиком.

Научные результаты и дискуссия (Research results and discussion). Прежде всего, в полученных устных нарративах стоит обратить внимание на тот эмоциональный багаж, который связывался у респондентов с самим фактом гонений на семью и единоверцев. Неизбежная отстраненность взгляда на события приводит к снижению имеющегося эмоционального напряжения, корректировке изначального спектра эмоций, появлению надстройки из дополнительных элементов в картине произошедшего. Поскольку для всех опрошенных травмирующие события не имели непосредственного воздействия, отстоят далеко во времени, связаны с детским, либо подростковым возрастом, то острота их эмоционального восприятия является сглаженной. Эта сглаженность могла быть изначальной, связанной с непониманием ситуации – «повзрослев, понял, что отца репрессировали конкретно»¹, отсутствием полного включения детей в бедственность ситуации, поскольку у большинства респондентов гонения на родственников завершились сравнительно благополучно. Это половинчатость детского восприятия хорошо описывается одной из верующих-мусульманок, чьим родителям пришлось бежать с привычного места жительства под угрозой репрессий:

Респондент: ... ну, вот ихний страх... все равно у детей тоже, как-то вот...

Интервьюер: Передавался, да?

Респондент: Наверное. Ну, с одной стороны, с другой, мы уже такие светские были дети, росли, общались, вот. А потом уже начали...и поступали в вуз, и ...ну...Все было.

Интервьюер: То есть у вас такого страха как у родителей не было?

Респондент: Да нет, конечно. Нет, конечно.

Интервьюер: Потому что вы же вот, вы видели...

Респондент: Соблюдать вот, как они, мы не могли, потому что они боялись учить нас².

Очевидно, что в этой ситуации на формирование отношения к событиям накладывает отпечаток не только возраст, но и стремление родителей психологически защитить детей, и нормализация образа жизни при переезде на новое место, и включение второго поколения в советскую повседневную жизнь: «несмотря на все то, что они вот пострадали, родину свою... можно сказать, с родины были изгнаны. <...> но они никогда не жаловались, никого не ругали, никакую власть, никаких там людей, из-за кого они вынуждены были уехать. Они всегда были очень доброжелательны, очень приветливы. У дедушки и у бабушки, у них была такая мимика лица, что вот... даже вот морщины у них такие на лице были, улыбка... вот, у них всегда на лице была улыбка. Они были очень доброжелательные... никакой у них озлобленности, никакой обиды не было, они были приветливы к людям, любили всех, нас воспитывали»³. Физический и эмоциональный ущерб, благодаря усилиям родителей, минимально отражался на детях: «Никакой вот такой, чтоб, как говорится, вот «маму задела за живое» и за то, что вот и там

¹ Интервью 5.11.2020 (1) (интервьюер – член церкви классических пятидесятников, который после высылки отца вместе с матерью переехал жить на поселение).

² Интервью 11.11.2020.

³ Интервью 2.12.2020.

внутри... там дорогое воспоминание. Вообще вот как... как и в тазике она стирала такие, пусть, черная была... Не было такого, чтобы жаловались на одно из тех событий»¹.

Выбранная линия поведения в данном случае не утверждает факт отсутствия травмы, скорее, является одной из стратегий адаптации по результатам сложившейся ситуации. Однако для второго и, тем более, третьего поколения подобное поведение могло служить индикатором снижения значимости события. Оно подкрепляется и отсутствием разговоров на эту тему в семье, что в равной мере могло восприниматься и как запретная тема, и как незначительная.

Если для респондентов имели место отдельные случаи упоминания о пережитом, то для детей это превращалось в частность, чудом сохранившуюся в памяти: «У мамы один раз только это прозвучало. Вот я помню, я в школе еще училась, а мы тогда ходили на колодец за водой. Мама пришла с водой, и смотрю, у неё глаза не то чтобы заплаканные, она очень грустная. И она так с горечью мне сказала... Говорит, вот на колодце соседка, она ее назвала, русская женщина, мне говорит, сказала: вот, смотрите, как вам повезло, какие вы счастливые, татары, что уехали из Татарстана, и вот, что советская власть, вот так вот, сейчас, вам сделала, такое добро, вот вы сейчас так хорошо живете... Она соседке ничего не сказала. А пришла, у нее, видимо, настолько это вот... нахлынули воспоминания, и, буквально, одну фразу она сказала: «Если б она знала, как мы жили в Татарстане, я ведь ходила в шелковых платьях, у меня были серебряные украшения»².

Ощущение себя «не как все» формируется не на основе памяти о родительской

травме, а из-за особого положения в социальном идеологическом и культурном пространстве тех, кто открыто декларировал свою религиозную принадлежность: «Вот именно, что, вот, я с репрессированной, у меня никакого чувства никогда не было. А то чувство, что ты не пионер, конечно... Ты понимаешь, что все в пионерских галстуках, а ты без галстука, как бы ты понимаешь, что ты другой, что ты, больше того, что не то, что репрессирован – сын репрессированного, а больше того. Что вот такие вот моменты, детали и ты понимаешь, что ты не такой, ты – не как они. <...> Не то, что ты лучше или хуже, но чувствуется, что ты другой. Я ощущал, потому что называли другие сектанты, кто как, кто насмеялся, кто, наоборот, хорошо. А там именно вот репрессии, не знаю, у меня не отложилось это»³. Впрочем, и этот фактор отчасти нивелировался не всегда однозначным отношением окружения – «кто-то насмеяется, кто-то уважал, и друзья были неверующие»⁴, предотвращая выделение таких детей в особую группу, исключительно по признаку наличия проштрафившихся перед властью родителей⁵. Обратим внимание на тот факт, что подобная позиция была характерна только для членов баптистских и пятидесятнических общин, открыто декларирующих, в отличие от мусульман, свою религиозную аффилиацию и мировоззренческую позицию. Очевидно, что личностное отношение к травме определяется не участием в событиях, а причастностью к сообществу, для которого событие имеет травмирующее значение (Аникин, 2017: 157).

Болезненность ощущений от несправедливости по отношению к родственникам у членов евангельских церквей перекрывалась в детском и подростковом возрасте

¹ Интервью 5.11.2020 (2) (его брат пятидесятник, который уже поселение не застал).

² Интервью 2.12.2006

³ Интервью 5.11.2020 (1).

⁴ Интервью 5.11.2020 (1).

⁵ Интервью 5.11.2020 (1). Стоит сделать поправку на то факт, что описываемые в данном интервью события относятся к 1960 гг., когда уже не применялись выражения «враг народа», «сын врага народа», и в общественном пространстве противопоставление «своих» и «чужих» не культивировалось настолько интенсивно.

восприятием постоянного давления со стороны властей, создающего своеобразный эффект привыкания к несправедливости: «Ничего в памяти такого нет особенного. Как казалось, это таким естественным <...> что у нас часто благословения в нашем доме, в частном доме было. И как бы, ну, опять пришла милиция, опять разогнали, не дали помолиться...»¹. Как правило, сглаживание этой ситуации осуществлялось старшим поколением: «может быть, это зависит еще от родителей. Если мама все время не говорила: «Вот у нас папу гонят за веру в Бога, вот мы репрессированы». Может быть, от этого, потому что мама всегда улыбалась... Мама помолится Богу, сияет, ликует <...> вот этого груза я не ощущал, не переживал»².

В ходе времени эмоции все больше стираются, уступая место как рациональной оценке произошедшего, так и более актуальным переживаниям: «Я не пережил какого-то трагизма в этом. Понятно, что сегодня обидное слово меня может сильнее задеть, чем судья, который посадил моего отца, вот и все. Это время туда далеко ушло, я понимаю, как... важно, как сегодняшней день, сейчас жизнь, как я реагирую на зло, в адрес меня сейчас происходящего. Ну, и какие-то случаи, как СМИ меня оболёет грязью, там, евангельских христиан»³. Для тех родственников, кто не был непосредственно вовлечен в описываемые события, присоединился к памятованию о них позже (зятья, невестки). Делегирование инструментальной передачи воспоминаний женщинам как домохозяйкам является характерной чертой для постсоветской культуры, что отмечается и в границах данного исследования, и другими авторами: Омельченко, Андреева, 2017: 151), внуки), переживание травмы формализуется, становится частью ожидаемого поведения: «Все

равно я его как-то уважала. То, что он пережил вот, вот эти времена, вот, нелегкие времена для верующих христиан, для меня это <...> уважение, для меня это был пример, во-первых, того, что он остался верным, он не воздавал злом за что-то там и ещё что-то. Вот именно для меня он примером был. И есть. Очень даже хорошим примером»⁴. Этому сопутствует личное сочувствие, но уже без вовлеченности: «оно, конечно, есть такое... сожаление. Жалко, что человек несправедливо, можно сказать, страдал»⁵. И третье поколение об этом говорит открыто: «мы осознали, что это было в прошлом, и это как бы, мы это как сказать, <...> уже, нам это, ну, как сказать, не доставляет такой травмы, как может быть, кому-то»⁶.

У молодежи пережитое приобретает полностью формальные характеристики, насколько бы в сообществе верующих ни была развита традиция почитания пострадавших за веру, и это осознают их родители: «Знают мои дети, но, как вот говорил..., ну, то есть, это так, как книжку читает, то есть, как это эмоционально прочувствовать, пережить уже... Ну, не цепляет»⁷. Приходится признать правоту авторов, отмечающих в семьях с травматическим опытом не только схожие черты сознания, но и отличающиеся ценности и синдромы разных поколений (Омельченко, Андреева, 2017: 149-150).

Соответственно степени эмоционального переживания определяется и собственное соотнесение с описываемыми событиями. Применительно к гонениям на верующих вариантов восприятия два. Первый относится к детскому/подростковому возрасту опрашиваемых и связан с непосредственным участием, реализованном только на физическом уровне, без психологической нагрузки: «И у меня был дошкольный возраст, с матерью на самолете туда прилетали, там жили. Ну как,

¹ Интервью 5.11.2020 (1).

² Интервью 5.11.2020 (1).

³ Интервью 5.11.2020 (2).

⁴ Интервью 9.12.2020 (1) (невестка репрессированного пятидесятника-классика)

⁵ Интервью 9.12.2020 (1).

⁶ Интервью 9.12.2020 (2) (сын репрессированного пятидесятника-классика)

⁷ Интервью 5.11.2020 (2).

вольное поселение какое-то такое было...<...> я в то время как гонение какое-то вообще ничего не понимал: полетели к папе, там жили и все»¹. Низкая эмоциональность объяснялась и недостаточно серьезным отношением к происходящему, и грамотным в тех условиях поведением взрослых: «и даже я помню, когда мне было всего... во втором классе, я помню, как учительница кричала, аж что ее трясло, за то что... а мне было, вот вы знаете, она даже кричала: «Она стоит и улыбается», вот такая, да... соплюшка, а её не пронимает то, что вот эта учительница кричит, а я понимала, что папа в тюрьме сидит, а на меня просто учительница кричит, и мне так хорошо. И, я не знаю, может, какая-то ненормальная была, но мы это воспринимали, что это наша привилегия»².

При этом гордость из-за своего сопротивления недоброжелательному окружению – характерная черта евангеликов, в то время как дети, воспитанные в мусульманских семьях, видимо осознанно отстранялись родителями от нежелательных переживаний:

Респондент: Ну не лично мне рассказывали. Вот между собой.

Интервьюер: А, между собой разговаривали.

Респондент: Между собой, да. Лично они вообще боялись. Всего боялись.

Интервьюер: А, скажите, а ваши ощущения какие по этому поводу были? Вот, когда вы видите, что родители боятся?

Респондент: Ну, я такая, тихая была. Тихая была, старательная была. Они... ну как... требовали. Они внушали, что надо учиться, надо...получать образование³.

Очевидно, что социальная травма здесь не предмет гордости, а помеха в успешной социализации следующего поколения, поэтому она скрывается, затушевывается самими пострадавшими, делается для детей и внуков малозначимым

событием.

Спокойнее воспринимается родительский травматический опыт, свидетелем которому респондент не является: «они очень скучали по своей родине, и моя мама, я это видела, чувствовала»⁴. Изложение чувств выглядит скуповато еще и по причине большой временной дистанции между имевшим место фактом родительской биографии и рассказом о нем. Эмоции, связанные с событиями, пришли позже, возникая на основе рациональной оценки случившегося, что послужило защитным барьером от деструктивного воздействия травмы.

Представители всех религиозных общин в этом отношении похожи, с одной, но важной, на наш взгляд, разницей. Евангелики свое повествование сопровождают улыбкой, мусульмане откровенно расстраиваются, почти до слез. Факторами такого различия могут служить как разница в возрасте рассказчиков (среди мусульман доминируют представители старшего поколения, а представители баптистов и пятидесятников не достигли пенсионного возраста), так и сформированный общиной способ восприятия гонения, о котором будет еще сказано.

Вторым вариантом соотнесения себя с проблемами, возникшими у родителей, является поведение в связанных с гонениями обстоятельствах. Речь снова идет о принадлежности к сообществу верующих. Для респондентов более значимым, нежели память о несправедливости, становится поведение, соответствующее требованиям веры. О нем рассказывают с большой охотой, воспринимая давление среды тоже как гонения, но уже в «детском варианте»: «пыталась меня воспитать (учительница – С. Р.). Но у меня как-то вот было такое, что... ну сначала там с октябренька меня... значит, мне звездочку нацепили, я не хотел, но мне её нацепили. Я как бы такой скромный, я ...и дома-то как бы мне... Мне ведь никто не говорил, что ты носи – не носи, это моё

¹ Интервью 5.11.2020 (1).

² Интервью 15.12.2020 (баптисты).

³ Интервью 11.11.2020 11.

⁴ Интервью 2.12.2020.

было личное, вот такое. Я не хотел ее носить, но мне ... ну и в школу-то <...> как бы... боюсь. Я там ее нацеплю тихонечко, схожу, домой иду -отцепляю, вот такое у меня было. Но потом я все-таки твердо решил: всё, сниму и не буду. И вот как бы начались вот эти вот мои маленькие репрессии»¹. Даже если состояние ущемления не генерировалось средой, оно продолжало воспроизводиться самими подростками: «сама тема эта вот эта, она была чужда мне. То есть, нет, везде участвовал, всё у меня... даже был такой... поехал в пионерский лагерь, тогда были. Вот, и видят, что шустрый парень. Председателям совета дружин избрали, пионеры, они не верят, избрали. Я говорю: ну, как доказать? Веранда, значит, была. На веранду по столбу залез, за крышу зацепился, говорю: если не переизберёте, я сейчас быстро выскочу. Они – всё, всё. Они не верили, потому, что в принципе, мы не были такие забитыми людьми, везде участвовали»².

В условиях репрессий по отношению к верующим и внешней секуляризации культурного пространства у второго поколения интенсивно формируется стратегия превращения веры в личное дело и часть приватной жизни, скрытой от внешнего наблюдателя:

Интервьюер: То есть, то, что вы из мусульманской семьи никакую особую ситуацию не создавало? То есть, это было личное дело вашей семьи?

Респондент: Да, да. Это внутри»³.

Цепочка передачи традиции и веры разворачивается в рамках пространства одной семьи: «они как-то нам сумели вот это передать вот, эту веру в Аллаха»⁴. В этом отношении также отчетливо видна разница между мусульманами и евангеликами, для которых чувство неизбежности общественного давления становится привычным, а

успешная социальная адаптация – принципиально невозможной: «Но вы знаете, вот само по себе понимание, что мы люди второго сорта, и понятно, что вы знаете, даже цели такой, да, что вот учиться дальше... я понимал, что вот высшее образование для меня закрыто, просто были случаи в то время и слышал об этом... (еще в школе – С. Р.) я понимал, что мне за эту веру придется стоять, вот, может быть, и пострадать придется»⁵.

Травматическое здесь не проявляется как воздействующее напрямую, оно прорывается в последующем поведении, готовности испытать все, что выпадет на долю истинно верующего: «Понимаете, это тоже было, надо сказать то, что висело над нами, родители нам говорили... говорит: “Вы понимаете, вот сейчас, значит, ну, вот эти вот, значит, коммунисты, они работают над тем, чтобы уничтожить веру, поэтому очень может быть”»⁶. Поэтому стоит говорить не о травмирующем, а, скорее, о мобилизующем опыте, когда результат получается полярным по отношению к ожидаемому: «мы никогда там... дети врага народа или еще что-то. Мы отвечали за свои убеждения, сами, вот, то есть я знаю, сколько братьев и сестер... то есть, они все сами исповедовали свою веру, никогда не прикладывали ответственность на родителей, скажем так. Вот и мы как бы несли ответственность за свои собственные убеждения, вот этого веяния репрессированных, у нас, смотрите, вот, неважно, папа был сослан, вполне тут ты верующий <...> важен бэкграунд»⁷. Пережитые репрессии и гонения, таким образом, не деформируют общину, а консолидируют ее перед лицом внешней опасности, превращая ядовитую инъекцию в вакцину.

При таком отношении бессмысленным становится поиск виновников гонений, тем более – с уточнением персоналий, возможностью личных встреч и выяснением

¹ Интервью 9.12.2020 (2).

² Интервью 14.10.2020 (2) (пятидесятники).

³ Интервью 11.11.2020.

⁴ Интервью 2.12.2020.

⁵ Интервью 14.10.2020 (1) (пятидесятники).

⁶ Интервью 14.10.2020 (1).

⁷ Интервью 5.11.2020 (2).

отношений: «Нет, упаси Господь, упаси Аллах, это... я не хочу об этих людях даже думать. Кто-то их заставил это делать. Они, может, были... кто-то, может, более жестоким был, кто-то, может, был добрее, может, кто-то жалел. Вот я думаю, может, моего дедушку-то пожалели, дали ему возможность уехать с семьёй. Вот. Поэтому... я о них даже думать не хочу, что им предписал Аллах, они-то прожили свое. Пусть их тоже Аллах простит в Судный день, не надо, чтобы их... наказывал. А тем более, там, их дети-то, они же росли так же, как я, может, они уже в другом обществе росли, уже... другое... Нет, я о них... Вот о них я как раз меньше всего думаю. Я думаю о бабушке и маме, мне их жалко. Я думаю о своих родителях, мне их тоже жалко, потому что у них тоже испытания, на их долю много пришлось, война, они войну пережили»¹. В этом отношении евангелики перекликаются с мусульманами: «мама всегда говорила: «Детки, нам не так плохо, как другим. Нам не так трудно. Есть семьи, которым намного труднее». И мы вот это чувство, что нам не плохо, что нам хорошо, оно может быть и ... А если мама бы всегда говорила, что “как тяжело, вот опять отца посадили”, вот это всё, это какие нехорошие... конечно бы она воспитала в нас агрессию против тех людей, которые это делали»². Отсутствие представлений о травме, ее генераторах и исполнителях не дает возможности сформировать ни один тип отношения к ней, описанный в психологической литературе (Миськова, 2019:40), выводя тем самым верующих за границы поля исследований травматического опыта.

Взамен этого у баптистов и пятидесятников декларируется лояльность к действующей власти, также исключая осуждение и поиск виноватых: «у нас нет такой закомплексованности, буквально, обиды какой-то. В принципе, Евангелие, оно и подразумевает. То есть мы понимаем,

что в принципе может быть абсолютно всякая власть, поэтому как бы мы и помним»³. Решение вопросов морального характера, поэтому, также соотносится с полномочиями светских властей:

Интервьюер: Интересный случай. Когда он баптистом ходил, в то время пришли журналисты и стали брать интервью. Конечно вопросы, надо сказать, заказные.

Респондент: Это в церкви прямо брали?

Интервьюер: Да, в молитвенном доме у баптистов. Нужно ли прощать Гитлеру, Геббельсу?

Респондент: Отец ответил. Говорит: «Почему вы меня спрашиваете? Я вам скажу так: если человек что-то сделал мне – я могу прощать и не прощать, что противоречит нашей вере. А если этот человек сделал всему миру такое-то, ему уже суд вынес решение. И решение справедливое»⁴.

Думается, в наибольшей степени на формирование подобной позиции – «главное чтобы в моем сердце не было зла к этим людям, и всё»⁵ – играет роль включенность респондентов в религиозную общину в настоящий период времени. Об этом свидетельствует и используемая религиозная лексика, и выбранная система обоснования социального поведения. Представляется возможным говорить об отсутствии принципиальной разницы в том, к какой религии себя относит респондент. Пожилая мусульманка объясняет лояльность своих родителей, вынужденных тайно бежать в соседнюю область, опасаясь репрессий, к покаравшей их власти: «Они никогда не жаловались, ведь вот у мусульман это в исламе такая черта, это пророк Мухаммед, *саллаллаху алейхи ва саллям*, завещал нам, мусульманам, быть довольными тем, что дал нам Аллах, не жаловаться, потому что всё от Аллаха, все в руках Аллаха, что случилось – это все по воле Аллаха. Надо

¹ Интервью 2.12.2020.

² Интервью 15.12.2020.

³ Интервью 14.10.2020 (2).

⁴ Интервью 14.10.2020 (2).

⁵ Интервью 9.12.2020 (2).

принимать всё со смирением: во-первых, быть смиренным, во-вторых, быть довольным»¹.

С этой позицией совершенно согласен и пятидесятник, отбывший поселение вместе с отцом, обвиненном в тунеядстве и увезенном прямо с работы в суд: «У меня были ощущения, что это естественно, это наша доля христианская, что так должно быть, так будет, потому что мы христиане. То есть, не было какого-то ожесточения, какого-то зла, я вот такого не помню <...> Мы воспринимаем, что мы дети Божьи, у нас жизнь вечная, которую Бог нам даст. И то, что гонения эти, апостол Павел говорит: «Это ничего не стоит по сравнению с той славой, которая будет»², и баптистка, чьи родственники понесли несправедливое наказание: «Я считаю, что все равно Бог есть, Иисус Христос, и он за нас, и он нас не оставит. Идти до конца, до пришествия Христа, чтобы вот так жить, этой жизнью христианской. Я не боюсь, что меня с работы уберут, где-то меня на общее зрелище поставят. Страшно, когда потеряешь благословение Бога»³. Наличие божественного промысла выполняет здесь роль компенсации от ощущения несправедливости совершенных советской властью действий, делает гораздо менее болезненными воспоминания о тяжелом прошлом, по крайней мере, декларативно.

Впрочем, нельзя не отметить у верующих и наличие элементов индивидуального отношения к событиям прошлого, а также признания собственной ответственности: «Вот это никак не забыть. Это раз, вот, конечно мы и как... сами как допустили»⁴. Эта ответственность полностью переносится в сферу эмоционального отношения, преодоления негатива внутри себя:

Респондент: В общем-то, нас и учили, что даже к гонителям относились как-то

добродушно, с любовью или, как вот, проще говоря...

Интервьюер: Просто возлюби друга, попробуй возлюбить врага.

Респондент: Да. Вот, и чтобы не проявляли к ним, ну, как бы, ненависти, потому что это признак нашей слабости, если мы их так вот»⁵.

Стоит признать, что такой подход к негативным событиям общей и индивидуальной истории переносит психологические усилия из области формирования ответа на внешний вызов в сферу самосовершенствования личности, что также размыкает ощущение родственников и себя как пострадавших.

Успешность психологического вакцинирования в границах религиозного сознания обеспечивает еще большую отстраненность третьего поколения: «Ну, вот когда это, вот, было далеко, как бы, ты узнаешь, как информацию просто, вот да, это было... ну вот как-то, как таковых чувств, вот, к кому-то там... ну вот нету такого. Я помню, приехала на «Пермь-36», когда вот я увидела там действительно какие-то экспонаты, что вот там было... ну вот... на самом деле становится жутко, как-то вот. Когда ты понимаешь... на самом деле люди там жили, и как они, в каких условиях были, вот ... когда вот начинаешь хотя бы <...> , а когда просто по рассказу, ну, так вот не переживаешь, вот таких прямо ярких эмоций и чувств...»⁶.

Перенесенные трудности постепенно превращаются в героический эпос, воспринимаемый как литературное произведение: «какие ощущения ну просто познавательное и интересно как люди жили, а вот то, что... людей, ну, может, я не знаю... трудно как-то сказать, какие у меня были...»⁷. Литературой они перестанут быть только в том случае, если описываемая ситуация снова станет жизненной: «Если бы, допустим,

¹ Интервью 2.12.2020.

² Интервью 5.11.2020 (1).

³ Интервью 27.10.2020 (1).

⁴ Интервью 14.10.2020 (2).

⁵ Интервью 27.10.2020 (2) (баптисты).

⁶ Интервью 9.12.2020 (3) (внучка репрессированного пятидесятника-классика).

⁷ Интервью 20.10.2020 (1) (баптисты).

этот человек донёс на моего отца, то я, может, по-другому бы отнесся. А то, что было давно, я не могу это прочувствовать. Это как бы, ну, страничку истории знаю, сильно это не касается каких-то моих переживаний»¹. Факт ущемления прав вероисповедания в настоящем для современного верующего является более значимым, чем ушедшие в прошлое факты биографии старшего поколения: «в плане того, что я верующий, – это, конечно, отличает, а то, что как-то связано с тем, что были репрессии в семье, наверное, нет»².

В сильно отсроченном варианте восприятия (для третьего поколения) или в относительно непосредственной реакции (для второго, вовлеченного в события) – в любом случае, члены евангельских церквей избавлены от того, что в психологии называется «посттравматическое стрессовое расстройство» (ПТСР). Этому есть и прямые доказательства, и объяснения косвенного характера. Прежде всего, сам факт гонений получает положительную оценку:

Интервьюер: Он остаётся христианином в этом собачнике, в этом озверённом обществе. Он выходит настоящим человеком, это просто удивительно. И сколько бы братьев ни приезжало, мы видим, что люди приходили оттуда, они даже не курят, не пьют, никого не сквернословят, не унижают властей, а возвеличивают только Бога. Это просто для нас ещё большее вдохновение, чтобы так жить.

Респондент: То есть, Вы видели, что людей заключение не испортило ни сколько, да?

Интервьюер: Абсолютно! Абсолютно. Наоборот, это его ставило в такой «ранг» просто, он мог стать чище, добрее, хотел Богу больше служить. Это реально ответная реакция на все эти репрессии³.

Заключение (Conclusion). Анализ собранных нарративов показывает, что применительно к сообществам верующих имеет смысл говорить об особом способе

переживания травмирующего опыта, в ходе которого травма теряет привычный характер развертывания и ожидаемые оценки: она «есть свойство, приписываемое событию при помощи общества» (Александр, 2012: 16). Даже в том случае, если отношение к ней верующих является декларативным и предстает как социально ожидаемый ответ, мы можем выделить основные интенции, сконструированные такими сообществами.

Выбранная позиция оценки происходящих событий требует от носителя веры особой шкалы, на которой нет места озлоблению, унынию и мстительности. Другими словами, не запущен сам процесс формирования представлений о травме, обязательный для ее конституирования (Айерман, 2013: 25). В каком бы варианте информация о прошлом ни усваивалась, она попадает под интерпретацию через набор религиозных установок, которые подаются как императивные, определяющие отношение к прошлому, настоящему и будущему. Пережитое не изменило идентичность сообщества, не только не деструктурировало, но консолидировало его, устранило возможные ощущения критического несоответствия в культуре (Штомпка, 2001: 13), тем самым сделав невозможным применение эпитета «травматический» (Александр, 2012: 17). Это привело к обесцениванию негативного опыта, снижению его влияния на психику носителя, своеобразному реформатированию, меняющему вектор внешнего воздействия в сторону очевидной пользы. Из триггера неверного социального поведения и искаженного самоощущения травма в сознании верующих превращается в еще один способ самосовершенствования и путь к спасению.

Таким образом, можно с уверенностью утверждать, что исследуемые сообщества верующих, чьи члены испытали травматический опыт, в качестве своеобразного ответа на негативный вызов сформировали

¹ Интервью 28.10.2020 (баптисты).

² Интервью 20.10.2020 (1).

³ Интервью 20.10.2020 (2).

особую модель отношения к нему. Она полностью учитывает и вбирает в себя события, объективно имевшие место в коллективной и индивидуальной истории, сохраняя на уровне памяти личности малейшие детали деформирующего воздействия. Сохраняется представление о критической точке, разделившей социальную жизнь на «до» и «после» и определившей фиксацию источника травмы. При этом осуществляется процедура своеобразного изъятия индивида из состояния травмированности, снятия болезненности воздействия через обращение к базовым мировоззренческим установкам, среди которых ключевой является религиозность. Религиозное, как отдающее приоритет трансцендентальным ценностям, смещает акценты в оценке событий и создает для них дополнительную ценностную нагрузку. Возможные элементы негативного восприятия, прорывающиеся в эмоциональной реакции носителей травмы, осознанно подавляются рационально обусловленными установками на незначительность произошедшего по сравнению с ожидаемой в будущем наградой. Отфильтрованный таким образом опыт передается через поколения, продолжая освобождаться от следов травмы и наполняясь религиозным смыслом. Все это позволяет, в очередной раз, говорить об эффективности психотерапевтического, так и консолидирующего начала религиозного способа мировоззрения.

Список литературы

- Айерман Р. Социальная теория и травма // Социологическое обозрение. 2013. Т. 12, № 1. С. 121-138.
- Александр Дж. Культурная травма и коллективная идентичность. Социологический журнал. 2012. № 3. С. 6-40.
- Аникин Д. А. «Изображая жертву»: коллективные травмы и сакрализация прошлого // Философская антропология жертвы: от архаических корней к современным контекстам. Мат-лы Всеросс. конф. Саратов: Саратовская гуманитарная академия, 2017. С. 152-158.
- Аникин Д. А. «Травма» памяти: стратегии конструирования в современном политическом дискурсе // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. 2014. Т. 2, № 1. С. 220-229.
- Аникин Д. А. Травматизация прошлого: методология исследования и основные подходы // Studia Humanitatis. 2018. № 4. URL: www.st-hum.ru (дата обращения: 27.04.2020).
- Аникин Д. А., Головашева О. В. Травма культурной памяти: концептуальный анализ и методологические основания исследования // Вестник Томского государственного университета. 2017. № 425. С. 78-84.
- Атанесян А. В. Культура памяти и некоторые модели памяти о геноциде армян в современном армянском обществе // Историческая и социально-образовательная мысль. 2016. Т. 8, № 4-1. С. 46-54.
- Бурлакова Н. С. Психодинамика межпоколенческой передачи травматического опыта в условиях семьи: история и современность // Психологические проблемы современной семьи. Сборник трудов международной научной конференции. М., 2015. С. 479-493.
- Варга А. Я., Маркитантова О. А. Черепанова Е. Семейные правила выживания: послания детям // Психология и психотерапия семьи. 2017. № 1. С. 14-23.
- Винокуров В., Воронцова М. Постколониальный дискурс и посттравматический синдром: «Sensory pain» и «suffering pain» // Филология и культура. 2017. № 2 (48). С. 146-152.
- Зубков Н. Коллективная память как объект манипуляции М.: Дело, 2019. 176 с.
- Камоза Т. М. Травма как коллективный феномен: методологический и историко-философский аспекты исследования // Евразийский союз ученых. 2016. № 3 (24). С. 52-54.
- Колдушко А. А. «Травма неволи» как вид социокультурной травмы в годы Большого Террора (1930-е годы) // Технологос. 2019. № 3. С. 47-60.
- Колдушко А. А. Преодоление социальной травмы репрессий 1937-1938 гг.: характеристика исследования и реконструкция источников архивно-следственного дела (на примере А. К. Гампера) // Грамота. 2016. № 10 (72). С. 111-113.
- Корецкая М. А. (Не) напрасные жертвы: травма как точка сборки биополитического коллективного тела // Международный журнал исследований культуры. 2017. № 4 (29). С. 29-43.

Коротецкая Л. В. Холокост как социальная и культурная конструкция памяти: фактор травмы и позиция жертвы // Социологические исследования 2016. № 3. С. 107-117.

Красноборов М. А. Механизмы взаимодействия семейной и общенациональной исторической памяти в процессе формирования локальной идентичности // Вестник ПНИПУ. Социально-экономические науки. 2017. № 3. С. 123-131.

Кучева А. В. Исторические воспоминания как источник культурной травмы (на примере воспоминания о Великой Отечественной войне // Грамота. 2016. № 11(73). Ч. 2. С. 133-136.

Кучева А. В. Концепция культурной травмы и возможность ее применения к интерпретации исторических событий // Грамота. 2016. № 8 (70). С. 118-120.

Кучева А. В., Мордвинцев В. С. Повседневная жизнь советского человека в послевоенный период (40-60-е годы XX века): основные стратегии выживания и преодоления травмы // Технологос. 2019. № 3. С. 73-83.

Логунова Л. Ю. Влияние исторической травмы на семейно-родовую память сибиряков // Социологические исследования. 2009. № 9. С. 126-136.

Махлин В. Л. Три травмы (к герменевтике советского опыта) // Вестник культурологии. 2017. № 1 (80). С. 4-22.

Миськова Е. В. Травма сталинских репрессий в контексте коллективных травм геноцидов // Психология и психотерапия семьи. 2019. № 4. С. 31-49.

Николаева Е. И., Сафонова А. М. Детская психическая травма как отзвук социальных потрясений // Историческая психология и социология истории. 2010. № 1. С. 184-194.

Омельченко Е. Л., Андреева Ю. А. Что остается в семейной истории: память о советском сквозь разговор трех поколений // Социологические исследования. 2017. № 11. С. 147-156.

Печин Ю. В. Прощение как терапия культурной травмы // Сибирский педагогический журнал. 2014. № 1. С. 171-174.

Рахаев Дж. Я. Воспроизведение травмы: осмысление депортации в профессиональной культуре репрессированных народов Северного Кавказа (на примере балкарцев и карачаевцев) // Русский травелог XVIII-XX веков. Новосибирск, 2015. С. 542-562.

Травма: пункты. Сб. ст. / Под ред. С. Ушакина и Е. Трубиной. М.: Новое литературное обозрение, 2009. 936 с.

Тульчинский Г. Л. Историческая память: гордость, скорбь и забвение // Наука телевидения. 2017. № 2. С. 278-282.

Тульчинский Г. Л. Соотношение исторической и культурной памяти: практики забвения // Социально-политические науки. 2016. № 4. С. 10-13.

Федосова Е. В. Социальная память и травматический образ прошлого: социологический дискурс // Общество: социология, психология, педагогика. 2019. № 3. С. 10-14.

Халлисте О. В. Роль исторической памяти в «защитном» этническом конфликте: актуализация памяти социальной идентичности // Труды Санкт-Петербургского государственного института культуры. 2015. Т. 208. Ч. 2. С. 22-31.

Хлынина Т. П. Великая Отечественная война и новая историческая память: «понимающее забвение», «проработка прошлого» и креативное мифотворчество // Русская старина. 2013. № 2 (8). С. 97-104.

Шеманова Н. А. Опыт разрешения травмы, вызванный знакомством с архивным следственным делом репрессированного родственника // Консультативная психология и психотерапия. 2016. Т. 24, № 1. С. 169-180.

Штомпка П. Социальное изменение как травма // Социологические исследования. 2001. № 1. С. 6-16.

Янковская Г. А. Молотовский коктейль для травмированного сообщества // Вестник Пермского университета. Серия «История». 2012. Вып. 2 (19). С. 152-159.

Alexander J. C. The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology. New York: Oxford University Press, 2003. 312 p.

Alexander J. C., Smith P., Jacobs R. N. Ron Eyerman: a retrospective // American Journal of Cultural Sociology. 2019. № 7. P. 246.

Cultural Trauma and Collective Identity / J. C. Alexander, R. Eyerman, B. Giesen, N. J. Smelser and P. Sztompka. Berkeley: University of California Press, 2004. 326 p.

Eyerman R. Cultural trauma and collective memory // Novoe literaturnoe obozrenie. 2016. № 5 (141). P. 40-67.

Eyerman R. Cultural trauma, collective memory and the Vietnam war // Politicka Misao. 2017. № 1-2. P. 11-31.

Eyerman R. Cultural trauma: slavery and the formation of African American identity. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. 304 p.

Eyerman R. Social movements and memory // Routledge international handbook of Memory Studies. 2015. 546 p.

Eyerman R. Social Theory and trauma // Acta Sociologica. 2013. № 56 (1). P. 41-56.

Rouhier Willoughby J. The GULAG reclaimed as sacred space: the negotiation of memory at the Holy spring of Iskitim // Laboratorium. 2015. № 7 (1). P. 51-70.

References

Eyerman, R. (2013), "Social Theory and Trauma", *Sotsiologicheskoye obozreniye*, 12 (1), 121-138. (In Russian)

Alexander, J. (2012), "Cultural Injury and Collective Identity", *Sotsiologicheskii zhurnal*, (3), 6-40. (In Russian)

Anikin, D. A. (2017), "'Portraying the victim': collective trauma and sacralization of the past", *Philosophical anthropology of the victim: from archaic roots to modern contexts*, Saratov, Russia, 152-158. (In Russian)

Anikin, D. A. (2014), "'Trauma' of memory: design strategies in modern political discourse", *Vestnik LGU im. A. S. Pushkina*, 2 (1), 220-229. (In Russian)

Anikin, D. A. (2018), "Traumatization of the past: research methodology and basic approaches", *Studia Humanitatis*, (4). [Online], available at: www.st-hum.ru (Accessed 27 April 2020). (In Russian)

Anikin, D. A. and Golovasheva, O. V. (2017), "Trauma of cultural memory: a conceptual analysis and methodological foundations of research", *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, (425), 78-84. (In Russian)

Atanesyan, A. V. (2016), "Culture of memory and some models of memory of the Armenian Genocide in modern Armenian society", *Istoricheskaya i sotsialno-obrazovatel'naya mysl*, 8 (4-1), 46-54. (In Russian)

Burlakova, N. S. (2015), "Psychodynamics of intergenerational transmission of traumatic experience in a family setting: history and modernity", *Proceedings of the International Scientific Conference "Psychological problems of a modern family"*, Moscow, Russia, 479-493. (In Russian)

Varga, A. Ya., Markitantova, O. A. and Cherepanova, E. (2017), "Family rules of survival: messages to children", *Psikhologiya i psikhoterapiya sem'i*, (1), 14-23. (In Russian)

Vinokurov, V. and Vorontsova, M. (2017), "Postcolonial discourse and post-traumatic syndrome: 'Sensory pain' and 'suffering pain'", *Filologiya i kultura*, (2), 146-152. (In Russian)

Zubkov, N. (2019), *Kollektivnaya pamyat kak obyekt manipulatsiyu* [Collective memory as an object of manipulation], Delo, Moscow, Russia. (In Russian)

Kamoza, T. M. (2016), "Trauma as a collective phenomenon: methodological and historical-philosophical aspects of research", *Yevraziyskiy soyuz uchenykh*, (3), 52-54. (In Russian)

Koldushko, A. A. (2019) "'Captive trauma' as a form of sociocultural trauma during the years of the Great Terror (1930s)", *Tekhnologos*, (3), 47-60. (In Russian)

Koldushko, A. A. (2016), "Overcoming the social trauma of repressions of 1937-1938: a characteristic of research and reconstruction of sources of archives and investigations (on the example of A. K. Gamper)", *Gramota*, (10), 111-113. (In Russian)

Koretskaya, M. A. (2017), "(Un) just victims: trauma as a point of assembly of a biopolitical collective body", *Mezhdunarodnyy zhurnal issledovaniy kul'tury*, (4), 29-43. (In Russian)

Korotetskaya, L. V. (2016), "Holocaust as a social and cultural construction of memory: trauma factor and victim position", *Sotsiologicheskkiye issledovaniya*, (3), 107-117. (In Russian)

Krasnoborov, M. A. (2017), "Mechanisms of interaction between family and national historical memory in the process of formation of local identity", *Vestnik PNIU. Sotsialno-ekonomicheskkiye nauki*, (3), 123-131. (In Russian)

Kucheva, A. V. (2016), "The concept of cultural trauma and the possibility of its application to the interpretation of historical events", *Gramota*, (8), 118-120.

Kucheva, A. V. (2016), "Historical memories as a source of cultural trauma (on the example of the recollection of the Great Patriotic War)", *Gramota*, (11), 2, 133-136. (In Russian)

Kucheva, A. V. and Mordvintsev, V. S. (2019), "Everyday life of Soviet people in the post-war period (40-60s of the twentieth century): basic strategies for survival and overcoming trauma", *Tekhnologos*, (3), 73-83. (In Russian)

Logunova, L. Yu. (2009), "The influence of historical trauma on the family-patrimonial memory of Siberians", *Sotsiologicheskkiye issledovaniya*, (9), 126-136.

Makhlin, V. L. (2017), "Three injuries (to the hermeneutics of the Soviet experience)", *Vestnik kulturologii*, (1), 4-22. (In Russian)

Miskova, Ye. V. (2019), "Injury of Stalinist repressions in the context of collective injuries of genocides", *Psikhologiya i psikhoterapiya semi*, (4), 31-49.

Nikolaeva, Ye. I. and Safonova, A. M. (2010), "Children's psychic trauma as an echo of social shocks", *Istoricheskaya psikhologiya i sotsiologiya istorii*, (1), 184-194. (In Russian)

Omelchenko, Ye. L. and Andreyeva, Yu. A. (2017), "What remains in family history: the memory of the Soviet through a conversation of three generations", *Sotsiologicheskiye issledovaniya*, (11), 147-156. (In Russian)

Pechin, Yu. V. (2014), "Forgiveness as a therapy of cultural trauma", *Sibirskiy pedagogicheskiy zhurnal*, (1), 171-174. (In Russian)

Rakhayev, Dzh. Ya. (2015), "Vos / work of injury: comprehension of deportation in the professional culture of repressed peoples of the North Caucasus (on the example of Balkars and Karachais)", in *Russkiy travelog XVIII – XX vekov*, Novosibirsk, Russia, 542-562. (In Russian)

Travma: issues (2009), in Ushakin, S. and Trubina, E. (eds.), *Novoye literaturnoye obozreniye*, Moscow, Russia. (In Russian)

Tulchinskiy, G. L. (2017), "Historical memory: pride, sorrow and oblivion", *Nauka tekhnika i informatsionnyye tekhnologii*, (2), 278-282. (In Russian)

Tulchinskiy, G. L. (2016), "Correlation of historical and cultural memory: practice of oblivion", *Sotsialno-politicheskiye nauki*, (4), 10-13. (In Russian)

Fedosova, Ye. V. (2019), "Social memory and the traumatic image of the past: sociological discourse", *Obshchestvo: sotsiologiya, psikhologiya, pedagogika*, (3), 10-14. (In Russian)

Khalliste, O. V. (2015), "The role of historical memory in a "protective" ethnic conflict: updating the memory of social identity", *Trudy Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo instituta kultury*, 208, 2, 22-31. (In Russian)

Khlynina, T. P. (2013), "The Great Patriotic War and the new historical memory: 'understanding oblivion', 'elaboration of the past' and creative myth-making", *Russkaya starina*, (2), 97-104. (In Russian)

Shemanova, N. A. (2016), "Experience in resolving trauma caused by acquaintance with the

archival investigation of a repressed relative", *Konsultativnaya psikhologiya i psikhoterapiya*, 24 (1), 169-180. (In Russian)

Shtompka, P. (2001), "Social change as an injury", *Sotsiologicheskiye issledovaniya*, (1), 6-16. (In Russian)

Yankovskaya, G. A. (2012), "Molotov cocktail for an injured community", *Vestnik Permskogo universiteta. Seriya «Istoriya»*, 2 (19), 152-159. (In Russian)

Alexander, J. C. (2003), *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*, Oxford University Press, New York, USA.

Alexander, J. C., Smith, P. and Jacobs, R. N. (2019), "Ron Eyerman: a retrospective", *American Journal of Cultural Sociology*, (7), 246.

Alexander, J. C., Eyerman, R., Giesen, B., Smelser, N. J. and Sztompka, P. (2004), *Cultural Trauma and Collective Identity*, University of California Press, Berkeley, USA.

Eyerman, R. (2016), "Cultural trauma and collective memory", *Novoe literaturnoe obozrenie*, (5), 40-67.

Eyerman, R. (2017), "Cultural trauma, collective memory and the Vietnam war", *Politicka Misao*, (1-2), 11-31.

Eyerman, R. (2001), "Cultural trauma: slavery and the formation of African American identity", Cambridge University Press, Cambridge, UK.

Eyerman, R. (2013), "Social Theory and trauma", *Acta Sociologica*, (56), 41-56.

Eyerman, R. (2015), "Social movements and memory", in *Routledge international handbook of Memory Studies*, London, UK.

Rouhier Willoughby, J. (2015), "The GULAG reclaimed as sacred space: the negotiation of memory at the Holy spring of Iskitim", *Laboratorium*, (7), 51-70.

Статья поступила в редакцию 01 мая 2020 г. Поступила после доработки 25 июня 2020 г. Принята к печати 15 июля 2020 г.

Received 01 May 2020. Revised 25 June 2020. Accepted 15 July 2020.

Конфликты интересов: у авторов нет конфликта интересов для декларации.

Conflicts of interest: the authors have no conflict of interest to declare.

Рязанова Светлана Владимировна,
доктор философских наук, ведущий научный

Рязанова Светлана Владимировна, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, профессор кафедры истории и философии Пермского федерального исследовательского центра Уральского отделения РАН.

Svetlana Vladimirovna Ryazanova, Doctor of Philosophical Sciences, Leading Research Fellow, Professor at the Department of History and

Philosophy, Perm Federal Research Center, Ural Division of RAS.

Пумла Гободо-Мадикизела, профессор и руководитель исследований по теме исторической травмы и трансформации Университета Стелленбоша, ЮАР.

Pumla Gobodo-Madikizela, Professor and Research Chair for Historical Trauma and Transformation, Stellenbosch University, Republic of South Africa.



УДК 172 173 271 27-72 2-184

DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-4

Victor V. Sukhorukov | **New logical bases for research of Orthodox churchliness**

Internet-portal «Sociology of Religion» <https://sociologyofreligion.ru>,
Belgorod, Russia
verger@yandex.ru

Abstract. There is an opinion among sociologists of religion that it is impossible to quantify religiosity by the method of polling. The author rejected the extreme agnosticism in relation to measuring the strength of individual faith and considered one of the options for such a method. The famous sociologist – researcher of Orthodoxy V. F. Chesnokova – created an index of churchliness (C-index), which categorizes respondents into five churchled groups according to the strongest answer to five main questions about actual religiosity. Additional questions could change the result only in the direction of strengthening the churchliness. Previous critical articles on the C-index have proven incorrect. Now is the time to make an attempt to fix this toolkit. In order to avoid overestimating the number of deeply believers, it is proposed to reconstruct the logical foundations of the aforementioned method of measuring the degree of Orthodox religiosity. Instead of a clear affiliation with one of the five groups in accordance with actual religiosity, a vague affiliation with a single Orthodox group was proposed on the basis of comparing actual religiosity with the normative one. Various variants of the membership function are considered. The requirements for this element of the sociological methodology have been developed: it must, firstly, be mathematically correct, and secondly, implement the following proposition: the closer to each other the arguments of the function (i.e., the more the concrete x and the abstract y modality correspond to each other), the greater the value of the function, the further – the less. For all criteria, the membership function $\mu_A(a) = 1 - |x - y|$ is applied. A profound modernization of the approach to empirical quantification of the degree of Orthodox religiosity has made it possible to create an innovative toolkit for measuring the number of believers.

Keywords: religiosity; degree of Orthodox religiosity; feature quantification; index of churchliness; fuzzy logic; deontic logic; morphological approach to measuring religiosity

Information for citation: Sukhorukov, V. V. (2020), “New logical bases for research of Orthodox churchliness”, *Research Result. Sociology and Management*, 6 (3), 67-76, DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-4.

Сухоруков В. В.

**Новые логические основания исследования православной
воцерковлённости**

Интернет-портал «Социология религии» <https://sociologyofreligion.ru>
Белгород, Россия
verger@yandex.ru

Аннотация. Среди социологов религии есть мнение о том, что невозможно квантифицировать религиозность методом опроса. Автор отвергнул крайность

агностицизма в отношении измерения силы индивидуальной веры и рассмотрел один из вариантов такой методики. Известная социолог – исследовательница православия В. Ф. Чеснокова создала индекс воцерковлённости (В-индекс), распределяющий респондентов по пяти группам воцерковлённости в соответствии с наиболее сильным ответом на пять основных вопросов о фактической религиозности. Дополнительные вопросы могли изменить результат только в сторону усиления воцерковлённости. Предыдущие критические статьи о В-индексе доказали его некорректность. Настало время предпринять попытку исправить этот инструментарий. Во избежание завышения численности глубоко верующих предложено перестроить логические основания вышеупомянутой методики измерения степени православной религиозности. Вместо чёткой принадлежности к одной из пяти групп в соответствии с фактической религиозностью предложена нечёткая принадлежность к единой группе православных на основе сопоставления фактической религиозности с нормативной. Рассмотрены разные варианты функции принадлежности. Разработаны требования к данному элементу социологической методики: она должна, во-первых, быть математически корректной, во-вторых, реализовывать следующее положение: чем ближе друг к другу аргументы функции (т.е. чем более соответствуют друг другу конкретная x и абстрактная y модальности), тем больше значение функции, чем дальше – тем меньше. По всем критериям применяется функция принадлежности вида $\mu_A(a) = 1 - |x - y|$. Глубокая модернизация подхода к эмпирической квантификации степени православной религиозности позволила создать инновационный инструментарий измерения количества верующих.

Ключевые слова: религиозность; степень православной религиозности; квантификация признака; индекс воцерковлённости; нечёткая логика; деонтическая логика; морфологический подход к измерению религиозности

Информация для цитирования: Сухоруков В. В. Новые логические основания исследования православной воцерковлённости // Научный результат. Социология и управление. 2020. Т. 6, № 3. С. 67-76. DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-4.

Introduction (Введение). In recent years, the mathematical modeling of social groups has been developed (Eshghi, Williams, 2017a), (Eshghi, Williams, 2017b), (Whitaker, Turner, Colombo, 2018). The specificity of social groups of the Orthodox type also receives some attention (Divisenko, 2016), (Mankoff, Miller, 2018). Some sociologists believe that religiosity is either not quantifiable at all, or very difficult (Markin, 2018). This opinion is widespread both among theorists and among practitioners, for example, those involved in state-confessional relations (Basil, 2005).

On the one hand, some authors researching religiousness in society, displace an accent from state-religious to secular-religious interaction (Kotelnikov, Lebedev, 2004), (Lebedev, 2007), (Reutov, 2008). It may be justified in

current political situation characterised by declared secularity of the state. But in case of change the secular character of the state constructed theoretical model of state-religion interaction will not lose heuristic potential (whereas secular-religious one will cease to be representative), i.e. is more universal. On the other hand, nondichotomous relation between state and religious sides makes a ground for conflict: for example, believing official, that decides to transfer a religious-purposed object from state property to property of religious organisation. If he/ she knows, that it is illegal, but his/ her bishop (mufti, rabbi, pastor, lama etc.) blesses such transfer, then what norms will be carried out: state or religious? Guided by classical logic, it is impossible to answer

this question, since the person in question belongs to both social groups at once. To answer this question, fuzzy logic is needed, it allows an element to belong to the set not binary $\{0; 1\}$, but with some degree of membership from the interval $[0; 1]$.

Methodology and methods (Методология и методы). *Examination of the possibility of measuring religiosity.* But first it is necessary to consider the possibility of measuring religiosity. Fuzzy logic allows you to do this, but there are also doubters. For example, D. A. Uzlaner writes: «The question arises: on what basis is a person who believes in God but does not attend a church is considered less religious than one who goes to church? The answer to this question is obvious for a theologian based on a certain tradition, but not for a sociologist» (Uzlaner, 2008: 64). But the right question is given the wrong answer: «Consequently, the sociological interpretation of secularization, while remaining within the limits of scientificity, cannot deal with the problem of religiosity as such» (Uzlaner, 2008: 64). This does not fit with the analysis of secularization at the micro level, about which, along with the macro and meso levels, the author writes. The explanation for this discrepancy is as follows: «At the micro level, the study of secularization implies an analysis of the influence of religious ideas and religious consciousness. It's not about how religious certain individuals are, but whether their religiosity influences behavior, such as how people vote or pay taxes» (Uzlaner, 2008: 65). If you do not investigate how religious an individual is, then the sociologist has access to data on religiosity only on a nominal scale, whereas electoral or tax activity can have at least an interval character according to the electoral and economic cycles. For comparison with data on religiosity, a nominal scale will have to be used – to limit voting and payment of taxes by the fact of performing this action. But then the sociologist deliberately impoverishes his research capabilities and, moreover, perhaps reflects social reality inadequately: it is clear that a person who voted in elections only once and a person who regularly

participates in them exhibit significantly different social activity, but the nominal scale obscures this.

Nevertheless, D. A. Uzlaner insists: «...to name the transformation of religiosity as secularization, it is necessary to define what is considered a religious norm, which, as shown above, is difficult if we do not take theological positions» (Uzlaner, 2008: 64). In fact, there is no difficulty – you just need not to absolutize this or that religious tradition, not to ask the same questions to respondents, regardless of their confessional self-identification. I.e. before the question about attending a church (and, therefore, before making a decision about the depth of the respondent's religiosity), it is necessary to ask the question of what tradition the respondent considers himself to. If the religion, the identity with which the respondent declares, has a requirement to attend church, but the respondent does not fulfill it, then he is less religious than the respondent who does not attend church, in whose tradition there is no requirement to attend church.

Thus, the answer to the question «What is considered a religious norm?» must be given by the respondent, not the sociologist. The researcher should only foresee in advance the possible variants of different attitudes towards religion. This removes the contradiction between sociology and theology. Of course, the sociologist must know what requirements are imposed on believers by their religion, and he can ask if the respondent fulfills these requirements – but only the respondent who declared belonging to this religion.

We completely reject the position of D. A. Uzlaner, regarding it as a deviation into agnosticism, which arose as a result of the search for universal sociological criteria of religiosity on theological grounds. Of course, to formulate specific questions of the questionnaire, one should use theological material, but not one religion, but all those whose confessions can be expected from the respondent. Thus, it is advisable to join the majority of both Russian and foreign scientists who believe that the measurement of religiosity is not only possible, but also necessary.

Association of deontic logic and morphological approach. To describe and analyze this situation, we need not only fuzzy logic, but also modal, and specifically – deontic. It is on the basis of comparing the norms of the tradition, to which the respondent considers himself, and how these traditions are fulfilled by the respondent, that one can draw a conclusion about the degree of his/ her religiosity. Let us introduce two concepts, respectively: abstract modality and concrete modality. They relate to each other as *de jure* and *de facto*: on the one hand, the normative requirements for the believer, enshrined in religious doctrine, on the other hand, the degree to which the believer fulfills these requirements. Contents for abstract modality is taken from the religious texts (specifically for each tradition, so every believer should be asked for only his/ her tradition), for concrete one – from empirical survey.

Logicians have created a strong method for describing and analysing the sphere of duty: «The normative status of an action is expressed in terms such as “permitted”, “prohibited”, “obligatory”, “normatively indifferent”, “should”, “should not”, “may”, “necessary”, etc.» (Nonclassic..., 2006: 33). However, in this list there is no single system, the concepts intersect and enter into each other, there are not only deontic, but also alethic modalities, and the list is open. In addition, if we want to compare Orthodox and Islam, like it did J. J. Sinelina (Sinelina, 2009, 2013), it will be impossible with such method, since in this religion, along with the indifferent (*mubah*), obligatory (*fard*) and prohibited (*haram*), the permitted (*halal*) is divided into desirable (*wajib*), neutral (i.e., the aforementioned indifferent “*mubah*”) and undesirable (*makruh*). All this means that it is impossible to use the above list of deontic modalities unchanged in our study.

Research Results and Discussion (Научные результаты и дискуссия). The author’s position is that, using the morphological approach, two parameters should be distinguished: the nature of the norm that regulates the action, and the assessment given to the action by the rule-maker. The norm can be dispositive or imperative, and the assessment can

be positive or negative. Thus, we obtain four combinations, each of which can be assigned a degree of belonging: imperative-positive “obligatory” (1), dispositive-positive is “desirable” (0.75), dispositive-negative is “undesirable” (0.25), imperative negative is “prohibited” (0).

The beginning of the scale from zero does not mean that this scale is absolute – on the contrary, in fact, it is a rank scale (Paniotto, Maximenko, 1982: 14). Thus, it cannot be said that a desirable action gives a person 25% less religious affiliation than an obligatory one, or that from a religious point of view, a desirable action is three times better than an undesirable one. But we can say that undesirable is better than prohibited etc.

In addition, the absence of negative values in the scale does not mean that there are no negative values at all. The role of negative values is played by negative assessments of actions given by the rulemaker. I.e. negative values are “dispositive-negative” (0.25) and “imperative-negative” (0). «If the rank scale provides for both positive and negative assessments, then its positions are arranged symmetrically: the number of positions with a positive value is equal to the number of positions with a negative value, and between them there is a position with a neutral (zero) value» (Gorshkov, Sheregi, 2001: 65). Therefore, a value of 0.5 can be assigned to the neutral action. Neutral point is need to reflect the situations that, on the one hand, don’t have a religious regulation or this regulation is ambiguous, on the other hand, are important in the design of the survey. Its interpretation depends on research tasks, for example, if the task is to typologize respondents, then neutral point can be an analogue for respondents who hesitate between faith and atheism.

Construction of fuzzy membership functions. The respondent’s modality of the norm can be either weaker, or the same, or stronger than that established by the norm itself. It seems quite natural to assume that the degree of belonging to a group directly depends on this attitude, i.e. $\mu_A(a) = \frac{x}{y}$, where μ – a

membership function, A – social group, a – respondent, x – concrete modality, y – abstract modality. At first glance, the economic method of calculating efficiency as a ratio of fact to plan can be used in religious studies. However, such function cannot be used either from a formal or substantive point of view.

On the formal side, the impossibility of applying the aforementioned membership function lies in the difficulties with the analysis of the observance of prohibitions and, more generally, in the logical inconsistency. The abstract modality “prohibited” has a value of zero, which is not allowed in the denominator of the fraction. And without attention to prohibitions, the study will be deliberately incomplete. But even if we cross out the zero value from the scale, then at $0.25 \leq x \leq 1$ and $0.25 \leq y \leq 1$ it turns out $0.25 \leq \mu_A(a) \leq 4$, i.e. the value of the function is off scale – this move is inadmissible.

On the substantive side, the problem is that respondents who most accurately fulfill their socio-group norms (i.e., when a specific modality of a norm is identical to an abstract one) will turn out to be less belonging to the group than fanatics who adhere to a stronger modality. This assumption makes it impossible to study Christianity and Judaism, since the scripture repeatedly prohibits liberty in dealing with the prescribed rules. For example: «Ye shall observe to do therefore as the LORD your God hath commanded you: ye shall not turn aside to the right hand or to the left» (Deut. 5: 32), «...to keep and to do all that is written in the book of the law of Moses, that ye turn not aside therefrom to the right hand or to the left» (Josh. 23: 6), «Turn not to the right hand nor to the left...» (Prov. 4: 27). In our terms it means the condition $x = y$.

A slightly more complex situation with Christianity. On the one hand, the above quotes are not only part of the Old Testament of the Bible, but are also confirmed in the New Testament by Christ himself: «Think not that I am come to destroy the law, or the prophets: I am not come to destroy, but to fulfil. For verily I say unto you, Till heaven and earth pass, one

jot or one tittle shall in no wise pass from the law, till all be fulfilled» (Mt. 5: 17-18). I.e. believers are still required to fulfill the condition $x = y$. On the other hand, it is not the simple implementation of the law that is important, but even more enhanced: «...That except your righteousness shall exceed the righteousness of the scribes and Pharisees, ye shall in no case enter into the kingdom of heaven» (Mt. 5: 20). I.e. the condition of salvation changes significantly: $x > y$. But in this case, firstly, the aforementioned formal obstacles with zero value and off-scale remain, and secondly, in practice, deviations from the norm, including exceeding the proper value of the parameter, are not always useful.

If we try to model the superiority of personal righteousness over the Pharisee as a necessary condition for belonging to Christians without the problem of division by zero, we get the membership function $\mu_A(a) = \begin{cases} x - y, & \text{if } x > y \\ 0, & \text{if } x \leq y \end{cases}$. The bottom line expresses a righteousness not exceeding (i.e. less than or equal to) the righteousness of the scribes and Pharisees. But with the help of this function it becomes impossible to describe the other extreme position of the scale. Both concrete and abstract modalities “obligatory” have a numerical value of 1 (or any other number – it is only important that at the top of the scale, a concrete modality a priori cannot surpass the abstract one). Therefore, the bottom line will always be fulfilled – nobody has an objective opportunity to fulfill the divine command to surpass the righteousness of the Pharisees, i.e. all are doomed to perish. This conclusion contradicts the essence of Christianity and, therefore, turns it into a simulacrum – this move is inadmissible.

Thus, the membership function we are looking for must satisfy the following requirements: firstly, it must be mathematically correct, and secondly, it must implement the following position: the closer the function arguments are to each other (i.e., the more the concrete x and abstract y modality), the greater the value of the function, the further – the less.

These requirements are met by the function $\mu_A(a) = 1 - |x - y|$. All actions associated with this function are feasible for numbers from the range $[0; 1]$, and the value of the function does not go off scale. The modulus of the difference x and y is the degree of remoteness of the concrete and abstract modalities from each other (in other words, the inaccuracy of the respondent fulfilling his/ her social-group norms), and subtracting it from one shows that the more accurately the respondent fulfills the norms of his/ her social group, the more he belongs to it.

In accordance with our position on the quantification of religiosity, the domain of definition and the range of values of this function are discrete and have a cardinality of five. In order to comprehensively (i.e., not only analytically, but also tabularly and graphically) set the function of belonging to a particular religious tradition, the author carried out the corresponding computational and illustrative procedures (see Table. and Figure).

Observation of churchliness in native and international contexts. Many methods have been developed for studying the religiosity of the population: on the basis of indicators of self-identification, religious consciousness, religious behavior, consciousness and behavior together, as well as the method of expert assessments (Lokosov, Sinelina, 2008). As a rule, a believer is required to recognize his/ her

religious affiliation, know sacred texts and dogmas, perform rituals, celebrate religious holidays, etc. Unfortunately, different authors approach the set of operational indicators of religiosity without following any standard. For example, observance of fasts is mentioned only by L. A. Andreeva and L. K. Andreeva, but in the analysis of the data they received, there is no information about fasting (in contrast to the attendance of a church and making prayers) (Andreeva, Andreeva, 2010: 97). Whereas other authors use the post indicator (Barannikov, Matronina, 2004: 131), but don't pay attention to prayer.

If we pay attention not only to the list of criteria, but also to their due values, then it is necessary to mention the active discussion that was conducted between the supporters of the soft (Sinelina, 2001, 2005, 2006) and hard approaches. The latter proved to be more convincing: «No matter how multifaceted the personal religious experience of the Orthodox, but if he/ she expects in the future life of rebirth, and not the judgment of God, if he/ she cannot express in words faith in the living, suffering, personal God, on whose love his/ her salvation depends, but speaks of influencing him cosmic power, it is difficult to understand what his/ her Orthodoxy consists of» (Filatov, Lunkin, 2005: 41).

Table

		Membership function					
		abstract	prohibited	undesirable	neutral	desirable	obligatory
concrete	prohibited	0	1	0,75	0,5	0,25	0
	undesirable	0,25	0,75	1	0,75	0,5	0,25
	neutral	0,5	0,5	0,75	1	0,75	0,5
	desirable	0,75	0,25	0,5	0,75	1	0,75
	obligatory	1	0	0,25	0,5	0,75	1
		abstract	0	0,25	0,5	0,75	1

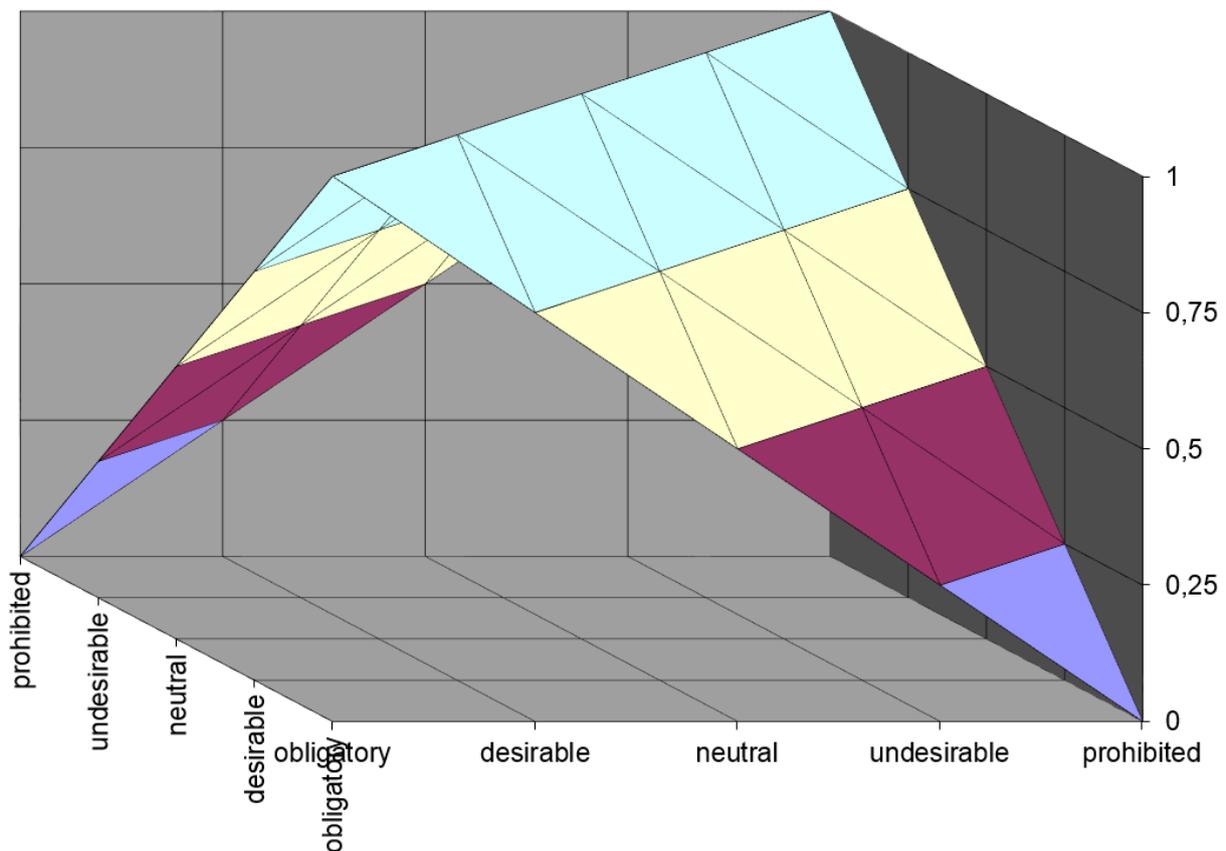


Figure. Membership function graph

Among all the methodological developments, the most complete is the one created by V. F. Chesnokova (Chesnokova, 2005) toolkit – the index of churchliness (or C-index). In one form or another, it combines most of the criteria used by other scholars (probably with the exception of religious holidays). It is so good that one of the three most prestigious and big Russian organisation for sociological research uses it (Churchliness..., 2014). In addition, the C-index is most widespread both in regional and in all-Russian research practice (Alexeeva, 2009), (Bogatova, 2011), (Prutskova, 2012), (Ufimtseva, 2013). We think that FOM and individual researches wouldn't use this method if it was strongly incorrect, bad, marginal or inappropriate. Thus, it is precisely due to the complexity, on the one hand, and popularity, on the other hand, that this technique can be taken as a basis for research. Despite the fact that this index is in the mainstream of a soft rather than a hard approach (Lebedev, Sukho-

rukov, 2013), we can take advantage of this development. However, it needs to be adapted to our method of comparing abstract and concrete modalities, because these modalities in the index are in a “fused” state. It is possible that in the future this method can be used to study atheism, agnosticism, and Buddhism (Oppy, 2018), (Lindahl, Fisher, 2017).

We would like to focus on the C-index developed by V. F. Chesnokova, the most famous researcher of the phenomenon of churchliness; it was she who introduced this concept into scientific circulation. Her developments went to the international level: “In the two most thorough analyses of Orthodox religious life in Russia, V. F. Chesnokova has shown that religiosity and churchliness are complex processes that cannot be gauged by any one indicator. Her analysis explored the Orthodox religiosity of Russians using a complex array of indicators...” (Marsh, 2008: 90). C-index is near to other approaches of quantitation in re-

searches of religion (Glock, Stark, 1974). Using the C-index, sociologists can research Orthodox component of bricolage (Hervieu-Léger, 2015), (Yatsutsenko, 2014), (Folieva, 2014), (Trofimov, 2016). In the context of patchwork religion (Wuthnow, 2007) C-index can be used to explore Orthodox patch.

Historically, considering the concept of being churching, one can find that it was introduced into the Russian sociology of religion about twenty-five years ago. The final monograph, in which the results obtained by V.F. Chesnokova, the founder of this methodological tradition, was a book entitled “In a narrow path: the process of churching the population of Russia at the end of the XX century” (Chesnokova, 2005). There is a clear biblical reminiscence in this title: “Enter through the narrow gate. For wide is the gate and broad is the road that leads to destruction, and many enter through it” (Mt. 7: 13).

The research subject was originally formulated as follows: “The chosen phenomenon of a person's becoming churching, i.e. his/ her, so to speak, ‘habitation’ in the Church – the knowledge of its charter, rituals, customs, in short, – its everyday existence, feeling oneself in this sphere as one's own, – allows one to probe a person's adherence to this religion through his/ her lifestyle” (Chesnokova, 2005: 8). In the future, the concept is detailed by explicitly defining, but not the concept of churchliness, but related:

- “Churching is a person’s voluntary recognition of the influence of the Church through assimilation of the way of life and way of thinking established in it” (Chesnokova, 2005: 18).

- “The churching of a person is his/ her mastering the church way of life, the church way of thinking, church points of view that exist at the moment” (Chesnokova, 2005: 275).

- “The churching of public consciousness is the assimilation by a mass of people who participate in it of the basic concepts related to the religious sphere: the establishment of their exact content, the correct methods of

their application, connections and distinctions between them” (Chesnokova, 2005: 275).

V. F. Chesnokova developed an index of churchliness (C-index), consisting of a selection question, five main questions and six additional questions. With the help of this methodology, all respondents with Orthodox self-identification can be ranked according to five groups:

- V – very weakly churching (zero group),
- W – weakly churching,
- B – beginners,
- S – semi-churching,
- C – churching (church people).

So, if a sociologist rewrites the questions in deontic scale, then every group will become a part of fuzzy membership function. That is the way to integrate deontic and fuzzy logics into research of Orthodox religiosity.

Conclusion (Заключение). Article can be resumed in some points. Firstly, religiosity can be quantified by sociological survey; the dissenting authors are wrong. Some scientists claim that sociology imposes the religion tradition by asking questions to respondents who don’t belong to it. We think that there wouldn’t any problem if interviewer used different questions in accordance with the respondents’ denomination. Therefore, sociology can and must find place in empirical and theoretical researches of religion. Secondly, deontic logic, associated with morphological approach, gives the five-level ordinal scale for measurement of religiosity. Morphological approach streamlines the following deontic values: prohibited, undesirable, neutral, desirable, obligatory. This cognitive optic allows to associate two parameters (abstract and concrete modalities) with aforementioned values. Thirdly, fuzzy logic gives the membership function to match respondents and scale. There are some possible ways to evaluate the empirical religiosity by theoretical categories. A part of them have problem features that disturb to use them in calculation of religiosity. We suppose that the best membership function is based on modulus and subtraction. Fourthly, C-index is the one of

research methods that has Russian origin and international perspectives in contexts of bricolage and patchwork religion. This method has an interesting history of being developed. In spite of ambivalent experience of applying it in sociological researches, we think that C-index can be reconfigured by our approach that allows to replace five non-fuzzy groups by one fuzzy group of Orthodox Christians (with different degrees of affiliation) and then to use all the power of fuzzy logic methods for data processing.

References

- Alexeeva, M. S. (2009), "Churchliness as an indicator of religiosity", *Sotsiologicheskie Issledovaniia*, (9), 97-102. (In Russian)
- Andreeva, L. A. and Andreeva, L. K. (2010), "Religiousness of student youth. The experience of comparing with the religiosity of Russians", *Sotsiologicheskie Issledovaniia*, (9), 95-98. (In Russian)
- Barannikov, V. P. and Matronina, L. F. (2004), "Dynamics of religiosity in the information society", *Sotsiologicheskie Issledovaniia*, (9), 102-107. (In Russian)
- Bogatova, O. A. (2011), "Religious identity and religious practice in Mordovia", *Sotsiologicheskie Issledovaniia*, (8), 114-122. (In Russian)
- Churchliness of Orthodox believers* (2014), available at: <http://fom.ru/TSennosti/11587> (Accessed 27.07.2020). (In Russian)
- Gorshkov, M. K. and Sheregi, F. E. (2011), *Applied Sociology: Methodology and Methods*, Moscow, Russia, available at: https://www.is-ras.ru/files/File/Prikl_Soc_full.pdf, IS RAS (Accessed 27.07.2020). (In Russian)
- Divisenko, K. S. (2016), "In a narrow way and in the right direction: the problem of identifying a strong group of Orthodox believers", *Sotsiologicheskie Issledovaniia*, (10), 128-138. (In Russian)
- Kotelnikov, G. A. and Lebedev, S. D. (2004), "Conceptual models of interaction between secular and religious cultures", *Sotsiologicheskie Issledovaniia*, (5), 121-125. (In Russian)
- Lebedev, S. D. (2007), "The secular school and the reproduction of religiosity in a secular society", *Knowledge. Understanding. Skill*, (1), 72-78. (In Russian)
- Lebedev, S. D. and Sukhorukov, V. V. (2013), "The narrow path is not there?", *Sotsiologicheskie Issledovaniia*, (1), 118-126. (In Russian)
- Lokosov, V. V. and Sinelina, J. J. (2008), "Religious state of modern Russian society (sociological aspects)", available at: <http://www.interfax-religion.ru/?act=analysis&div=103> (Accessed 07.08.2019). (In Russian)
- Markin, K. V. (2018), "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*, (2), 266-282. (In Russian)
- Nonclassical logic: tutorial* (2006), compiler Kuparashvili, M. D., OmSU Press, Omsk, Russia. (In Russian)
- Paniotto, V. I. and Maximenko, V. S. (1982), *Quantitative Methods in Sociological Research*, Naukova dumka, Kiev, USSR. (In Russian)
- Prutskova, E. V. (2012), "Operationalization of the concept of religiosity in empirical research", *State, religion, church in Russia and abroad*, (2), 267-293. (In Russian)
- Reutov, N. N. (2008), "Sociocultural practices of integrating religious and secular education", Ph.D. Thesis, Saratov, Russia. (In Russian)
- Sinelina, J. J. (2001), "On the criteria for determining the religiosity of the population", *Sotsiologicheskie Issledovaniia*, (7), 89-96. (In Russian)
- Sinelina, J. J. (2005), "Churchliness and superstitious behavior of residents of the Yaroslavl region", *Sotsiologicheskie Issledovaniia*, (3), 96-107. (In Russian)
- Sinelina, J. J. (2006), "The dynamics of the process of churching Orthodox", *Sotsiologicheskie Issledovaniia*, (11), 89-97. (In Russian)
- Sinelina, J. J. (2009), "Orthodox and Muslims: A Comparative Analysis of Religious Behavior and Value Orientations", *Sotsiologicheskie Issledovaniia*, (4), 89-95. (In Russian)
- Sinelina, J. J. (2013), "On the dynamics of the religiosity of Russians and some methodological problems of its study (religious consciousness and behavior of Orthodox Christians and Muslims)", *Sotsiologicheskie Issledovaniia*, (10), 104-115. (In Russian)
- Trofimov, S. V. (2016), "Formation of beliefs in modern society as a process of 'bricolage'", *V All-Russian sociological congress "Sociology and society: social inequality and social justice"*, UrFU, Ekaterinburg, Russia, 1225-1227. (In Russian)

Ufimtseva, E. I. (2013), "Specifics of churching in assessments of Orthodox youth", *Sotsiologicheskie Issledovaniia*, (1), 127-135. (In Russian)

Uzlaner, D. A. (2008), "Secularization as a sociological concept (according to research by Western sociologists)", *Sotsiologicheskie Issledovaniia*, (8), 62-67. (In Russian)

Filatov, S. B. and Lunkin, R. N. (2005), "Statistics of Russian religiosity: the magic of numbers and ambiguous reality", *Sotsiologicheskie Issledovaniia*, (6), 35-45. (In Russian)

Folieva, T. A. (2014), "Religious self-socialization of adults as bricolage", *Materials of Four international scientific conference "Sociology of religion in the late Modern society"*, Lebedev, S. D. (ed.), Belgorod, Russia, 283-287. (In Russian)

Chesnokova, V. F. (2005), *In a narrow path: the process of churching the population of Russia at the end of the XX century*, Academic project, Moscow, Russia. (In Russian)

Yatsutsenko, J. V. "An attempt to define contemporary Religious representations and practices: Danièle Hervieu-Léger", *RUDN Herald, series Sociology*, (4), 18-32.

Basil, J. D. (2005), "Church-State Relations in Russia: Orthodoxy and Federation Law, 1990-2004", *Religion, State & Society*, (2), 151-163.

Glock, C. Y. and Stark, R. (1974), *American Piety: the Nature of religious Commitment*, University of California Press, London, UK, Berkeley and Los Angeles, USA.

Hervieu-Léger, D. (2015) "In Search of Certainties: The Paradoxes of Religiosity in Societies of High Modernity", *State, religion, church in Russia and abroad*, 33 (1), 254-268.

Mankoff, J. and Miller, A. (2018), "Ukraine's Church Politics in War and Revolution", in Oliker, O. (ed.) *Religion and Violence in Russia*, Rowman&Littlefield, Lanham, Boulder, New-York, London, UK, 233-262.

Marsh, C. (2008), "Russian Orthodox Christians and Their Orientation toward Church and State", in Daniel, W. L., Berger, P. L. and Marsh, C. (eds.) *Perspectives on Church-State relations in Russia*, J.M. Dawson institute of church-state studies Baylor university, USA, 85-102.

Eshghi, S., Williams, G.-R., Colombo, G. B., Turner, L. D., Rand, D. G., Whitaker, R. M. and Tassiulas, L. (2017a), "Mathematical models

for social group behavior", *IEEE SmartWorld, Ubiquitous Intelligence & Computing, Advanced & Trusted Computed, Scalable Computing & Communications, Cloud & Big Data Computing, Internet of People and Smart City Innovation*, California, USA.

Eshghi, S., Williams, G.-R., Colombo, G. B., Turner, L. D., Rand, D. G., Whitaker, R. M. and Tassiulas, L. (2017b), "Stability and fracture of social groups", *55th Annual Allerton Conference on Communication, Control, and Computing*, Allerton, USA, 478-485.

Lindahl, J. R., Fisher, N. E., Cooper, D. J., Rosen, R. K. and Britton, W. B. (2017), "The varieties of contemplative experience: A mixed-methods study of meditation-related challenges in Western Buddhists", *PLoS ONE*, 12 (5), 1-38.

Oppy, G. (2018), *Atheism and Agnosticism*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.

Whitaker, R. M., Turner, L. and Colombo, G. (2018), "Intra-group tension under inter-group conflict: a generative model using group social norms and identity", *Advances in Cross-Cultural Decision Making: Proceedings of the AHFE International Conference on Cross-Cultural Decision Making*, Springer International Publishing, 167-179.

Wuthnow, R. (2007), *America and the Challenges of Religious Diversity*, Princeton University Press, Princeton, USA.

Received 25 July 2020. Revised 25 August 2020. Accepted 30 August 2020.

Статья поступила в редакцию 25 июля 2020 г. Поступила после доработки 25 августа 2020 г. Принята к печати 30 августа 2020 г.

Conflicts of interest: the author has no conflict of interest to declare.

Конфликты интересов: у автора нет конфликта интересов для декларации.

Victor V. Sukhorukov, Administrator of Internet-portal "Sociology of Religion" <https://sociologyofreligion.ru/>.

Сухоруков Виктор Викторович, Администратор интернет-портала «Социология религии» <https://sociologyofreligion.ru/>.

СОЦИАЛЬНЫЕ СТРУКТУРЫ, СОЦИАЛЬНЫЕ ИНСТИТУТЫ И ПРОЦЕССЫ
SOCIAL STRUCTURE, SOCIAL INSTITUTES AND PROCESSES



УДК 172.173.271

DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-5

Mirko Blagojevic¹
Vladimir Bakrac²

**Dynamics of people's attachment to the (orthodox) religion
and the church in Serbia**

¹ Institute of Social Sciences
45, Kraljice Natalije Str., Belgrade, 11000, Serbia
blagomil91@sbb.rs

² University of Montenegro,
George Washington Blvd., Podgorica, 81000, Montenegro
bvladimir@t-com.me

Abstract. In an overview manner the authors keep a close watch on the general socio-political conditions in Serbia in their long-term perspective, incorporating into this framework the results of research on the relationship of people with religion and the Church – in other words, their religiosity. They use two methodological approaches: historical and sociological analysis, and experimental results on indicators of religiosity, or people's attachment to the Eastern Orthodox religion and the Eastern Orthodox Church in Serbia. Composition of the article: after introducing and choosing a methodological approach, the authors analyze people's attachment to religion and the Church in various social systems over time, describing the religious structure. In the first phase, before World War II, the religious structure is described as stable with a Pro-Orthodox consensus and without problematic issues. In the second phase, after World War II – as a destabilized religious structure with an emphasis on the process of atheization. In the third phase, in the early 90s of the last century – as a (re)stabilized religious structure in the process of desecularization of Serbian society. Finally, at the present time – as a restored religious structure, established during the 90s. The article promotes a sociological approach to spiritual and socio-psychological phenomena, with all the disadvantages of this approach in relation to the study of the phenomena of religion and religiosity.

Keywords: religiosity; people's attachment to religion (church); Sociology of Religion; Atheization; (De)secularization; Religious Structure; Serbia

Information for citation: Blagojevic, M. and Bakrac, V. (2020), “Dynamics of people's attachment to the (orthodox) religion and the church in Serbia”, *Research Result. Sociology and management*, 6 (3), 77-90, DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-5.

Благоевич М.¹ 
Бакрач В.² 

Динамика привязанности населения к (православной)
религии и церкви в Сербии

¹ Институт общественных наук
ул. Кралице Наталие, 45, Белград, 11000, Сербия
blagomil91@sbb.rs

² Университет Черногории
Бульвар Джорджа Вашингтона, Подгорица, 81000, Черногория
bvladimir@t-com.me

Аннотация. Авторы, в обзорной манере, отслеживают общие социально-политические условия в Сербии в их долгосрочной перспективе, инкорпорируя в эту рамку результаты исследования связи людей с религией и церковью – иными словами, их религиозности. Они используют два методологических подхода: исторический и социологический анализ, и полученные экспериментальным путём результаты по индикаторам религиозности, или привязанности людей к восточной православной религии и восточной православной церкви в Сербии. Композиция статьи: после введения и выбора методологического подхода авторы анализируют привязанность людей к религии и церкви в различных социальных системах с течением времени, описывая религиозную структуру. В первой фазе, до Второй мировой войны, религиозная структура описывается как стабильная с проортодоксальным консенсусом и без проблемных вопросов. Во второй фазе, после Второй мировой войны – как дестабилизированная религиозная структура с акцентом на процесс атеизации. В третьей фазе, в начале 90-х годов прошлого века – как (ре)стабилизировавшаяся религиозная структура в процессе десекуляризации сербского общества. Наконец, в настоящее время – как восстановленная религиозная структура, установившаяся в течение 90-х годов. В статье продвигается социологический подход к духовным и социально-психологическим явлениям, со всеми недостатками данного подхода применительно к изучению феноменов религии и религиозности.

Ключевые слова: религиозность; привязанность людей к религии (церкви); социология религии; атеизация; (де)секуляризация; религиозная структура; Сербия.

Информация для цитирования: Благоевич М., Бакрач В. Динамика привязанности населения к (православной) религии и церкви в Сербии // Научный результат. Социология и управление. 2020. Т. 6, № 3. С. 77-90. DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-5.

Introduction (Введение). To achieve an objective and a nuanced picture of people's attachment to religion and the church in Serbia the analysis must include the time perspective. The time dimension of the analysis enables monitoring the continuity or discontinuity of that connection, since it is the result not only, as some claim, of innate human individual

religiosity (homo religiosus), but also of changing social factors over time. Therefore, the title of this sociological paperwork does not emphasize religiosity itself as fluid and complex socio-psychological phenomenon, but also people's attachment to religion and the church as an even more fluid social phenomenon that depends more on the social

context than on individual pro-religious attitudes and feelings. The notion of people's attachment to religion and the church is more appropriate for the sociological approach since in the final analysis there is no question of a person's religiosity or what is „true“ religiosity – a question beyond sociologist competence – but about the dynamics, scope, and degree of „external“ visible connection with religion and the church to which sociological analysis uses various indicators to measure. Thus, regardless of individual personal religiosity, his or her objective social connection with religion and religious organization can be explored, and so obtaining a more precise and broader picture of that connection than one-sidedly declared religiosity of the individual. Namely, some individuals declare themselves to be non-religious, and even atheists who still establish a connection with a religious organization, most often by participating in traditional and socially desirable religious rites and events. Other individuals are subjectively religious but do not participate in the life of the religious community, which is only an extreme case of disconnection with religion and the church¹. In other cases, there is an abundance of various connections that characterize the different scope and degree of bonds, and it is up to the sociological expertise to analyze these cases and present the results. Of course, it does not mean that the subjective attitudes of citizens and respondents about their religiosity in sociological research should be neglected or completely abandoned in the analysis. A broader picture needs to be set that includes the social context of individual religiosity. Sociological analysis is less interested in religion itself because the study of a religious phenomenon helps to describe and interpret social movements (Šušnjić, 1998I: 106).

In sociology, the personal and social connection with religion and the church can be studied with several indicators and usually by

dividing the indicators of conventional religiosity (attachment to religion and church) into indicators of religious identification, indicators of dogmatic beliefs, and indicators of religious ritual practice and association. Using the above indicators, we can accurately describe different attitudes of people towards religion and the church in a religious-confessional organization in all these dimensions as well as the interrelationship of it.

The time frame concretizes the socio-political, value-ideological circumstances in which religions and religious organizations exist. Obviously, these circumstances, sometimes crucial and sometimes less affect the existence, position, and duration of religious organizations, but also people's attitudes about religion and the church, whether these attitudes are driven by personal preferences and values or by desirable and non-affirmative collective values towards religion and the church. The sociological analysis aims to determine those circumstances and their influence on subjective notions, and the objective conditions of the existence of religion and the church.

Serbia is an example of a society in which the attitude of people towards religion and the church, and especially towards Orthodoxy, was mediated by favorable or unfavorable external, non-religious social circumstances in which the church existed. The church is also a social organism, so its social position is determined by the mass affirmative, hostile, or neutral moods of citizens, which again are formed within the social and ideological assumptions of social systems in time and space. At the same time, these circumstances do not refer only to internal factors, but also to foreign policy and geostrategic ones, whose existence and influence on the state and society in the Balkans is more the rule than the exception.

¹ The relationship between religion and institutions, Serbian sociologist of religion problematizes as follows- Any division into believers and non-believers concerning the institution does not make much sense,

because some believe and do not attend a church, and those who attend a church with little or no faith in heart and soul (Šušnjić, 1998I: 65).

Therefore, the basic conceptual framework of this text consists of three concepts: the notion of people's attachment to religion and the church, the notion of dynamics of that attachment conditioned by the objective conditions in which Orthodoxy and the Serbian Orthodox Church existed. The third notion is the notion of religious structure from a sociological point of view. The analysis of this structure is based mostly on the results of empirical sociological, socio-psychological, and public opinion research and differentiation of respondents into believers, indifferent, unbelievers, and atheists.

Methodology and methods (Методология и методы). Following the announced conceptual structure and goals of the paper, we define our methodology as observing the phenomenon of religious structure in a relatively long period by historical analyses of other authors (Radić, 1995), and during the observed period created sociological experiential records of religiosity and attachment to (Orthodox) religion and church. This period of observation of the mentioned phenomenon extends from after the end of the First World War to the present day. In the historical context, today's Serbia has passed the state-building path from the Kingdom of Serbs, Croats, and Slovenes, i.e. the Kingdom of Yugoslavia, and then so-called Socialist Yugoslavia (SFRY), then the state union of Serbia and Montenegro (Federal Republic of Yugoslavia) to the today's Republic of Serbia. All these states and societies formed different socio-political and ideological frameworks for the life of the Serbian Orthodox Church and people's attachment to religion and the church. These circumstances contributed to the affirmation or stigmatization of religiosity and connection to the church, which had a significant impact on the religious structure.

Religious structure in a time perspective. Conventional connection of people with Orthodoxy and the Serbian Orthodox Church allowed us to get a perspective of several different general socio-political frameworks. In this context, the social position and the

social and spiritual influence of the Serbian Orthodox Church in the traditionally belonging to its religious-confessional space were essentially ambiguous, even opposed.

In that sense, the general religious situation was not unambiguous and unchangeable, but diametrically different, and we classified it with implicit abstractions, through two ideal-type patterns: in that sense, the general religious situation was not unambiguous and unchangeable, but diametrically different and classified with implicit abstractions, through two ideal-type patterns: one stimulating, which positively evaluated the religiosity and connection of people with the Serbian Orthodox Church and which implied its privileged social position, reputation, and national and cultural significance, and the other, which had a very disincentive effect on the religiosity of the people and the Serbian Orthodox Church in that it significantly worsened its social position, spiritual influence, and national significance and placed it on the margins of social life without the possibility of expressing, until then unproblematic, public implications.

On a time scale, the affirmative framework was a period before the First World War until the end of the Second World War; also, the period from the early 1990s to the present day. The hostile and disincentive framework was from the end of the Second World War to the end of the 1980s.

1. Stable religious structure: pre-socialist traditionalism.

Consensus about religion as a positive phenomenon and that one should profess oneself in a confessional (Orthodox) way and traditionally fulfill religious duties such as going to Sunday liturgy, baptizing children, getting married in a church, funeral, and celebrating Baptism, is widely accepted in historical terms until the end of the First World War 1918 and the foundation of the state of Serbs, Croats, and Slovenes. However, it seems that this affirmative period in the SOC extended to the Second World War considering the experience after its end.

Given the inferior experience of the Church from the mid-1940s onwards, the relatively good social position of Orthodoxy and the SOC until then is a general thing in itself. However, caution is needed when we speak about the period between the two world wars because the SOC was not in the same social position that it had until the First World War. However, as far as people's attachment to traditional Orthodoxy in Serbia is concerned, it is difficult to say that there are any essential changes between the two world wars in positive people's relation to religion and the church. True, such a conclusion is not based on some scientific i.e. empirical research on religiosity or people's attachment to religion and the church, since at that time such research did not even exist, but this conclusion relies more on the socio-political significance of religiosity in general for the social systems of that time and the prevailing spiritual climate in the culture.

Until World War I, the Serbian Orthodox Church had a privileged social position. Church relation to the state and *vice versa* relationship, is easier to understand considering the Serbian constitution of 1903 which defines Orthodoxy as an official state religion. At that time religious education is a compulsory school subject, public holidays are marked by church rites, and all religious officials are paid by the state in the same way as other civil servants. In such a social and cultural atmosphere, it can be said with certainty that people with Orthodoxy have been traditionally connected in many ways, and that religion and the Church are almost daily present in the life experience of a huge number of people, so Church significantly influences the consciousness, practical social life and behavior. Orthodoxy and the Serbian Orthodox Church were part of the official culture and they had the function of legitimizing the social order. In those conditions, atheism was a socially undesirable and proscribed phenomenon.

Between the two world wars, the social position of the Serbian Orthodox Church changed. It is no longer in the same legal and social position as before. From the position of the dominant and socially privileged church in

the Kingdom of Serbia, it moves to the position of equality with other religious organizations and communities in the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes (later Yugoslavia).

However, the social and economic position of the Church is not as endangered as it will be later during and after the end of World War II. In support of this is the fact that the Serbian Patriarchate was re-established (1920) and that the patriarch took a seat in the Royal Council, several Orthodox priests had mandates in the National Assembly (Vukomanović, 2001: 102). The founding of the Kingdom of Yugoslavia created a contradiction in the understanding of the basic state principle, which could not but affect the determination of the Serbian Orthodox Church (Radić, 1995: 324). These are two state principles from which the Serbian Orthodox Church decides for the one who sees the newly formed state creation as an expansion of the Kingdom of Serbia, and not as a community of South Slavic peoples. This contradiction in the understanding of the stated principles created a gap in the Serbian Orthodox Church between its traditional role of the dominant, national church, protector of the Serbian people and guardian of its Orthodox culture, and changed social and political circumstances in which other religious organizations appear equally on the social and religious scene and stands out for its social strength, size, organization, material security, education of the clergy and reputation – the Roman Catholic Church.

Despite the somewhat changed position of the Serbian Orthodox Church after the end of World War I, the conventional religious structure remained stable, the public importance of religion and the church was large, religious values were still wide-spread. The traditional connection of people with Orthodoxy was unproblematic and stable. The social function of religion and church were preserved.

2. *Destabilized religious structure: atheization of Serbian society.*

The religious situation and the social position of Orthodoxy and the Serbian Orthodox Church after World War II was fundamentally

changed. These are main religious changes, which did not occur under the influence of internal religious factors, but are in the closest causal connection with the social and political changes that began during World War II and those that occurred after its end.

The created socialist society in Serbia, as well as in other countries of Central, Eastern, and Southeastern Europe, radically changes the previous social, political, and cultural patterns. The newly established social framework was diametrically different from the framework in which religions and churches had existed until then. It was a new but unstimulating socio-political framework for Orthodoxy and the Serbian Orthodox Church. We will show that such a framework wasn't just a passing episode, but it was a relatively complete framework that will rule the cultural scene for the next half a century in socialist Yugoslavia.

Defining this framework as a long, we are not saying that it was one-dimensional and unchangeable, but it introduced stronger and weaker political pressure on church organizations alternately and recognizable as a process of imposing politically instructed atheism of society. Regardless of the mentioned phases, one fact is out of doubt: Religions and churches were socially marginalized and spiritually de-monopolized by the socialist state that violently promotes atheism even to the extent that this phenomenon can be called the hegemony of atheism in the culture of a socialist society. This sequence of social and political events affected the Serbian Orthodox Church and Orthodox religiosity in Serbia. This suffering religious institution after World War II was damaged not only in terms of personnel and material visibility but also in the general social and political framework of the new State. A new State, in its intended radical abandonment of the past, primarily dealt with traditional, religious values and practices in the cultural sphere, declaring them not only ordinary superstitions, but also an obstacle to the creation of a new socialist society.

The socialistic government has made religiosity itself a socially problematic, stigma-

tized phenomenon. Using legal regulations, socialist State managed to marginalize, de-monopolize, and depoliticize in the spiritual sphere and, through agrarian reform, economically weaken all religious institutions, including the Serbian Orthodox Church. Lost religious influence on the social and spiritual life, systematic forcing of atheism (most effectively through atheistic upbringing and Marxist education as a kind of substitute for abolished religious instruction in public schools) accelerate the process of separating people from Orthodoxy in orthodox homogeneous confessional areas stronger than in other churches.

The radical and violent break-up of the State with the Serbian Orthodox Church in the socialistic Yugoslav community marginalized its social and political role in defining Serbian national subjectivity and identity (Pačić, 1991: 164), systematically neglecting it and erasing it from collective memory and ritual recollection. So religious identity survives only among devotees and narrow, yet socially marginalized groups of believers, far from the mass and public expression.

The policy of the State towards the religious-church complex, defined under the primacy of party goals and interests over all others, was continuously directed towards the action of complete separation of religions and churches from the public or political sphere of society. The socialist solution to the religious question in the former Yugoslavia can be seen in the achievements of the civil revolutions. Legal separation of Church and State and freedom of religious expression were declared. In practice, however, behind that façade, there was a negative attitude towards religions and believers, so religious rites were threatened as an abuse of religious freedom, and so religious activity for political, unconstitutional purposes.

A described, non-stimulating, general socio-political pattern seemed quite disastrous for the church and people's attachment to religion and the church, in the long run. This new pattern manifested itself in many domains of the religious-church complex, from the general

in the former dominant social sphere to specific points, and it concerned the problematization of religious beliefs and church-ritual practice. The atheism of society from the 1950s will become more visible later in public opinion polls during the 1960s (Baćević, 1964; Yugoslav Public Opinion 1968). The results of the polls showed a significantly lower prevalence of religiosity in regions with a predominance of Orthodoxy (Montenegro, and so-called narrow Serbia) than in regions with a predominance of Catholics or mixed confessions. In later research, during the 1970s, there was a tendency for a further decline in religiosity and an increase in the non-religious population, especially in traditionally Orthodox confessional areas (Pantić, 1974).

Empirical research from the 70s to the end of the 80s of the last century showed that Orthodox religiosity is a specific case between other mono-confessional and mixed religious areas of socialist Yugoslavia. The peculiarity is reflected in the continuously low percentages of religiosity, beliefs, and ritual church practice and in the solidification of such a religious situation in the Orthodox dominant religious areas, primarily in the territory of Montenegro and so-called narrow Serbia. Namely, sociologically and statistically visible religious changes in Catholic and confessional mixed areas in the late 1970s completely bypassed the Orthodox religious space. So much that in scientific and sociological circles there was a wide-spread opinion that it was an unattractive space. The space where only traditionalism that reduces religiosity to customs and secularities is at work. The space where deadness rules, where religion is a matter of Museum (Đorđević, 1990: 72-73).

In the late 70s and early 80s of the last century, in the Roman Catholic areas of Yugoslavia (Croatia and Slovenia), specific changes in the religiosity of the population are empirically determined, leading to desecularization of society. At the same time, in the area of Serbia and Montenegro, there were recorded low levels in measured religiosity both valid for the general population and some of its segments – for example, youth. At the end of the 1970s,

only 3% of young people in Serbia showed interest in religion (Pantić et al., 1981), and with the same percentage in 1985 students of the University of Niš (Đorđević, 1987) also declared themselves as believers. In 1987, there were 10% of religious students in Belgrade. The research of classical and secular religiosity of the inhabitants of the narrower and area of Belgrade from April 1984 did not differ significantly from the above. Although, some indications of religious changes were noticed even then (Pantić, 1988: 67 et seq.).

Questioning the secularist thesis, empirical research of religiosity in 1982 (Djordjevic, 1984) in the Orthodox homogeneous area of the Niš region did not refute the previously known results of the people's connection to the SOC and Orthodox religiosity. This conclusion follows from the results of the research, whether they refer to religious identification, the presence of religious beliefs in the examined population, or the prevalence of church ritual practice. As the author himself states, it is not just that some types of religious consciousness and religious practice are problematic, but other types are in marked decline, almost to the point of extinction, especially when it comes to certain forms of religious practice that are institutionalized for each religious organization, even for the Serbian Orthodox Church, are inevitably elements of Orthodox religiosity.

Despite the atheism of society, some rites from traditional power rooted customs and habits of the population survived (such as the baptism of a child in the church, church burial of the deceased, a celebration of religious holidays, primarily characteristic of a rural spiritual and social milieu). On the other hand, the number of declared and above all real, attested believers has decreased, the regularity of religious practice of the population has significantly eroded. The mentioned research also revealed the process of dissolution of the dogmatic belief of Christianity: reduction of the influence of Orthodoxy and Orthodox religiosity in everyday life; the religiosity of marginal social strata, peasantry, and workers, people with lower education, while educated

and propulsive social strata are the most non-religious; and de-monopolization of the Serbian Orthodox Church by the official political system and the promoted atheistic cultural pattern. Typical believers came from agricultural or working classes, from rural or peripheral rural areas, from the female or older part of the population, from the politically passive inhabitants that were outside the course of socialist modernization of society (Đorđević, 1992: 11).

3. Restabilization of religious structure: desecularization in Serbia.

In the late 1980s, the socio-political context of socialist Yugoslavia was fraught with an evident social crisis, naturally, included hitherto generally accepted values. Sociological and primarily public opinion polls, still within the socialist Yugoslav state, reveal a change in religiosity and attachment of the population to religion and the church at the turn of the 1980s and 1990s. That is the case even in the Orthodox homogeneous confessional areas of Serbia and Montenegro, and among the Orthodox population outside Serbia. Also, it was the case among predominantly Roman Catholic, and Islamic regions and also with diversified confessional areas. Although it was not only about religious changes but about broader social and political mainstream movements, in that religious changes were initially manifested in the intense, primarily identity attachment of people to traditional confessional organizations and the national corps in general. Based on the results of several representative studies on samples that included the youth and the general population, conducted in the 1980s¹, conclusions are self-evident.

Thus, religiosity has been growing, albeit unevenly, since the late 1980s and early 1990s in all confessional and national affiliations in socialist Yugoslavia. So, it may be said that the trend established by previous research

on the least religious among Orthodox remains. In Serbia (with the provinces), the most religious are Roman Catholics (Hungarians and Croats) and Muslims (Albanians), however, it is also significant for the Orthodox denomination to detect a change in the religiosity of the population. In the late 90s, Orthodoxy was more strongly confirmed not only in the domain of the intellectual-representational dimension of religiosity, but also in ritual dimension, on an individual and social level. As later research shows, the trend of a stable increase in Orthodox religiosity continued in the coming years. The analysis of quantitative data indicates that significant religious changes were expressed through the religiosity of the young generation, especially from the Orthodox civilization circle. The youth is noticeably more religious than before. Young people are more religious than in the previous decade, which contributes to increasing and maintaining overall religiosity in the area. It is reasonable to assume that the values accepted in the process of primary socialization life are harder to relinquish. Another conclusion derived from these studies shows a stable trend of religious restructuring. In the mid-1980s, a decline in atheistic declaration within the non-religious population was discovered by researchers. At the end of that decade and the beginning of the next, they unequivocally noticed a cardinal decline in people's willingness to identify themselves with atheism. The so-called militant atheism was extremely rare.

Public opinion polls (time series based on the same methodology and quota samples) conducted by the Center for Political Science Research and Public Opinion of the Institute of Social Sciences (Belgrade) in the period after 1990 indicate the following. The increasing religiosity of the adults in Serbia from 35% to 42% in the period from 1990 to 1993 is not

¹ In 1989, the Institute of Social Sciences and the Center for Political Science Research and Public Opinion from Belgrade (Mihajlović et al., 1990) conducted a survey of the youth population in SFR Yugoslavia. The public opinion poll was conducted in mid-1990 by the Consortium of Public Opinion Polling Institutions of the Former Yugoslavia and for the last time on a sample

of the Yugoslav adult population over the age of 18 (Pantić, 1991). During 1989 and 1990, a study entitled "Social Structure and Quality of Life" was organized by the Consortium of Yugoslav Institutes of Social Sciences and conducted on a stratified sample in seven former Yugoslav republics and provinces (Vratuša-Žunjić, 1996; 1996a).

huge because it amounts to only 7% (without Kosmet region). Nevertheless, that visibly deviates from the religious situation in the mentioned area in the period 1975-1980. Namely, the self-assessment of the religiosity of adults in the so-called Central Serbia was around 25% (Pantić, 1993: 192). Also, these same data show the trend of increasing religiosity of the population in Serbia that continues, and stabilize at approx. 40% of religious adults. But at the same time, these and other studies show that the process of religious renewal has its limits and specifics and does not correspond to lay, ideological, and ecclesial lump sum assessments regularly overemphasizing the scope and intensity of that process.

Certain boundaries of the process of religious renewal during the 1990s are visible through several findings of the mentioned public opinion polls (Pantić, 1993: 194 et seq.). Two types of conclusions plausibly describe the religious situation in Serbia in the early 1990s. The first type referred to the statement about the further validity of some previously manifested secularizing tendencies detected by empirical research. The second type referred to the validation of some new propensity which was already noticed, but now is more pronounced so that they attributed to the elements of religious restructuring. Thus, religiosity remains a rural phenomenon as in the previous decade, and women are still somewhat more religious. The tendency of religiosity as a phenomenon that is proportional to the age of the groups of respondents in the research is still valid. Older respondents, both earlier and in the early 1990s, are by far the most religious of all other generations. Among the respondents older than 60, over 50% have a stated religious position. There is a negative correlation between religiosity and education level of the respondents. That has been determined by all previous research, also by this research. However, the majority of believers are farmers and housewives, and most of the non-religious are experts, especially officials, who are ideologically the most conformist. National

and confessional differences in the religiosity of the population of Serbia are still huge, and among those who declared themselves Yugoslavs, most of all are atheists.

The second type concerns the elements that indicate the process of revitalization of religiosity. For the first time, in cities, the number of religious, although insignificant, still exceeds the number of non-religious, forming a simple majority (38% of religious versus 31% of non-religious respondents). For the first time that non-religious minorities are also among men. Among respondents up to the age of forty, the same percentage of religious people (35%) appear. In the earlier period, the younger generations (up to 27 or 29 years old) were less religious than the respondents between 30 and 39 years old. Similarly, between the ages of 30 and 60, there are changes in the attitude towards religion, hesitation, or return.

As Pantić well notes, in this way, de-secularization took place in two ways in the early 1990s. Firstly, through the resocialization of persons who were previously non-religious or atheistic by their adoption of a religious position or their return to that position, with a large number of people thus expressing double-conversion during their lifetime. Secondly, the young generation adopts religious values without going through a state-instructed process of atheistic education. Indirect evidence of the de-secularizing process in Serbia in the early and during the 1990s is in the empirical confirmation that the connection with the church and the actual religiosity of the population in the multi-party system has significant political relevance. Some authors have characterized the affirmation of religious values and the public role of the Serbian Orthodox Church as the clericalization of contemporary Serbian society (Đorđević, 2005a; 2005b).

The table below shows the connections of people with religion and the church based on indicators. There is a visible tendency of religious changes in Serbia in favor of the de-secularization of society.

Table 1

Attachment to religion and church in Serbia in the 1990s compared to the early 1980s (rounded %)

Indicators/year of research	1982	1993	1999
-----------------------------	------	------	------

Positive confessional identification	88	97	94
Self-declared religiosity	24	71	59
Baptism of children	59	84	84
Celebrating religious holidays	58	93	87
Church burial of the deceased	-	92	86
Liturgy (all intensities)	7	26	48
Going to church (all intensities)	25	70	75
Prayer (all intensities)	24	78	60
Fast	24	58	58
Belief in God	17	46	-
Belief in Jesus Christ	15	57	-
Belief in the afterlife	5	28	-

Sources: For 1982, Đorđević's research on the religiosity of the Orthodox dominant Niš region (Đorđević, 1984); for 1993, Blagojević's research on the Braničevo Orthodox dominant region (Blagojević, 1995); for 1999, the study of the Institute for Sociological Research of the Faculty of Philosophy in Belgrade on a representative sample of Serbia without Kosovo and Metohija (Radisavljević-Ćiparižović, 2006).

By generalizing these and other empirical data (compare Blagojević, 2005; Blagojević, 2008), it is possible to report several relevant conclusions describing the current process of religious change in Serbian society and the stable trend of religious restructuring since the early 1990s. Quantitative data analysis indicates significant religious changes: the willingness of people to identify themselves in religious terms has increased, the religiosity of the young (once the most non-religious generation) has increased, the number of people who declare their atheistic orientation, and a new recognition of their confessional affiliation and beliefs in God, has radically decreased. During the 1990s, changes in the religious consciousness of the population had quite practical consequences for the religious beliefs and behavior of a large number of people. The religious beliefs of Orthodoxy are revitalized, and more so as they are further from the eschatological character. The traditional attitude towards religion and the church, which has been the least problematic before, is even more prevalent. So, the majority

of the inhabitants of Orthodox homogeneous areas are traditionally associated with religion and the church. Some essential religious behaviors, such as prayer, attendance at liturgy, and fasting before church holidays, have also been revitalized to some extent.

4. Relatively stabilized religious structure in Serbia.

By the end of the 1990s, quantitative data showed that the revitalization of Orthodoxy takes place without any problems, especially the representative dimension of religiosity, and the attachment of people with religion and the church. However, other dimensions of religiosity are not so unambiguous. When we move from the plan of religious identification and beliefs in the dogmatic core of Christianity to the ecclesiology and religious association, then there is a lot of space for defining significant limitations of religious revitalization. All this additionally shows how the framework of the social environment strongly influenced the establishment of the religious-church complex in those dimensions that were socially important in the 90s and were (although not in every particular case) precisely social. All this additionally shows how the framework of the social environment strongly influenced the establishment of the religious-church complex in those dimensions that were socially important in the 90s and were (although not in every particular case) precisely of social character: collective identification, national mobilization, and national homogenization, and the shared resource of resilience and cultural protection.

Part of the answer to the ambivalence of

the revitalization of Orthodoxy in Serbia in the first decade of the new century contained in quantitative indicators from two representative studies for Serbia. Both refer to the research of human values, the first one in 2001 and the second one in 2008. In the tables that follow, the data are in percentage.

Table 2

Religiosity of the citizens of Serbia in 2001 and 2008

Attachment to religion and the church	World Values Survey Serbia (2001)	European Values Study Serbia (2008)
Self-declared religiosity	74,4	80,5
Orthodox denomination. identification	85,5	86,7
Belief in God	82,4	79,5
Belief in life after death	27,1	25,5
Belief in paradise	17,4	27,8
Belief in hell	18,1	21,8
Belief in sin	-	54,4
Belief in reincarnation	-	19,2
Visit to the church at least once a week	9,6	5,8
Visit to the church once a month	18,1	12,2
Daily personal prayer outside the church	18,1	12,3
Personal prayer outside the church at least once a week	18,7	18,7

Source: World Values Survey, The World Most Comprehensive Investigation of Political and Sociocultural Change (www.worldvaluessurvey.org. Online Data Analysis); European Values Study (www.europeanvalues.nl/)¹.

Table 3

Church attendance and prayers outside the church in Serbia in 2008

Frequency of church attendance	Percentage	Frequency of prayer outside the church	Percentage
More than once a week	1,6	Every day	15,9
Once a week	5,8	More than once a week	11,9
Once a month	13,8	Once a week	9,4
Only for major religious holidays	34,0	At least once a month	10,3
Once a year	7,5	Several times a year	12,4
Less than once a year	17,4	Less than once a year	16,1
Never and practically never	18,8	Never	19,6

Source: *European Values Study, 2008.*

¹ The fourth wave of European research on human values conducted in 47 European countries in 2008. including Serbia for the first time. On a stratified sample of 1512 respondents project realized by the Institute of Philosophy and Social Theory from Belgrade. The first wave of EVS research was in 1981 in ten Western European countries. The second wave followed in 1990, with the participation of the countries of Central, Eastern, and Southern Europe, as well as North America. The third wave followed in 1999 and 2000 in 32 European countries (Baloban, Nikodem, Zrinščak, 2014: 5-12).

Comparing these data with the data of studies carried out at the end of the last century, it should be stated that the religious structure in Serbia stabilized after the end of 1990 – at the beginning of the new century. In some representative dimensions of religiosity, such as religious self-declaration and belief in God, the data show an even more pronounced expansion of positive responses in as many as four-fifths of respondents. Therefore, we may freely say that the respondents' statements almost came close to the confessional declaration. That is a novelty because in the mid-90s of the last century, there was a significant gap between the very high confessional affiliation of the respondents in relation to a slightly lower affiliation in terms of personal religiosity and even less when it comes to belief in God, heaven and hell, the afterlife. However, the ambivalence of religion and church is demonstrated by data that refer to other religious beliefs from the dogmatic core of Christianity and to modern religious practice. Although there are some changes in these aspects of people's attitudes towards religion and the church, primarily in the practice of rituals with an intensity of at least once a month, the religious situation has not changed significantly since the late 1990s, so here we also note religious stabilization.

So, in the late 80s – early 90s of the last century in Serbia, “with another ideological impact”, the spiritual pendulum, after a few decades, clearly shifted from declared atheism back to declared faith. In this ideological restructuring, the religious structure gradually consolidated. During the first decade of the new century, we see the relatively restored stable religious structure followed by two characteristics. Firstly, declared religiosity and belief in the core Christian dogma spread to four-fifths of the respondents. Secondly, the church-ritual practice of the respondents is more widespread than in the mid-90s of the last century, but not so much that today it is possible to

speak about problem-free believers in the church in Serbia.

Conclusion (Заклучение). Thus, in a relatively long-time perspective, religious changes in Serbia at the level of measurable indicators are quite visible. Statistically important changes are observed in all aspects of the religiosity of Serbian citizens, but these changes have a different scale, intensity and range. The highest reach in the religious-confessional consciousness of the respondents and the least in ecclesiology as a regular and consistent adherence to the so-called religious duties. Recent data from sociological research on the religiosity of Serbian citizens partially confirms that. An extensive and systematic sociological study named *Religiosity in Serbia*, conducted by the Christian Cultural Center (HKC) from Belgrade in 2010 and 2011 on a representative sample of 1219 respondents, was published in 2011¹. That, and the previously mentioned research, has shown that modern religious changes in Serbia in the direction of revitalizing religion have their internal limitations. Moving in our analysis from the level of general opinion about religion and the church, expressed in undivided sympathies, to deeper levels of religiosity and attachment of people to religion and the church, we see that revitalization of the religious and ecclesiastical is not without a problem. So far, sociological and public opinion polls in Serbia have not only shown a strong confessional, pro-Orthodox consensus, declared religiosity and faith in God. Also noted are: ideological syncretism, amorphousness of religious consciousness, the selectivity of belief in the dogmatic postulates of Christianity, and the problem of adequate practical religious behavior, even in the declared religious population. That is why many Orthodox theologians consider their believers to be lukewarm Orthodox believers whose faith has yet to grow, at the same evaluate them as sincerely.

¹ This representative study was carried out by HKC with financial support from the Konrad Adenauer Foundation (offices in Berlin and Belgrade) and the Center for European Studies in Brussels in 2010, with additional research on three confessional subgroups (Islam, Judaism,

and Protestantism) in the first half of 2011. On the research itself and the research methodology, see: (Radic, Pavic, 2011; Pavic, 2011; Bigovich, Yablanov-Maksimovich, 2011).

Today, it is easier to provide an answer to the early nineties dilemma of whether people in Serbia are returning to religion and the Church: strictly speaking and considering a number of indicators of religiosity and the connection that people have with religion and Church, the undeniable return of religion and Church to public space is a more plausible claim than some anticipated renaissance of religiosity that was written about at the beginning of religious changes. It is more of a comeback of religion to the public scene than it is the return of people to religion and the Church (Cvitković, 2009).

References

- Baloban, J., Nikodem, K. and Zrinshchak, S. (2014), *Values in Croatia and in Europe*, Krshchanska sadashnjost, Katolichki bogoslovni fakultet Sveuchilishta u Zagrebu, Zagreb, Serbia.
- Bachevich, L. (1964), "Some aspects of the religious phenomenon in our society", in *Jugoslovensko javno mnjenje o aktuelnim politichkim i drushtvenim pitanjima*, IDN, Centar za istrazhivanje javnog mnjenja, Beograd, Serbia, Vol. A-4.
- Bigovich, R. and Jablanov-Maksimovich, J. (2011), "Foreword", in *Religioznost gradjana Srbije i njihov odnos prema procesu evrpskih integracija*, Konrad Adenauer Stiftung, Beograd, Serbia.
- Blagojevich, M. (1995), *Approaching Orthodoxy*, JUNIR, Gradina, Nish, Serbia.
- Blagojevich, M. (2005), *Religion and Church in the transformation of society*, Institut za filozofiju i drushtvenu teoriju, IP Filip Vishnjich, Beograd, Serbia.
- Blagojevich, M. (2008), "Desecularization of Contemporary Serbian Society", in Mojzes, P. and Sawatsky, W. (eds.) *Religion in Eastern Europe*, XXVII (1), 37-50, Christians Associated for Relations with Eastern Europe /USA/.
- Cvitković, I. (2009), "Has the 'Return' or Religions Occurred or 'Return' to the Religion?", in Gavrilović, D. (ed.) *Revitalization of Religion (Theoretical and Comparativ Approaches)*, YSSS Annual – YearXVI, Nish, Serbia.
- Djordjevich, B. D. (1984), *Escape from the Church*, Nota, Knjazhevac, Serbia.
- Djordjevich, B. D. (1987), *Students and religion*, Zbivanja, Nish, Serbia.
- Djordjevich, B. D. (1990), *About religion and atheism*, Gradina, Nish; Struchna knjiga, Beograd, Serbia.
- Djordjevich, B. D. (1992), *Orthodoxy between heaven and earth*, Gradina, Serbia, (10-12).
- Djordjevich, M. (2005), "Temptations of clericalization", *Republika*, (352-353).
- Djordjevich, M. (2005b), "Secularism and clericalism", *Republika*, (370-371).
- Paich, G. (1991), "Serbian Orthodox Church and the crisis", in *Pravoslavlje izmedju neba i zemlje*, Gradina, Serbia, (10-12).
- Pantich, D. (1974), *Intensity of religious and non-religious orientation in Belgrade*, IDN, Centar za istrazhivanje javnog mnjenja, Beograd, Serbia.
- Pantich, D. (1988), *Religiosity and secular religiosity*, Centar za politikoloshka i javnomnjenjska istrazhivanja, Beograd, Serbia.
- Pantich, D. (1991), "Religiosity of the citizens of Yugoslavia", in *Jugoslavija na kriznoj prekretnici*, Centar za politikoloshka istrazhivanja i javno mnjenje, IDN, Beograd, Serbia.
- Pantich, D. (1993), "Changes in the religiosity of Serbian citizens", *Socioloski pregled*, (1-4).
- Pantich, D., Joksimovich, S., Dzhuverovich, B. and Tomanovich, V. (1981), *Interests of young people*, IIC SSO, Beograd, Serbia.
- Pavich, V. (2011), "Methodological notes", in *Religioznost gradjana Srbije i njihov odnos prema procesu evrpskih integracija*, Konrad Adenauer Stiftung, Beograd, Serbia.
- Radich, R. (1995), *Religion against religion (state and religious communities in Serbia 1945-1953)*, INIS, Beograd, Serbia.
- Radihc, R. (1995), "Serbian Orthodox Church in the postwar period and the war years (1980-1995) – The Church and the 'Serbian question'", *Republika*, (121-122).
- Radich, T. and Pavich, V. (2011), "Introduction to the study", in *Religioznost u Srbiji 2010*, Beograd, Serbia, 7-12.
- Radisavljevich-Chiparizovich, D. (2006), *Religiosity and tradition*, Institut za socioloska istrazhivanja Filozofskog fakulteta u Beogradu, Beograd, Serbia.
- Religiosity in Serbia 2010* (2011), Center for European Studies, Hrishchanski kulturni centar, Konrad Adenauer Stiftung, Beograd, Serbia.

Shushnjich, Dj. (1998), *Religion*, vol. I, Chigoja shtampa, Beograd, Serbia.

Vratusha-Zhunjich, V. (1996), "The possibility of a survey of the role of religion in the disintegration of Yugoslavia", in *Religija, crkva, nacija*, JUNIR godishnjak III, Nish, Serbia.

Vratusha-Zhunjich, V. (1996a), "The state of religiosity in the former Yugoslavia just before the 1991 war", *Sociolohski pregled*, (4).

Received 25 July 2020. Revised 28 August 2020. Accepted 01 September 2020.

Статья поступила в редакцию 25 июля 2020 г. Поступила после доработки 28 августа 2020 г. Принята к печати 01 сентября августа 2020 г.

Конфликты интересов: у авторов нет конфликта интересов для декларации.

Conflicts of Interest: the authors have no conflict of interest to declare.

Благоевич Мирко, доктор социологических наук, главный научный сотрудник, руководитель FOREL Института общественных наук Белграда, Сербия.

Бакрач Владимир, доктор социологических наук, профессор философского факультета Университета Черногории.

Mirko Blagojevic, Doctor of Sociology, Chief Researcher, Head of FOREL, Institute of Social Sciences, Belgrade, Serbia.

Vladimir Bakrac, Doctor of Sociology, Professor, Faculty of Philosophy, University of Montenegro.



УДК 316.245:334.52:342.6:347:354:356.2:454.5:642:647:74.2

DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-6

Вукчевич Н.

**Анализ взаимосвязи миграции и религии
в социологических исследованиях на материалах
республики Сербия**

Университет Белграда
Студенческая площадь, 1, Белград, 11000, Сербия;
Белгородский государственный технологический университет
им. В. Г. Шухова
ул. Костюкова, 46, Белгород, 308012, Россия
vukcevic.nemanja75@gmail.com

Аннотация. В ходе рассмотрения двух древнейших феноменов – миграции и религии, делается попытка определить характер их взаимосвязи, которая в целом может играть значительную роль в современных общественных процессах. В фокусе работы находятся актуальные перемещения населения, ставшие последствием Европейского миграционного кризиса 2015 года. Во введении показано, что помимо двух рассматриваемых феноменов глубоко уходит корнями в прошлое и их взаимосвязь. Внимание обращено на некоторые международные и неправительственные организации, которые вовлечены в являющийся объектом нашего исследования кризис. Исследование на материалах Республики Сербия, включает анализ результатов авторского опроса в центрах постоянного пребывания мигрантов и беженцев, контент-анализ релевантных медиа-сообщений, а также вторичный анализ социологических данных Центра свободных выборов и демократии, Центра прикладных общественных исследований и анализ данных анкетирования граждан, проживающих в центральной части страны. Предположение о наличии взаимосвязи исследуемых переменных миграции с религиозной принадлежностью респондентов проверяется с помощью статистических методов. Несмотря на то, что анализ взаимосвязи религии и миграции в статье проводится на локальном примере, изучение мнения как представителей принимающего сообщества, так и самих мигрантов позволяет получить новое более точное представление о глобальной картине общественных изменений, которые происходят сегодня. Полученные выводы могут быть полезны для установления равновесия социальной системы в неблагоприятных условиях миграционного кризиса.

Ключевые слова: религия; миграция; беженцы; взаимосвязь; результаты исследования

Информация для цитирования: Вукчевич Н. Анализ взаимосвязи миграции и религии в социологических исследованиях на материалах республики Сербия // Научный результат. Социология и управление. 2020. Т. 6, № 3. С. 91-107. DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-6.

Nemanja Vukcevic 

**Analysis of the relationship of migration and religion
in sociological research on the materials of the republic
of Serbia**

University of Belgrade
1, Studentski trg., Belgrade, 11000, Serbia;
Shukhov Belgorod State Technological University
46 Kostyukov St., Belgorod, 308012, Russia
vukcevic.nemanja75@gmail.com

Abstract. Considering the two oldest phenomena – migration and religion, the author attempts to determine the nature of their relationship, which in general can play a significant role in modern social processes. The focus of this work is on the current population movements caused by the European migration crisis in 2015. The introduction shows that besides the two considered phenomena, their relationship is deeply rooted in the past. Attention is drawn to some international and non-governmental organizations that are involved in the crisis that is the subject of our research. The research based on the materials of the Republic of Serbia includes an analysis of the results of the author's survey in the centers of permanent residence of migrants and refugees, content analysis of relevant media messages, as well as a secondary analysis of sociological data of the Center for Free Elections and Democracy, the Center for Applied Public Research and analysis of survey data from citizens living in the central part of the country. The assumption that there is a relationship between the studied migration variables and the religious affiliation of the respondents is tested using statistical methods. Despite the fact that the analysis of the relationship between religion and migration in the article is carried out on a local example, the study of the opinions of both representatives of the receiving community and the migrants themselves allows to get a new, more accurate idea of the global picture of social changes that are taking place today. The findings can be useful for establishing the balance of the social system in the unfavorable conditions of the migration crisis.

Keywords: religion; migration; refugees; interconnections; research results

Information for citation: Vukcevic, N. (2020), “Analysis of the relationship of migration and religion in sociological research on the materials of the republic of Serbia”, *Research Result. Sociology and Management*, 6 (3), 91-107, DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-6.

Введение (Introduction). До сих пор открытым остается вопрос о степени научной разработанности проблемы взаимосвязи миграции и религии. В то время как отдельные авторы говорят, что «взаимосвязь между иммиграцией, гражданством, интеграцией и включением в принимающее общество долгое время занимала центральное место в области научного интереса исследователей» (Cesari, 2017: 9), имеет место и прямо противоположная точка зрения. Однако, несмотря на то, какое из данных двух

утверждения является верным, мы полагаем, что установлены отдельные факты, которые, возможно, лучше интерпретировать как косвенные выводы. Например, в связи с воспитанием, «когда дело касается второго и последующих поколений, религиозный вопрос имеет первостепенное значение: формирование идентичности детей иммигрантов, безусловно, является важнейшей темой и роль, которую религиозные верования играют в его формировании, общепризнана» (Cesari, 2017: 10). Или, в области экономики,

где «можно сказать, что переплетение миграции и религии приводит к рассмотрению в тесной взаимосвязи с данными феноменами других систем, таких как рынок труда (например, дискриминируются ли мусульмане по сравнению с людьми с другой религиозной принадлежностью?), образование (обуславливает ли увеличение числа студентов, не являющихся христианами, просьбы о секуляризации и других изменениях?), школьные расписания и т.д.» (Cesari, 2017: 10). Феномены миграции и религии пересекаются даже в местах лишения свободы. «Так, тюрьмы являются одной из проблемных точек пересечения религий и миграции, хотя эта конкретная область не исследовалась социологами так интенсивно, как следовало бы» (Beckfor, 2019: 22). Отметим, что, например, не имеющий обязательной юридической силы документ Совета Европы под названием «Европейские тюремные правила» включает три основных касающихся данного вопроса положения под общим заголовком «Свобода мысли, совести и религии» (Beckfor, 2019: 24).

Методология и методы (Methodology and methods). Конечно, хотя отмеченная взаимосвязь имеет косвенный характер, как мы и сказали, ее также совершенно точно можно отметить в случае миграции и религии. Это еще один аргумент в пользу того, что мультидисциплинарный подход к изучению общества в этом случае не только желателен, но и необходим. В остальном мы придерживаемся мнения о том, что отказ от междисциплинарности в области общественных наук и, в связи с этим, узкая специализация отдельных ее отраслей, на основе утверждения о том, что общество само по себе слишком сложное, в частности, когда речь идет о религии – парадоксален (Вукчевич, 2019с). Так, один из порожденных подобным подходом парадоксов, названный Эзрой Аитар и Питером Бодором «парадоксом хиджаба», был принят нами во внимание в ходе нашего исследования проблемы взаимосвязи миграции и религии. «Предположительно, первоначальная функция хиджаба заключалась в том, чтобы

избежать нежелательного внимания со стороны незнакомцев, особенно мужчин, однако в немусульманской стране, таких как Венгрия, ношение хиджаба может привести к противоположному эффекту» (Cesari, 2017: 11). Могут иметь место и такие недопонимания, когда «люди на самом деле точно не являются мусульманами: арабские христиане-мигранты и выходцы из Южной Азии, исповедующие сикхизм, индуизм, джайнизм или христианство, иногда воспринимаются как мусульмане и, таким образом, также становятся мишенью» (Cesari, 2017: 11).

В арсенале естественных наук также имеется множество парадоксов, которые и сегодня остаются неразрешенными и необъяснимыми, поэтому мы вынуждены их просто принимать, что мы не можем себе позволить в случае общественных наук. Мы не можем себе позволить их принимать как данность, так как в отличие от физиков, объектом изучения которых являются некие явления – при этом исследователь находится вне этого явления, в фокусе внимания социологов находятся отношения, и одна, и другая стороны которых представлена людьми. При этом в таких отношениях должен присутствовать цивилизационный поток, особенно коммуникации, затем – понимание, а после – и решение парадокса. В ином случае, по нашему мнению, нет оснований говорить о цивилизации, по крайней мере, об уникальной человеческой цивилизации. Если мы смирились с подобным положением вещей в обществе – в замкнутом в себе обществе, где отношения сплоченности присутствуют только собственных групп, то мы должны быть готовы ни к чему другому, кроме как непопулярному «столкновению цивилизаций», как весьма прагматично и реалистично постулировал Самюэль Хантингтон (Huntington, 1996). Таким образом, при исключении гуманистического подхода к разрешению общественной коллизии, парадоксов и рисков, нам остается только подход, основанный на принципе безопасности (Бедин, Гридчин, 1992; Гридчин, 2008). Сле-

дует подчеркнуть, что в рамках нашей работы мы полностью оставили за пределами исследования принцип безопасности и постарались построить ход наших рассуждений исключительно в гуманистической перспективе.

Как один из аспектов данной гуманистической перспективы «гостеприимство с древних времен было фундаментальной и по сути религиозной мерой нравственности. Гостеприимства уже давно означает нечто большее, чем просто предоставление ресурсов; в большей степени это означает признание человечности другого, что обычно отражает лежащую в его основе божественное присутствие в теологическом понимании. В настоящее время обычным явлением в «анализе заинтересованных сторон» гуманитарных инициатив является рассмотрение местных религиозных лидеров в качестве контрагентов, через которых могут быть мобилизованы определенные группы избирателей или определенные «уязвимые группы» (Cesari, 2017: 11).

Всем так называемым Авраамическим религиям присуще гостеприимство и позитивное отношение к иностранцам, что нашло отражение в их важнейших священных книгах, однако подобный подход имеет место в и индуизме, и даже в древнегреческой религии. Поэтому, можно говорить о том, что религия могла бы и должна была бы способствовать общественной сплоченности всегда, когда дело касается мигрантов. «Жители Медины, которые поддерживали переселенцев из Мекки в 622 году н.э., стали известны как Помощники или Ансары и их восхваляли в Коране (сура 8:74): «А те, которые уверовали, переселились в Медину и сражались на пути Аллаха, и те, которые дали им приют и поддержали их, Истину Аллаха и Его веру – они и есть искренние верующие. Аллах Всевышний их прощает, и для них будет большой удел в ближайшей жизни и в будущей!». В свою очередь, сура 60:8 «побуждает мусульман проявлять доброту и практиковать справедливые отношения с праведниками» (Ager, Ager, 2016: 298-

299). Речь тут идет о суре «Аллах не запрещает вам быть добрыми и справедливыми с теми, которые не сражались с вами из-за религии и не изгоняли вас из ваших жилищ. Воистину, Аллах любит беспристрастных» (Священный Коран, 2007). Как отмечают в своей главе Алайстер Эйджер и Джой Эйджер, «мантра atithi-devo bhava, или «почитай гостя как Бога», в ведийском тексте на санскрите Тайттирия-упанишада, предлагает увидеть божественность в госте, которого приветствуют. Для христиан библейские стихи, такие как 2 стих 13 главы Послания к Евреям: «Всегда помните о гостеприимстве, ибо поступая так, некоторые оказали гостеприимство ангелам, сами того не ведая», и 35 стих 25 главы Евангелия от Матфея, где Иисус говорит о том, что он может явиться в образе незнакомца: «Я был странником, и вы приютили Меня», часто цитируются в рекламных материалах церковных иммиграционных организаций и организаций беженцев, поощряющих как прямую поддержку, так и продвижение терпимости» (Saunders, Fiddian-Qasmiyeh, Snyder, 2016: 30). В «Одиссее Гомера» эти таинственные отношения выражаются в следующих выражениях: Грубость по отношению к чужеземцу – неприличие... Все скитальцы и нищие произошли от Зевса. То, что мы можем дать, невелико, но вознаграждение велико (Saunders, Fiddian-Qasmiyeh, Snyder, 2016: 45).

Сегодня, без большой полемики, которая очевидно могла бы тут возникнуть, мы можем отметить, что в секулярном мире (по крайней мере, если мы говорим о западном мире), регулирование общественных взаимоотношений, связанных с миграцией и религией происходит не из священных книг, а из требований или рекомендаций международных организаций, таких как, например, известные Love Makes a Way Australia, JRS France Welcome Project и т.д. Подобные организации широко представлены не только на международном, но и на локальном уровне. Так, Диалог Управления Верховного комиссара ООН по проблемам защиты беженцев (УВКБ ООН), который состоялся

12-13 декабря 2012 года в Женеве, был посвящен теме «Вероисповедание и защита». Данное мероприятие собрало более 400 человек – представителей государств-членов ООН, межправительственных организаций и неправительственных организаций, религиозных лидеров и ученых. По итогам мероприятия были разработаны планы по определению передовой практики в области миграции и религии, и повышению религиозной грамотности среди гуманитарных организаций. На основе данных планов коалиция религиозных лидеров различных конфессий разработала и опубликовала руководство по их реализации на период с февраля по апрель 2013 г.¹ В 2014 г. было опубликовано Сообщение о партнерстве с религиозными организациями, местными религиозными общинами и религиозными лидерами – документ, предназначенный для сотрудников УВКБ ООН с рекомендациями о том, как установить контакт и взаимодействовать с разнородной группой религиозных деятелей.

Конечно, крайне важным последующим шагом, который не только будет способствовать выработке стратегий в области управления миграцией с учетом религиозных особенностей в мире, но и устранил дисбаланс между интересами Севера и Юга в части политики в отношении миграции и перемещений, являются прямые консультации с мигрантами, беженцами и перемещенными лицами о том, как они понимают свое положение. Такие мероприятия должны включать изучение взглядов мигрантов на то, с какими основными трудностями и проблемами они сталкиваются, и каким образом они хотят, чтобы им помогли, в том числе хотят ли они, чтобы религиозные деятели и религиозный подход были частью этого процесса.

В основу исследования лег междисциплинарный подход, а методы были подобраны в единстве общенаучной и частнонаучной методологии (в частности, абстра-

гирование, обобщение, анализ, синтез, индукция, гипотетико-дедуктивный, диалектический и системный методы). Теоретическую основу работы составили актуальные международные публикации научного и прикладного характера, освещающие тему взаимосвязи миграции и религии. Эмпирическую базу исследования образуют результаты социологического опроса, проведенного автором среди резидентов всех 5 государственных центров постоянного пребывания мигрантов и беженцев в Республике Сербия «Возможность интеграции в принимающее сообщество с точки зрения самих мигрантов» (2019 г., опрошено 173 респондентов, статистическая мощность исследования 0,87) и результаты вторичного анализа данных социологических исследований: «Мнения граждан, проживающих в центральной части Республики Сербии, о влиянии мигрантов на традиции и культуру их местного сообщества» (2013 г., опрошено 1325 респондентов, руководители Мирьяна Бобич и Милица Вескович-Анжелкович), «Отношение граждан Сербии в просителям убежища» (2014 г., опрошено 600 респондентов, Центр свободных выборов и демократии) и «Исследования беженцев – Сербия 2016» Центра прикладных общественных исследований (2016 г., опрошено 986 респондентов, руководители Владимир Вулечич, Драган Станоевич, Елисавета Вукелич, Елена Пешич). Помимо этого, в работе представлены результаты авторского исследования способов представления миграционных процессов в новостных лентах СМИ (с 7.10.2017 г. по 10.10.2018 г., 119 медиа-сообщений в репрезентативных сербских электронных СМИ: 021, B92, N1, Danas, RTV Vojvodina, Informer, Blic, Kurir, Vesti online, Naslovi, Telegraf). Также были использованы результаты контент-анализа референтных справочно-аналитических и информационных материалов, освещающих вопросы миграции и религии. Интерпретация резуль-

¹ <http://www.patriarchia.ru/db/text/2651165.html>.

татов проводилась посредством статистических методов, дескриптивного и логического анализа.

Научные результаты и дискуссия (Research Results and Discussion). Прежде всего, отметим, что на основе располагаемых данных мы можем говорить о том, что в настоящее время большая часть мигрантов и беженцев являются мусульманами (World Migration Report, 2020). В частности, наше собственное исследование помогло выяснить, что 67,1 % мигрантов и беженцев, оказавшихся в Республике Сербия в связи с Ев-

ропейским миграционным кризисом, исповедуют ислам, 24,6 % относят себя к христианам и 1,2 % относят себя к индуистам, а 7,1 % опрошенных позиционируют себя как атеисты (см. рис. 1). Вместе с тем, граждане Республики Сербия не воспринимают мигрантов как мусульман (UNHCR, 2014). С этим коррелирует и то, что в большинстве новостных сообщений о мигрантах прямо не говорится об исламе (92,17%), в то время как небольшое количество медиа-сообщений упоминает некую связь миграций и ислама (7,83 %) (Вукчевич, 2019b).

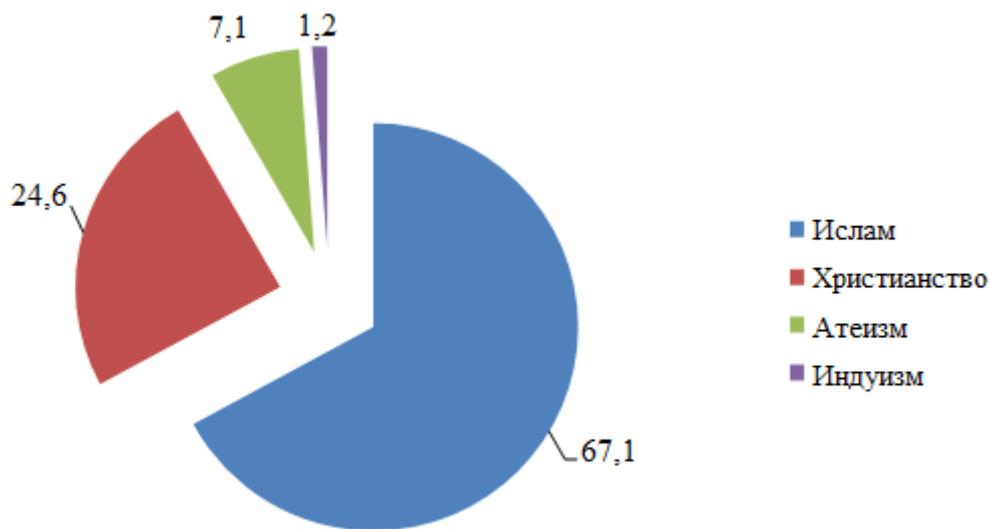


Рис. 1. Распределение выборки по вероисповеданию, %
Fig. 1. Sample distribution by religion, %

В рамках авторского социологического исследования мнения мигрантов и беженцев в Республике Сербия нами была рассмотрена взаимосвязь интеракции, политико-правовых, общественно-экономических и социокультурных переменных интеграции и различных характеристик целевой группы, в частности религиозной принадлежности респондентов. Проверка статистической взаимосвязи религиозной принадлежности и данных переменных, рассчитываемая при помощи непараметрического критерия Хи-квадрата, в большей части случаев показала отсутствие статистической значимости зависимости (P – значение $> 0,05$), что,

тем не менее, не отрицает возможности наличия такой взаимосвязи (Вукчевич, 2019а). Исключением стала ситуация с вовлечением несовершеннолетних детей мигрантов в образовательный процесс в Республике Сербия. Поясним, что в рамках нашего опроса, на соответствующий вопрос анкеты отвечали только те респонденты, которые имеют несовершеннолетних детей школьного возраста, при этом мы исключили из рассмотрения ответы тех мигрантов, чьи несовершеннолетние дети школьного возраста не находились вместе с ними в Республике Сербия. В этом случае имеет место статистически значимая

зависимость среднего значения между ответами респондентов разного вероисповедания ($X^2(6) = 14,713$, $P = 0,023$, $V = 0,329$). Таким

образом, мы видим, что мусульмане чаще не отдают своих детей в школу в Республике Сербия (см. рис. 2).

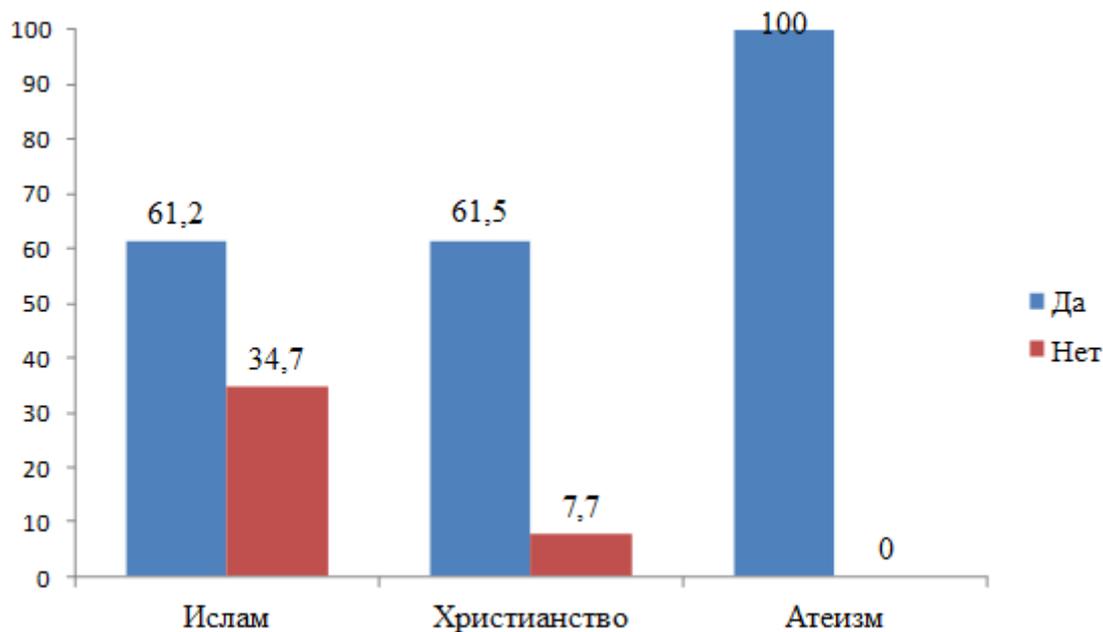


Рис. 2. Распределение ответов респондентов на вопрос о вовлечении несовершеннолетних детей в образовательный процесс в Республике Сербия, %

Fig. 2. Distribution of respondents' answers to the question about the involvement of minors in the educational process in the Republic of Serbia, %

По результатам изначального теста Хи-квадрат ($X^2(5) = 7,074$ при уровне статистической значимости P – значение = 0,215) можно сделать вывод, что нет существенной разницы в уровне урегулирования правового статуса в Республике Сербия для респондентов с различной религиозной принадлежностью (Вукчевич, 2019а). Ситуация аналогична в случае с участием в важных решениях ($X^2(20) = 19,142$, $P = 0,513$), возможностью найти работу ($X^2(10) = 13,012$, $P = 0,223$), доступом и удовлетворенностью медицинскими услугами ($X^2(15)$

= 15,935, $P = 0,386$), удовлетворенностью местом пребывания ($X^2(20) = 19,594$, $P = 0,484$), оценкой обеспечения основных прав, таких как работа, образование, здравоохранение и т.д. ($X^2(10) = 9,206$, $P = 0,513$), возможностью изучать сербский язык ($X^2(5) = 8,503$, $P = 0,131$), поддержка по вопросу интеграции ($X^2(20) = 17,953$, $P = 0,591$) и возможностью практиковать этнические и культурные обычаи ($X^2(10) = 4,613$, $P = 0,916$) (Вукчевич, 2019а).

Таблица 1
Распределение ответов респондентов различного вероисповедания на вопрос о возможности свободно осуществлять религиозные практики

Table 1
Distribution of respondents' answers to the question about the possibility to freely practice their religion

Религиозная принадлежность/ Religious affiliation		Считаете ли Вы, что в Республике Сербия Вы можете свободно осуществлять Ваши религиозные практики?/ Do you think that in the Republic of Serbia you can freely exercise your religious practices?			Всего/ Total
		Да, полностью/ Yes, completely	Отдельные религиозные практики я могу осуществлять, а отдельные – нет/ I can practice certain religious practices, and some – no	Нет, не могу/ No I can not	
Мусульмане/ Muslims	F	102	4	3	109
	%	93,6	3,7	2,8	100,0
Христиане/ Christians	F	34	2	3	39
	%	87,2	5,1	7,7	100,0
Индуисты/ Hindus	F	2	0	0	2
	%	100,0	0,0	0,0	100,0
Протестанты/ Protestants	F	1	0	2	3
	%	33,3	0,0	66,7	100,0
Шииты/ Shiites	F	2	0	0	2
	%	100,0	0,0	0,0	100,0
Атеисты/ Atheists	F	11	1	0	12
	%	91,7	8,3	0,0	100,0
Всего/Total	F	152	7	8	167
	%	91,0	4,2	4,8	100,0

В части возможности осуществлять религиозные практики, также не было выявлено статистически значимой взаимосвязи между религиозной принадлежностью респондентов и их ответами, абсолютное и относительное распределение которых представлено в таблице 1. Ответим, что часть респондентов-мусульман посчитало важным идентифицировать себя как шииты, а часть респондентов-христиан – как протестанты.

Говоря об интеракции мигрантов и беженцев с обществом-реципиентом, отметим, что, в целом мигранты, вне зависимости от вероисповедания ($X^2(20) = 15,722$, $P = 0,734$), позитивно оценивают перспективу

интеграции в местное сообщество в Республике Сербия (73,4%): незначительное количество негативных ответов наблюдается у мусульман и христиан, которые дают высокую оценку вероятности полной или частичной интеграции, атеисты демонстрируют наибольшим оптимизм по этому вопросу, тогда как протестанты опять более умеренны в своей оценке (Вукчевич, 2019а).

В тоже время, говоря об отношении местного принимающего сообщества к вопросу интеграции, отметим, что 37% согласны с тем, что национальные, религиозные и даже отличие в цвете кожи между

сербскими гражданами и мигрантами и беженцами, которые находятся в стране слишком велики для того, чтобы они могли интегрироваться в местное сообщество (25 % не определились с ответом, 31 % не согласны с этим) (UNHCR, 2014).

Это соотносится с тем, что большинство новостей о мигрантах несет негативное медиа-сообщение (62,61 %), а то время как лишь 26,09 % материалов имеет положительный характер, а 11,30 % имеет нейтральную окраску. Однако, в большинстве своем негативный характер новостных сообщений о миграционных процессах не является последствием религиозной принадлежности мигрантов ни в том случае, когда речь идет о миграционных процессах в Сербии, ни в том случае, когда речь идет о миграционных процессах в мире (Вукчевич, 2019b).

В части оценки сосуществования с местным населением с точки зрения мигрантов, среднее распределение ответов у представителей всех вероисповеданий примерно одинаково ($X^2(20) = 6,182, P = 0,999$). Индуисты лучше всего оценивают уровень взаимоотношений с сербским сообществом, а самую худшую оценку дают атеисты и протестанты. Интересно, что мусульмане не отмечают низкий уровень взаимоотношений с местным населением, которое в большинстве регионов Республики Сербия является христианским (православным) (Вукчевич, 2019a).

Весьма позитивным и обнадеживающим фактором является то, что, за исключением редких случаев (20 человек из 173), у мигрантов не было проблем с местным населением, что позволяет говорить о его толерантности и веротерпимости в официально секулярной Республике Сербия. Статистически значимой зависимости распределения ответов респондентов и их вероисповедания не выявлено ($X^2(5) = 1,507, P = 0,912$). То же самое касается аспекта взаимоотношений с органами власти в Республике Сербия (всего 12 человек из 173 отметило случаи возникновения здесь проблем), без статистически значимой зависимости

от религиозной принадлежности респондентов ($X^2(5) = 5,754, P = 0,331$) (Вукчевич, 2019a).

В то же время, В. Вулетич, Д. Станевич, Е. Вукелич и Е. Пешич отмечают, что у ряда представителей власти и местного самоуправления в Республике Сербия прослеживается узнаваемое и четкое отношение к вопросам религии в контексте миграции. Так, в этнически смешанных районах на юго-востоке Сербии интеракции различных религиозных и этнических групп более интенсивные. Поэтому, если это возможно, тут следует принимать во внимание конфессиональную идентификацию и религиозные обычаи мигрантов и беженцев. Эксперты считают, что вновь прибывшее население будет легче интегрироваться и, что отторжение будет меньше в случае, когда мигранты и беженцы имеют ту же религиозную принадлежность, что и местное население. Например, в таких регионах зачастую инфраструктура уже позволяет беспрепятственно совершать религиозные обряды. С другой стороны, в таких регионах миграционные процессы потенциально могут вызвать страх разрушения существующих взаимоотношений между конфессиями и последователями различных религий. На юге Сербии, в частности в граничащих с Косово и Метохией районах, где преимущественно проживает православное население, принимающее сообщество беспокоит вопрос религиозной принадлежности мигрантов. Представители локальных властей и местных администраций здесь говорят о том, что их муниципалитеты в случае необходимости готовы принимать мигрантов-мусульман, но в меньшем количестве (CPDI, 2016: 46).

Готовность местного населения терпимо относиться к культурному, этническому и религиозному многообразию и взаимопроникновению, обусловленному влиянием мигрантов и беженцев, является еще одним важным аспектом интеграции. Степень толерантности в значительной степени определяет модель интеграции, кото-

рая применяется в рамках механизма управления миграционными процессами в стране. Для оценки уровня толерантности общества-реципиента в Республики Сербия по отношению к мигрантам и беженцам специалисты Центра прикладных общественных исследований обратились к уже упомянутому выше «парадоксу хиджаба». Полученные ими данные, относящийся к вызывающему многочисленными спорами в европейских странах вопросу о закрытии мусульманскими женщинами лиц, показывают, что чуть более трети респондентов считают это их правом и не возражают против данного типа проявления культурной специфики мигрирующего населения. Готовность проявить толерантность по отношению к традиционным нормам одежды только временно проживающих в Сербии мусульманских женщин выражают еще 11,4% респондентов. С другой стороны, 18,9% респондентов считают, что головной убор недопустим, если женщины-мигранты планируют остаться в Сербии, в то время как почти для пятой части респондентов хиджаб полностью не приемлем (CPDI, 2016: 20-21). Интерпретируя эти результаты, следует иметь в виду, что относительно высокая доля респондентов, не приемлющих закрытие лица мусульманскими женщинами, не обязательно являются результатом нетерпимости к культурному разнообразию. Это может быть объяснено общим отхождением от традиционных норм одежды и поведения, которые также присутствуют среди местного мусульманского населения в Республике Сербия.

Другой аспект толерантности к культурному, этническому и религиозному разнообразию, который исследовали специалисты Центра прикладных общественных исследований, связан с готовностью граждан проявлять терпимость к строительству новых мечетей в Сербии, чтобы позволить мусульманским мигрантам осуществлять

религиозные обряды. Чуть больше половины респондентов (50,8%) не видят проблемы в строительстве мечетей для мигрантов, исповедующих ислам, против выступает более трети респондентов. Совершенно неожиданным результатом, так же, как и для нас в рамках проведенного нами опроса мигрантов, стало отсутствие статистически значимых различий в ответах респондентов различной религиозной принадлежности. Иными словами, мусульманское вероисповедание не дает больших шансов для более терпимого отношения к исламу по сравнению с другими религиями. Интерпретируя эти данные, по мнению В. Вулетица, Д. Станоевича, Е. Вукелич и Е. Пешич, необходимо помнить о следующих вещах. Во-первых, мусульманское население в Сербии принадлежит к группам меньшинств, поэтому его представители часто пытаются дать социально приемлемые ответы и, следовательно, существенно не отклоняются от взглядов большинства населения. Также следует иметь в виду, что даже внутри одних и тех же религиозных или этнических групп существует «конкуренция культур», которая возникает вокруг права на исключительное религиозное толкование и связанные с ним привилегии. Наконец, нетрудно предположить, что для части местного мусульманского населения возвращение к традиционным нормам также может стать нежелательным (CPDI, 2016: 20-21).

По мнению самих мигрантов и беженцев, которые участвовали в нашем опросе, местное население в Республике Сербия демонстрирует достаточно высокий уровень толерантности по отношению к культурным, этническим и религиозным различиям (см. табл. 2). При этом наши расчёты показали отсутствие статистически значимой зависимости в распределении ответов респондентов с различной религиозной принадлежностью (Вукчевич, 2019а).

Таблица 2

Распределение ответов респондентов различного вероисповедания на вопрос
о толерантности принимающего общества

Table 2

Distribution of respondents' answers to the question about tolerance in the host society

Религиозная принадлежность/ Religious affiliation	В какой мере, по Вашему мнению, и в соответствии с Вашим опытом, в Республике Сербия проявляется толерантность по отношению к культурным, этническим и религиозным различиям?/ To what extent, in your opinion, and in accordance with your experience, is tolerance towards cultural, ethnic and religious differences manifested in the Republic of Serbia?						Всего/ Total
	В полной мере/ Fully	В достаточной мере/ Enough	Нельзя сказать, что присутствует и нельзя сказать, что отсутствует/ You cannot say what is present and you cannot say what is absent	В некоторой мере/ To some extent	Полностью отсутствует/ Completely absent		
Мусульмане/ Muslims	F	62	31	13	4	0	110
	%	56,4	28,2	11,8	3,6	0,0	100,0
Христиане/ Christians	F	25	7	4	1	2	39
	%	64,1	17,9	10,3	2,6	5,1	100,0
Индуисты/ Hindus	F	2	0	0	0	0	2
	%	100,0	0,0	0,0	0,0	0,0	100,0
Протестанты/ Protestants	F	1	0	0	2	0	3
	%	33,3	0,0	0,0	66,7	0,0	100,0
Шииты/ Shiites	F	1	1	0	0	0	2
	%	50,0	50,0	0,0	0,0	0,0	100,0
Атеисты/ Atheists	F	6	2	4	0	0	12
	%	50,0	16,7	33,3	0,0	0,0	100,0
Всего/Total	F	97	41	21	7	2	168
	%	57,7	24,4	12,5	4,2	1,2	100,0

В целом, мы можем говорить о положительной ситуации по вопросу принятия мигрантов у местного населения по оценкам самих мигрантов. При том, что нами не было выявлено статистически значимой зависимости вероисповедания и ответов респондентов ($X^2(20) = 14,659$, $P = 0,796$), отметим следующие особенности. Индуисты и шииты едины во мнении, что в сербском обществе нет неприятия мигрантов. Интересно, что более 20% остальных мусульман, как и христиан, отмечают, что «нельзя сказать, что отторжение есть, но также нельзя сказать, что его нет», а около 40% респондентов, исповедующих указанные

религии, говорят, что неприятия нет. Протестанты и атеисты уверены в этом чуть в меньшем количестве. Также отметим, что атеисты также не дают полностью негативный ответ на этот вопрос. Однако, именно у протестантов наблюдается самая многочисленная статистика выбора ответа о повсеместном присутствии отторжения (Вукчевич, 2019а).

В то же время в обществе-реципиенте имеют место большие различия в готовности принять мигрантов и беженцев в зависимости от религиозной принадлежности респондентов. Самое сильное неприятие любого вида постоянного пребывания мигрантов и беженцев на территории Сербия было

отмечено среди респондентов православного вероисповедания (47,1 %), а наименьшая отторжение наблюдается среди атеистов (16,7 %) и мусульман (25 %). В то же время среди данных двух категорий респондентов зафиксировано больше всего сторонников постоянного пребывания мигрантов в Сербии. Хотя ни один из респондентов, исповедующих ислам, не готов смириться с тем, что мигранты и беженцы на постоянной основе селятся на территории их муниципального образования. Интересно отметить, что среди респондентов, назвавших себя атеистами, наибольшая доля тех, кто полностью равнодушен к нахождению мигрантов и беженцев стране (CPDI, 2016: 16).

Массовое переселение людей совершенно другого социокультурного происхождения в качестве последствия влечет за собой более или менее крупные изменения в существующих этнических и религиозных структурах общества. Действительно, «международные потоки мигрантов способствуют перераспределению «мировых религий» по регионам земного шара» (Beckfor, 2019: 16). В рамках опроса Центра прикладных общественных исследований большинство респондентов (52,1 %) высказало мнение о том, что интеграция беженцев и перемещенных лиц, а также экономических мигрантов из Азии и Африки будет иметь большее или меньшее значение для общества в этническом и религиозном плане. Значительно меньше тех, кто не видит тут предпосылок для существенных изменений (26,1 %), а 14,6 % – высказались нейтрально. В части данного вопроса, как и ряда предыдущих, относительно большое количество респондентов не знало, как ответить (12 %) (CPDI, 2016: 41-42).

Для сравнения, в этой связи целесообразно привести данные опроса, связанного с отношением к населению, прибывшему из государств бывшей Югославии, и к приезжим из Китая (двум группам переселенцев, сформированным по принципу культурной близости). В ходе анализа полученных результатов, исследователи пришли к выводу, что представители местного сообщества в

большей степени обращают внимание на экономическое, чем на культурное влияние мигрантов в широком смысле. Другими словами, степень определенности респондентов в отношении мнения о влиянии мигрантов на экономику больше, нежели степень их определенности в отношении к влиянию мигрантов на местную культуру. Такое положение вещей может быть обусловлено отсутствием интереса у местного сообщества к переменам, которые не представляют угрозу материальному благополучию. Высокая степень неопределенности в части отношения к культурному влиянию мигрантов на местное сообщество и малая разница во мнениях по этому вопросу у местного и приезжего населения в целом указывает на относительное принятие иммигрантов. Это не подразумевает их культурную ассимиляцию и не умаляет их собственную идентичность, а указывает на уровень толерантности и открытости местного населения в Республике Сербия (Bobić & Vesковиć Anđelković, 2015).

«Миграция может предоставить возможности для развития новых или гибридных религиозных убеждений, идентичностей, практик и способов интеграции в общество» (Beckfor, 2019: 17). Помимо изменения религиозно-этнического состава, перемещение людей, которые по своим социокультурным особенностям значительно отличаются от постоянного населения, может способствовать повышению толерантности и культурной интеграции. Правильное направление практической миграционной политики страны в неблагоприятных условиях миграционного кризиса может задать развитие многокультурного общества для установления равновесия социальной системы (Parsons, 1951). Однако, по данным Центра прикладных общественных исследований, преобладающие позиции респондентов не согласуются с этим утверждением. Так, менее трети респондентов считают, что прибытие и более постоянное пребывание мигрантов способствует развитию толерантной и многокультурной среды, в то время как четверть отвергает такую перспективу.

Около четверти респонденты (23 %) затруднились с ответом на этот вопрос. По мнению трети респондентов, мигранты не окажут положительного или отрицательного воздействия на культурную среду в Сербии. Почти пятая часть респондентов видит более-менее благоприятные эффекты, а более трети опрошенных граждан выделяют негативных моментов. Судя по распределению ответов респондентов на вопрос об отношении к культурным аспектам интеграции мигрантов, среди для тех, кто назвал себя православными христианами, положительный эффект видят 18,8 % опрошенных, нейтральные последствия отмечают 28,4 %, относительно большая часть (38,3 %) полагает, что воздействие будет более или менее неблагоприятным. Среди тех, кто назвал себя католиками намного меньше доля тех, кто видит эффекты в неблагоприятном свете (18,9 %), в то время как больше количество тех, кто ожидает, что взаимопроникновение не будет иметь ни благоприятных, ни неблагоприятных последствий (39,2 %), позитивные ожидания имеют немного меньшая доля (12,2 %), чем у респондентов с православной религиозной принадлежностью. Среди опрошенных атеистов большинство составляют те, кто не ожидает ни положительных, ни отрицательных эффектов (41,7 %), за ними следуют те, у кого есть положительные ожидания (33,4 %), хотя это убедительно меньше всего ожидающих неблагоприятных последствий (13,9 %) (CPDI, 2016: 41-42).

Заключение (Conclusion). Несмотря на то, что миграция и религия не часто рассматриваются в комплексе, подобный подход полностью оправдан, поскольку взаимосвязь двух феноменов находит отражение в различных сферах жизни общества. Темы миграции и религии переплетаются как в текстах священных книг, являющихся нематериальной основой религии, так и в официальных и международнопризнанных

нормативно-правовых актах, а также в деятельности неправительственных и других организаций, чья гуманитарная деятельность строится на религиозных основах, и в жизни самих мигрантов. Взаимосвязь миграции и религии проявляется во многих социальных группах: в семьях, где разные поколения мигрантов отличаются уровнем своей религиозности; в малых социальных группах, за которые религиозные организации либо, «конкурируют», как за целевую аудиторию или клиентов, либо подвергают их социальной изоляции; в маргинализованных сообществах, как, например, в трюрьмах, где представитель религиозной организации зачастую отождествляется с единственным доступным способом интеракции с окружающим миром. Подобная взаимосвязь достаточна сильна и имеет двустороннюю направленность, так как мигранты и сами могут воздействовать на религиозные сообщества и видоизменять их. В связи с этим имеет место значительная диллема в части такого чувствительного вопроса как, то способствуют ли мигранты реализации интересов религиозного объединения и его укреплению и действительно ли религия помогает мигрантам.

Результаты нашей работы показывают, что религия не обязательно является той призмой, сквозь которую воспринимаются мигранты. Так, несмотря на то, что в своем большинстве мигранты в Республике Сербия являются мусульманами, они не отождествляются местным населением с исламом¹. Однако эта призма весьма изменчива под влиянием СМИ. Картина миграционных процессов в электронных медиа транслируется достаточно широко (в среднем, каждый третий день появляются новостные сообщения на тему миграции). Поэтому, мы можем говорить о том, что про-

¹ UNHCR (2014), *Public opinion poll report: Attitudes of Serbian citizens towards asylum seekers*, UNHCR/CESID, Belgrade, Serbia, [Online], available

at:
<http://www.unhcr.rs/media/CeSIDUNHCR201014FINAL.pdf> (Accessed 20.09.2020).

блема миграции пласируется в фокус общественного внимания именно таким образом. Также, на основе проведенной исследовательской работы и статистической обработки собранных данных мы можем сделать вывод о том, что лишь незначительная часть имеющих прямую связь с миграционными процессами медиа-сообщений проводит связь между миграцией и религией (Вукчевич, 2019b).

Наряду с этим, анализ данных социологических исследований показал, что хотя мигранты с различной религиозной принадлежностью значительно не отличаются в части своего подхода к интеграции с местным сообществом (Вукчевич, 2019a), в одном и том же государстве общество-реципиент по разному реагирует на миграцию и на религию мигрантов в зависимости от своего географического расположения на Юге или на Севере (CPDI, 2016), что на первый взгляд может быть объяснено с помощью социологии истории и в связи со структурой населения, однако данное явление без сомнения требует дальнейших исследований. В ходе анализа полученных результатов, можно сделать вывод о том, что представители местного сообщества в большей степени обращают внимание на экономическое, чем на культурное влияние мигрантов в широком смысле (Bobić & Vesković Anđelković, 2015).

Если говорить о взаимосвязи миграции и религии в контексте культурной интеграции в общество-реципиент на примере Республики Сербия, то полученные в этой связи данные непременно следует интерпретировать на основе того, что значительная часть мигрантов является мусульманами, и что степень культурной дистанции по отношению к ним меньше среди постоянного мусульманского населения, чем у респондентов православного и римско-католического вероисповедания. С другой стороны, низкая готовность мусульман смириться с постоянным пребыванием мигрантов на территории своего муниципального образования свидетельствует о том, что политический аспект

интеграции мигрантов (помимо экономического и культурного) также необходимо иметь в виду. В частности, в определенных, в первую очередь приграничных местных сообществах, религиозная принадлежность сильно связана с этнической принадлежностью и любое нарушение хрупкого религиозного и этнического баланса может восприниматься как потенциальный источник политической нестабильности, радикализации существующих межнациональных конфликтов и усиления давления центральной власти на органы местного самоуправления (даже, если локально имевшая место стабильность была в пользу меньшинства). Постоянное нахождение мигрантов и беженцев дополнительно увеличивает давление на и без того слабое предложение рабочих мест в неразвитых муниципалитетах на Юге, и можно сделать вывод, что отторжение мигрантов местным населением, помимо политической, имеет рациональную, экономическую основу (CPDI, 2016: 16).

С точки зрения классической социологии, религия является не только лишь отражением общественных явлений или симптомом перемен, но также их источником. В условиях глобализации социологическая наука должна ставить перед собой вопрос о том, в действительности ли религия все еще играет основополагающую роль в интеграции общества и социальном развитии (Knoblauch, 2004: 278). Миграция лишь усложняет данную проблему, что дополнительно актуализирует необходимость изучения ее взаимосвязи с религией. Также, необходимо принимать во внимание, что «мигранты и сообщества мигрантов взаимодействуют как на местном, так и на транснациональном уровнях, причем часто одновременно» (Frederiks, 2016: 15). Это усложняет изучение вопроса взаимосвязи миграции и религии и почти полностью исключает возможность универсального решения. Действительно, решение приемлемое для одного уровня взаимодействия и для одного географического пространства может быть деконструктивным в иных условиях.

Список литературы

Ager A., Ager J. Religion, Forced Migration, and Humanitarian Response // *Intersections of Religion and Migration. Religion and Global Migrations*; Saunders J., Fiddian-Qasmiyeh E., Snyder S. (eds.). New York: Palgrave Macmillan, 2016. P. 285-310.

Beckford J. A. Religions and migrations – old and new // *Quaderni di Sociologia. Beyond the Refugee Crisis: Migrations and Religions in Europe*. 2019. № 63 (80). P. 15-32.

Bobić M., Vesković Anđelković M. Stavovi građana centralnog dela Srbije prema uticaju doseljenika na tradiciju i kulturu njihove lokalne zajednice // *Migracije i etničke teme*. 2015. godina 31, kolovoz 2015, broj 2. Str. 221-246.

Cesari J. Religion and Diasporas: Challenges of the Emigration Countries [Text] // *Migrant Integration Between Homeland and Host Society* / Weinar A., Unterreiner A., Fargues P. (eds.). Vol. 1. Cham: Springer. 2017. P. 173-199.

CPDI. Studija o izbeglicama – Srbija 2016 / Centar za primenjenu društvenu istraživanja. Beograd: Fondacija Fridrih Ebert. 2016. [Online], available at: <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/belgrad/12928.pdf> (Accessed 20.09.2020).

Frederiks M. Th. Religion, Migration and Identity: A Conceptual and Theoretical Exploration // *Theology and Mission in World Christianity* / Frederiks M., Nagy D. (eds.). Vol. 2. MA: ESSAY. Henry J. Leir Institute. The Fletcher School of Law and Diplomacy. Tufts University. 2016. P. 9-29.

Huntington S. P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. NY: Simon and Schuster. 1996. 367 p.

Knoblauch, H. Sociologija religije / Markešić I. (prev.) Zagreb: Emetra. Vol. 14. 2004. 318 p.

Parsons T. *The Social System*. Glencoe, IL: Free Press. 1951. 575 p.

Saunders J. B., Fiddian-Qasmiyeh E., Snyder S. Introduction: Articulating Intersections at the Global Crossroads of Religion and Migration // *Intersections of Religion and Migration. Religion and Global Migrations* / Saunders J., Fiddian-Qasmiyeh E., Snyder S. (eds.). NY: Palgrave Macmillan. 2016. P. 1-46.

World Migration Report 2020 / McAuliffe M., Khadria B. (eds.). Geneva: IOM. 496 p.

[Online], available at: <https://www.iom.int/wmr/> (Accessed 20.09.2020).

Бедин Д. А., Гридчин А. А. Межрелигиозные отношения, как источник социальной напряженности // *Современная социология: состояние и перспективы. Материалы международного семинара-дискуссии*. Белгород: Изд-во: Белгородский технологический институт строительных материалов, 1992. С. 76-78.

Вукчевич Н. Дескриптивный анализ фактора религии в отношении мигрантов к новому окружению // *Научный результат. Социология управления*. 2019а. Т. 5, № 4. С. 84-90.

Вукчевич Н. Медиа-картины процессов миграции на интернет-порталах в Сербии 2017-2018 гг. // *Миграция как ресурс социально-экономического и демографического развития: сборник статей. Серия «Демография. Социология. Экономика»*. Том 5, № 3; Под редакцией чл.-корр. РАН С. В. Рязанцева, к.ф.-м.н. М. Н. Храмовой, к.э.н. А. С. Максимовой. М.: изд-во Экон-Информ, 2019b. С. 127-134.

Вукчевич Н. Традиционная религиозность и миграционный процесс // *Different forms of religiosity and the modern world (thematic conference proceedings of international significance held in Srebrno jezero (Veliko Gradište, Serbia, 26-27 April 2018)* / editors Mirko Blagojević, Zlatko Matić. Belgrade: Institute of Social Sciences; Požarevac: Department of Education and Culture, Serbian Orthodox Diocese of Braničevo; Belgrade: Faculty of Technology and Metallurgy, Research and development Centre of Printing Technology, 2019c. С. 182-201.

Гридчин А. А. Проблема миграции, беженцев и вынужденных переселенцев в деятельности международных организаций // *Общество: экономика, политика, право*. 2008. № 2. С. 2-5.

Священный Коран в переводе, с комментариями А.Ю. Али. Нижний Новгород: Издательский дом «Медина», 2007. 1741 с.

References

Ager, A. and Ager, J. (2016), "Religion, Forced Migration, and Humanitarian Response", in Saunders, J., Fiddian-Qasmiyeh, E. and Snyder, S. (eds.), *Intersections of Religion and Migration. Religion and Global Migrations*, Palgrave Macmillan, N.Y., USA, 285-310.

Beckford, J. A. (2019), "Religions and migrations – old and new", *Quaderni di Sociologia*,

Beyond the Refugee Crisis: Migrations and Religions in Europe, 63 (80), 15-32.

Bobic, M. and Veskovac Anđelković, M. (2015), "Attitudes of the citizens of Central Serbia towards immigrants influence on the tradition and culture of their local community", *Migracije i etničke teme*, 31 (2), 221-246.

Cesari, J. (2017), "Religion and Diasporas: Challenges of the Emigration Countries", in Weinar, A., Unterreiner, A. and Fargues, P. (eds.), *Migrant Integration Between Homeland and Host Society*, 1, Springer, Cham, Germany, 173-199.

CPDI (2016), *Refugee Study-Serbia 2016*, Centar za primenjena društvena istraživanja, Fondacija Fridrih Ebert, Beograd, Serbia, [Online], available at: <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/belgrad/12928.pdf> (Accessed 20.09.2020).

Frederiks, M. Th. (2016), "Religion, Migration and Identity: A Conceptual and Theoretical Exploration", in Frederiks, M. and Nagy, D. (eds.), *Theology and Mission in World Christianity*, 2, ES-SAY, Henry J. Leir Institute, The Fletcher School of Law and Diplomacy, Tufts University, MA, USA, 9-29.

Huntington, S. P. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon and Schuster, N.Y., USA, 367.

Knoblauch, H. (2004) *Sociologija religije* [Sociology of Religion], translated by Markešić, I., Emetra, Zagreb, Croatia, 14, 318.

Parsons, T. (1951), *The Social System*, Free Press, Glencoe, IL, USA.

Saunders, J. B., Fiddian-Qasimiyeh, E. and Snyder, S. (2016), "Introduction: Articulating Intersections at the Global Crossroads of Religion and Migration", in Saunders, J., Fiddian-Qasimiyeh, E. and Snyder, S. (eds.) *Intersections of Religion and Migration. Religion and Global Migrations*, Palgrave Macmillan, N.Y., USA, 1-46.

World Migration Report 2020 (2020), McAuliffe, M. and Khadria, B. (eds.), IOM, Geneva, Switzerland, 496. [Online], available at: <https://www.iom.int/wmr/> (Accessed 20.09.2020).

Bedin, D. A. and Gridchin, A. A. (1992), "Interfaith relations as a source of social tension", *Sovremennaya sotsiologiya sostoianie i perspektivy*, Proceedings of the international seminar-discussion, Izd-vo Belgorodskii tekhnologicheskii insti-tut stroitelnykh materialov, Belgorod, Russia, 76-78. (In Russian)

Vukcevic, N. (2019a), "A descriptive analysis of the religion factor in relations of migrants to a new environment", *Research result. Sociology and Management*, 5 (4), 84-90. (In Russian)

Vukcevic, N. (2019b), "Media Image of migration process on Internet portals in Serbia 2017-2018", in Riazantsev, S. V., Khranova, M. N. and Maksimova A. S. (eds.) *Migratsiia kak resurs sotsialno-ekonomicheskogo i demograficheskogo razvitii. Demografiia. Sotsiologiya. Ekonomika*. Collection of articles, 5 (3), Izd-vo Ekon-Inform, Moskva, Russia, 127-134. (In Russian)

Vukcevic, N. (2019c), "Traditional religiosity and migration processes", in Blagojević, M. and Matić, Z. (eds.), *Different forms of religiosity and the modern world*, Thematic conference proceedings of international significance held in Srebrno jezero, Veliko Gradište, Serbia, April 26 and 27 of 2018, Institute of Social Sciences, Belgrade, Serbia; Department of Education and Culture, Serbian Orthodox Diocese of Braničevo, Požarevac, Serbia; Faculty of Technology and Metallurgy, Research and development Centre of Printing Technology, Belgrade, Serbia, 182-201. (In Russian)

Gridchin, A. A. (2008), "The problem of migration, refugees, and internally displaced persons in the international organizations activities", *Obshchestvo: ekonomika, politika, pravo*, (2), 2-5. (In Russian)

Quran (2007), translated by Ali, A. Yu., Izdatelskiy dom Medina, Nizhniy Novgorod, Russia. (In Russian)

Статья поступила в редакцию 01 июля 2020 г. Поступила после доработки 20 августа 2020 г. Принята к печати 02 сентября 2020 г.

Received 01 July 2020. Revised 20 August 2020. Accepted 02 September 2020.

Конфликты интересов: у автора нет конфликта интересов для декларации.

Conflicts of Interest: the author has no conflict of interest to declare.

Вукчевич Неманя, аспирант, Университет Белграда.

Nemanja Vukcevic, PhD Student, University of Belgrade.



УДК 172 173 271 27-72 2-184

DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-7

Nikola Gjorshoski 

Theoretical and empirical framework of connection between political Islam and consociational democracy

33 A, 1/11 “Mirce Acev” St., Ohrid, North Macedonia
ngjorshoski@gmail.com

Abstract. The following paper deals with an issue that goes beyond the persistent dilemma of compatibility between Political Islam and democracy, taking the ratio one step further. Hence the author's intention, through methods of induction, deduction and comparison, is to present the theoretical standardization precisely on the relation of political Islam and consociational democracy, as an important model of eventual democratic regulation in some Muslim societies. It is extremely important to emphasize that consociational democracy for political Islam should not be perceived as an ideal and most desirable democratic model, instead, it should be regarded as a solid basis for compromise for mutual political integration of different groups and communities, which due to a set of circumstances share the same state community. The connection between consociational democracy and political Islam will theoretically be sketched in several respects. First, as an opportunity for certain aspects of it to be incorporated into the political system of Muslim states, as guarantees for a non-Muslim or a population with a different Islamic denomination, ie. in those systems which do not meet Lijphart's criteria as favorable conditions for consociational democracy. Second, as an empirical experience of the implementation of confessionism with a focus on the praxisological benchmark of Islamic political entities. Third, the general axiological determinant of political Islam for the categories that are an integral part of the mosaic of consociational or consensual democracy.

Keywords: political Islam; ideology; models of democracy; consociational democracy; confessionism

Information for citation: Gjorshoski, N. (2020), “Theoretical and empirical framework of connection between political Islam and consociational democracy”, *Research Result. Sociology and Management*, 6 (3), 108-116, DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-7.

Джоршевский Н. 

Теоретические и эмпирические основания связи между политическим исламом и консоциативной демократией

ул. Мирче Асева, 33 А 1/11, Охрид, Северная Македония
ngjorshoski@gmail.com

Аннотация. В статье рассматривается проблема, выходящая за рамки извечной дилеммы в отношении возможности сосуществования политического ислама и демократии, и является, таким образом, очередным шагом на пути ее разрешения. Обозначенная проблема определяет цель исследования: посредством индуктивных, дедуктивных и сравнительных методов разработать теоретическую стандартизацию именно в отношении политического ислама и консоциальной

демократии как важной модели потенциального демократического регулирования в некоторых мусульманских странах. Крайне важно подчеркнуть, что консоциативная демократия для политического ислама должна восприниматься не как идеальная и наиболее желанная демократическая модель, а как прочная основа для компромисса в деле политической взаимоинтеграции различных групп и сообществ, которые в силу ряда обстоятельств сосуществуют в одном государстве. Связь между консоциативной демократией и политическим исламом рассматривается в статье в нескольких теоретических аспектах. Во-первых, как возможность включения ее определенных аспектов в политическую систему мусульманских государств в качестве гарантии для немусульман или мусульман – приверженцев иных течений ислама, т.е. в те системы, в которых, исходя из критериев Лейпхарт, отсутствуют благоприятные условия для консоциативной демократии. Во-вторых, как эмпирический опыт внедрения конфессионализма с особым вниманием на праксизологический эталон исламских политических образований. В-третьих, как общий аксиологический детерминант политического ислама для категорий, являющихся неотъемлемой частью мозаики консоциативной или консенсуальной демократии.

Ключевые слова: политический ислам, идеология, модели демократии, консоциативная демократия, конфессионализм

Информация для цитирования: Джоршевский Н. Теоретические и эмпирические основания связи между политическим исламом и консоциативной демократией // Научный результат. Социология и управление. 2020. Т. 6, № 3. С. 108-116. DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-7.

Introduction (Введение). Consociational democracy as a democratic model emerged in an era when Muslim societies and states experienced a kind of political, economic, cultural and social stagnation. But what is particularly characteristic of consociational democracy, that is, some of its elements, is the fact that they were already contained in the practice of some Islamic empires, especially after the Islamic military and territorial expansion, facing the non-Muslim world. Certainly some of these practices have an Islamic legal dimension conceived from the very establishment of Islam and its political organization, and some arose as a compromise and adaptation to the current conditions, political power, ie weakness of Islamic society, and attempts for inclusive character of the modern state, and often a key factor in shaping them were the Great Powers, the colonialist legacy and modern neocolonialism. It is extremely important to emphasize that consociational democracy for political Islam should not be seen as an

ideal form, but as a solid basis for a compromise for political integration of different groups and communities, which due to a set of circumstances share the same state community.

Several key questions determine the research framework in this paper. First, what is the significance of consociational democracy for the Islamic political perspective, in terms of the relationship between political Islam and democracy? Second, what is the general relationship of the Islamic political perspective with the model of consociational democracy? Third, are all the characteristic elements of consociational democracy applied in the theoretical-ideological orientation of the Islamic political narrative, as well as are the same elements represented by ideological-value (axiological) and empirical (praxeological) discourse equally?

Methodology and methods (Методология и методы). The intention of the author in this paper is through the methods

of induction, deduction and comparison, to present the theoretical and empirical standardization of the connection between political Islam and consociational democracy, as an important model of eventual democratic order in some Muslim societies. The significance of the relevant issues that will be covered in the paper lies in the actuality of the perception of consociational democracy in the Islamic political narrative. Hence, we will perceive consociational democracy for political Islam from several aspects. First, as an opportunity for certain aspects of it to be incorporated into the political system of Muslim countries, as guarantees for the non-Muslim or the population with different Islamic denomination, i.e. in those systems that do not meet Lijphard's criteria as favorable conditions for consociational democracy. Second, as an empirical experience of the implementation of consociationalism with a focus on the praxeological determinant of Islamic political entities. Third, the general axiological determinant of political Islam for the categories that are an integral part in the mosaic of consociational or consensual democracy.

In the discussion and discussion, the author takes into account the theoretical findings of the past period, especially of Horowitz and Lijphard, as a methodological framework. Thus, the application of the majority model of democracy, which is a defining feature of liberal democracy in today's understanding of this concept, becomes problematic from the aspect of the issue of majoritarianism. Although in itself the majority component and category in decision-making does not necessarily lead to a majority, ie neglect of the interests of the minority, still when it comes to linguistic, cultural and religiously divided societies the situation is problematic. Problems in particular relate to control of resources and power, which can transcend or cause political permanent or periodic instability. As Donald Horowitz points out in ethnically (we would add culturally and religiously) divided societies, majority rule often means ethnic majority (and / or religious according to our observations) rule, meaning very different from the rational meaning it has

in the form of fluid and a deliberate majority based on electoral determinations (Saveski, 2011: 144).

That is why Arend Lijphardt dealt with the question of the stability and sustainability of segmented societies and how the decision-making model and what decisions should be made analogously to such situations. One research is quite indicative. It also supports the thesis of John Stuart Mill, who emphasizes that free institutions are impossible in countries composed of different entities, and the only public opinion necessary for the functioning of a representative government can not exist in societies with very weak friendly relations between members who speak and read different languages. (Mill, 1977: 547). Of course, this applies to identical, if not to a greater extent to the population with different religions or religious denominations. In his research, Robert Dahl concludes that democracies in divided societies are really rare. Thus, out of the 114 political systems surveyed, there were polyarchies or almost polyarchies in 58% of the countries with low degree of subcultural pluralism, 36% in those with moderate subcultural diversity and only in 15% of the countries with pronounced or extreme pluralistic subcultural mosaic. (Vasovic, 2003: 16). The example of Northern Ireland is highly illustrative, where after 50 years of unipolar, one-sided democracy, a period of 30 years of violence and murder followed, which ended only after an agreement and consensus was reached for democracy to function differently. In this domain, the substantive side, although elitistly based, is evident in the fact that it directly incorporates the vital ethnocultural and religious interests of the parties concerned. Given this fact, Lijphard concludes that what such societies need is a democratic regime that emphasizes consensus rather than opposition, which includes, not excludes, and seeks to maximize the size of the ruling majority, rather than dominating the simple majority, ie consensual democracy is needed. (Lijphard, 2003: 33).

From a methodological point of view, it is extremely important to note a certain terminological dilemma regarding the naming of

this model. Arend Lijphart, for example, uses the terms adjustment policy, consociational democracy, and more recently the notion of power-sharing. Gerhard Lehmbruch writes about proportional democracy, Klaus Armingeon writes about negotiating democracy, and the Swiss use the term concordant or consensual democracy to describe how their system works. (Saveski, 2011: 147). All of these terms emphasize elements that are characteristic of this model of democracy. In the existence of segmented and cross-segmented divisions, decision-making is adapted to the interests of different social and entity groups. Saveski concludes that in order to reconcile all the details, which can never be considered unimportant to be abused as an occasion to inflame passions, negotiations are imposed as inevitable, hence the justification of the term negotiating democracy. (Saveski, 2011: 147). On the other hand, the consensus refers to fundamental issues of common life, coexistence and cohesion of social and political life, which would mean that the term "consensual solutions" is also quite valid. But because our focus is predominantly oriented towards different social (religious, ie cultural) we will use the term consociational democracy.

Moreover, due to the current knowledge that is an integral part of the methods in this paper. Namely, Liphart points out that even divided societies on potentially hostile pillars can achieve political stability, as long as group or party leaders are willing to compromise at the national level. Their agreements relate to nothing but the allocation of resources, with each group retaining the autonomy to use the resources it has acquired. This solution allows each community to continue to control itself on those issues that do not directly affect other pillars. Such an outcome would point to a pluralistic society governed by certain cultures, rather than a dominant culture and opposing sub-cultures. (Hag, Harop, 2009: 120). Liphart also suggests that this model may also be appropriate for less divided societies but heterogeneous states, and as such is a solid alternative to the British-style Westminster model,

that is, archetypal liberal democracy through modern discourse. (Lijphart, 2003: 33).

Research results and discussion (Научные результаты и дискуссия). The central research result that will be discussed in this paper is the high level of compatibility, through the theoretical prism and historical experience of political Islam, ie the Islamic experience with consociational democracy and its determinant features. The author will see the characteristics of this model of democracy individually, in light of the Islamic ideological-theoretical positioning, as well as political experience, such as: autonomy of the segments, the possibility of a grand coalition with Islamic entities and the right of veto. The results of the relevant research suggest a high degree of connection between these characteristics and Islamic practice that as a theoretical framework would be used in modeling democracy in societies with significant Islamic representation and the relationship with minority ethnic and inter and intra-religious groups.

Consociational democracy as a system is inextricably linked to the attitude of Islam, and analogously to political Islam to other communities. Prominent Islamic activist from Bosnia and Herzegovina, Alija Izetbegovic, in his "Islamic Declaration" best systematizes the relations that political Islam recognizes with other communities. First, with regard to minorities, non-Muslim minorities in the Islamic State enjoy religious freedom and full protection on the condition of loyalty. Second, the overall relationship is based on several principles based on the Qur'anic verses, namely: a) Freedom of religion (Quran, 2: 256); b) Strength and determination for active defense (Quran, 8: 61-62); c) Prohibition of attack, aggression and crimes (Quran, 2: 190-192); d) Mutual cooperation and acquaintance of the peoples (Quran, 49:13); e) Observance of contractual obligations (Quran, 9: 4); f) Mutual reciprocity (Quran, 9: 8). (Izetbegovic, 1990: 21). Because consociational or consensual democracy is a contractual relationship of democracy, in the sharing of power or delegation of power in certain segments, many of these principles have

an appropriate application at the axiological level in its modeling.

Autonomy and separation of segments.

The question of the autonomy and separation of the segments, ie the non-Muslim elements, ie the denominations of different Islamic denomination that we will treat here are inextricably linked to the historical component, the current socio-regional structure and the fixed provisions of Islamic law that we have seen ideologically. Islam. If we consider some of the democratic elements of political Islam, the issue of the attitude towards non-Muslims (kafir) in the Islamic domain is also significant. Thus, according to Shari'a regulations, they enjoy universal justice, protection from external aggression and internal injustice, protection of property, honor, protection of religious buildings, social justice and protection, freedom of movement and work, etc. (Alibasic, 2015: 34-39).

It is very important to note that the autonomy of the segments can be territorial and functional. Both are notable in Muslim history, and the latter has a fixed nature, ie Islamic legal regulation. From an axiological discourse, as noted by Ahmed Alibasic, Islamic law provides for special norms for non-Muslims in situations where equating them with Muslims would offend their religious customs. Hence, non-Muslims are exempt from paying zakat (religious Muslim tax), nor are they required to participate in military obligations (jihad), and in return are obliged to pay jizya (protection tax by the Islamic State). Non-Muslims cannot be subject to laws that do not identify them, especially in family and inheritance law. Islam means guaranteeing them legal, functional autonomy. (Alibasic, 2015: 43). In the field of family law, inheritance law, non-Muslims in the classical Islamic period (such as the Abbasid Caliphate or the Ottoman Empire) regulated their own relations and drafted a number of regulations that were not limited to this subject. (El-Ajid, 2006: 51). On the other hand, as is already known in the field of criminal law, only those punishments that are compatible with their religion were applied, but not issues that are not legally sanctioned in Christianity, such as alcohol, pork, etc. (El-Ajid, 2006: 50).

To illustrate, the functional autonomy of the segments functioned in the Ottoman Empire through the millet system, which was a social form of social division on a religious basis, ie it expressed a form of social-religious autonomy. Each millet exercised its rights through its own institutions such as religious courts, religious schools, etc. The millet referred to non-Muslims according to ethnographic key and to Muslims regardless of nationality. Thus the following millets were legalized: Muslim millet – without division into Turkish, Kurdish and Arabic, rum millet – Eastern Orthodox led by Constantinople, Frankish millet – for all Roman Catholics, Armenian-Gregorian millet, Armenian Roman-Catholic millet, and Bulgarian Orthodox millet (Sahin, 2012: 183).

From modern discourse, reminiscently, we should note that the Constitution of Egypt proposed and conditional by the President supported by the Muslim Brotherhood Mohamed Morsi, contained similar provisions for Christians and Jews, ie the application of the religious law of personal, family status. as well as the election of their spiritual leaders (Egypt's 2012 Constitution: art. 3).

Territorial autonomy is more recent and here we need to point out a few features. Political Islam gives priority to functional rather than territorial autonomy. However, the case of Iraq confirms that political Islam has the capacity in complex circumstances to agree to such solutions as in Iraq-Kurdistan under the 2005 Constitution, supported including by the Islamic Dawa (Prayer) Party. Thus, the Constitution defines the Kurdish region as a federal unit of the Iraqi state, with Arabic and Kurdish as official languages and an independent administration known as the Kurdish regional government (Iraq's 2005 Constitution: art. 116-118).

Finally, regarding the separation of segments as a favorable condition for the development of consociational democracy, it should be noted that by their physiognomy the Muslim community in multi-confessional societies as well as non-Muslim communities live in certain regions or neighborhoods with a predomi-

nantly own population, such as , south of Lebanon, north of Iraq and southwest of Turkey with the Kurds, north of Syria with the Alevi, east of Iraq with the Shiites, etc. Describing the traditional Muslim societies, Tarik Kulenovic states that in the cities in the Islamic bazaars, different religious and social entities were found, and in the neighborhoods (city quarters) live originally members of one religion (Kulenovic, 2008: 48).

Opportunity for a grand coalition with Islamic entities. The potential grand coalition in which Islamic political entities would participate is also an issue that can be considered from axiological and praxeological discourse, noting that here praxeological discourse is significantly richer and conditioned by the political processes and factors in a particular Muslim country. The grand coalition was the result of post-conflict peace-building in some Muslim countries, seeking through a common consensus of all major actors, including of course Islamic parties, to build a new constitution that would incorporate democratic principles as well as traditional Islamic values.

The grand coalition is logically a solution in systems where there is a constitutional and politically established multipartyism of different denominations and religions. Political Islam in this domain does not remain immune to such determined processes. Two methodological notes should be noted here. First, the aspect of the potential for grand coalitions with Islamic political entities should be treated through the prism of coalition potential with Christian or Jewish, as well as with secular-liberal, socialist or party articulators and representatives of different Islamic denominations. Second, we will perceive the potential of Islamic parties through a praxeological prism, while we will derive the axiological moment with the Qur'anic provision and practice of the Prophet Muhammad, as a source of value orientation of political Islam.

The axiological dimension of the possibility of a coalition of Islamic subjects with non-Islamic uninformed readers may lead him to a dubiousness. Namely, the fifth verse of Surat al-Ma'ida (Sophra) says: "O believers, do

not take Christians and Jews as protectors. They are protectors of each other. And those who will take you as protectors from you – they really are! Surely Allah does not guide the people unjustly!" (Quran, 5: 51). However, Ibn Kesir's tafsir (Qur'anic interpretation) indicates that this verse was published as a warning to Muslims not to all Jews and Christians (as evidenced by the other Qur'anic provisions for respect, tolerance and harmony), but to those who are enemies of Islam and Muslims and who have conspiratorial tendencies towards the Prophet (Ibn Kesir, 2014). Analogous to such an argument, Louis Safi notes that the practice and fundamental principles of the Medina State governed by the Prophet contain, inter alia, the following principles: First, the Islamic political system embracing the principle of religious tolerance based on religious freedom for all social actors. The Charter emphasizes the fundamental importance of co-operation between Muslims and non-Muslims in establishing justice and defending against military aggression. Second, the charter stipulates that in the new system, social and political relations must satisfy universal values such as the equality of all people and equal treatment. Sovereignty does not belong to individuals – rulers or a special group, but to the law (meaning Islamic, i.e Jewish) based on justice, fairness and dignity of individuals (Safi, 2001: 66). These institutes and practices for the protagonists of a coalition government, especially from the Wasatiyyah (moderate) branch of political Islam (whether Sunni or Shiite), are argued as an adequate apology for such political steps.

The grand coalition in contemporary discourse is manifested in the Muslim world with political Islam, as its partner or bearer, through a triple perspective. First, as a systemic solution imposed after military intervention, ie inter-religious conflicts, second, as a constitutive custom imposed after the creation of a certain state and third, after the coming to power of an Islamic entity for democratic transition as a result of the overthrow of a regime. The first and third cases are not according to Liphard's model for a coalition of all entities, but it serves

us to demonstrate the coalition capacity of Islamic parties, especially in countries where some elements of consociational democracy are looming.

The first case is typical of Iraq after the US military intervention in 2003 and the overthrow of Saddam Hussein's regime. The two largest Islamic political entities of Shiite origin, the Islamic Dawa Party and the Islamic Supreme Council, have joined a coalition primarily called the United Iraqi Alliance. It was formed by Ayatollah Ali al-Sistani, and included Abdulaziz al-Hakim, Ahmed Chalabi (a secularist and nationalist option), as well as other Shiite, Turkmen parties, as well as independent Sunni and tribal leaders (Kern, 2006: 634). The 2010 Coalition is renamed the Rule of Law Coalition with an almost identical structure. What should be noted is that this coalition participated in the adoption of the Constitution of the country that provides autonomy to the Kurdish region. From 2018, on the eve of the parliamentary elections, the most striking example is the Islamist party of Moqtada al-Sadr, whose grand coalition "Reform Alliance" managed to unite the communist, Sunni and secularist parties¹ (BBC, 2018).

The second point concerns the Lebanese system. Hezbollah as part of the grand March 8 coalition, which has Shiite, Sunni and nationalist entities. Despite divisions with Amal, it was not a problem for Hezbollah to accept the March 8 Alliance coalition and integrate Michel Aoun's Christian Maronite party (Norton, 2007: 485-486). Hezbollah also does not dispute the system of division of seats under the Taif agreement, nor the constitutive custom of proportional distribution of the head of the legislature, the state and the executive. Finally, for the latest form of coalition, the best illustrators are Tunisia and the Islamic Al-Nahda party. After the overthrow of Ben Ali's regime, Rashid Ghannouchi and his followers formed a coalition with the Social Democrats Nidaa

Tunisia, and nothing prevented the liberal secularists Afek Tunisia from participating in the governing coalition.

The right of veto. If the previous features of consociational democracy have a significant axiological and praxeological basis in political Islam, the issue of the veto is the least elaborated in both Islamic political thought and the practice of Islamic subjects. The reasons for such a situation are multiple. First, from a historical perspective, the veto issue emerges much later as a constellation of a process of peace agreements and solutions to conflict areas. Such a way of dismissal was not known during the time of the Prophet and for later generations of Islamic thinkers. Second, Islamic political thought abounds in a series of categories of protection of non-Muslims in the Islamic State, and the legislature is limited to making decisions contrary to sharia, so analogously it is limited to making laws that would have negative implications for religious or cultural identity of the other citizens. Third, for Islam, as we have already noted, linguistic and ethnic differences are irrelevant because their primary political and social motive for legitimacy is religious. In this regard, Islamic subjects do not have a particular problem with multilingualism, through an axiological prism. The branches of the Muslim Brotherhood best illustrate this. However, such problems can arise when political Islam from the Wasatiyyah (moderate) branch also gains a strong nationalist weight, so the elaborations from an Islamic perspective are irrelevant, and the nationalist dimensions are authoritative.

One allusion that can be qualified from the time of the Prophet Muhammad from an axiological point of view on the issue of veto is a case on the occasion of which 44 verses from Surat al-Ma'ida were published. Namely, in the Jewish fortress Khyber, a married Jew and a married Jewish woman were found in adultery. According to the regulations of the Torah, they were to be stoned, but since they were from a respectable family, the delegation

¹ BBC News (2018), Shia Cleric Moqtada Sadr's bloc wins Iraqi Elections, Available at:

<https://www.bbc.com/news/world-middle-east-44178771>.

asked the Prophet to exempt the application of this law. Muhammad vetoed the arbitrary assessment and ruled that the provisions of the Torah should be applied in accordance with the stoning (Quran, 5: 51). In this case, the Prophet, through the veto, played the role of protector of the religious identity of the Jews, judging by their law.

The right of veto has practically explicit categorization and application in countries with a Muslim population only in Bosnia and Herzegovina. Implicitly, the veto has little application in Lebanon. In Bosnia and Herzegovina, Alija Izetbegovic's Islamic Party, as a signatory to the Dayton Accords, agreed to a veto principle based on a statement of a law that is "detrimental to the vital interests" of one of the communities (Bosniak, Croat or Serb).), so if the entity parliament with a 2/3 majority adopts such a statement, the law does not enter into force (Ustav Bosne i Hercegovine). In Lebanon, on the other hand, the situation is slightly different and less used. The speaker of the assembly, the speaker, who is part of the troika, has a veto (and belongs to the Shiite Islamic political current – Hezbollah or Amal) on systemic laws in the country under the Ta'if agreement, and also the distribution of seats, which is now par. can be changed without a two-thirds majority in the Government of National Unity, which implicitly suggests a veto by one of the communities, given the difficult achievement of such a qualified majority. (Lebanon's Constitution, art. 24).

Conclusion (Заключение). Each of the models of democracy with some of its value postulates finds points of contact on an axiological and / or praxeological level with political Islam and its bearers and representatives in the party spectrum. In this regard, the essential features of consociational democracy such as autonomy of segments, coalition capacity, emphasis on religious peculiarities, and even the right of veto are relevant criteria for political Islam that justify the thesis of its durability and functionality in consociational democracy.

In the direction of the criteria and goals of our paper that we set in the introductory part, as well as the methodology and methods, we

can draw several relevant conclusions. *First*, the importance of consociational democracy for political Islam can be seen from a dual perspective. On the one hand, as a solid element for stabilization of the divided societies with a significant Islamic population, which at the moment are in a state of post-conflict peace building. On the other hand, the orientation towards a democratic order from both an axiological and a praxeological perspective is affirmed in value. In addition, such results speak inductively for the very compatibility of political Islam and democracy.

Second, as we have already pointed out, the general relationship between political Islam and consociational democracy implies two important dimensions. If the Shari'a postulates, which are the main ideological element of political Islam, are respected, the relations between the various non-Islamic groups must be based on the protection and freedom of religion. On the other hand, the overall relations in an Islamic society towards all groups are based on certain values such as freedom of religion, strength and determination for active defense, prohibition of attack, aggression and crimes, mutual cooperation and acquaintance of peoples with each other, respect for contractual obligations and mutual reciprocity.

Finally, all value elements and favorable factors for consociational democracy have their representation at the axiological and praxeological level in the ideological and empirical aspect of political Islam. Such representation is reflected in historical experience, sharia norms, and the socio-demographic configuration of societies with significant Islamic populations. The autonomy and segregation of the segments has almost equal stagnation throughout all three noted aspects. The veto has little Shari'a support, except for one hadith from the Prophet Muhammad, but his experience in the Muslim world is significant as a political practice to which Islamic subjects also resort. The possibility of a grand coalition with Islamic subjects is also strongly supported by Sharia law in the Sunnah of the Prophet Muhammad and the principles of the Medina state he ruled, and the modern practice in religiously

divided societies such as Iraq and Lebanon is evident.

References

Alibasic, A. (2015), "A place for others in Islam", in *Contemporary Muslim dilemmas: Pluralism, human rights, democracy, justice, jihad, extremism, terrorism*, Centar za napredne studije, Sarajevo, 21-50.

Egypt's 2012 Constitution. Article 3, Available at: <https://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/en/eg/eg047en.pdf>.

El-Ajid, S. (2006), *The rights of non-Muslims in countries with an Islamic constitutional order*, prev. Ademi H., Logos-a, Skopje.

Emrah, S. (2012), "Ottoman Institutions, Millet System: 1250 to 1920", in *Cultural Sociology of the Middle East, Asia & Africa: An Encyclopedia*, SAGE Publications, Thousand Oaks.

Hag, R. and Harop, M. (2009), *Comparative analysis of government and politic*, prev. Abov, G., Akademski pecat, Skopje.

Iraq's 2005 Constitution. Article 116-118, Available at https://www.constituteproject.org/constitution/Iraq_2005.pdf?lang=en

Izetbegovic, A. (1990), *Islamic Declaration*, A small Muslim library, Sarajevo.

Kern, S. (2006) "Republic of Iraq", in *World Encyclopedia of Political systems and parties*. Fourth Edition, Facts on File Library, New York, USA, 632-636.

Kulenovic, T. (2008), *Political Islam: Basic concepts, authors and groups of a modern political movement*, V.B.Z., Zagreb.

Lebanon's Constitution of 1926 with Amendments through 2004. Constitution, article 24, Available at: https://www.constituteproject.org/constitution/Lebanon_2004.pdf?lang=en.

Lijphart, A. (2003), *Models of democracy*, Official Gazette of Serbia and Montenegro, Beograd.

Mill, J. S. (1997), "Considerations on Representative Government", in *Essays on Politics and Society*, University of Toronto Press, Toronto.

Norton, A. R. (2007), "The Role of Hezbollah in Lebanese Domestic Politics", *The International Spectator*, 42 (2), 482-495.

Quran in English and Arabic with Recitations (2011), Available at: <https://www.quranful.com/>.

Safi, L. M. (2001), "Islam and Secular State", in *Islam, Democracy and Secular State in Post Modern Era*, Center for Study Islam and Democracy, New York, USA, 63-78.

Saveski, Z. (2011), *Democracy: Models and Dilemmas*, Goten, Skopje.

Tefsir Ibn Kesir (2014), "Sura El Maida", Blogspot, Abbreviated edition by Muhamed Nesib er Ritai, Available at: <https://tefsir-ibn-kesir.blogspot.com/2014/11/tefsir-ibn-kesir-sura-el-maida.html>

Constitution of Bosnia and Herzegovina, Article V, 2 (d), Available at http://www.ccbh.ba/public/down/USTAV_BOSNIE_I_HERCEGOVINE_bos.pdf.

Vasovic, V. (2003), "Leiphart's Consociational Democracy", in *Arend Lajphard – Models of Democracy*, Official Gazette of Serbia and Montenegro, Beograd, 8-32.

Received 26 August 2020. Revised 10 September 2020. Accepted 14 September 2020.

Статья поступила в редакцию 26 августа 2020 г. Поступила после доработки 10 сентября 2020 г. Принята к печати 14 сентября 2020 г.

Конфликты интересов: у автора нет конфликта интересов для декларации.

Conflicts of Interest: the author has no conflict of interest to declare.

Nikola Gjorshoski, PhD in Sociology, Independent Researcher, North Macedonia.

Джоршевский Никола, кандидат социологических наук, независимый исследователь, Северная Македония.



УДК 316.74+294.38

DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-8

Дивисенко К. С.¹ 
Исаева В. Б.² 

**Типология обращения в западный буддизм
в контексте концепции социального механизма
религиозной конверсии**

Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского
социологического центра РАН

ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14, Санкт-Петербург, 190005, Россия.

¹ *k.divisenko@socinst.ru*

² *vbisaeva@gmail.com*

Аннотация. «Западный буддизм» как модернизированный вариант традиционного буддизма, представленный сообществами мирских последователей под духовным руководством лам, оказывается одной из наиболее быстро растущих религий мира. Буддийские общины западного образца сегодня можно обнаружить почти на всей территории Российской Федерации, в том числе и в традиционных буддийских регионах. Несмотря на имеющиеся работы, посвященные изучению различных аспектов западного буддизма, как в странах Запада, так и на постсоциалистическом пространстве, проблема социологического осмысления конверсии в буддизм в новых социокультурных условиях остаётся всё ещё малоизученной. Авторы дают характеристику процесса обращения в западный буддизм в контексте методологии аналитической социологии – через концептуальную модель социального механизма религиозной конверсии, позволяющую проследить вариативность этого процесса. В модель введены такие новые элементы как дифференцированные процессы социального исключения – культурного и структурного, а также материальная и духовная депривация. На материалах биографических интервью (n = 42, 2019 г.) с последователями буддизма Алмазного Пути школы Карма Кагью представлена характеристика типов религиозного изменения, в которой особое внимание уделено процессам рационализации. Выявлено, что процессы рационализации как типические способы осмысления изменений собственного мировоззрения, личной истории и жизни в целом играют ключевую роль в процессе религиозной конверсии. Показано, что рационализация выполняет также важную функцию в изменении оценки буддистами качества собственной жизни: когнитивный и эмоциональный стиль рационализации оказываются тесно связаны с различными аспектами субъективного благополучия: удовлетворенностью, осмысленностью жизни и с эмоциональным комфортом соответственно. Результаты исследования подтверждают релевантность применения подхода аналитической социологии для анализа процесса конверсии и для объяснения его вариативности.

Ключевые слова: западный буддизм; аналитическая социология; социальный механизм религиозной конверсии; эмоциональная рационализация; когнитивная рационализация; тип религиозной конверсии

Благодарность. Статья выполнена при поддержке РФФИ, проект № 18-011-00561 «Западный буддизм в России начала XXI века: анализ социального меха-

низма религиозной конверсии». Выражаем благодарность представителям Российской Ассоциации буддизма Алмазного пути традиции Карма Кагью и нашим информантам за содействие в проведении исследования.

Информация для цитирования: Дивисенко К. С., Исаева В. Б. Типология обращения в западный буддизм в контексте концепции социального механизма религиозной конверсии // Научный результат. Социология и управление. 2020. Т. 6, № 3. С. 117-135. DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-8.

Konstantin S. Divisenko ¹ 
Valentina B. Isaeva ² 

Typology of conversion to Western Buddhism from the perspective of the concept of the social mechanism of religious conversion

Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences,
St. Petersburg, Russian Federation
25/14, 7-ya Krasnoarmeyskaya St., St Petersburg, 190005, Russia

¹ *k.divisenko@socinst.ru*

² *vbisaeva@gmail.com*

Abstract. “Western Buddhism” as a modernized version of traditional Buddhism, represented by communities of lay followers under the spiritual guidance of Lamas, turns out to be one of the fastest growing religions in the world. Western-style Buddhist communities can now be found almost throughout the Russian Federation, including the traditional Buddhist regions. Despite the existing works devoted to the study of various aspects of Western Buddhism, both in the Western countries and in the post-socialist space, the problem of sociological understanding of conversion to Buddhism in the new socio-cultural conditions is still little studied. In the article, the process of conversion to Western Buddhism is considered from the perspective of the methodology of analytical sociology through a conceptual model of the social mechanism of religious conversion. The model includes such new elements as differentiated processes of social exclusion – cultural and structural, as well as material and spiritual deprivation and gives possibility to trace the variability of the process of religious change identifying its certain types. Based on biographical interviews (n = 42, 2019) with the disciples of the Diamond Way Buddhism of the Karma Kagyu School, a characteristic of the types of religious conversion is presented, in which special attention is paid to the processes of rationalization. It was revealed that the processes of rationalization as typical ways of understanding transformation of one's own worldview, personal history and life play a key role during religious conversion. The article demonstrates that rationalization also performs an important function in changing the Buddhists' evaluation of the quality of their own life: the cognitive and emotional styles of rationalization are closely connected with various aspects of subjective well-being: satisfaction, meaningfulness of life and emotional comfort. The results of the research confirm the relevance of application the analytical sociology approach to analyze the conversion process and to explain its variability.

Key words: Western Buddhism; analytical sociology; social mechanism of religious conversion; emotional rationalization; cognitive rationalization; type of religious conversion

Acknowledgements. The article is supported by the Russian Foundation for Basic Research, Project No. 18-011-00561 “Western Buddhism in Russia in the Beginning of the XXI Century: Analysis of the Social Mechanism of Religious Conversion”. We would like to express our gratitude to the representatives of the Russian Association of the Diamond Way Buddhism of the Karma Kagyu Tradition and our informants for their assistance in the research.

Information for citation: Divisenko, K. S. and Isaeva, V. B. (2020), “Typology of conversion to Western Buddhism from the perspective of the concept of the social mechanism of religious conversion”, *Research Result. Sociology and Management*, 6 (3), 117-135, DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-8.

Введение (Introduction). На сегодняшний день буддизм является одной из наиболее быстро растущих мировых религий¹, причём основной прирост происходит за счёт новых общин за пределами Азии, т.е. в нетрадиционных ареалах его распространения (Yü, 2014). Речь идёт о «западном буддизме» (Prebish, 2002; Аюшеева, 2018) – модернизированном варианте традиционной религии, представленном сообществами мирских последователей, находящихся под руководством учителей азиатского или европейского происхождения. Западный буддизм представляет собой качественно новое явление, что отмечается в дискуссии о трансформациях буддизма во второй половине 20-начале 21 века. Он характеризуется такими чертами как гибридность, глобальность, де-территориальность, а также акцентом на рациональности, научной природе буддизма в философском аспекте, его социальной активности и актуальности медитации (Baumann, 2001: 4, 10). Необходимо отметить, что для обозначения данного феномена исследователями используются различные термины – «буддийский модернизм» (McMahan, 2008), «глобальный буддизм» (Baumann, 2001),

«западный буддизм» (Prebish, 2002), «новый буддизм» (Coleman, 2002). Мы остановились на термине «западный буддизм», чтобы подчеркнуть не только концептуальное содержание нового феномена, но и его географический аспект, значимый в контексте исторического развития буддизма в России. Если традиционный буддизм пришёл в Россию с Востока – из Монголии и Тибета, то западный буддизм, будучи адаптирован сначала к потребностям европейской аудитории, западного стиля жизни и мышления, пришёл на постсоветское пространство из стран Европы и Северной Америки.

Применительно к Российской Федерации можно говорить о стремительном росте буддийских сообществ с начала 1990-х годов. Так, если в СССР существовала всего одна традиционная централизованная буддийская организация – Центральное духовное управление буддистов (ЦДУБ) в Бурятии, то в 2004 году, согласно данным Росстата, были зарегистрированы 192 буддийские организации разного толка, в 2019 году – 269 организаций, 12 из которых централизованные². Абсолютное большинство

¹ По данным Pew Research Center, количество последователей буддизма в 2010 году составляло 487760000 чел., в 2020 году уже 506990000 чел. По количеству последователей буддизм занимает четвертое место в мире после христианства, ислама и индуизма. (Pew Research Center: Global Religious Futures, 2020. URL: <http://globalreligiousfutures.org/explorer#/?subtopic=15&chart>

Type=bar&year=2020&data_type=number&religious_affiliation=all&destination=to&countries=Worldwide&age_group=all&gender=all&pdfMode=false (дата обращения: 01.07.2020).

² Федеральная служба государственной статистики: число религиозных организаций, 2019. URL: http://old.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_main/rosstat/ru/statistics/state/# (дата обращения: 29.05.2020).

буддийских сообществ (более 200) составляют независимые общины и организации западного толка (Монгуш, 2016: 5). Распространение западного буддизма происходит, с одной стороны, в контексте религиозного возрождения (Бадмацыренов, 2020) наряду с восстановлением традиционных форм буддийской жизни в исторических регионах. С другой – этому способствуют интенсивные модернизационные процессы в стране и мире, сопровождающиеся культурными противоречиями и культурным исключением, в условиях которых традиционные идеологии, предлагаемые обществом, оказываются неэффективными. Как следствие, формируется запрос на новые смыслы и значения, способные объяснить происходящие изменения, и именно в таком контексте широкую распространенность получают процессы религиозной конверсии¹, в том числе в западный буддизм (Stark, 2015). Буддийские общины западного образца сегодня обнаруживаются на всей территории Российской Федерации, также и в традиционных буддийских регионах.

Методология и методы (Methodology and methods). Существует большой корпус литературы, посвященной изучению западного буддизма, как в странах Запада, так и на постсоциалистическом пространстве. Эти работы преимущественно буддологические: они хорошо описывают историю, философию буддизма, включают источниковедение и этнографию, анализируют трансформацию различных аспектов буддизма в современную эпоху и особенности его адаптации к новым географическим и культурным ареалам. Тем не менее, социологическая проблематика, связанная с причинами и последствиями обращения в

буддизм в новых социокультурных условиях, остаётся практически без внимания (Magnone, 2015; Уланов, 2014; Янгутков, 2016; Аюшеева 2016; Коротецкая, 2009, Scherer, 2009; Yü, 2014; etc.). В связи с этим представляется плодотворным обратиться к теоретической традиции социологического изучения процесса религиозной конверсии.

Социология религиозной конверсии – направление исследований, сложившееся в зарубежной социологии религии (Snook, 2019), которое начинает развиваться и в отечественной науке. В предметном поле данного направления – процесс перехода к новой для культуры индивида религии, его причины и последствия. В целом характеризую современное состояние социологии конверсии можно выделить два основных направления, по которым ведётся работа. Первое – это теоретическая дискуссия о возможности применения универсальной методологии для изучения конверсии на примере различных религиозных сообществ (Gooren, 2010; Jindra, 2014; Stolz, 2016; etc.). Второе направление – дебаты о том, что религия в современном мире используется индивидами как ресурс для преодоления жизненных трудностей и выстраивания повседневной стратегии поведения. Данная проблематика обсуждается в рамках изучения разных эмпирических кейсов (Berzano, 2009; Oxford Handbook, 2014). Настоящая статья вносит вклад в развитие обеих дискуссий, так как с одной стороны раскрывает вариативность процесса религиозной конверсии в контексте методологии аналитической социологии и концепции социального механизма; с другой – в ней представлена характеристика типологии религиозной трансформации на примере западного буддизма, в которой особое

¹ *Религиозная конверсия* – термин, применяемый для обозначения присоединения к одному из трёх типов религиозных движений: схизматическим (сектам), культурной инновации (новым религиозным движениям и культам, не имеющих исторических аналогов) и культурному импорту (религиям, традиционным для определённых территорий, но перемещающимся в неавтохтонные для них социокультурные

ареалы) (Stark, Vainbridge, 1996: 126-127). В статье идёт речь о третьем типе – культурном импорте, представленном западным буддизмом. Последователей данных типов религиозных движений обозначают в социологии религии термином «*конвертиты*».

внимание уделяется процессам субъективной рационализации. Цель статьи – дать характеристику эмпирическим типам конверсии в западный буддизм в контексте методологии аналитической социологии. Для достижения этой цели мы представим модель социального механизма религиозной конверсии, далее на материалах полевого исследования проанализируем субъектные элементы данной концептуальной модели, уделяя особое внимание процессам рационализации, которые определяют специфику типов религиозной конверсии. В качестве объекта исследования выступают биографии последователей буддизма Алмазного Пути школы Карма Кагью, наиболее многочисленной и влиятельной в западном буддизме. Общины Буддизма Алмазного пути образуют глобальную транснациональную сеть, находящуюся под руководством ламы-датчанина Оле Нидала, насчитывающую 635 единиц¹ и охватывающую 50 стран мира. Около 100 общин расположены на территории Российской Федерации² со штаб-квартирой в Петербурге.

Теоретико-методологические основания исследования: модель социального механизма религиозной конверсии. Современный методологический тренд в исследованиях религиозной конверсии – создание интегративных концептуальных моделей для характеристики процесса религиозного обращения. С этой целью исследователи обращаются к различным направлениям социологической теории – аналитической социологии (Stolz, 2016), критическому реализму (Jindra, 2014) и др. С нашей точки зрения, аналитическая социология, ориентированная на объяснение социальных процессов через определение их *генеративных механизмов*, является наиболее перспективной.

Формирование аналитического подхода в социологии началось в период после

Второй мировой войны, стало реакцией на теорию общества Т. Парсонса и было связано с деятельностью Колумбийского университета, главным образом, Р. Мертона. Именно он соотнёс идею генеративного механизма с теорией среднего уровня и определил его как «социальные процессы, имеющие определённые последствия для определённых частей социальной структуры» (цит. по: Hedstrom, Svedberg, 1998: 6). Официальным основателем аналитической социологии как отдельного направления социологической теории считается шведский социолог П. Хедштрот, который вместе со своим коллегой Р. Сведбергом предложил использовать идею социального механизма как главный объяснительный принцип социологической теории (Hedstrom, 2005, 2009; Hedstrom, Svedberg, 1998).

Ключевая особенность аналитического подхода заключается в том, что сначала выстраивается аналитическая модель ситуации или процесса, являющегося предметом исследования, некий «идеальный тип», который включает в себя только те элементы, которые важны для исследовательской проблемы (Hedstrom, Svedberg, 1998: 13). Другая особенность подхода – ориентация на внутренние, смысловые взаимосвязи между причинами и последствиями действий индивида, объяснение социальных процессов с точки зрения преднамеренных и непреднамеренных следствий индивидуальных действий. Ещё один термин, который используется для обозначения методологической доктрины аналитической социологии – структурный индивидуализм, что подчёркивает придание объяснительной значимости структурам, в которые погружены действующие индивиды. Генеративные механизмы обладают определённой степенью общности, в чём и заключается их преимущество, поскольку один и тот же механизм может наблюдаться в основе ряда

¹ The web-site of Diamond Way Buddhism of Karma Kagye Lineage, 2020. URL: <https://www.diamondway-buddhism.org> (дата обращения: 01.06.2020).

² Презентационная брошюра Российской Ассоциации Алмазного пути традиции Карма Кагью, 2020.

URL:

https://www.buddhism.ru/site/assets/files/1432/prezentatsiya_apkk_broshyura_blok_print_lowres.pdf (дата обращения: 01.06.2020).

явлений и процессов (Hedstrom, Svedberg, 1998: 10).

Применительно к исследованию религиозной конверсии, концепция социального механизма предполагает соединение структурных и культурных влияний со смысловыми ориентациями неопита и объяснение процесса религиозного обращения через его действие. Такая концептуальная модель, с одной стороны, достаточно специфична, так как фундируется на эмпирических данных и поэтому способна расширить знания о процессах формирования буддийских сообществ западного образца в нетрадиционных для буддизма ареалах. С другой стороны, она является достаточно универсальной, так как базируется на теоретических разработках социологии конверсии и аналитической социологии и, следовательно, потенциально может служить аналитическим инструментом для исследования конверсии в другие религии. *Социальный механизм религиозной конверсии (далее СМПК)*¹ – это концептуальная модель процесса религиозной конверсии, включающая структурные элементы, эксплицирующие возможность религиозного обращения в рассматриваемой социокультурной среде, и субъектные элементы, характеризующие структуру возможностей индивидуального актора, его смысловую ориентацию, преднамеренные и непреднамеренные последствия социального действия индивида в процессе религиозного изменения. В настоящей статье мы делаем акцент на субъектные элементы концептуальной модели социального механизма религиозной конверсии², так как именно они объясняют процесс религиозной трансфор-

мации на биографическом уровне и определяют специфику типов религиозного изменения.

Концептуальная модель социального механизма религиозной конверсии включает три составляющих: *средовую, интеграционную и трансформационную*, каждая из которых идентифицируется через пары альтернативных характеристик. *Средовая составляющая* характеризует влияние макросоциальных условий на желания, представления и возможности индивидуального актора. Индивид оказывается под влиянием специфической социальной ситуации и испытывает её последствия. Для раскрытия средовой составляющей необходимо эксплицировать дифференцированные процессы *социального исключения, структурного или культурного* (Ярошенко, 2019), структуру возможностей субъекта в этих процессах, и определить наличие пусковых элементов религиозного изменения, *кризиса* или *интереса*, характеризующих негативную или позитивную реакцию на социальную ситуацию. *Интеграционная составляющая* объясняет, как специфическая комбинация индивидуальных желаний, представлений и возможностей индивида, переживающего депривацию, определяет направленность действия по отношению к религиозной общине на этапе интеграции в сообщество. Задача, сопряжённая с изучением интеграционной составляющей, состоит в том, чтобы установить смысловую направленность действия субъекта по отношению к общине: является ли оно *инструментальным*, определяемым переживанием *материальной депривации* и нацеленным на получение в религиозном сообще-

¹ Настоящая концептуальная модель была разработана на основе концепции социального механизма религиозной конверсии, предложенной в диссертационном исследовании В. Исаевой (Исаева, 2014). Данная модель была расширена и уточнена с использованием ключевых концепций социологии религии, социологии религиозной конверсии, объясняющих религиозность с помощью фактора депри-

вации, а также экономической социологии, уделяющей внимание социальному исключению как фактору развития депривационных процессов в условиях завершившегося перехода и сложившейся неолиберальной капиталистической модели общественного устройства.

² О структурных элементах концептуальной модели социального механизма религиозной конверсии см.: (Исаева, 2014а, 2014: 35-49).

стве материальных ресурсов, или *неинструментальным*, связанным с *духовной депривацией* (Исаева, 2019), и ориентированным на религиозно-символические ресурсы сообщества. Третья составляющая социального механизма религиозной конверсии, *трансформационная*, раскрывает произошедшее изменение ценностных ориентаций и картины мира индивида. Задача, сопряжённая с характеристикой этой составляющей социального механизма конверсии, – выявление преднамеренных или непреднамеренных следствий действий конвертита и определение типа рационализации: *когнитивной рационализации*, характеризующей ориентацию на основополагающие идеи религиозной доктрины с целью «теоретического» познания и объяснения мира; и *эмоциональной рационализации*, выражаемой в привлечении символов религиозной доктрины для осмысления личного эмоционального опыта и взаимоотношений. Когнитивная рационализация идентифицируется через элемент *субъективного религиозного участия*, подразумевающего знание и веру в религиозную доктрину. Эмоциональная рационализация определяется через элемент *объективное религиозное участие*, обозначающий следование нормам и целям религиозного сообщества, занятие определенного статуса и ориентированность на социальные связи внутри общества. В то время как субъективное и объективное религиозное участие обозна-

чает различные формы изменения ценностных установок и картины мира индивидов, то эмоциональная и когнитивная рационализация характеризуют установку на познание мира – как мира эмоционального опыта и взаимоотношений или более умозрительного его восприятия.

Настоящая теоретическая модель даёт возможность говорить о четырёх типах религиозной конверсии, характеризующихся через названные элементы и представленные в *Таблице 1: эмоционально-инструментальном, эмоционально-неинструментальном, когнитивно-инструментальном и когнитивно-неинструментальном*. Типы конверсии определяются двумя ключевыми характеристиками: типом смысловой ориентации действия на этапе интеграции в общину – инструментальным или неинструментальным, и типом рационализации – когнитивным или эмоциональным, и соответствующим набором элементов. В ходе эмпирического исследования была зафиксирована взаимосвязь между типом социального исключения и типом смысловой ориентации: структурное исключение связано с инструментальностью социального действия, в то время как культурное исключение определяет неинструментальность социального действия конвертита. Ниже мы подробно рассмотрим ключевой элемент трансформационной составляющей СМРК – процесс рационализации и дифференцированность двух ее типов (когнитивного и эмоционального).

Таблица 1

Субъектное измерение теоретической модели социального механизма религиозной конверсии и типы религиозной конверсии

Table 1

The subjective dimension of the theoretical model of the social mechanism of religious conversion and types of religious conversion

тип социального исключения (предрасполагающие факторы – структура)/ type of social exceptions (predisposing factors – structure)	Тип рационализации (движущие факторы – субъект)/ type of rationalization (driving factors – subject)	эмоциональная рационализация/ emotional rationalization	когнитивная рационализация/ cognitive rationalization
		субъектные элементы/ subject elements	
структурное исключение/ structural exclusion	инструментальность/ instrumentality	кризис; объективное религиозное участие; материальная депривация/ crisis; objective religious participation; material deprivation	интерес; субъективное религиозное участие; материальная депривация/ interest; subjective religious participation; material deprivation
культурное исключение/ cultural exclusion	неинструментальность/ non-instrumental	кризис; объективное религиозное участие; духовная депривация/ the crisis; objective religious participation; spiritual deprivation	интерес; субъективное религиозное участие; духовная депривация/ interest; subjective religious participation; spiritual deprivation

В рамках полевого этапа исследования перед нами стояла задача эмпирического обоснования данной теоретической модели и типов религиозной конверсии. На материалах полуструктурированного ин-

тервью с последователями буддизма Алмазного пути для нас было важно не только проверить предположение о связи социального исключения с типами религиозной конверсии, но и описать субъектные эле-

менты модели социального механизма религиозной конверсии. Для сбора и анализа данных использовался биографический метод нарративного анализа Ф. Шютце, адаптированный для применения в контексте концепции социального механизма религиозной конверсии. Интервью проведено в 2018-2019 гг. (n = 42, средняя продолжительность – 2 ч.) в четырех городах (Москва, Архангельск, Северодвинск, Санкт-Петербург) по целевой выборке, учитывающей критерии пола (мужчины/женщины), статуса (рядовой последователь, резидент буддийского центра, путешествующий учитель, координатор проекта) и стажа в общине («новички»/«ветераны»).

Научные результаты и дискуссия (Research Results and Discussion). Перед тем как перейти к описанию процессов когнитивной и эмоциональной рационализации коротко коснемся социально-типичного опыта, который формирует предпосылки и начало религиозной конверсии, т.е. и характеризует средовую и интеграционную составляющие СМРК.

Результаты анализа интервью подтверждают, что, *независимо от типа конверсии*, значимые лишения в аспекте *культурного исключения* репрезентируются в сюжетах, связанных с *нарушением гендерных норм* (представлений о мужской и женской идентичностях): травмы, связанные с партнёрскими отношениями (несоответствие требованиям/представлениям партнера); несоответствие представлениям о практиках заботы (делегирование заботы о детях, отсроченное материнство/отцовство; отказ от деторождения). Другим сюжетом

является *нарушение семейных норм*, связанных с определёнными ожиданиями со стороны родителей относительно профессиональной или брачной траектории детей. Значимыми лишениями в аспекте *структурного исключения* становятся нестабильность занятости (работа на проектах; частая смена работы, сопровождающаяся миграцией), ограниченные возможности приобретения собственного жилья (материальные трудности, обусловленные отсутствием работы, необходимостью выплачивать кредиты и искать жилье в новом городе); не востребованность полученных профессиональных навыков, специальности.

В целом, характер переживаемых лишений (материальной и духовной депривации) во многом определяет процесс интеграции конвертита в общину. Вместе с тем, можно утверждать, что процессы когнитивной и эмоциональной рационализации, выполняющие функции (пере)осмысления жизненного опыта и являющиеся элементами трансформационной составляющей СМРК, влияют также и на ход интеграции. Смысловая направленность действия индивида проявляется не только в инструментальном/неинструментальном измерении, но и в субъективном осмыслении религиозной общности. Это обстоятельство позволяет рассматривать процессы когнитивной и эмоциональной рационализации более широко – как своего рода стили¹, присутствующие на протяжении всего процесса конверсии и влияющие на его ход.

Рассмотрим более подробно процессы рационализации на различных этапах конверсии, определяющие трансформацию мировоззрения: осмысление жизни

¹На наш взгляд, понятие «стиль рационализации» может быть введено аналогично понятию «когнитивный стиль». Стилевой подход в психологии позволяет одновременно обозначить индивидуально-своеобразное и вместе с тем выявить типичные формы в изучаемом предмете (Холодная, 2004: 38). Аналогично «когнитивному стилю», «стиль рационализации» обозначает не оценочную характери-

стику, например, доктринально верного или неверного восприятия учения, а сам способ поддержания индивидом понимания своего религиозного обращения. «Стиль», таким образом, представляет собой структурный, а не содержательный аспект рационализации, и в отличие от «типов» (как результатов религиозной трансформации), характеризует сам процесс, присутствующий на всех этапах и составляющих конверсии.

«до» и «после» обращения, пересмотр индивидом собственных ценности и значимых для него норм. В силу того, что своей кульминации процессы рационализации достигают именно в трансформационной составляющей СМРК, т.е. в (пере)осмыслении с точки зрения религиозного мировоззрения собственной жизни в целом и отдельных ее сторон, особенное внимание обратим на *субъективное благополучие* последователей: как ресурсы религиозного учения используются ими в оценке качества собственной жизни? В субъективном благополучии нами выделяются эмоциональные (переживание радости, счастья, отсутствие негативных эмоций), когнитивные (удовлетворенность, осознанность жизни, самооценка) и поведенческие (способность и практические навыки саморегуляции) компоненты, связанные с влиянием на индивида воспринятого религиозного учения и практической религиозной вовлеченности.

Итак, процессы когнитивной и эмоциональной рационализации позволяют индивиду переосмыслить пережитые травматичные события, пересмотреть собственные ценности и значимые для него нормы, сформированные предыдущим жизненным опытом. В ряде случаев источником травмирующего опыта является конфликт норм, усвоенных в семье, и нехватки ресурсов для их реализации (психологических, символических, материальных и т.д.). Например, в случае, когда родители имеют высокий образовательный статус (особенно отец), ребенок может оказаться в ситуации, предполагающей воспроизводство данного статуса (следование профессиональной траектории, ценностям достижения и т.п.) и сопровождаемой родительским контролем. Эти обстоятельства приводят к конфликту внешнего давления и внутренних потребностей, связанных с желанием самостоятельного выбора и субъективно значимого целеполагания в биографическом проектировании. Другим фактором, который также может быть связан с родительской семьей, является религиозность. Религиозные нормы

семьи, даже если они имеют поверхностный, «народный» характер, аналогично могут нерелексивно восприниматься и воспроизводиться в ценностно-нормативной системе индивида, хотя не будут иметь для него субъективно значимого смысла. Непринятие требований религиозной нормативной системы и вместе с тем запрос на решение экзистенциальных вопросов приводят к психологическому дискомфорту и попыткам преодоления этого противоречия. Конфликт в ценностно-нормативной системе индивида, обусловленный разнонаправленностью требований, ожиданий и потребностей, как самого индивида, так и значимых других может сформироваться также в рамках партнерских (супружеских) отношений. Таким образом, неактуальность внешних нормативных требований и ожиданий (в первую очередь со стороны отдельных значимых других, а также референтных групп) и невозможность выстроить жизнь в соответствии с субъективно значимыми нормами и ценностями обуславливает переживание индивидом духовной депривации. В биографическом нарративе это переживание неудовлетворенных потребностей и чувства невозможности преодолеть состояние исключения маркируется как «апатия», «тяжелый период».

Ревизия норм, восприятие новых стандартов становятся возможными в моменты интенсивного переживания духовной депривации: мировоззренческая система становится открытой. Благодаря этому кризисному состоянию начинается переосмысление тех норм, ценностей, установок, которые воспринимались как само собой разумеющиеся: пересматривается вся жизнь и начинается активный поиск новых мировоззренческих оснований в личной истории. Принятие буддизма не происходит на пустом месте – актуализируется опыт прошлого, связанный с предшествующим знакомством с буддизмом: посещение лекций, участие в практиках, ранее принятые элементы учения из литературы, общение с друзьями-буддистами. Однако начало активной фазы конверсии происходит при

определенном комплексе факторов, которые могли иметь место и до кризиса, но в здесь-и-сейчас ситуации образуют качественно иное переплетение, определяющее новое восприятие учения и изменение собственной жизни.

Когнитивный тип рационализации. У информантов, относимых нами к когнитивному типу религиозной конверсии, при их достаточно глубокой аналитической способности описание происхождения и развития кризиса оказывается отнюдь не на поверхности, поскольку причины и формирование этого состояния могут ими не осознаваться в полной мере, либо осознанно или нет умалчиваться в интервью. В биографическом нарративе скорее представлена феноменология (описание переживания) кризиса, чем его концептуализация. Экзистенциальные вопросы, возникшие как следствие духовной депривации, на которые человек не смог найти удовлетворяющие его ответы, как правило, определяют кризисное состояние. Кризис также может быть обусловлен и другими сопутствующими факторами (болезнями, переживанием сложных жизненных событий).

Воспринятое буддийское учение оказывается основой для переосмысления предыдущего жизненного опыта и тех событий, которые привели к кризису, не только в случаях завершающейся или завершенной конверсии. Как показали интервью с принявшими буддизм относительно недавно (около года назад на момент интервью), объяснительные ресурсы буддийского учения ими активно используются в репрезентации личной истории и рационализации жизненного кризиса.

При принятии буддизма у конвертитов, как правило, изменяется *понимание реальности*, которая начинает рассматриваться в соответствии с учением – как «игра ума». Благодаря перемещению акцента на духовную реальность, мир видится не столь «серьезным» как прежде. Такого рода отчуждение от старого взгляда на вещи, от мира собственных привычек, выполняет психологическую функцию – снимает

напряжение и беспокойство, остро переживаемое предшествующее кризисное состояние. Жизненные трудности в субъективном восприятии оказываются не такими фатальными, как раньше, и воспринимаются как вызовы и «*возможности для развития*». Происходит и переосмысление самого себя в соответствии с учением. Как следствие воспринятого положения об «истинной природе» (природе Будды) человека, болезнь и смерть, как минимум на риторическом уровне, начинают восприниматься легче, поскольку эти явления связаны только с телом, а не с умом. Экзистенциальный страх смерти притупляется также благодаря принятию идеи *реинкарнации*. Закон кармы объясняет всё происходящее, определяет «правила игры» и отвечает на вопрос о смысле жизни.

Негативные эмоции от фрустрации, нереализованного материнства и отцовства у информантов могут сниматься посредством перевода фокуса с заботы о себе, на *заботу о других*. В буддизме Алмазного пути этот основополагающий принцип, связанный с ценностью сангхи (сообщества буддистов – «друзей на пути») и сочувствия (сострадания), активно используется в рамках общины и распространяется также на других за ее пределы. Благодаря новой значимости Другого возникает чувство единства с миром, преодолевается одиночество, замкнутость, «зацикленность» на себе и собственных проблемах.

Существенное влияние на субъективное благополучие также оказывает и трансформация *временной перспективы*. Согласно учению, внимание последователей должно быть сосредоточено не на прошлом или будущем, а на настоящем. Для многих конвертитов такое изменение в субъективном понимании времени способствует совладанию с негативными эмоциями, порождаемыми неуспешными попытками реализации запланированного, равно как и сожалением об упущенных возможностях в прошлом. Под влиянием учения происходит также реконцептуализация счастья: оно

начинает пониматься не как цель, достижимая в будущем, а как независимый от внешних обстоятельств феномен настоящего. Вместе с тем локус счастья переносится из сферы эго-развития, локализованного в будущем, в сферу блага и заботы о других, реализуемую в настоящем.

Элементы нового учения используются информантами и для объяснения смысла событий *личной истории* и наиболее значимых экзистенциальных проблем. Так, вопрос о социальной справедливости после начала конверсии начинает объясняться законом *кармы*. Карма, в отличие от богословских систем авраамических религий, переводит роль актора воздаяния с Бога на самого действующего и получающего возмездие человека, что дает ему ощущение возможности контролировать собственную жизнь, управлять ею, переосмыслить негативный опыт прошлого и происходящее в настоящем. Благодаря этому формируется (или усиливается) внутренний локус контроля, и последователь ощущает себя не жертвой обстоятельств («мишенью»), а творцом собственной жизни. Реинтерпретируется не только давний жизненный опыт, но и сравнительно новые события. Активно усваиваемые на начальном этапе знания используются для доказательства истинности учения. Так, воодушевление, свойственное для начала конверсии (переживание счастья, легкое восприятие учения, быстрое его усвоение) осмысливается с точки зрения самого учения как продолжение буддийского пути, начатого в предыдущие жизни.

Обращает на себя внимание, что для когнитивного типа важны сами духовные практики, а не сангха. Судя по рассказам информантов о начале своего обращения, последователи, относящиеся к этому типу, приходят именно на медитацию, а знакомство с другими буддистами происходит позже.

Эмоциональный тип рационализации. При эмоциональной рационализации аргументацией и доказательствами правильно-сти выбранного пути оказываются в

первую очередь не «логика» и доводы рас-судка, а переживаемые чувства, особые со-стояния, воспринимаемые информантами подтверждение истинности выбранного буддийского пути. Этим принципиальным отличием от когнитивного типа обусловлены особенности субъективного благопо-лучия: на первое место выходят эмоцио-нальные компоненты (психологический комфорт, переживание удовлетворенности различными сторонами жизни), а когнитив-ные компоненты (осмысление жизни, объ-яснение причин удовлетворенности ею) либо не выражены, либо имеют второсте-пенное значение. Репрезентация эмоцио-нальных переживаний в биографическом нарративе не имеет четкой структуры, похо-жей на репрезентацию когнитивных компо-нентов субъективного благополучия. На начальном этапе у представителей данного типа конверсии может не происходить окон-чательное принятие новой идентичности (восприятие себя лишь «сочувствующим»). Так, заявление «я не могу себя назвать буд-дисткой» связано с особым пониманием данного концепта, который подразумевает не номинальное обозначение, а качествен-ное состояние человека, уже достигшего определенных результатов.

В конверсии как эмоционального типа, так и когнитивного, важную роль иг-рает Другой (как правило, это друзья, а не один друг). Однако роль значимого Дру-гого для каждого из типов разная. В когни-тивном типе друг оказывается помощником в решении мировоззренческих вопросов на пути к принятию буддизма. В эмоциональ-ном типе друзья – это, в первую очередь, социальные отношения, общение, благо-даря которым возникает постоянное ощу-щение поддержки. Восприятие буддий-ского учения и начало конверсии поддер-живаются благодаря человеку, с которым сложились доверительные отношения. Если для когнитивного типа все должно быть «логично» («логика» в данном контек-сте подразумевает, что учение отвечает ожиданиям и запросам человека), то эмоци-ональный тип больше доверяет, «верит» за

неимением своего личного опыта и «логической» системы.

Как первичная инициация (принятие Прибежища), другие духовные практики, так и «факультативная» активность в рамках деятельности сангхи могут происходить под влиянием референтной группы: ее одобрения и поощрения. Вклад в субъективное благополучие вносит поддержка со стороны друзей, возможность быть полезным, командное чувство. Так как для эмоционального типа значимо социальное измерение – Лама воспринимается преимущественно не как учитель, обладающий знанием, а как друг, близкий, родной человек или как защитник. «Чувство локтя», значимость отклика друзей выполняет еще одну важную роль: доверие мнению Другого заменяет собой рациональные доказательства (рассуждения) верой. Например, религиозная интерпретация повседневных событий принимается благодаря влиянию друзей, а не собственным рассуждениям («я не могу сказать, что так это или не так, потому что пока это не ощущаю, но они там давно, они мои друзья, и я им верю»). Эта интерпретационная конструкция может использоваться при объяснении различных ситуаций. Например, внезапно наступившее людей наказание, совершивших проступок, различные повреждения, болезни, объясняются «очищением» («чисткой»), которая связана либо с «законом кармы» (возвращением человеку плодов его поступков), либо с интенсивной медитационной практикой и присутствием Ламы на буддийском курсе. У информантов, относящихся к эмоциональному типу, нет четко сформулированных вопросов, на которые должно ответить новое учение. Они подчеркивают не только

свое доверие мнению друзей, но и присущую им интуицию («кармическую память»). В биографиях буддисток интуиция оказывается элементом гендерной идентичности.

В реинтерпретации личной истории для эмоционального типа конверсии могут быть характерны отрицательные ответы по Шкале религиозной авторефлексии¹, что свидетельствует, с одной стороны, о слабой степени проникновения особого мира религии в повседневную жизнь и, соответственно, о незначительном изменении религиозного сознания в процессе конверсии. С другой, этот феномен может определяться некогнитивным (эмоциональным) стилем рационализации. Если для когнитивного типа на вопрос о значимых событиях личной истории в большей мере характерно указывать на события, связанные с буддизмом, то для эмоционального – упоминаются события, не имеющие принципиального значения для конструирования буддийской биографии, а наиболее яркие в эмоциональном плане, как негативные (пережитые травмы), так и положительные.

Субъективное благополучие данного типа определяется в первую очередь не когнитивными, а эмоциональными компонентами. При ретроспективном взгляде на свой путь в буддизме, в рассказе о принятии учения и об отдельных событиях личной истории акцент ставится не на том, *что* они значат, а *как* они переживаются последовательно. Определяющее значение в оценке собственной жизни имеет чувство психологического комфорта, которое выполняет двойную функцию: приносит последовательному удовлетворение от собственной деятельности в рамках социальной активности внутри сангхи и/или при индивидуальных

¹ Шкала религиозной авторефлексии (Дивисенко, Дивисенко, 2016) позволяет зафиксировать самооценку индивидами влияния собственных религиозных убеждений на различные аспекты их жизни и тем самым выявить изменения религиозного сознания, касающиеся реинтерпретации личной истории с точки зрения религиозного мировоззрения. В

настоящем исследовании данная методика использовалась в ее качественном варианте, т.е. фиксировались развернутые ответы на вопросы, касающиеся оценки конвертитами влияния буддийского учения на их жизнь. Информантам также задавался вопрос о ключевых событиях в их жизни для определения значимости событий, связанных с буддизмом, среди других ценностных ориентиров.

практиках, а также доказывает правильность выбранного пути.

Типы рационализации и время, прошедшее с начала конверсии. На примере относительно недавно начавшейся конверсии изменение духовной жизни, переосмысление личной истории видны более отчетливо, поскольку переживаемый перелом в мировоззрении еще не ушел в прошлое и не трансформирован памятью – свежи первые чувства и новое понимание мира. У обратившихся сравнительно недавно рассматриваемые стили рационализации имеют более четкие контуры, в то время как длительный опыт пребывания в общине, изучение буддизма, а также чтение лекций, оказывают влияние на изначально эмоциональный тип рационализации, привнося в него когнитивные элементы.

Для начинающих буддистов само учение, практики могут носить характер инструментальной, а не терминальной ценности. Работа над собой, навыки управления собственными эмоциями рассматриваются как эффективное решение актуальных психологических проблем, мешающих в повседневной жизни, либо как средство, способное помочь в будущем в нерелигиозной сфере (карьере, бизнесе).

Жизнеописания буддистов, принявших это учение достаточно давно (20-30 лет назад), отличаются тем, что на этих материалах сложнее реконструировать весь процесс трансформации мировоззрения и ценностно-нормативной системы с самого его начала, обусловленный именно религиозным фактором, а не другими жизненными перипетиями. «Старшие» буддисты объясняют свой приход к буддизму *«кармической предопределенностью»*, признавая в своей биографии духовный поиск и интерпретируя его проявлением связей из прошлых жизней, т.е. сам факт конверсии видят целиком через призму учения.

У буддистов с большим стажем пребывания в общине на репрезентацию личной истории налагает отпечаток статус «путешествующего учителя» (при наличии). Это проявляется в двойной рефлексии по

поводу отдельных событий личной истории, своих поступков. Например, контроль эмоций осуществляется не только в соответствии с нормами учения, но и как своего рода наглядный пример, духовный образец для других.

Тема *личного образца* появляется в большинстве интервью независимо от типа конверсии и времени, прошедшего с начала конверсии. Эталон важен как пример успешного результата прохождения пути. В первую очередь им является Лама, но и каждый последователь, согласно учению, должен в меру своих сил становиться образцом, благодаря которому для людей вне буддийской общины обнаруживается соответствие формального учения реальной жизни и поступкам. У буддистов-учителей подражание Ламе проявляется и на нарративном уровне, в проведении аналогий между своей жизненной историей и биографией Ламы. Для обратившихся же недавно, особенно имеющих травмирующий опыт, критическое отношение к религии формируют или сформировали «антиобразцы» – отдельные последователи как буддизма, так и других религий, не соответствующие своему учению.

В прямом вопросе о счастье и в релевантных фрагментах ряда интервью новичками подчеркивается, что они счастливы, переживают положительные эмоции независимо от внешних обстоятельств. Значимость этого чувства, вероятно, обусловлена эффектом контраста при сравнении нынешней жизни с предыдущим кризисом, а также воодушевлением, характерным для начального этапа конверсии. Переживание счастья у людей, имеющих большой стаж пребывания в буддизме, более интеллектуализировано. В интервью с ними прослеживается разделение между определением данного понятия и самим опытом счастья.

У опытных буддистов несколько в большей мере, чем у начинающих, описываются практический компонент духовного благополучия – сформировавшиеся навыки совладающего поведения, которое позво-

ляет им как нивелировать имеющиеся негативные реакции, так и находить благоприятный выход из трудных жизненных обстоятельств.

Несмотря на интенсивные практики (ежедневные индивидуальные медитации) в интервью начинающих буддистов фиксируется допущение отхода от учения и изменения дальнейшего жизненного пути, на что, видимо, оказывает влияние присущая последователям этой религии ценность индивидуального свободного выбора. На нарративном уровне этот феномен можно интерпретировать как следствие всё еще продолжающегося процесса интеграции и незавершённости конверсии, так как буддийское учение для них не стало объединяющей опыт и биографию структурой.

Заключение (Conclusions). Результаты полевого исследования свидетельствуют об актуальности применения подхода аналитической социологии для анализа процесса конверсии в западный буддизм и позволяют утверждать, что его вариативность определяется субъектными элементами концептуальной модели СМРК. Типы религиозной конверсии взаимосвязаны со структурными факторами культурного и структурного исключения: эта взаимосвязь наблюдается по первому измерению типа конверсии – смысловой направленности действия индивида (инструментальность/неинструментальность) в процессе интеграции в буддийскую общину, однако прямая взаимосвязь между типом социального исключения и типом рационализации не наблюдается.

Процессы эмоциональной и когнитивной рационализации, влияющие на тип религиозного участия (субъективный или объективный) играют ключевую роль в процессе религиозной трансформации. Данные способы осмысления изменений собственного мировоззрения, личной истории и жизни в целом обуславливают специфику религиозного обращения не только на заключительном, трансформационном его этапе, но и в начале конверсии, что позво-

лило уточнить общую теоретическую модель. В целом представляется перспективным использовать настоящую модель, разработанную на эмпирическом материале западного буддизма, в качестве методологического инструментария для изучения конверсии в рамках других религиозных конфессий и направлений современного буддизма.

Как показал биографический анализ субъективного благополучия последователей буддизма, процессы рационализации выполняют важную функцию в изменении оценки буддистами качества собственной жизни. Активно привлекаемый ресурс религиозного учения позволяет переосмыслить предыдущий жизненный опыт, равно как и актуальное положение дел, в положительную сторону. Процессы когнитивной и эмоциональной рационализации оказались тесно связаны с различными аспектами субъективного благополучия: удовлетворенностью, осмысленностью жизни и с эмоциональным комфортом соответственно. Данное обнаружение подтвердило дифференцированность типов рационализации и позволило продемонстрировать их влияние на динамику субъективного благополучия.

Следует отметить, что между фактором, запустившим процесс религиозной конверсии (кризисом или интересом) и типом рационализации четкой связи на эмпирическом уровне не наблюдается. Данное обстоятельство заслуживает дальнейшего изучения, так как не согласуется с концептуальной моделью, но в целом и не опровергает ее. Более того, в каждом случае правильнее говорить, что фактором является кризис или интерес «по преимуществу», и необходимо анализировать влияние обоих явлений. Кризис к тому же может замалчиваться в биографическом рассказе, в силу разных обстоятельств: наличия травмы, несоответствия жизни нормативным образцам рассказывания в случае, если информант не готов или не видит смысла в проговаривании своих проблем.

В отдельных случаях также сложно провести четкую разграничительную линию между культурным и структурным исключением, и, следовательно, ролью духовной и материальной депривации в установлении смысловой направленности действия субъекта по отношению к общине. С одной стороны, материальная неудовлетворенность может сопровождаться независимым от нее духовным поиском, с другой, осмысление материальных проблем, социального неравенства, также приводит к реконцептуализации культурных норм и ценностей. Тем не менее, предложенное аналитическое разделение оказывается продуктивным в большинстве случаев и помогает понять причины, обусловившие ситуацию социального исключения и ставшие триггером для переживания депривационных процессов.

В связи с использованием нарративных методов в настоящем исследовании открытым остается вопрос о роли знакомства информанта с буддизмом и интереса к нему задолго до конверсии. Значение этого, часто упоминаемого в биографическом повествовании, факта требует дальнейшего уточнения: является ли он фактором, определяющим конверсию, либо выступает как нарративная конструкция, легитимизированная учением, функция которой состоит в пересборке (постфактум) личной истории.

С методологической точки зрения видится перспективным введение понятия «стиль» для анализа процесса религиозной конверсии и проведение параллели между понятиями «когнитивный стиль» и «стиль рационализации». Как и когнитивный стиль, фиксирующий не только способы познания, но и особенности личностной организации в целом, стиль рационализации играет важную роль в социальной интеракции, поскольку тесно связан с особенностями религиозного поведения и сознания. Анализ роли стилей рационализации в процессе религиозной конверсии, воспроизводстве религиозности требует отдельного теоретического и эмпирического исследования для понимания качественного разнообразия типического опыта. В частности,

видится важным прояснить вопросы функционирования процессов рационализации, устойчивости ее стилей на разных стадиях конверсии и в разных социальных ситуациях и контекстах, а также детерминированности стиля гендером и личностными особенностями.

Список литературы

- Аюшеева Д. В. Проблема классификации западных буддийских общин // Власть. 2018. № 7. С. 183-189.
- Аюшеева Д. В. Особенности распространения буддизма в Австралии и Новой Зеландии // Власть. 2016. № 8. С. 128-133.
- Бадмацыренов Т., Родионов В. Буддийское возрождение и конструирование буддийского сообщества в современной Бурятии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 1. С. 62-85.
- Дивисенко К. С., Дивисенко О. В. Биографическое исследование реинтерпретации личной истории у православных верующих // Журнал социологии и социальной антропологии. 2016. Том XIX. № 4. С. 24-37.
- Исаева В. Б. Теория депривации как инструмент изучения нетрадиционной религиозности // Социологические исследования. 2019. № 9. С. 39-50.
- Исаева В. Б. Социальный механизм конверсии в буддизм в условиях переходного российского общества // Научное обозрение. Серия 2. Гуманитарные науки. 2014а. № 3. С. 35-46.
- Исаева В. Б. Социальный механизм религиозной конверсии на примере петербургской буддийской общины Карма Кагью: дис. ... канд. социол. наук, СПб., 2014. 242 с.
- Коротецкая Л. М. Буддизм Ваджраяны в России: философские основы, религиозные практики и распространение в России и Европе с конца 80-х годов XX века: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Чита, 2010. 23 с.
- Монгуш М. Традиционный и западный буддизм в современной России: опыт сравнительного анализа // Новые исследования Тувы. 2016. № 1. URL: <http://nit.tuva.asia/nit/article/view/69> (дата обращения: 01.06. 2020).
- Островская Е. А. Буддийские общины Санкт-Петербурга. СПб.: Алетейя, 2016. 198 с.
- Уланов М. С. Буддизм на Западе (социокультурный анализ). Элиста: Изд-во КалмГУ, 2014. 79 с.

Холодная М. А. Когнитивные стили. О природе индивидуального ума. 2-е изд., СПб.: Питер, 2004. 384 с.

Янгутов Л. Е., Цыренов Ч. Ц. Буддизм в социокультурной традиции России // Вестник Бурятского государственного университета. 2016. № 6. С. 108-119.

Ярошенко С. С. О возможностях применения теории андеркласса в России // Социологические исследования. 2019. № 9. С. 28-38.

Baumann M. Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective // Journal of Global Buddhism. 2001. № 2. Pp. 1-43.

Berzano L., Martoglio E. Conversion as a New Lifestyle: an Exploratory Study of Soka Gakkai in Italy // Religion and the Social Order. 2009. № 17. Pp. 213-241.

Coleman, J. W. The New Buddhism: The Western Transformation of an Ancient Tradition. N.Y.: Oxford University Press, 2001.

Hedström P., Bearman P. What is analytical sociology all about? An Introductory Essay // Oxford Handbook of Analytical Sociology. N.Y.: Oxford University Press, 2009. Pp. 3-24.

Hedström P. Dissecting the Social: On the Principles of Analytic Sociology. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Hedström P. and Swedberg R. Social Mechanisms: an Analytical Approach to Social Theory. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Jindra I. W. A New Model of Religious Conversion: beyond Network Theory and Social Constructivism. Netherlands, 2014.

Jindra I. W. Toward an Integrative Theory of Religious Conversion: A Review Essay of The Oxford Handbook of Religious Conversion by Lewis R. Rambo and Charles F. Farhadia (2014) // Pastoral Psychology. 2016. № 65. Pp. 329-343.

Magnone E. Analysis of Scholarly Communication Activities in Buddhism and Buddhist Studies // Information. 2015. № 6 (2). P. 162-182.

MacMahah D. Buddhism in the Modern World. N.Y., 2012.

Prebish C. Studying the Spread and Histories of Buddhism in the West: The Emergence of Western Buddhism as a New Subdiscipline within Buddhist Studies // Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia; Prebish C., Baumann C. (eds.). USA: University of California Press, 2002. Pp. 66-81.

Scherer B. Interpreting the Diamond Way: Contemporary Convert Buddhism in Transition // Journal of Global Buddhism. 2009. № 10. Pp. 17-48.

Stolz J. Opening the Black Box. How the Study of Social Mechanisms Can Benefit from the Use of Explanatory Mixed Methods // Analyse and Kritik. 2016. № 1. Pp. 257-285.

Snook D. W., Williams M. J., Horgan J. G. Issues in the Sociology and Psychology of Religious Conversion // Pastoral Psychology. 2019. № 68. Pp. 223-240.

Stark R., Bainbridge W.S. A Theory of Religion. New Jersey: Rutgers University Press, 1996.

Stark, R. The Triumph of Faith: Why the World is More Religious Than Ever. Wilmington, 2015.

The Oxford Handbook of Religious Conversion; Rambo L., Farhadian C. (eds.). N.Y.: Oxford University Press, 2014.

Yü, D. S. Buddhist Conversion in Contemporary World // The Oxford Handbook of Religious Conversion; Rambo L., Farhadian C. (eds.). N.Y.: Oxford University Press, 2014. Pp. 465-487.

References

Ayusheeva, D. V. (2018), "The Problem of Classification of Western Buddhist Communities", *Vlast*, (7), 183-189. (In Russian)

Ayusheeva, D. V. (2016), "The Main Features of Distribution of Buddhism in Australia and New Zealand", *Vlast*, (8), 128-133. (In Russian)

Badmatsyrenov, T. and Rodionov, V. (2020), "Buddhist Revival and Buddhist Community Construction in Contemporary Buryatia", *Gosudarstvo, religiia, tserkov v Rossii i za rubezhom*, (1), 62-85. (In Russian)

Divisenko, K. and Divisenko, O. (2016), "The Biographical Research of Personal History (re-)Interpretation among Orthodox Believers", *Zhurnal sotsiologii i sotsialnoy antropologii*, 19 (4), 24-37. (In Russian)

Isaeva, V. B. (2019), "Deprivation Theory as a Tool to Study Non-traditional Religiosity", *Sotsiologicheskie issledovaniya*, (9), 39-50. (In Russian)

Isaeva, V. B. (2014a), "Social Mechanism of Conversion to Buddhism in the Conditions of the Transitional Russian Society", *Nauchnoe obozrenie. Seriya 2. Gumanitarnye nauki*, (3), 35-46. (In Russian)

Isaeva, V. B. (2014), "Social Mechanism of Religious Conversion: the Case of Saint-Petersburg Buddhist Community Karma Kagyu", Ph.D. Thesis, Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia. (In Russian)

- Korotetskaya, L. M. (2010), "Vajrayana Buddhism in Russia: Philosophical Foundations, Religious Practices and Distribution in Russia and Europe since the late 80s of the 20th Century", Abstract of Ph.D. dissertation, Chita State University, Chita, Russia. (*In Russian*)
- Mongush, M. (2016), "Traditional and Western Buddhism in Modern Russia: Experience of Comparative Analysis", *New Research of Tuva*, (1), [Online], available at: <http://nit.tuva.asia/nit/article/view/69> (Accessed 1 June 2020). (*In Russian*)
- Ostrovskaya, E.A. (2016), *Buddhist Communities of St Petersburg*, Aleteya, St. Petersburg, Russia. (*In Russian*)
- Ulanov, M. S. (2014), *Buddhism in the West (Sociocultural Analysis)*, KalmGU Publishing House, Elista, Russia. (*In Russian*)
- Holodnaya, M. A. (2004), *Cognitive Styles. On the Nature of the Individual Mind*, Piter, St. Petersburg, Russia. (*In Russian*)
- Yangutov, L. E. and Tsyrenov, Ch. C. (2016), "Buddhism in Russian Social and Cultural Tradition", *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta*, (6), 108-119. (*In Russian*)
- Yaroshenko, S. S. (2019), "On the Possibilities of Applying the Underclass Theory in Russia", *Sotsiologicheskie issledovaniya*, (9), 28-38. (*In Russian*)
- Baumann, M. (2001), "Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective", *Journal of Global Buddhism*, (2), 1-43.
- Berzano, L. and Martoglio, E. (2009), "Conversion as a New Lifestyle: an Exploratory Study of Soka Gakkai in Italy", *Religion and the Social Order*, 2009, (17), 213-241.
- Coleman, J. W. (2001), *The New Buddhism: The Western Transformation of an Ancient Tradition*, Oxford University Press, N.Y., USA.
- Hedström, P. and Bearman, P. (2009), "What is analytical sociology all about? An Introductory Essay", in *Oxford Handbook of Analytical Sociology*, Oxford University Press, N.Y., USA, 3-24.
- Hedström, P. (2005), *Dissecting the Social: On the Principles of Analytic Sociology*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Hedström, P. and Swedberg, R. (1998), *Social Mechanisms: an Analytical Approach to Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Jindra, I. W. (2014), *A New Model of Religious Conversion: beyond Network Theory and Social Constructivism*, Brill, Leiden, Netherlands.
- Jindra, I. W. (2016), "Toward an Integrative Theory of Religious Conversion: A Review Essay of The Oxford Handbook of Religious Conversion by Lewis R. Rambo and Charles F. Farhadia (2014)", *Pastoral Psychology*, (65), 329-343.
- Magnone, E. (2015), "Analysis of Scholarly Communication Activities in Buddhism and Buddhist Studies", *Information*, 6 (2), 162-182.
- MacMahah, D. (2012), *Buddhism in the Modern World*, Routledge, N.Y., USA.
- Prebish, C. (2002), "Studying the Spread and Histories of Buddhism in the West: The Emergence of Western Buddhism as a New Subdiscipline within Buddhist Studies", in Prebish, C. and Baumann, C. (eds.), *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*, University of California Press, USA, 66-81.
- Scherer, B. (2009), "Interpreting the Diamond Way: Contemporary Convert Buddhism in Transition", *Journal of Global Buddhism*, (10), 17-48.
- Stolz, J. (2016), "Opening the Black Box. How the Study of Social Mechanisms Can Benefit from the Use of Explanatory Mixed Methods", *Analyse and Kritik*, (1), 257-285.
- Snook, D. W., Williams, M. J. and Horgan, J. G. (2019), "Issues in the Sociology and Psychology of Religious Conversion", *Pastoral Psychology*, (68), 223-240.
- Stark, R. and Bainbridge, W. S. (1996), *A Theory of Religion*, Rutgers University Press, New Jersey, USA.
- Stark, R. (2015), *The Triumph of Faith: Why the World is More Religious Than Ever*, Delaware, Wilmington, USA.
- The Oxford Handbook of Religious Conversion* (2014), in Rambo, L. and Farhadian, C. (eds.), Oxford University Press, N.Y., USA.
- Yü, D. S. (2014), "Buddhist Conversion in Contemporary World", in *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, Rambo, L. and Farhadian, C. (eds.), Oxford University Press, N.Y., USA, 465-487.

Статья поступила в редакцию 19 июля 2020 г. Поступила после доработки 16 августа 2020 г. Принята к печати 20 августа 2020 г.
Received 19 July 2020. Revised 16 August 2020. Accepted 20 August 2020.

Конфликты интересов: у авторов нет конфликта интересов для декларации.

Conflicts of interest: the authors have no conflict of interest to declare.

Дивисенко Константин Сергеевич, кандидат социологических наук, старший научный сотрудник, сектор социологии семьи, гендерных и сексуальных отношений, Социологический институт РАН – филиал ФНИСЦ РАН, Санкт-Петербург, Россия.

Исаева Валентина Борисовна, кандидат социологических наук, ассоциированный научный сотрудник, Социологический институт

РАН – филиал ФНИСЦ РАН, Санкт-Петербург, Россия

Konstantin S. Divisenko, Candidate of Sociological Sciences, Senior Researcher, Department of Sociology of Family, Gender and Sexuality, Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russian Federation

Valentina B. Isaeva, Candidate of Sociological Sciences, Associate Researcher, Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russian Federation.



УДК 316.74

DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-9

Hadzi Nenad M. Jovanovich 

Religion, politics and challenges of contemporary European identity

Centre for Research of Orthodox Monarchism
12 Djordja Tasica St., Belgrade, 11000, Serbia
czipm.org@gmail.com

Abstract. The question of modern European religious identity surpasses its spiritual and ecclesiastical boundaries and firmly dwells within the political sphere. This is precisely why this is a topic of great interest for the scientific discipline of politology of religion. It has been widely accepted in the European secular narrative that religion has lost its cohesive role and power, but faced with new temptations it could regain some of its vitality and importance. Such signs are visible and easily detectable even in some of the member states of the European Union such as those belonging to the Visegrád Group, but also in the wider European scale. In our opinion, it is precisely the question of identity that has found itself in the main stream of political, geopolitical, and even security and economic temptations of Europe, and even of Western civilization itself. The question of religious identity has thus become the focus of interest of many political, religious and other thinkers, who recognize the acuteness of this problem. All this is eloquently reflected, not only in the self-understanding of modern Europe, but also in its attitude towards the issue of the growing Islamic element on its own territory, its relationship with the Islamic world, [Baudrillard, 2002: 162] and, also, with China, the United States and especially with Russia. In that sense, as a paradigm of such relations, understanding and misunderstanding of the European Union with other geopolitical factors on a global level, can serve the fact that, on July 4 2020, constitutional changes came into force in Russia, which clearly determine this great power as a state based on Christian foundations. [Bilbija, 2020] Although this, of course, does not disqualify this world power as a society based on the separation of Church and State, nor does it in any way violate the principle of equality of all traditional religious communities on its territory, we will see that this concept is essentially foreign and ideologically unacceptable for today's European Union and much of the Western world. Namely, as we will see, the modern Europe (or more precisely – the European Union) builds its ideological matrix not on the foundations of its own Christian heritage, but on the foundations of agnostic secularism and liberalism, as inaugurated by the French Revolution, which places our topic in the domain of politology of religion.

Key words: Christianity; identity; politology of religion; Europe; European Union; Islam

Information for citation: Jovanovich, H. N. M. (2020), “Religion, politics and challenges of contemporary European identity”, *Research Result. Sociology and Management*, 6 (3), 136-152, DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-9.

Йованович Х. Н. М. 

Религия, политика и вызовы современной европейской идентичности

Центр исследования православного монархизма
12, ул. Джорджа Тасича, Белград, 11000, Сербия
czipm.org@gmail.com

Аннотация. Вопрос о современной европейской религиозной идентичности выходит за свои духовные и конфессиональные границы и прочно укореняется в политической сфере. Именно поэтому эта тема представляет большой интерес для научной дисциплины политологии религии. В европейском светском нарративе широко признается, что религия утратила свою связующую роль и силу, но, столкнувшись с новыми искушениями, она может частично вернуть свою жизнеспособность и важность. Такие знаковые явления очевидны и легко обнаруживаются даже в некоторых государствах – членах Европейского Союза, например, в тех, которые принадлежат к Вышеградской группе, но также и в более широком европейском масштабе. На наш взгляд, именно вопрос идентичности оказывается в мейнстриме политических, геополитических и даже экономических и относящихся к вопросу безопасности соблазнов Европы и шире, самой западной цивилизации. Таким образом, вопрос религиозной идентичности привлек внимание многих политических, религиозных и других мыслителей, которые осознают остроту этой проблемы. Все это красноречиво отражается не только в самопонимании современной Европы, но и в ее отношении к проблеме роста исламского элемента на ее собственной территории, в ее взаимоотношениях с исламским миром (Бодрильяр, 2002: 162), а также с Китаем, США и особенно с Россией. В этом смысле парадигмальным для таких отношений, понимание и непонимания Евросоюзом вкупе с другими геополитическими факторами на глобальном уровне может служить тот факт, что 4 июля 2020 года в России вступили в силу конституционные изменения, которые однозначно определяют её статус великой державы как государства, основанного на христианских основах. (Билбия, 2020). Хотя это, конечно, не дисквалифицирует эту мировую державу как общество, основанное на отделении церкви от государства, и никоим образом не нарушает принцип равенства всех традиционных религиозных общин на ее территории, мы можем видеть, что эта концепция по сути чужда и идеологически неприемлема для сегодняшнего Европейского Союза и большей части Западного мира. А именно, как мы видим, современная Европа (или, точнее, Европейский Союз) построила свою идеологическую матрицу не на основе своего собственного христианского наследия, а на основах агностического секуляризма и либерализма, начатых Французской революцией, что смещает нашу тему в область политологии религии.

Ключевые слова: христианство, идентичность, политология религии, Европа, Европейский Союз, ислам.

Информация для цитирования: Йованович Х. Н. М. Религия, политика и вызовы современной европейской идентичности // Научный результат. Социология и управление. 2020. Т. 6, № 3. С. 136-152. DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-9.

Introduction (Введение). There is nothing new in the fact that, in the modern Europe, among many thinkers from the domain of social sciences and humanities, the opinion has taken root that religion has long lost not only its cohesive role in society, but also its political relevance. We say that what has been said is not new, because the expansion and development of such a school of thought can be followed, in its continuity, in the last almost two and a half centuries. However, from the consideration of many other, equally relevant, thinkers, one can recognize a completely opposite line of thinking, which testifies that, despite the indisputable rise of secularism, religion has not lost all of its political potency and importance. Such tendencies are quite logical and expected among the religious, conservative and counter-revolutionary thinkers from the recent or distant past (Ilyin, 2011: 14), but it is equally interesting for us that a similar treatment of the political and social role of religion can be recognized by modern researchers, who have approached the topic from the standpoint of the sociology of religion. Thus, for example, the principal research fellow of the Institute of Social Sciences in Belgrade, head of the Forum on Religious Issues of the same Institute and associate professor at the Faculty of Philosophy of the University of Montenegro in Nikshich, Dr. Mirko Blagojević, notes: “Even in Europe, the center of the process of secularization, in the early '80s, religion and the church began to emerge in the public domain with increasingly obvious political pretensions” (Blagojević, 2015: 36). Of course, such a political actualization of religion opens up an abundance of possibilities for its abuse and extraction from the domain of spirituality into the domain of politics. In our opinion, the very indisputable fact that, even today, the abuse of religion for political purposes is very possible and widespread, testifies to its relevance in political life.

Methodology and methods (Методология и методы). Before turning to the subject at hand, it is our belief that we should first shed some light at the meaning and origin of politology of religion, as our method

of choice in dealing with the subject at hand and as a fairly new scientific discipline within the scope of political sciences, first established at The Faculty of Political Science of The Belgrade University, Serbia.

This new politological discipline was first introduced into the curriculum of the Faculty in 1993-94, most of all, thanks to Prof. Dr. Mirosljub Jevtich. (“Politology of Religion”, n.d.) In fact, this is the first time that a globally relevant politological and religiological discipline was established and launched from Serbia. During the course of time, this scientific discipline has expanded from Serbia and is now being studied in other universities in the region (Slovenia, Bosnia and Herzegovina, Montenegro etc), and gradually spreads further from the Balkans to the rest of the world. According to the definition of that science and the subject of research, given by Prof. Jevtich, it is also taught at some world universities e.g. at The Warwick University in the United Kingdom etc.

The International Political Science Association (IPSA), which is a worldwide umbrella political science organization, based at Concordia University in Montreal, Canada, confirms the validity and method of this scientific discipline by including the subject: *Politology of Religion as Framework for Analyse Relationship Among Religion and Politics* in their World Congress to be held next year in The Nova University in Lisbon, Portugal (“Politology of Religion as Framework for Analyse Relationship Among Religion and Politics”, n.d.), but also various other researchers and authorities are showing more and more interest in this method of dealing with the impact of religion in to the realm of politics. Such tendencies are gaining momentum and are gradually becoming more and more visible in different parts of the world, such as Italy (Marega, 2014), India (Jevtich, 2009a), Nigeria (Sanusi, 2013), Poland (Jevtich, 2019) etc. For further insight in to this issue, one of the main resources is, most certainly, the renowned scientific journal titled *Politics and Religion* (Talovich, 2008) which is published in Belgrade by the Centre for

Study of Religion and Religious Tolerance (Politics and Religion Journal, n.d.).

In conclusion, dealing with this topic, we will try to use and refer to the views and teachings of several Serbian and foreign authorities, who dealt with this issue from their own point of view and from the area of their own expertise, and who left a significant mark in the fields of theology, sociology, politology, religiology, literature, politics, geopolitics, law, history and other social and humanistic disciplines. In the following lines, we will try to list some of the opinions of the mentioned authors, not only to support the basic theses of this paper, but, even more, to draw the attention of the scientific community to this interesting and important topic and to try to initiate an intellectual exchange on this topic, which seems to us to be extremely relevant.

Research Results and Discussion (Научные результаты и дискуссия).

In our opinion, in trying to cope with the question of contemporary European identity and its spiritual component (or, rather – the lack of one), one has to draw back some two centuries in to the time of the French Revolution, as a turning point and foundation of what we now recognize as modern European identity.

From the moment the French Kingdom was drowned in the streams of blood of the French Revolution, the establishment of a republican form of government, and then the regicide (Delorme, 2011) of King Louis XVI, a resolute departure from centuries of religious identity followed, with consequences for European identity of a much wider scope than France itself (Dimitrijevič, 1993: 3-6; Markovich, 1995; Bunich, 2002a; Bunich, 2002b). On the ideological and revolutionary matrix, which led to the mentioned change in the identity of France and Europe, the Very Reverend Protovicar Nemanja S. Mrdjenovich, a lecturer in Christian Discipleship at the Saints Cyril and Methodius Orthodox Institute, the theological and higher education institute of the Australian and New Zealand Diocese of the Russian Orthodox Church Outside Russia in Ade-

laide and chairman of the Board for Theological Studies of the Centre for Research of Orthodox Monarchism in Belgrade, says: “In France, in 1792, Louis XVI was beheaded, and an inverted value system flooded the Europe” (Mrdjenovich, 2017: 38-39). Father Nemanja further notices that: “like most European nations, we suffer from the recurrence of the French Revolution” (*ibid.* 40), thus emphasizing the importance of this historical event and political phenomenon in the sphere of identity and on a pan-European religious and ideological level.

When we look at things in this manner, the words and forebodings of a well known Serbian aristocrat and benefactor, Dr. Sava Popovich Tekelija, as a contemporary and witness of that turbulent time, are much clearer to us: “In the year 1793, a report came to the Chancellor, just at the session, that they had executed the French King Louis XVI, it has caused such a horror in everyone, and I can't say how I felt, as if all the blood in me stopped flowing” (Tekelija, 1989: 121). These revolutionary changes at the political level are a good illustration of the changes in the domain of identity and at a spiritual level, which took place in one and the same state, which chose a new direction of its existence, decided on a completely new and different philosophy of life, but remained the same (although, essentially, completely different) state. As Prof. Dr. Evgeny Vasilyevich Spektorsky, a pre-revolutionary rector of the Kiev University, later professor at the Belgrade University and Ljubljana University and, finally, a professor at the Saint Vladimir's Orthodox Theological Seminary in New York and a corresponding member of the Serbian Academy of Sciences, wrote: “A change of government in the same state does not indicate a creation of a new state. The XVII century Dutch lawyer, Bynkershoek, wrote: ‘The state is the same, even if it is governed in one way or another.’ Therefore, the current third republic in France is not a new state, but the same France that had previously passed through two republics, one kingdom and two empires during the XIX century” (Spektorsky, 1933: 14-15). Somewhat further, Spektorsky

illustrates this in the following way: “Continuity consists in the fact that contemporary power remains the same, even if its bearers change or die. In the old French monarchy, this continuity was expressed by the formula: *le roi est mort, vive le roi*, – the king is dead, long live the king! In the same vein, that representative of the Bourbon dynasty who ascended the French throne at the time of the Restoration, received the name of Louis XVIII, even though the last king was Louis XVI: in order to save the continuity of the legitimate monarchy it was considered that a fictitious Louis XVII ruled during the time when the power was actually in the hands of the Jacobins and Napoleon. In the same way, Napoleon III ruled in the second French Empire, even though Napoleon II never existed” (*ibid.* 71). However, then the question arises as to why each of these changes in the state life of France required changes in its identity. Why, then, during each of these changes, was the same state entity prompted to seek a new identity?

We have established that the continuity of the French state has remained unbroken regardless of the multiple and often brutal changes of its political layout, but, at the same time, the fact remains that its ideological nature has suffered tremendous recomposition along the lines of Catholicism of the *Ancien Régime* vs *laïcité* of the bourgeoisie Republic, which is a point of great importance from the standpoint of politology of religion. Let us pause here and remind ourselves of the often witty and insightful view on the subject left by the Russian literary giant Fyodor Mikhailovich Dostoyevsky in his *Winter Notes on Summer Impressions* (Dostoyevsky, 1933: 75-91) about the revolutionary *liberté, égalité, fraternité* motto, as perceived by the French bourgeois (*tiers état*), precisely during the reign of Emperor Napoleon III. For us, here, it is essential that this founding block of a new French identity is composed and left completely void of any religious content, contrary to the pre-existing and pre-revolutionary French state identity, based on Roman Catholicism and the rich legacy personified in Saint Louis. This fact was well observed and frequently criticized even

by some French traditionalist and conservative political thinkers like Charles-Marie-Photius Maurras, although he himself was an agnostic (Stakich, 1990).

In our opinion, the cause for this is the fact that the revolutionary French concept of secularism (*laïcité*) was irreconcilable with any active political and social role of religion in the society. The revolutionary regime was determined to expel religion exclusively into the domain of one’s personal relationship with God, thus removing that relationship from the framework of Community (*κοινωνία*). (Florovsky, 1993: 10). Needless to say that, consequently, this state forming concept eliminated the Church from the political sphere *per se* (Avramovich, 2007: 7-9, 99). The late Dr. Dragan Subotich (research associate of the Institute for Political Studies, editor-in-chief of scientific journals *Political Review* and *Serbian Organic Studies*), dealing precisely with the consequences of the French Revolution in the abovementioned sense, illustrates this by quoting Hadzi Djordje J. Janich, a Serbian literature professor, literary critic, lexicographer, essayist and poet, who says: “Secularism is the marginalization of faith in the life of the state, and then also of every believer. The renewal of faith, the attempt to regain its function in social and individual life, is being satanized, not only by militant atheists, but also by secularists who are mostly agnostics, declaring the real believer a fundamentalist, and fundamentalism a social destruction” (Subotich, 2004: 239). The result of such a social concept is the formation of modern Europe as a kind of *secular civilization* (Stanovchich 1999: 60), as opposed to the traditional – Christian, which is often, quite simplified, perceived in the modern European narrative as clerical or even – theocratic (Jovanovich, 2020a: 154-158). On the other hand, we are living in an era when many European scholars detect a certain strive in the direction of some degree of *deseccularization, religious renewal* and *revitalization* or, even *religious renaissance* (Jovich, 2018: 9). But, in all honesty, others do not see the potential for the return of a *sense of the common identity of the*

West in the return to its original religious heritage and foundations, but, for example, in the mobilization to oppose Islamism, i.e. in the service of the proclaimed *war on terror* (Huntington, 2002: 66). Either way, such trends are bound to produce certain social and, consequently, political repercussions.

The fact is that such a state concept is radically secularized and completely devoid of any Christian overtones, which completely corresponds to the ideological matrix on which that state was redefined. For us, this is clearly visible in the prevailing European cultural and ideological paradigm and, even, on the purely symbolical level (Jovanovich 2019b). The foundations of the identity of such a state were laid as early as 1789, because “(...) the ‘de-Christianization’ of the population and the establishment of a completely new religion was introduced into the program of the French Revolution. But neither the cult of ‘reason’, nor the cult of the ‘higher being’, nor ‘theophilanthropy’, literally love of God and man, succeeded” (Spektorsky, 1933: 192). The late Dr. Alexandros Kalomiros, a Greek scholar and expert in Orthodox patristics, iconology and ecclesiology, seems to follow up on this, when he observes: “The civilization of Europe is based on religion, but on a religion that no one will name as such, because it does not worship one or more gods, but worships man. (...) This is a European. Whatever religion he thought he had, deep down, his religion was the worship of the idol of ‘man’. The European no longer sees the image of God in man: he only sees his own image. In other words, the religion of Europe is in fact the old religion of humanity, the one that separated man from God. God's intention is to deify man. But man, deceived by the devil, thinks that he can become a god without the grace of his Creator, on his own initiative and only through his own powers. (...) It should be noted that the atheism that appeared in Europe is not just indifference, agnosticism or simply an Epicurean mood. Atheism in Europe is not an academic refutation either. It has a strong hatred of the Christian God, as He was known in Europe; it is a strong passion, blas-

phemy, indignation of the human soul”. (Kalomiros, 1990: 20-22). It seems to us that the modern consequences of such a spiritual climate are very well diagnosed by former French President Valéry Marie René Georges Giscard d'Estaing, when he said: “Europeans live in secular political systems where religion doesn't play a significant role” (Pera, 2010: 171). It must therefore be acknowledged that these are processes of importance for the field of politology of religion, as a scientific discipline, especially if we notice certain fashionable tendencies in the spirit of religious syncretism, which are equally dangerous for the original religious identity of each of the European nations. (Dimitrijevič, 1995: 13; Krstich, 2004: 19).

To what extent is this assessment and perspective of Europe serious and to what extent does it surpass even the issue of identity self-determination and self-understanding of Europe, testifies the great Serbian theologian and former university professor, Archimandrite Dr. Justin (Popovich), i.e. Saint Venerable Justin of Chelije, when he warns us: “What is left of a man, when the soul is extracted from his body? – a corpse. What about Europe, when God is taken out of its body? – a corpse. They drove God out of the universe, didn't it become a corpse? What is a man who denies the soul in himself and in the world around him? Nothing but – uniformed clay, a walking coffin of clay. The result is devastating: in love with things, the European man has finally himself become a thing. The personality is devalued and destroyed; remained a man = a thing. There is no whole integral, immortal, godly man, but the very fragments of a man, the bodily shell of man, from which the immortal spirit is expelled. Admittedly, the shell is smooth, polished, tattooed, but it is still a shell. European culture has made a soulless man, made him material and mechanized him. It looks to me like a monstrous machine that swallows people and processes them into things. The finale is touchingly sad and shockingly tragic: a man – a soulless thing among soulless things” (Popovich, 1993: 9-10). Somewhat further, he

dramatically, and almost prophetically, concludes: “There is no doubt that all of Europe is mined by volcanic contradictions, which, if not removed, may soon explode with the final destruction of European culture” (*ibid.* 20). Dr. Marija Djorich, a research associate at the Institute for Political Studies in Belgrade, also discusses the issue raised by Saint Justin: “Perhaps we are witnessing the creation of a new European identity, in which the Christian pillar, which has been firmly carrying European culture for two millennia, is slowly but surely collapsing?” (Djorich, 2018: 104).

Dr. Dragan Subotich has also detected the beginning of the European deviation from its centuries-old identity scheme precisely in the processes initiated by the French Revolution, when he said that: “(...) our anti-Europeanism it is not the primitive and anti-European one, but derived from Saint Justin's theological philosophy as this practical theology says, that the public or secret aspiration of those who turn to the ‘European culture’ and liberate themselves from God through humanism and renaissance, naturalism of Rousseau and messy romanticism, positivism and agnosticism, rationalism and voluntarism, parliamentarism and revolutionism, that is, through the slogan ‘God should be killed’, inevitably ends at the end of European culture, because ‘Humanism inevitably turns into atheism, goes through anarchism and ends in nihilism. If someone is an atheist today, you should know, if he is consistent, tomorrow he will be an anarchist, and the day after tomorrow a nihilist. And if anyone is a nihilist, know that he came to it from humanism through atheism.’ (...) Having in mind the situation in which our nation gradually found itself after 1789, and especially in the last half century, we firmly stand on the position that all the troubles of modern society originate from the anthropocentric individualistic principle which took the human individual as the ultimate measure of all values, forgetting its relationship with God, the Universe, the nation and the family, forgetting that without the family and the nation the individual could not survive, and losing sight of the fact that only placed in the right relationship

with God – the individual can be understood. That is why the individualistic principle in the 20th century, as a consequence of the three greatest phantoms of European civilization: Darwin, Nietzsche and Marx, gave birth to democracy, capitalism, Marxism, Bolshevism, materialism and atheism, whose disastrous consequences are felt by the Serbian people on the threshold of the third millennium” (Subotich, 2000: 11-12). In order not to presume that such an attitude can be attributed only to Orthodox theologians or Serbian conservative political researchers, we have to remind that even, for example, a well known contemporary French writer Michel Thomas (alias Michel Houellebecq) notes that: “(...) without Christianity, European nations have become soulless bodies – zombies”. (Houellebecq, 2015: 226).

Dr. Miroslav Spalajkovich also warned, not without zeal, about the above when he noted: “Only the morally strong and spiritually vital nations will be able to survive in the terrible struggle of the present. If their national consciousness is filled with faith in the indomitability of their spiritual energy, then all material tribulations and crises will be only a temporary temptation for them. Degenerate nations are doomed. Their political psychology, based on unhealthy doctrines and false social sophistry and not on healthy affirmations of the people's being and the natural instinct of self-preservation, classifies them as sick nations, as nations without roots, as human groups without a spiritual homeland. There are certain laws of life that no human society can violate without stumbling. The life of a shaky social community easily turns into a mechanical process of atomic decay” (Spalajkovich, 2003: 93). It is not without significance to mention that Dr. Spalajkovich was a French student and that he ended his rich diplomatic career, as an ambassador of the Kingdom of Yugoslavia in France. Although, he is best known as the last envoy of the Kingdom of Serbia in the Russian Empire, who was the only foreign diplomatic representative who literally spat in Lenin's face and called him a bandit and a traitor to Slavdom. Furthermore, Dr. Spalajkovich concludes and warns: “European culture originated from

the ancient Hellenic-Latin civilization, crowned and perfected by Christian ethics. Only on these foundations can it continue to develop universally and spread victoriously. Without it, the life of Europe loses its highest meaning and is doomed to blind obedience to the fatal laws of material civilization” (*ibid.*) Or, as His Grace the Right Reverend Bishop of Budimlje and Nikshich k.k. Joanikije (Michovich) states: “We believe that if the European Union wants to transcend the narrow concept of a pragmatic community of interests of economically rich countries and become a community of spiritual values and achievements, it must also remain aware of its Christian heritage” (Michovich, 2009: 327).

Another one of our prominent intellectuals, but also a French student and later a professor at the universities of Belgrade, Paris and Bordeaux, the late Prof. Dr. Dragan Nedeljkovich, reasoned in a similar fashion: “It is a banal truth, and banal truths are the greatest truths, that the foundations of European civilization are Greco-Roman and Jewish-Christian; that European culture has two wings, both Christian, western and eastern. The east wing is no less European. (...) Indeed, we have fatally slipped off the rails of the European civilization: the moment we began to renounce our own, and that is the tragic consequence of the plague we have survived. But even those who imagine that they are the true representatives of the European civilization are constantly confirming themselves as its traitors: because the Christian spirit cannot reside under the same roof with the demon of low material interests, which embodies modern capitalism; the humanistic spirit cannot go hand in hand with the gendarme despotism of the new world order; democracy, as a European heritage, and human rights, as the pride of European civilization, are today compromised values, colorful lies for the naive. All the values of European civilization are in crisis, which terribly complicates our position in the family of European nations and states” (Nedeljkovich, 1995: 59-60). From what has been said above, we could draw the conclusion that the contemporary European Union is, in fact, an entity that builds its

identity upon ignoring or even on the negation of its own Christian heritage and legacy. In that sense, we believe that the position expressed in the famous *Paris Statement* from May 2017 is rather interesting and important. (Dougherty, 2017; Schall, 2017; Keqin, 2017; Warner, 2017) Among other things, this document claims that: “The culture of rejection deprives the next generation of a sense of identity” (Bénéton et al., 2017: 16), which testifies that there, indeed, are quite a few of people within the European intellectual circles who are fully aware of the serious nature of this problem.

The identity issue in the European Union is one of the most important today, not only for religious, cultural or purely sentimental and emotional motives, but also for its purely sociological and political implications, such as the impossibility of forming a credible, stable and consistent common foreign and defense policy (Djurkovich, 2015: 10-11, 62-63) or the policy regarding human rights etc. Prof. Dr. Loukas Tsoukalis, also, deals with this matter. We believe that his views on this issue should not be lost sight of, since he is a professor of European integration at the University of Athens, president of the Hellenic Foundation for European and Foreign Policy and former special adviser to the President of the European Commission. Tsoukalis believes that “(...) a common security policy, which implies a clear commitment to sacrifice national soldiers for the common good, presupposes a true common foreign policy which is difficult to devise without a much clearer European identity than it is now and which is likely to be in foreseeable future” (Tsoukalis, 2012: 18).

Thus, the problem we are talking about here produces very specific problems, which, ultimately, can lead to serious consequences in the field of international politics and global economics, and jeopardize the very survival of the pan-European political project. The fact is that the European Union does not have a consensus and a common position on some other political issues, so the question arises whether we can actually talk about one Europe or about multiple *Europes*. For example, a couple of

such political issues are the problems of: physician-assisted suicide, abortion, surrogate motherhood, the so called same-sex marriage, as well as their claim to be allowed to adopt children etc. (Djurkovich, 2015: 16-19, 241-260). Undoubtedly, these issues primarily encroach on the fields of ethics, politics and legislation, but it is also an issue that has a strong religious and sociological component (Chovich, 2015: 414).

Indeed, these are some of the open European issues, which places our topic in the domain of sociology, as much as in the domain of the politology of religion. To illustrate our point of view, we could, for example, recall the hot political topic of legalizing abortion in Northern Ireland, which was deeply imbued with religious content, even though it was primarily a political, medical and sociological issue (Kelly, 2016; Bloomer, Pierson, 2016; Farrell, 2017). As for the domain of foreign policy, it seems to us that, in this sense, the most obvious example is one of the long-standing issues of the possibility of Turkey's accession to the European Union. Namely, it is obvious that this is not just a political matter of the enlargement of the European Union, because it is equally obvious that it is not deprived of a religious connotation (Djurkovich, 2015: 41-42). And, finally, regarding the political and economic crisis as a consequence of the weakening and strengthening of religious identity and about modern religious processes in Europe, from the position of politology of religion, the above-mentioned problem is dealt with in several places by Prof. Dr. Miroljub Jevtich, a pioneer of politology of religion in Serbia and in the world (Jevtich, 2009b: 79-90; Jevtich, 2012a: 202-219; Jevtich, 2012b).

However, it seems to us that the impossibility of establishing a common position about the migrant crisis and about the quotas for the reception of illegal migrants is, in fact, a political issue, which most clearly supports our thesis that the lack of a credible religious identity and foundation in the European Union is a cause of the lack of political consensus on some issues of acute importance. The fact is that in that sense, the member countries of the

Visegrád Group, and especially Hungary, are most often recognized as those that, in a way, prevent the formation of a common political position in the European Union (Ivanova, 2016; Mitrovich, 2017; López-Dóriga, 2018; Riegert, 2019). Precisely this fact most clearly supports our position that this whole problem is most expediently viewed through the prism of the politology of religion, because we must not forget that Viktor Orbán argues his dissent with the agreement on fixed quotas for the distribution of illegal migrants in the European Union, precisely by his perception of the need and desire to protect and preserve the Christian identity of Europe (Brunsden, 2017).

When we consider that the illegal migrants in question come from predominantly Islamic countries of the Middle East and North Africa (the so-called MENA countries), then it is much clearer why this political issue is treated and viewed from the standpoint of religious identity, as well as from the point of view of security, economy, human rights etc. (Pavlichevich, 2016) Then, the clearly and unequivocally articulated, political position of Viktor Orbán is also clearer: "Europe can only be saved if it finds its way back to the source of its true values, to its Christian identity" (MTI, 2019). In accordance with the stated position, it seems logical and expected that the foreign ministers of Hungary and Poland, Péter Szijjártó and Zbigniew Raut, did not fail to point out that *the policies of the two cabinets* are "patriotic and based on Christian values, and with a focus on national interests" even though this is often unacceptable to "the international liberal mainstream... continually attacking the two countries" (MTI, 2020).

However, it would be wrong to assume that similar tendencies are present only among the political actors from the Visegrád Group, since this phenomenon is also visible among some of the prominent political thinkers from the founding countries of the European Union. Especially from the ranks of the conservatives and the so-called sovereignists, who recognize and underline the *role of the Christian religion in creating a European identity*, each from its

own ideological and political perspective (Giubilei, 2019: 55). Regardless, we believe that it is unnecessary to argue and further elaborate what kind of a reception such an attitude has encountered in some other influential political circles of the European Union, but we cannot but underline that it is a resounding proof of our thesis on the political relevance of religion in modern Europe, which is also noticed and dealt with by some of the scholars from the field of sociology of religion (Blagojevich, 2015: 13). It is also interesting that such a fear for the Christian identity of Europe is articulated and politically exploited regardless of whether certain political actors do make a clear distinction between Islam and Islamism, as *extreme Muslim fundamentalism that represents a rising anti-Western ideology*. [Muravchik, 2004: 178] Even when a clear distinction is made between Islam, as a religion, and Islamism as a political ideology, it is noticeable that this religion also still has a pronounced political potential in Europe. In that sense, the problem of the schism within the Islamic community in Serbia can serve as an example, in which, in addition to Muslim religious leaders in Serbia, both local political actors and those from abroad (mainly from Bosnia and Herzegovina and from Turkey) are abundantly involved, in an effort to use the dispute for their own political promotion and for purely political purposes (Radulovich, 2014: 181-184). In closing, we have to underline that our belief is that credibly and validly spiritually based individuals and societies do not perceive other people's different religiosity as an unreasonable threat to their own identity, since they are firmly established and secure in it. In today's Europe, however, that is not the case.

As we have already noticed, many of the representatives of the European intellectual elite of today are treating this problem and contemplating upon this issue, which many have recognized, considered and diagnosed in detail long before they did. Here, first of all, we think of Saint Venerable Justin of Chelije, who said: "Reduce honestly and impartially the balance of the European philosophy, science, politics, culture, civilization, and you will see that they

killed God and the immortality of the soul in European man. But, if you take this tragedy of human history seriously, you will have to see that deicide always ends in suicide. Remember Judas. He first killed God, and then destroyed himself. It is the inevitable law that governs the history of this planet. The building of European culture, built without Christ, must be demolished, demolished very quickly as prophesied by the clairvoyant Dostoevsky 90 years ago, and the sad Gogol 100 years ago... And the prophecies of Slavic prophets are taking place before our eyes. The European Tower of Babel was built for ten centuries, and a tragic vision fell upon us: look, a huge zero was built!" (Popovich, 1993: 15-16). Also, the spiritual experience of His Grace the Right Reverend Bishop of Ohrid and Zhicha k.k. Dr. Nikolaj (Velimirovich), i.e. Saint Nikolaj of Ohrid and Zhicha is similar, as he wrote in a similar manner: "The new pagan Europe does not boast of any deity behind it. It brags only about itself, its mind, its wealth, its strength. The inflated bubble is about to burst, to the laughter of Africa and Asia, a ripened ulcer about to burst in order to fill the whole universe with its stench. That is your current anti-Christian Europe, the White Demonia" (Velimirovich, 2000: 93).

We are additionally persuaded in such a vision and conviction by the credible opinion of Prof. Dr. Marcello Pera, philosopher and the former president of the Italian Senate (i.e. the upper house of the Italian Parliament): "What is happening in Europe is apostasy from Christianity, struggle on all fronts, from politics to science, from the law to customs, in which the traditional European religion, the one that baptized it and raised it for centuries, takes on the role of the accused of mistakes that come from threatening the secular state, difficulties, social coexistence, aversion to scientific research. The result is complex and tells us that in a Europe without God, Europeans live without an identity" (Pera, 2010: 25).

Let us once again go back to the opinion of the abovementioned important Italian philosopher and politician to be supported by the words of Saint Justin of Chelije. Namely, they

not only supplement but also emphasize the importance of the spiritual component of the European identity, which has not only been neglected but also consciously suppressed and marginalized: “The homo europaeicus had to go mad at the end of his culture; The God-killer had to become a suicide. Wille zur Macht turned into Wille zur Nacht. Night, a difficult night fell upon Europe. The idols of Europe are crumbling, and the day is not far off, when not a stone will be left of the European culture, which built cities and destroyed souls, which worshiped the creatures and rejected the Creator... In love with Europe, the Russian thinker Herzen lived in it for a long time, but at the end of his life, 90 years ago, he wrote: ‘We have studied the worm-eaten organism of Europe for a long time; in all layers, everywhere we have seen the finger of death... Europe is approaching a terrible cataclysm... Political revolutions are collapsing under the weight of their impotence; they have done great deeds, but they have not accomplished their task, they have destroyed faith, and they have not attained freedom; they stirred desires in their hearts that they were unable to fulfill... I am the first to fade, and I am afraid of the dark night that is coming... Goodbye dying world, goodbye Europe!’ ... The sky is empty, because there is no God in it; the earth is desolate, because there is no immortal soul on it; the European culture turned its slaves into cemeteries. It became a cemetery itself. ‘I want to go to Europe,’ says Dostoevsky, ‘and I know that I’m going to the cemetery’...” (Popovich, 1993: 16-17).

Among many others, Dr. Misha Djurkovich, director and principal research fellow of the Institute of European Studies and the Centre for Conservative Studies in Belgrade, speaks about the acuteness and topicality of this issue, but also highlights another dimension of this problem, which makes it even more urgent and serious from the perspective of European security: “Namely, as one of the main issues in Europe in recent years, emerged the question of identity and integration of non-European ethnic groups that refuse to integrate in accordance with secular liberal-democratic

rules and insist on preserving their own religious identity and traditional customs, which are most often in conflict with European practice” (Djurkovich, 2004: 16). In that sense, it is well noticed and established that *the mentioned socio-cultural trends lead to the weakening of the previously homogeneous European cultural-religious landscape* (Blagojevich, 2015: 51). Certainly, this issue cries out for a solution and a credible response along the lines of recognizing and renewing Europe's spiritual, cultural and civilizational values. If not, Europe will not be able to give a worthy and sustainable response to the question of its own survival.

Conclusions of western scholars, like those of Prof. Dr. John Louis Esposito, professor of Religion and International Affairs and Islamic Studies and founding director of the Prince Alwaleed Bin Talal Centre for Muslim-Christian Understanding at Georgetown University, about the *traumatic* experience of Europe, during the strong penetration of Islam, in the era of Ottoman conquests, [Esposito 1994: 54] seems meaningful and justified to us, because we are witnesses that, in the Europe of today, there is a similar strong feeling, even pronounced anxiety. It is just that the identity (especially religious) of today's Europe is far different in relation to that period, which is not the case with Islamic identity. Many contemporary European thinkers recognize the great danger in this insufficient European identity in its current encounter and relations with Islam, which could be an echo of the mentioned *traumatic* experience and historical memory of the period of Muslim rule in parts of Europe, as well as the real attitude of Muslim conquerors toward the conquered Christian population in certain parts of Europe. The question remains whether such an attitude and caution could still be attributed to the *fanatical bigotry of Christian states*, (*ibid.*) or to a significantly different perception of Islamic rule on European soil, than the one portrayed by Esposito. His insight, with a view from Pennsylvania, Washington or Brooklyn, seems to us to be significantly different from the one that has been created for

centuries, for example, in the Balkans, the Iberian Peninsula or parts of the Caucasus.

The question is if the Europe of the XIV and XIX centuries and the Europe of the XX and XXI centuries are one and the same? Namely, was it equally *fanatically bigoted* back then as it is today? In our opinion, we are observing two completely different identities from a religious point of view. The rising tide of European insecurity in the face of its own impotence and inability to assimilate the rising Islamic masses on its own soil serves to show how urgent and important is the issue of the lack of its own religious identity. In that sense, it is indicative that even excellent European experts on Islam, who profess to be Christians, like Dr. Jürgen Todenhöfer (a former Christian Democratic Union of Germany member of the Bundestag, a judge, an author and a journalist), openly admit that they *absolutely do not understand* the religious motivation of Islamist terrorists and suicide bombers. (Todenhöfer, 2016: 9). On the other hand, he openly admits one of the crucial points which are in the very foundations of European insecurity in the face of Islam: “The image of Islam as an enemy has been etched in the consciousness of the West for hundreds of years” (*ibid.* 23). Possibly, some other Europeans dealing with this issue would not agree with this perception, but they have to recognize and acknowledge it. In such a conviction, we are also confirmed by the position of His Grace the Right Reverend Bishop of Novi Sad and Bachka k.k. Prof. Dr. Irinej (Bulovich), as one of the most eminent hierarchs of the Serbian Orthodox Church, who, in his view of the topic at hand, testifies to his conviction that “Western Europe is not at all aware of what kind of fire it is playing with” (Bulovich, 2019).

Namely, modern European states could be called Christian only conditionally, while the European Union itself, even, resolutely refused to self-determine itself as Christian, in its own well-known *Treaty establishing a Constitution for Europe* (Rome, 29 October 2004), or at least to refer to its Christian historical origin, heritage or roots. This fact seems interesting to

us from the standpoint of politology of religion, especially when we take into account that the very concepts and political projects of the European Coal and Steel Community (1951-2002) and European Economic Community (1957-1993), as the nucleus and a starting point of a wider European unification, emerged as an idea of some of the well known and most influential European Christian Democrat politicians of the time, who largely were active and devout Roman Catholic believers (Jovanovich, 2019b: 39). This is an indisputable fact, well noticed and treated by numerous scholars in the field of political philosophy, political theory, international relations and other related fields. The important thing is that some of them often link the emergence of such a (geo)political project, despite its prominent secular nature, to the teachings and aspirations of the Roman Catholic Church, placing this issue firmly within the domain of politology of religion (Djurkovich, 2015: 32-33).

It seems to us that, thanks to this fact, such an impressive phenomenon on the European cultural stage, such as the well-known novel *Submission*, by the above-mentioned French writer Michel Houellebecq, has to thank for its popularity. Namely, it is a novel that treats the question of possible future Islamic domination in Europe and which, immediately after its publication, became a real best-seller in France, Germany, Italy and other European countries (Knausgaard, 2015). Here Houellebecq writes: “Atheistic humanism, on which secular ‘coexistence’ rests, is doomed to rapid collapse, followed by a rapid increase in the percentage of the monotheistic population, which is especially true for the Muslim population – not counting the new immigration, which will only further underline this phenomenon. From the point of view of fighters for European identity, in the beginning it is understood that between Muslims and the rest of the population, sooner or later, a civil war must necessarily break out” (Houellebecq, 2015: 63). Contemplating upon these alarming artistic visions, we can only hope that Houellebecq will not, in the future, experience the ill fate of the greatest Serbian poet, His Eminence The

Most Reverend Metropolitan and Prince Petar II (Petrovich-Njegosh) of Montenegro, and be declared a genocidal and anti-Muslim writer... (Jovanovich, 2019a; Kostich, 2019).

For our subject it could be useful to draw attention to what Marcello Pera says: "A large part of European culture today is so paralyzed because of the idea of a civil war with Islam and because of the memory of religious wars, that it would be ready to do everything – implying also the denial that Europe itself is a civilization and has a religion – just to avoid conflicts or not to show itself as aggressive or closed to 'dialogue'. Unfortunately, this path leads neither to European identity nor to European unification: rather it leads to European surrender, to the loss of all sense that we are Europeans" (Pera, 2010: 98). Pera further remarks: "Europe loves Islam for the same reasons why Islam hates Europe: because of its secularism, relativism, multiculturalism, loss of reputation and feelings of faith. And Europe offers Islam dialogue for the same reason that it is unable and will not talk to itself anymore: and that is the rejection of its own roots. In such conditions, everything turns upside down: understanding of Islam turns to a secret agreement, alliance means consent, addressing means submission, confrontation means surrender. And Islamic integration means occupation from the Islamic side. Europe knows that too, but it is like a patient who surrenders to his illness. That proud and powerful liberal teaching that it has invented is today in the phase of cultural agony, and those powerful liberal regimes that it has created and brought into the world are today going through the lowest stage of their own curve" (*ibid.* 133). Or, as noted by Hadzi Djordje J. Janich: "Western atheism stemmed from the hatred of God. From the spiritual sterility of the Western man. This can be seen from the attempt to export first Europeanism and then Americanism to the East. The result? For now, its al-Qaeda, and in the future, who knows what else" (Janich, 2012: 143).

The layout of contemporary European religious and identity insecurity is thus perfectly depicted and gives us a valid view of

how it influences some of the crucial points from the sphere of security, defense and foreign policy. On the other hand, some other important European thinkers, such as the German political scientist Dr. Thomas Meyer, notice that religion in Europe is experiencing a certain renaissance, which inevitably produces related political and sociological consequences (Meyer, 2009: 71-77).

Conclusions (Заключение). The question arises if the modern European secular ideological paradigm is, indeed, irreversible. If so, what are the future consequences of such a rejection of its own religious identity in the sphere of politics, and especially in the domain of the security policy and common foreign policy of the European Union, as a *conditio sine qua non* of its own survival? (Stanovchich, 1999: 76-77). The prospects seem to be rather gloomy because the ruling dogmatic liberal ideology lacks any of the cohesive and spiritual elements, which could be tempting either for the ever-growing Muslim population of Europe (Blagojevich, 2015: 51) or, the ever depopulating, native-European majority, thoroughly alienated from its own Christian legacy and identity.

We are sure that the issue of religious identity and religious affiliation is among the essential ones that can generate crucial political and social (Blagojevich, 2006: 108; Blagojevich, 2016) trends, movements and ideas in Europe. Failure to recognize religion not only as a fundamental feature of certain identities, but also as one of its basic building blocks, prevents us from dealing in a credible way with the problems facing today's Europe and the world. In this sense, we also read and understand the words of Gregory R. Copley, president of the Washington based International Strategic Studies Association and its Centre for the Study of Monarchy, Traditional Governance, and Sovereignty – The Zahedi Centre, who testifies that: "If the nations, within this global crowd in motion, lose their awareness of identity and historical landmarks, they also lose much of their ability to act collectively in the direction of their survival" (Copley, 2008: 87). This fact can be easily detected especially

in European regions such as the Balkans (Kuburich, Kuburich, 2006; Subotich, 2018; Pavlovich, 2019: 34-37). We are convinced that such potency of religion in the political sense is not exclusively a question of long past times (Grujich, 2020), but also of current political and geopolitical issues (Cucchi, 2005: 7-16), which is why the failure to seriously deal with this problem, from the position of the politology of religion seems an unforgivable mistake and irreparable omission. In that sense, the issuing of a special political Declaration by a group of members of the European Parliament from the European Christian Political Movement, June 30 2020, ("Declaration on the New Law in Montenegro Regarding Religious Minorities", 2020) dealing with the issue of religious freedoms and rights of the Serbian Orthodox Church in Montenegro (Jovanovich, 2020b: 42-43), could serve as one of the indicative examples in support of our conclusions.

References

- Avramovich, S. (2007), *Contributions to the Emergence of State-Church Law in Serbia*, Law Faculty of the Belgrade University, Belgrade, Serbia. (in Serbian)
- Baudrillard, J. (2002), "Spirit of terrorism", in Ivanovich, Zh. (ed.), *Shadow of Rome Over Washington: Pro et Contra*, Filip Vishnjich, Belgrade, Serbia, 153-166. (in Serbian)
- Beneton, P., et al. (2017), *The Paris Statement – A Europe We Can Believe In*, Institute of European Studies, Belgrade, Serbia. (in Serbian)
- Bilbija, B. (2020), "Constitution of the sovereign Russia", available at: <http://www.pecat.co.rs/2020/07/ustav-suverene-rusije/> (Accessed 4 August 2020). (in Serbian)
- Blagojevich, M. (2006), *Contemporary religious changes in Serbia and the process of integration into Europe*, available at: <http://www.doi-serbia.nb.rs/img/doi/0353-5738/2006/0353-57380629095B.pdf> (Accessed 4 August 2020). (in Serbian)
- Blagojevich, M. (2015), *Vitality of Religion in the (De)secularized Society*, Institute of Social Sciences, Belgrade, Serbia. (in Serbian)
- Blagojevich, M. (2016), "Vitality of religion", available at: <http://www.politika.rs/scc/clanak/354248/Pogledi/Vitalnost-religije> (Accessed 4 August 2020). (in Serbian)
- Bloomer, F. and Pierson, C. (1996), *Religion and Choice in Northern Ireland*, available at: <http://rightsni.org/2016/01/3338/> (Accessed 15 July 2020).
- Brunsdon, J. (2017), "Orban: EU's 'Christian identity' under threat from Muslim migrants", Available at: <https://www.ft.com/content/7ecde2c2-af12-329a-9133-29a7bee08e31> (Accessed 15 July 2020).
- Bulovich, I. (2019), "Western Europe is not at all aware of what kind of fire it is playing with", Available at: http://www.spc.rs/sr/zapadna_evropa_uopshte_nije_svesna_sa_kakvom_vatrom_se_igra (Accessed 15 July 2020). (in Serbian)
- Bunich, M. (2002a), "Critics of the French Revolution", *Nova Iskra*, X (68), 20-21. (in Serbian)
- Bunich, M. (2002b), "Machiavelli of theocracy", *Nova Iskra*, X (70), 22-23. (in Serbian)
- Chovich, A. (2015), "Experience of LGBT parents and their children – the results of longitudinal studies", *Socioloski pregled*, XLIX (4), 399-418. (in Serbian)
- Copley, G.R. (2008), "The Art of Victory: How Societies Survive and Prosper", *Sluzhbeni glasnik*. (in Serbian)
- Cucchi, G. (2005), *De-Balkanize the Balkans*, Limes Plus – spetsijalno izdanje, Hesperia, Belgrade, Serbia, 7-16. (in Serbian)
- Declaration on the New Law in Montenegro Regarding Religious Minorities* (2020), Available at: <https://ecpm.info/news/declaration-on-the-new-law-in-montenegro-regarding-religious-minorities.html> (Accessed 4 August 2020).
- Delorme, P. (2011), "Regicides", *Sluzhbeni glasnik*. (in Serbian)
- Dimitrijevič, V. R. (1993), *The French communist revolution*, Monarhija – spetsijalno izdanje, Srpska Narodna Obnova, Kotor, Montenegro, 12-13. (in Serbian)
- Dimitrijevič, V.R. (1995), "Orthodox monarchy and the apocalypse", *Monarhija*, III (15), OOSNO – Kotor, Kotor, Montenegro, 3-6. (in Serbian)
- Djorich, M. (2018), "Abuse of Christianity in the ideology of contemporary right-wing extremism", *Kultura polisa*, XV (2), 93-106. (in Serbian)
- Djurkovich, M. (2004), "The bogey of the right and conservatism", *Nova srpska politichka misao*, XI (1-4), 9-20. (in Serbian)

Djurkovich, M. (2015), *Illusion of European Union*, Catena mundi, Institute for European Studies, Belgrade, Serbia. (in Serbian)

Dostoevsky, F. M. (1933), *Autobiographical Novels and Six Letters of Dostoevsky*, Narodna prosveta, Belgrade, Serbia. (in Serbian)

Dougherty, M. B. (2017), "The Paris Statement: Hope for Europe's Renewal", Available at: <https://www.nationalreview.com/2017/10/paris-statement-hope-europes-renewal/> (Accessed 15 July 2020).

Esposito, J. L. (1994), *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, Prosveta, Belgrade, Serbia. (in Serbian)

Farrell, H. (2017), "A tiny party of hardliners holds the balance of power in Britain. Here's what you need to know", Available at: <https://www.washingtonpost.com/news/monkey-cage/wp/2017/06/09/this-minor-party-holds-the-trump-cards-in-the-british-parliament-what-is-the-dup/> (Accessed 15 July 2020).

Florovsky, G. (1993), "Revelation, philosophy and theology", in Bigovich, R. (ed.) *Introduction to Theology. Collection of Articles and Studies*, Orthodox Theological Faculty of the Serbian Orthodox Church, Belgrade, Serbia. (in Serbian)

Houellebecq, M. (2015), *Submission*, Booka, Belgrade, Serbia. (in Serbian)

Huntington, S. (2002), "Huntington: It is not a conflict of civilizations and cultures", in Ivanovich, Zh. (ed.) *Shadow of Rome Over Washington: Pro et Contra*, Filip Vishnjich, Belgrade, Serbia, 63-68. (in Serbian)

Giubilei, F. (2019), *Conservative of the Future*, Poredak, Belgrade, Serbia. (in Serbian)

Grujich, R. M. (2020), *Political and Religious Activity of the Vatican in the Balkans Through the Centuries*, Catena mundi, Belgrade, Serbia. (in Serbian)

Ilyin, I. (2011), *The White Idea*, Logos, Belgrade, Serbia. (in Serbian)

Ivanova, D. (2016), "Migrant crisis and the Visegrad Group's policy", Available at: https://www.researchgate.net/publication/305760872_Migrant_Crisis_and_the_Visegrad_Group%27s_Policy (Accessed 15 July 2020).

Janich, H. Dj. J. and Rochkomanovich, N. R. (2012), *Waiting With Hope*, Belgrade, Serbia. (in Serbian)

Jevtich, M. (2009a), "Theoretical relationship between politics and religion"; Available at:

https://www.jstor.org/stable/42743905?seq=1#page_scan_tab_contents (Accessed 15 July 2020).

Jevtich, M. (2009b), *Politology of Religion*, Centre for Study of Religion and Religious Tolerance, Belgrade, Serbia. (in Serbian)

Jevtich, M. (2012a), *Temptations of Politology of Religion*, Centre for Study of Religion and Religious Tolerance, Belgrade, Serbia. (in Serbian)

Jevtich, M. (2012b), *Problems of Politology of Religion*, Centre for Study of Religion and Religious Tolerance, Belgrade, Serbia. (in Serbian)

Jevtich, M. (2019), "25 Years of Politology of Religion", *Chrześcijaństwo-Świat-Polityka*, (23), 151-158.

Jovanovich, H. N. M. (2019a), "Njegosh's experience with Islam", *Balkanske sinteze*, VI (3), 57-107. (in Serbian)

Jovanovich, H. N. M. (2019b), *State Heraldry in the Service of Formation of New Identities: State Symbols as an Element of Religious and National Identity*, Poredak, Belgrade, Serbia. (in Serbian)

Jovanovich, H. N. M. (2020a), *Serbian Thinkers About the Christian Foundations of Monarchy*, Centre For Study of Religion and Religious Tolerance. Belgrade, Serbia. (in Serbian)

Jovanovich, H. N. M. (2020b), "European Christian Political Movement About the Discrimination of the Serbian Orthodox Church in Montenegro", *Pravoslavlje*, LIII (1280), 42-43. (in Serbian)

Jovich, R. (2018), *Dynamics of Christian identity*, University of Belgrade Faculty of Orthodox Theology Institute for Theological Research, Belgrade, Serbia. (in Serbian)

Kalomiros, A. (1990), "Against false union", *Teoloshki pogledi*, XXII (1-3), 1-35. (in Serbian)

Kelly, J. (2016), "Why are Northern Ireland's abortion laws different to the rest of the UK?", Available at: <https://www.bbc.com/news/magazine-35980195> (Accessed 15 July 2020).

Keqin, S. (2017), "'A Europe We Can Believe In?' Unbelievable", Available at: <http://www.globaltimes.cn/content/1071771.shtml> (Accessed 15 July 2020).

Knausgaard, K. O. (2015), "Michel Houellebecq's 'Submission'", Available at: <https://www.nytimes.com/2015/11/08/books/review/michel-houellebecqs-submission.html> (Accessed 15 July 2020).

Kostich, I. E. (2019), "Islamic understanding of the minority status of Muslims in non-Muslim societies and of the active civic identity: the case of Serbia", in: Kostich, I. E. (ed.) *Religion, belief and civic identity*, Balkanski centar za Bliski istok, Belgrade, Serbia, 137-148. (in Serbian)

Krstich, D. (2006), "The Orthodox and the New World Order", *Pravoslavlje*, XXXIX (940), 18-19. (in Serbian)

Kuburich, Z. and Kuburich, A. (2006), "Differences between secular and spiritual identity", *Sociologija*, XLVIII (1), 19-37.

López-Dóriga, E. (2018), "Refugee crisis: The divergence between the European Union and the Visegrad Group", Available at: <https://www.unav.edu/web/global-affairs/detalle/-/blogs/refugee-crisis-the-divergence-between-the-european-union-and-the-visegrad-group> (Accessed 15 July 2020).

Marega, S. (2014), "Philosophy, Religion and Politics: Contributions and Perspectives of Politology of Religion", Available at: https://www.academia.edu/6554654/Philosophy_Religion_and_Politics_Contributions_and_Perspectives_of_Politology_of_Religion (Accessed 15 July 2020).

Markovich, M. S. (1995), *The Truth About the French Revolution*, Srpski Obraz, Belgrade, Serbia. (in Serbian)

Meyer, T. (2009), "The Identity of Europe: the Single Soul of the European Union?", *Sluzhbeni glasnik*, Belgrade, Serbia. (in Serbian)

Michovich, J. (2009), "Reconciliation, Human Security and Religious Freedom", in Togo, T., Ostojic, N. P. (ed.) *National Reconciliation, Inter-Ethnic and Interconfessional Tolerance in the Balkans*, European Centre for Peace and Development, Belgrade, Serbia, 325-329.

Mitrovich, U. (2017), "The battle is just beginning", Available at: <https://www.vreme.com/cms/view.php?id=1529228> (Accessed 15 July 2020). (in Serbian)

Mrdjenovich, N. S. (2017), *Assembly*, Centre for Research of Orthodox Monarchism, Belgrade, Serbia. (in Serbian)

MTI (2019), "Europe can only be saved if it finds its way back to its Christian identity", Available at: <https://www.kormany.hu/en/the-prime-minister/news/europe-can-only-be-saved-if-it-finds-its-way-back-to-its-christian-identity> (Accessed 15 July 2020).

MTI (2020), "Hungary and Poland to Set Up Joint Institute for Comparative Law against 'Suppression of Opinions by Liberal Ideology'", Available at: <https://hungarytoday.hu/hungary-poland-new-comparative-law-institute/> (Accessed 28 September 2020).

Muravchik, J. (2004), *The Imperative of American Leadership: A Challenge to Neo-isolationism*, BMG, Belgrade, Serbia. (in Serbian)

Nedeljkovich, D. (1995), "Serbs and Europe", *Srpski Sion*, IV(XIX), (5), 59-64. (in Serbian)

Pavlichevich, P. D. (2016), "Migration crisis: European public opinion and the process of the integration of immigrant population", *Kultura polisa*, XIII, (31), 57-70. (in Serbian)

Pavlovich, N. (2019), "New Age spirituality in Serbia: Analysis of European values study data", *Godishnjak za sociologiju*, XV (22), 29-40. (in Serbian)

Pera, M. (2010), "Why We Should Call Ourselves Christians", *Sluzhbeni glasnik*. (in Serbian)

Politics and Religion Journal (n.d.), Available at: www.politicsandreligionjournal.com (Accessed 15 July 2020).

Politology of Religion (n.d.), Available at: <http://www.fpn.bg.ac.rs/en/undergraduate-studies/political-department/third-year/politology-of-religion/> (Accessed 15 July 2020).

Politology of Religion as Framework for Analyse Relationship Among Religion and Politics (n.d.), Available at: <https://www.ipsa.org/wc/panel/politology-religion-framework-analyse-relationship-among-religion-and-politics> (Accessed 15 July 2020).

Popovich, J. (1993), *Saint-Savaism as a Philosophy of Life*, Monastery Chelije, Valjevo, Serbia. (in Serbian)

Radulovich, M. (2014), *Renewal of Serbian State-Church Legislation*, Konrad Adnauer Stiftung, Christian Cultural Centre Dr. Radovan Bigovich, Belgrade, Serbia. (in Serbian)

Riebert, B. (2019), "No agreement on fixed quotas for the distribution of migrants in the EU", Available at: <https://www.dw.com/bs/bez-dogovora-o-fiksnim-kvotama-za-raspodjelu-migranata-u-eu/a-50750484> (Accessed 15 July 2020). (in Serbian)

Sanusi, M. (2013), "Anambra's night of desecration", Available at: <http://omjuwa.com/2013/11/anambra-night-of-desecration-by-mobolaji-sanusi/> (Accessed 15 July 2020).

Schall, J. V. (2017), "Paris Statement defends old Europe and its values", Available at: <https://www.crisismagazine.com/2017/paris-statement-defends-old-europe-values> (Accessed 15 July 2020).

Spalajkovich, M. (2003), "Serbian national myth and Europe", in Djordjevich, M. (ed.) *Serbian Conservative Thought*, Helsinki Committee for Human Rights in Serbia, Belgrade, Serbia, 90-97. (in Serbian)

Spektorsky, E. V. (1933), *The State and Its Life*, Srpska knjizhevna zadruga, Belgrade, Serbia. (in Serbian)

Stakich, V. D. (1990), *The Monarchist Doctrine of Charles Maurras*, Aleksandar Zheljko Jelich, Belgrade, Serbia. (in Serbian)

Stanovchich, V. (1999), *Political Ideas and Religion 2*, Yugoslav Political Science Association, Belgrade, Serbia. (in Serbian)

Subotich, D. (2000), "For an organic and host thought", *Iskra*, LII (1073), 11-13. (in Serbian)

Subotich, D. (2004), *Monarchy in Serbia (1990-2002): first book*, Institute for Political Studies, Belgrade, Serbia. (in Serbian)

Subotich, M. R. (2018), "Misuse of religious and ethnic identities in the Balkans as a potential for extremist expression", *Kultura polisa*, XV (2), 79-92. (in Serbian)

Talovich, V. (2008), "Politology of religion", *Godishnjak za sociologiju*, IV (4), Faculty of Philosophy in Nish Department of Sociology, 211-213. (in Serbian)

Tekelija, S. (1989), *Description of My Life*, Nolit, Belgrade, Serbia. (in Serbian)

Todenhöfer, J. (2016), *Ten Days in the 'Islamic State'*, Laguna, Belgrade, Serbia. (in Serbian)

Tsoukalis, L. (2012), *What Kind of Europe?*, Zavod za udzbenike, Belgrade, Serbia. (in Serbian)

Velimirovich, N. (2000), *Through the Dungeon Window*, Evro, Neven, Belgrade, Serbia. (in Serbian)

Warner, G. (2017), "A Europe we can believe in", Available at: <https://reaction.life/europe-can-believe/> (Accessed 15 July 2020).

Статья поступила в редакцию 19 июля 2020 г. Поступила после доработки 16 августа 2020 г. Принята к печати 20 августа 2020 г.

Received 19 July 2020. Revised 16 August 2020. Accepted 20 August 2020.

Conflicts of interest: the author has no conflict of interest to declare.

Конфликты интересов: у автора нет конфликта интересов для декларации.

Hadzi Nenad M. Jovanovich, Deacon, PhD Student of Political Sciences, University of Belgrade, Director, Centre for Research of Orthodox Monarchism.

Йованович Хаджи Ненад М., диакон, аспирант политических наук, Университет Белграда, директор Центра исследования православного монархизма.



УДК 316.74

DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-10

Павлюткин И. В.  | Динамика религиозности молодежи в России

Лаборатория «Социология религии» ПСТГУ
Лихов пер., д. 6, стр. 1, Москва, 127051, Россия
euhominid@gmail.com

Аннотация. В данной статье анализируются данные, собранные в ходе четырех регулярных социологических опросов (RLMS HSE, European Social Survey, European Values Study и Левада-центр) для того, чтобы оценить динамику различных показателей религиозности молодых людей в России. Среди этих показателей – субъективная оценка собственной религиозности, принадлежность к конфессии, частота посещения религиозных служб и религиозная социализация. Делается сравнение инструментариев (формулировка вопросов, наличие фильтров) по вопросам критериев религиозности, чтобы определить, могут ли различные способы формулирования вопросов приводить к различиям в результатах оценок. Отчасти мы доказываем, что этот эффект фильтрующих вопросов можно найти в разных оценках уровня аффилированных верующих. Результаты сравнительного анализа данных показывают в целом медленное снижение доли принадлежащих к православию среди молодых людей, хотя не наблюдается аналогичного изменения субъективной оценки религиозности. В то же время, оценки вовлеченности в религиозные практики и социализацию показывают усиливающийся процесс дифференциации групп верующих среди молодых людей за последние 20 лет. Доля тех, кто никогда не посещал религиозные службы, среди молодых людей существенно снизилась за счет увеличения доли прихожан в праздничные дни и посещающих службы часто. В целом мы приходим к выводу, что можно обсуждать структурные изменения в религиозном ландшафте, проявляющиеся в дифференциации групп православных и социализированных верующих.

Ключевые слова: индикаторы религиозности; возрастные когорты; православие; аффилированные и практикующие верующие; религиозная социализация

Благодарность. Исследование осуществляется в рамках Программы научных исследований Фонда развития ПСТГУ в 2018-2021 годах.

Информация для цитирования: Павлюткин И. В. Динамика религиозности молодых людей в России // Научный результат. Социология и управление. 2020. Т. 6, № 3. С. 153-183. DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-10.

Ivan V. Pavlyutkin 

Dynamics of religious commitments of young people in Russia

Sociology of Religions Laboratory, St. Tikhon's Orthodox University
bld. 1, 6 Likhov Ln., Moscow, 127051, Russia
euhominid@gmail.com

Abstract. The article analyzes the data collected in four regular sociological surveys (RLMS HSE, The European Social Survey, The European Values Study and Levada Center) in order to assess the dynamics of various indicators of religiousness of young people in Russia. These indicators include subjective assessment of one's own religious belief, religious affiliation, church attendance, and religious socialization. A comparison of tools (question statement, filters) on religiosity criteria is made to determine whether different methods of questioning can lead to different assessment results. In part, we argue that this effect of filtering questions can be found in different assessments of the level of affiliated believers. Comparative data analysis generally shows a slow decline in the proportion of young people with Orthodox affiliation, although there is no similar change in the subjective assessment of religiosity. At the same time, over the past 20 years, assessments of engagement in religious practices and socialization have revealed an increasing process of differentiation of faith groups among young people. The proportion of those who have never attended a religious service among young people has declined significantly due to an increase in the proportion of parishioners on holidays and those who attend services frequently. In general, we conclude that it is possible to discuss the structural changes in the religious landscape that manifest themselves in the differentiation between Orthodox and socialized groups of believers.

Keywords: indicators of religiosity; young people; Orthodoxy; affiliated and practicing believers; religious socialization

Acknowledgements. The project was supported within the framework of the program of PSTGU Development Foundation in 2018-2021.

Information for citation: Pavlyutkin, I. V. (2020), "Dynamics of religious commitments of young people in Russia", *Research Result. Sociology and Management*, 6 (3), 153-183, DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-10.

Введение (Introduction). В 2019 году ВЦИОМ представил данные августовского опроса, согласно которым доля молодых людей в России, связывающих себя с православием, упала в два раза по сравнению с предыдущим замером, и одновременно в три раза выросла доля «неверующих»¹. Опубликованные результаты внезапно показывали, что молодежь также значительно

отличается от остальных возрастных групп по уровню своей религиозности, что позволило отдельным экспертам начать публично обсуждать надвигающийся кризис веры среди молодежи аналогично процессам, происходящим в Европе последние тридцать лет (Bullivant, 2018)². Уже через три месяца, в ноябре новый опрос ВЦИОМ,

¹ Релиз ВЦИОМ № 4032 / 14 Августа 2019 г. URL: https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=9847&fbclid=IwAR33_LISEUV19f6HDuOTXv_ptEfFwnlNzTTP_S4LmcB7XD1ESd2jCHRhJvE.

² Можно привести ссылки на материалы, которые содержат комментарии: 1) ВЦИОМ: <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=9847>; 2) экспертов в материале Независимой газеты:

реализованный по той же методике, показал, что доля последователей православия среди молодых людей в целом вернулась на прежнее место, так же, как и доля «неверующих» (см. График 1 и 2). Выяснилось, что выводы о надвигающемся кризисе веры преувеличены, хотя такая волатильность самих результатов опроса до сих пор не до конца осмыслена¹. Вместе с тем нельзя не признать, что появляется все больше публикаций, опирающихся на данные представительных опросов, которые показывают снижение уровня религиозности в России для более молодых возрастных когорт (Тихомиров, 2017, Рощина, 2018, Радаев, 2018). При этом обсуждение возможных объяснений такой отрицательной динамики обычно строится вокруг нескольких аргументов. Первое связано с определением специфики молодежи как особой социальной группы, которая в силу своей «молодости» будет выделяться размытостью религиозного сознания и мировоззрения, «замедленным воцерковлением», «отложенной религиозностью» (Чеснокова, 2005; Мчедлов, 2005; Тихомиров, 2017).

Методология исследования (Methodology and methods). В этой логике уровень религиозности будет повышаться с переходом в более старшие возрастные группы в связи с значимыми изменениями жизненной траектории (вхождение в родительство, развод, переживание болезни и т.п.). Иначе, объяснение строится вокруг выяснения специфики поколений, каждое из которых формируется в ином социальном и институциональном контексте, где вопросы институциональной религии оказываются на втором плане по сравнению с

вопросами индивидуальной духовности и так называемой «лоскутной религиозности» (Ореханов, 2015; Колкунова, 2015; Радаев, 2018). Например, можно предположить, что поколение, взрослевшее в 1980-1990-е годы и переживавшее «религиозное возрождение» после семидесяти лет насильственной секуляризации, будет обладать большим «религиозным рвением» и четко выраженной идентичностью, чем поколение их детей, взрослеющее в 2010-е годы в эпоху религиозной свободы, плюрализации взглядов и индивидуализации (Ореханов, 2014). Другое объяснение будет касаться изменения самого социального контекста анализа религиозности, в котором показатели, которые имели ясные коннотации и устойчивость в один период времени, приобретают волатильность и двусмысленность в другой период. Будучи устойчивым маркером национальной и культурной идентичности в 1990-е и 2000-е годы, религиозная идентичность, по мнению ученых, приобретает все большую неустойчивость в 2010-е годы, когда Русская Православная Церковь входит в публичную сферу, характеризующуюся собственными правилами (Zabaev, Mikhaylova, Oreshina, 2018; Задорин, Хомякова, 2019). В этом смысле принадлежность к православию сегодня может отражать не столько внутренние религиозные убеждения и идентичность человека, сколько быть маркером публичного выражения своей позиции, особенно среди молодых людей, в связи с отдельными событиями, связанными с церковными институтами или выражением публичного доверия РПЦ (Узланер, 2020)².

https://www.ng.ru/ng_religii/2019-08-20/12_470_skrepa.html.

¹ Например, приведенный пример падения принадлежности к православию приходится на период медийного обсуждения строительства храма в Екатеринбурге.

² В этой связи можно обратить внимание на опросы, посвященные оценке доверия Русской Православной Церкви в разрезе возрастных когорт. См., например, материал ФОМ: О влиянии РПЦ на разные сферы жизни страны, 2020. URL: <https://fom.ru/TSennosti/14371>.

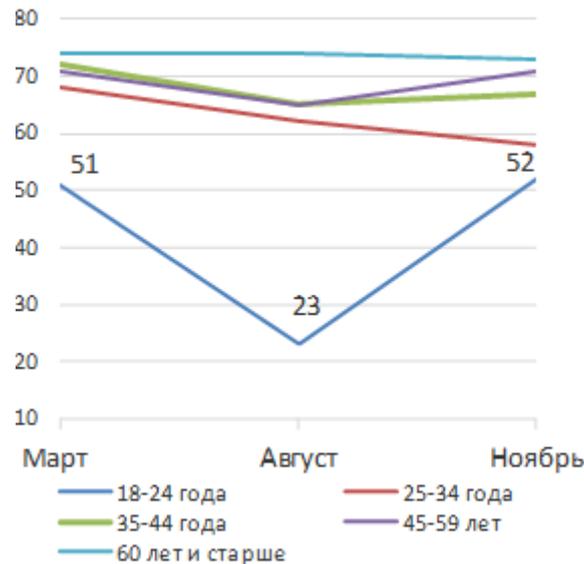


График 1. Последователем какого мировоззрения или религии Вы себя считаете? – «Православие» (ВЦИОМ, 2019)

Fig. 1. What kind of worldview or religion do you follow? – “Orthodoxy” (Russian Public Opinion Research Center, 2019)

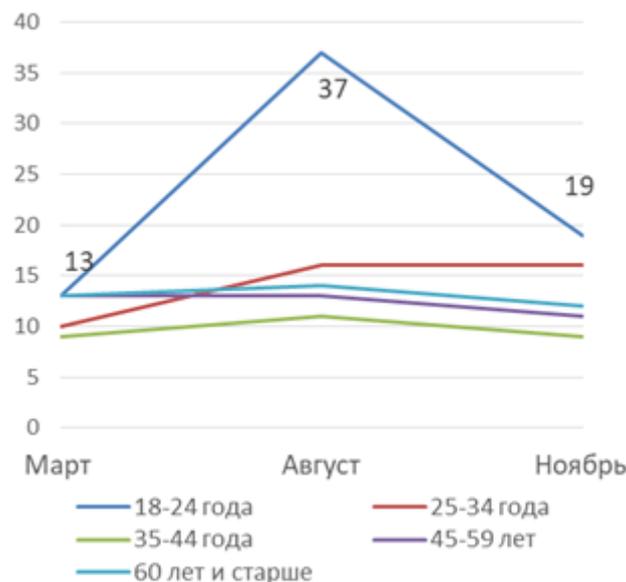


График 2. Последователем какого мировоззрения или религии Вы себя считаете? – «Неверующий» (ВЦИОМ, 2019)

Fig. 2. What kind of worldview or religion do you follow? – “Non-believer” (Russian Public Opinion Research Center, 2019)

Наконец, последнее возможное объяснение, которое, как правило, не берется в расчет, связано с проблемой согласованности разных показателей, которые характеризуют измерение религиозности в разных

инструментариях социологических исследований (Пруцкова, 2012; Пруцкова, Маркин, 2017). Например, основные выводы о динамике религиозности молодых людей

обычно опираются на показатели принадлежности к конфессии (*belongs*), или субъективных оценок веры. Вместе с тем, как показывают исследования, данные виды показателей («верующие» и «аффилированные») оказываются неустойчивыми, поскольку респонденты могут переходить из одной группы в другую в течение небольшого периода времени (Рощина, 2018), и «слабоэффективными», поскольку они не влияют на значимые различия в ценностях и практиках (Синелина, 2001; Halman, Van Ingen, 2015). Одновременно не учитываются оценки динамики доли практикующих верующих (*practitioners*) или социализированных верующих (*socialized*) среди молодых людей, которые характеризуют религиозность, имеющую значимые следствия для образа жизни верующих людей (Забавин и др., 2013; Пруцкова, 2013). На фоне большого количества оценок и споров о религиозности по принадлежности, остается не ясным, каким образом в последние 20 лет изменились оценки «практикующих» и «социализированных» верующих среди молодых возрастных групп после начала так называемого постсоветского «религиозного возрождения» в России (Пруцкова, 2012). Насколько уровень религиозности по этим показателям отличает возрастные когорты (18-29 лет), выросшие в период «религиозной свободы», от более старших когорт, выросших и образованных в период «религиозных запретов».

Мы понимаем, что обращаемся к формализованным количественным показателям оценки религиозности, которые формируют определенное представление о религиозной динамике, а сама методология опросов не позволяет раскрыть важные смысловые значения религиозной жизни, которые стоят за наблюдаемыми изменениями, специфику религиозного сознания молодых людей. Более того, до сих пор социологами и религиоведами ведутся споры относительно использования тех или иных показателей и метрик, в том числе для изучения религиозности в постсоветских или «восточных» странах (Лебедев, 2005; Томка, 2006; Пруцкова, 2012; Лебедев,

Сухоруков, 2013). Например, при оценке уровня вовлеченности населения в религиозные практики в стране, пережившей форсированную секуляризацию, важно учитывать не только долю тех, кто регулярно посещает церковные службы, но и долю тех, кто никогда службы не посещал. Вместе с тем, представленный анализ религиозной демографии нам представляется вполне оправданным, поскольку позволяет увидеть общую картину религиозности на макроуровне, дать оценку распространенности того или иного показателя, соотнести оценки разных социологических опросов, которые используют собственный инструментарий. Одновременно, важная задача заключается в том, чтобы оценить, насколько внутри определенной методологии измерения показатели демонстрируют устойчивость или волатильность во времени. Это позволит дать комментарий как о самих показателях, так и об обсуждаемом тезисе о падении религиозности среди молодежи.

Мы сравниваем результаты опросов четырех независимых друг от друга проектов, в рамках которых делаются общероссийские репрезентативные опросы населения (см. Таблица 1). Два проекта (Европейское исследование ценностей и Европейское социальное исследование) являются международными, где собирают данные для сравнительного анализа ценностей населения разных стран. Третий проект (РМЭЗ НИУ ВШЭ) является довольно масштабным по объему выборки и количеству инструментариев, реализуется продолжительное время как лонгитюдное обследование домохозяйств. И последнее обследование (Левада-центр) реализуется в рамках стандартизированных регулярных опросов населения, реализуемых российскими организациями изучения общественного мнения. Объем и параметры выборок, а также метод сбора данных в этих проектах отличаются. Инструментарии данных опросов также имеют отличия как в формулировках вопросов о религии, так и в фильтрах, которые направляют вопросы конкретным группам респондентов. В разных исследованиях проводилось разное количество волн опросов и в разные года.

Таблица 1
Типы опросов, которые использовались для сравнения оценок религиозности

Table 1

Types of surveys used to compare the degree of religious commitment

Источник данных/ Data source	Год публикации данных/ Year of data publication	Объем и тип выборки для России/ Sample size and type for Russia	Метод сбора данных/ Data collection method	Параметры оценки религиозности/ Parameters for assessing religiosity
РМЭЗ НИУ ВШЭ (HSE)	2003, 2016, 2017 2018	8000-11000 ¹	Личное интервью/ Personal interview	Субъективная оценка религиозности, принадлежность к конфессии, религиозные практики/ Subjective assessment of religiosity, confession, religious practices
Левада-Центр (Levada Center)	2002, 2012, 2018	1600	Личное интервью ² / Personal interview	Субъективная оценка религиозности, принадлежность к конфессии, религиозные практики/ Subjective assessment of religiosity, confession, religious practices
Европейской исследование ценностей (EVS)	1999, 2008, 2018	2500, 1500, 1825	Личное интервью ³ / Personal interview	Субъективная оценка религиозности, принадлежность к конфессии, религиозные практики, религиозная социализация/ Subjective assessment of religiosity, belonging to a confession, religious practices, religious socialization
Европейское социальное исследование (ESS)	2006, 2010, 2012, 2016, 2018	1500	Личное интервью ⁴ / Personal interview	Субъективная оценка религиозности, принадлежность к конфессии, религиозные практики/ Subjective assessment of religiosity, confession, religious practices

¹ Выборка стратифицированная многоступенчатая территориальная.

² Опрос проведен по репрезентативной всероссийской выборке городского и сельского населения объемом 1600 человек в возрасте от 18 лет и старше в 136 населенных пунктах, 52 субъектах РФ. Исследование проводится на дому у респондента методом личного интервью. Распределение ответов приводится в процентах от общего числа опрошенных вместе с данными предыдущих опросов.

³ Использовались как бумажные анкеты, так и анкеты на планшетах.

⁴ Использовались анкеты на планшетах (последние две волны).

В данной статье мы не обсуждаем качество реализуемых опросов, уместность и грамотность тех или иных формулировок вопросов и фильтров. Наша задача довольно проста – путем сравнения результатов разных обследований в динамике оценить:

- как менялись оценки уровня религиозности наиболее молодой возрастной когорты;
- можно ли увидеть значительные различия между разными возрастными когортами, в чем они проявляются;
- и наконец, насколько устойчивыми являются данные оценки во времени и в зависимости от разных инструментариев.

Научные результаты и дискуссия (Research Results and Discussion). *Европейское исследование ценностей.* Европейское исследование ценностей с момента своего запуска было ориентировано на сравнительное изучение религиозных взглядов и особенно анализ роли христианства в формировании общеевропейских ценностей. Инструментарий первых волн исследования был уникальным и включал множество разнообразных вопросов о религии и ценностях, но к настоящему моменту список таких вопросов оскудел и изменился в сторону более «прогрессивных» тем, что представляется социологами как «этический поворот» (Mazzucchelli, Lomazzi, 2016). Опрос Европейского исследования ценностей в России проводился три раза – в 1999, 2008 и 2018 годах, что позволяет сравнить ответы респондентов о религиозности по возрастным группам в рамках трех волн опроса с лагом в 9-10 лет.

В отличие от других мониторинговых исследований, в рамках Европейского исследования ценностей задается вопрос не только о принадлежности к конфессии и частоте посещения религиозных служб, но и вопрос, маркирующий уровень религиозной социализации, а именно о частоте посещения служб в возрасте 12 лет. О значении этого показателя для объяснения поведения и ценностей людей на уровне отдельных стран и регионов выходит все больше и больше статей, особенно в последние 15-20 лет (Пруцкова, 2015; Vrublevskaya, Moberg, Sztajer, 2019).

В данном разделе мы вначале опишем распределения, по субъективной оценке, религиозности и принадлежности к конфессии, а затем проанализируем распределения по религиозным практикам и религиозной социализации.

Субъективная оценка религиозности.

Первое, на что можно обратить внимание при сравнении результатов трех волн – повышение доли тех, кто относит себя к «верующим» во всех возрастных группах, и одновременно снижение доли «неверующих». Если говорить о возрастной группе 18-29 лет, то почти за 20 лет рост тех, кто относит себя к «верующим», составил 7%, а снижение доли «неверующих» составило 13%. При этом среди молодых людей можно наблюдать рост на 6% доли тех, кто относит себя к «убежденным атеистам». При сравнении возрастных когорт между собой можно увидеть, что с переходом в более старшую возрастную группу растет доля «верующих», падает доля «неверующих» и «убежденных атеистов». При сравнении волн можно заметить, что различия между 1999 и 2008 годами являются более сильными, чем между 2008 и 2018 гг.

Таблица 2

Распределение доли респондентов, относящих себя к верующим
(% от ответивших)¹

Table 2

Share of respondents with religious commitments (% of respondents)

Независимо от того, посещаете Вы храм или нет, можете ли Вы сказать, что Вы...?/ No matter if you attend a church or not, can you say that you ...?		18-29 лет/ years old	30-44 года/ years old	45-64 года/ years old	65 лет и выше/ years old and above
1999	верующий/believer	64	62	64	79
2008	верующий/believer	72	75	72	78
2018	верующий/believer	71	77	78	83
1999	неверующий/non-believer	32	34	30	17
2008	неверующий/ non-believer	20	21	21	16
2018	неверующий/ non-believer	19	15	15	12
1999	убежденный атеист/ convinced atheist	4	5	6	4
2008	убежденный атеист/ convinced atheist	8	4	7	7
2018	убежденный атеист/ convinced atheist	10	7	7	5

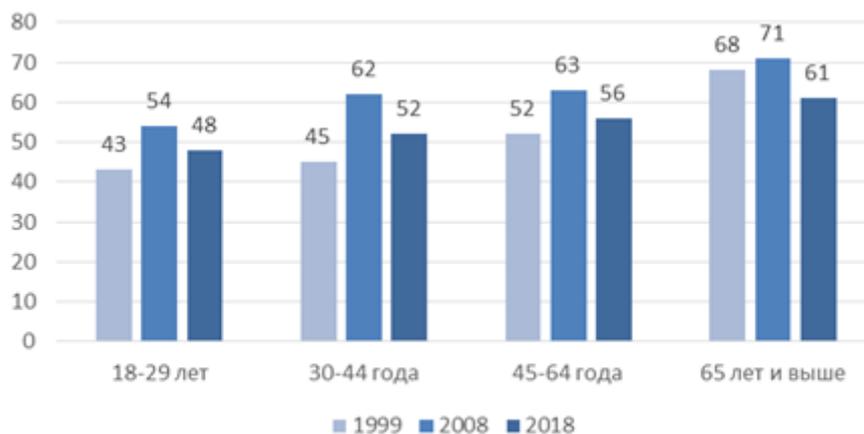


График 3. EVS: Распределение доли респондентов, исповедующих какую-либо религию
(% от ответивших)²

Fig. 3. EVS: Share of respondents professing a religion (% of respondents)

¹ Формулировка вопроса и содержательных ответов отличается в русской и английской версии инструментария. Формулировка на русском языке: «Независимо от того, посещаете Вы храм или нет, можете ли Вы сказать, что Вы 1 – Верующий; 2 – Неверующий; 3 – Убежденный атеист». В английском инструментарии формулировка: «Independently of whether you attend a church or not, would you say you are ...» 1 – Religious person; 2 – Not a religious person; 3 – A convinced atheist. Источник: <https://europeanvaluesstudy.eu/methodology-data-documentation/evs-methodology>

² Формулировка: «Исповедуете ли Вы какую-либо религию?» / «Do you belong to a religious denomination?». Источник: <https://europeanvaluesstudy.eu/methodology-data-documentation/evs-methodology>.

Принадлежность к конфессии.

В Европейском исследовании ценностей задается два вопроса, которые позволяют оценить долю принадлежащих к конфессии респондентов (belonging). Первым задается общий вопрос о том, исповедует ли респондент какую-либо религию, и если ответ положительный, то задается вопрос о конкретной религии / конфессии.

Анализ распределений по этим вопросам показывает, что с переходом в более старшую возрастную группу повышается доля аффилированных верующих. Если сравнивать между собой три волны опроса, то можно увидеть, что для всех возрастных групп, кроме старшей (65 лет и старше), происходил рост доли конфессиональных верующих. Между 1999 и 2008 годами наблюдался значительный рост доли тех, кто исповедует какую-либо религию, но к 2018 году произошло ее снижение. Доля молодых людей, которых, согласно этой методологии, можно считать принадлежащими к конфессии (belonging), составляла 48% в 2018 году против 43% в 1999 и 54% в 2008. Одновременно в этом же году сократился разрыв между возрастными группами по этому показателю. Нельзя утверждать,

что молодые люди на фоне остальных возрастных групп выделяются характером динамики этого показателя религиозности.

Для тех, кто положительно ответил на вопрос о вероисповедании, задается вопрос про конкретную конфессию. В таблице представлены доли респондентов, указавшие православие и ислам в качестве такой конфессии, в разрезе возрастных групп и волн. Православие в целом является наиболее многочисленной конфессией, и внутри группы конфессиональных верующих даже среди молодых людей доля православных в 2018 году составляет 76%. Вместе с тем можно увидеть хотя не радикальное, но сокращение доли исповедующих православие респондентов во всех возрастных группах в 2018 году, по сравнению с 1999 и 2008 годами. Для молодых людей сокращение составило 12%, при сравнении 1999 и 2018 годов. Одновременно можно увидеть рост доли исповедующих ислам, особенно в более молодых возрастных группах. По сравнению с 1999 годом, прирост по этому показателю среди молодежи составил 14%. В 2018 году также наблюдается больший разрыв между возрастными группами в оценке принадлежности к православию или исламу.

Таблица 3

Распределение доли респондентов, исповедующих православие и ислам
(% от исповедующих какую-либо религию)

Table 3

Share of respondents professing Orthodoxy and Islam
(% of those professing a religion)

Возраст/ Age	1999		2008		2018	
	Православие/ Orthodoxy	Ислам/ Islam	Православие/ Orthodoxy	Ислам/ Islam	Православие/ Orthodoxy	Ислам/ Islam
18-29 лет/ years old	88	7	91	7	76	23
30-44 года/ years old	92	6	87	10	85	12
45-64 года/ years old	93	5	92	6	88	11
65 лет и выше/ old and above	93	6	93	5	88	8

Если пересчитать данные от всех респондентов, то можно оценить долю конфессиональных и принадлежащих к православию людей в разрезе возрастных групп. Согласно графику, можно говорить о воз-

ращении статистики 2018 года к показателям 1999 года. В группе молодых людей доля конфессиональных верующих за 10 лет сократилась на 14%, что незначительно превышает снижение её в других возрастных группах.

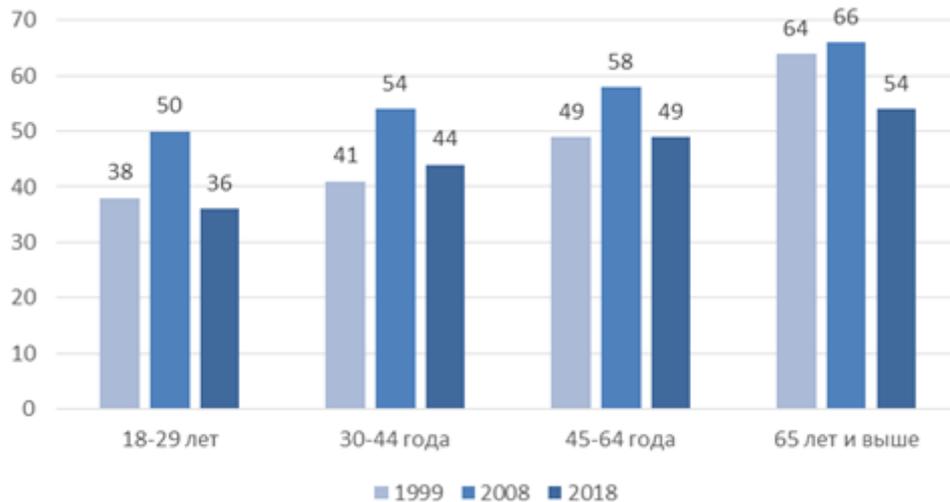


График 4. EVS: Доля респондентов, принадлежащих к православию (% от всех опрошенных)

Fig. 4. EVS: Share of respondents with Orthodox affiliation (% of all respondents)

Практикующие верующие. Следующим признаком анализа уровня религиозности становится доля практикующих верующих, которая оценивается по частоте посещения религиозных служб. Конвенционально считается, что частота посещения – один раз в месяц и чаще – характеризует укорененность человека в церковной жизни (Чеснокова, 2005; Пруцкова, 2012), хотя предлагается и обоснованная критика такого подхода, которая помещает людей, посещающих службы не менее трех раз в месяц и один раз в месяц в общую группу (Лебедев, Сухоруков, 2013). Одновременно важным показателем для оценки религиозности на постсоветском пространстве, свободном от запретов на участие в церковной жизни, оказывается доля населения, которая никогда или практически никогда не посещала религиозные службы.

В таблице 4 рассчитаны данные по частоте посещения религиозных служб в разрезе возрастных групп. Можно увидеть, что

внутри группы православных верующих наблюдается рост доли посещающих службы один раз в месяц и чаще. В группе молодых людей происходил рост почти в два раза с 11% в 1999 до 21% в 2008 году. Однако за последние 10 лет доля практикующих верующих в этой группе не изменилась. Можно сказать, на основании данных 2018 года, что примерно пятая часть молодых людей в возрасте от 18 до 29 лет, ответивших положительно о своей принадлежности к православному вероисповеданию, регулярно участвуют в религиозной жизни. Если пересчитать этот результат относительно всего населения, а не только от исповедующих православие, то эта доля не превышает 8% в 2018 году, хотя и увеличилась в два раза по сравнению с 1999 годом. Можно увидеть, что если по остальным возрастным группам с годами виден значительный или незначительный рост доли

практикующих верующих, то среди молодых людей заметно небольшое падение (табл. 4).

Наиболее активный рост доли практикующих верующих произошел в группе 65

лет и старше: с 20% в 1999 году до 37% в 2018 году. Одновременно в этой возрастной группе произошел наиболее заметный спад доли тех, кто практически никогда не посещал религиозных служб (график 5).

Таблица 4

Распределение частоты посещения религиозных служб православными респондентами по возрастным группам (% от принадлежащих к православию)¹

Table 4

Frequency of attending religious services by Orthodox respondents by age groups (% of Orthodox respondents).

Год/ year	Как часто Вы посещаете религиозные службы?/ How often do you attend religious services?	18-29 лет/ years old	30-44 года/ years old	45-64 года/ years old	65 лет и выше/ years old and above
1999	Один раз в месяц и чаще/Once a month or more	11	15	17	20
2008	Один раз в месяц и чаще/Once a month or more	21	18	20	26
2018	Один раз в месяц и чаще/Once a month or more	21	25	26	37
1999	Практически никогда / Never or almost never	24	19	27	33
2008	Практически никогда/ Never or almost never	17	14	17	20
2018	Практически никогда/ Never or almost never	20	14	14	15

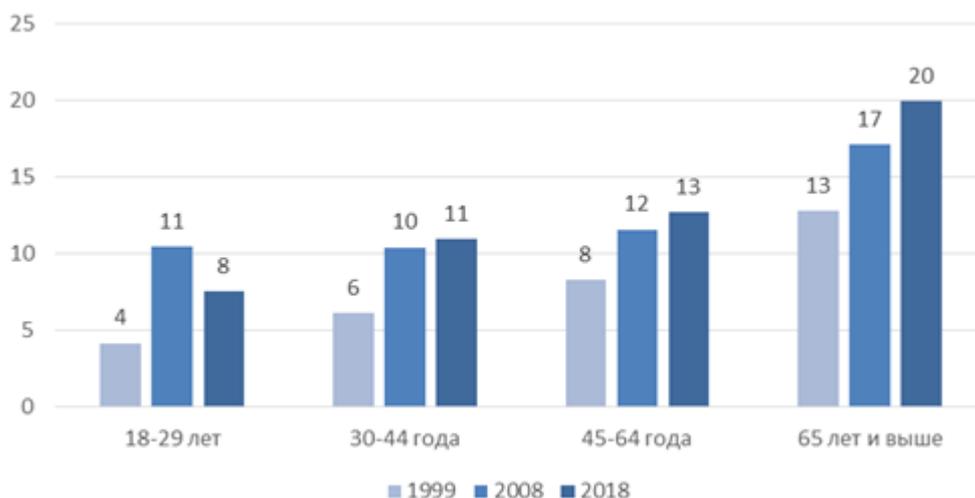


График 5. EVS: Распределение частоты посещения религиозных служб (один раз в месяц и чаще) (% от всех опрошенных)

Fig. 5. EVS: Frequency of attending religious services (once a month and more often) (% of all respondents)

¹ Формулировка вопроса: «Не считая венчаний, похорон и крещений, как часто Вы посещаете религиозные службы в настоящее время?». Источник: <https://europeanvaluesstudy.eu/methodology-data-documentation/evs-methodology>.

Последняя Таблица 5 в этом разделе показывает динамику ответов на вопрос о частоте посещения религиозных служб для исповедующих православие из возрастной группы 18-29 лет. С одной стороны, за последние тридцать лет можно увидеть рост

доли практикующих верующих среди молодых людей. Вместе с тем среди идентифицирующих себя с православием не наблюдается значительного снижения доли тех, кто посещает службы реже, чем раз в год и практически никогда.

Таблица 5

Распределение частоты посещения религиозных служб православными респондентами в группе 18-29 лет (%)

Table 5

Frequency of attending religious services by Orthodox respondents in the 18-29 age group (%)

Не считая венчаний, похорон и крещений, как часто Вы посещаете религиозные службы в настоящее время? / Apart from weddings, funerals and baptisms, how often do you attend religious services today?	1999		2008	2018
Раз в неделю и чаще / Once a week or more	2		4	6
Один раз в месяц / Once a month	9		17	15
Рождество / Пасха / Christmas / Easter	23	Только по специальным праздникам / On special holidays only	37	33
Другие праздники / Other holidays	15			
Один раз в год / Once a year	18		16	11
Реже / Less often	9	Менее часто / Less often	11	16
Никогда / Практически никогда / Never or almost never	24		17	20
Всего (респ.) / Total	213		170	132

Религиозная социализация. Оценка уровня религиозной социализации за три волны Европейского исследования ценностей показывает, что более молодые возрастные когорты выделяются ростом доли посещающих религиозные службы один раз в месяц и чаще в возрасте 12 лет. Если посмотреть на оценку уровня религиозной социализации через долю тех, кто никогда или практически никогда не посещал религиозные службы, то в группе молодых людей она упала практически в три раза. Если сравнить эту группу с наиболее возрастной когортой, то можно увидеть значимые различия в динамике показателей за три волны. Фактически для людей старшего возраста, которые становились подростками еще в советской время, возможность регулярного посещения церковных служб была сильно ограничена и для большинства

не вписывалась в советскую семейную жизнь, тогда как для современных молодых людей, период взросления которых пришелся на 1990-е и 2000-е годы, таких формальных ограничений не было. Отчасти это объясняет значительное сокращение за последние 20 лет доли молодых людей, аффилированных к православию, но практически никогда не посещавших религиозные службы в 12 лет отдельно от специальных обрядов (табл. 6).

Падение за двадцать лет доли молодых людей, которые практически никогда не посещали религиозные службы в 12 лет, произошло за счет двукратного (с 20 до 40%) увеличения доли посещающих службы в этом возрасте по специальным праздникам (Рождество, Пасха), а также роста доли посещающих службы один раз в месяц и чаще (табл. 7).

Таблица 6
Распределение частоты посещения религиозных служб православными респондентами
в 12 лет по возрастным группам¹

Table 6
Frequency of attending religious services by Orthodox respondents at the age of 12 by age groups

Год/ year	Как часто Вы посещали религиозные службы, когда Вам было 12 лет?/ How often did you attend religious services when you were 12 years old?	18-29 лет/ years old	30-44 года/ years old	45-64 года/ years old	65 лет и выше/ years old and above
1999	Один раз в месяц и чаще/Once a month or more	7	5	7	26
2008	Один раз в месяц и чаще/Once a month or more	13	9	4	11
2018	Один раз в месяц и чаще/Once a month or more	16	12	13	23
1999	Практически никогда / Never or almost never	59	70	67	42
2008	Практически никогда/ Never or almost never	38	57	58	51
2018	Практически никогда/ Never or almost never	22	32	43	46

Таблица 7
Распределение частоты посещения религиозных служб православными респондентами
в возрасте 12 лет в группе 18-29 лет (%)

Table 7
Frequency of attending religious services by Orthodox respondents at the age of 12
in the age group of 18-29 years (%)

Как часто Вы посещали религиозные службы, когда Вам было 12 лет?/ How often did you attend religious services when you were 12 years old?	1999		2008	2018
Раз в неделю и чаще/ Once a week or more	4		6	7
Один раз в месяц/ Once a month	3		7	9
Рождество / Пасха/ Christmas / Easter	15	Только по специальным праздникам/ On special holidays only	26	40
Другие праздники/ Other Holidays	5			
Один раз в год/ Once a year	7		10	10
Реже/ Less often	8		13	12
Никогда / Практически никогда/ Never or almost never	59		38	22
Всего (респ.) / Total	207		159	121

¹ Формулировка вопроса: Не считая венчаний, похорон и крещений, как часто Вы посещаете религиозные службы в настоящее время? Источник: <https://europeanvaluesstudy.eu/methodology-data-documentation/evs-methodology>

Если резюмировать результаты распределений по выделенным переменным, характеризующим динамику религиозности среди молодых людей, то можно сделать следующее утверждение. В последние двадцать лет происходило качественное изменение уровня религиозности внутри молодой возрастной когорты, что способствовало дифференциации разных групп верующей молодежи. С одной стороны, не видно роста доли аффилированных к православию молодых людей, и в целом доля аффилированных верующих хотя и незначительно, но снижается. С другой стороны, внутри группы аффилированных верующих происходит качественный рост доли практикующих верующих. Условно можно выделить несколько примерно равных по объему групп православной молодежи:

- значительную группу аффилированных с православием молодых людей, которые посещают службы по важным праздникам, уже вписанным в общественную жизнь и входящим, по мнению этих людей, в наиболее важные события года;
- серьезно сократившуюся группу аффилированных с православием молодых людей, которые разделяют идентичность, но почти никак не включены на практике в церковную жизнь;
- группу церковной молодежи, практикующих верующих, которая заметно выросла за последние 20 лет, что может быть связано с их включением с религиозное воспитание и образование родителей. Вместе с тем, эта группа примерно равна доле молодых людей, принадлежащих к православию, но практически никогда не посещающих служб. Такой видимой дифференциации по наполненности групп не наблюдалось двадцать лет назад, поэтому можно говорить о качественном сдвиге в картине религиозности.

Европейское социальное исследование. В рамках Европейского социального исследования (ESS) задается несколько вопросов, которые позволяют определить уровень религиозности как на уровне субъективной оценки и институциональной аффилиации, так и на уровне религиозных практик. В анализ были включены данные шести волн Европейского социального исследования, в которых участвовала Россия. Это позволяет увидеть динамику показателей религиозности по возрастным группам с 2006 по 2018 гг. Что касается оценки институциональной религиозности (belonging), то так же, как и в Европейском исследовании ценностей, в инструментарии ESS сначала задается прямой вопрос о принадлежности к той или иной конфессии, вероисповеданию. Если респондент отвечает положительно, то его спрашивают о конкретной конфессии, соответственно, для оценки доли относительно всего населения необходимо делать пересчет. Если респондент отвечает отрицательно, то ему не задают вопрос о конкретной конфессии. За счет такого фильтра можно оценить в целом, какая доля населения связана с институциональной религией, а не просто считает себя верующей или демонстрирует идентичность. Такая постановка скорее предполагает самоопределение по отношению к конкретному религиозному институту.

Субъективная оценка религиозности. В отличие от Европейского исследования ценностей, где вопрос о субъективной оценке религиозности звучит как «Являетесь ли Вы верующим человеком?», в инструментарии Европейского социального исследования он формулируется как «Насколько религиозным человеком Вы себя считаете?»¹. Отличия связаны как с самой формулировкой вопроса, так и со шкалой оценивания. В вопросе Европейского

¹ Точная формулировка вопроса на английском и русском языках: «Regardless of whether you belong to a particular religion, how religious would you say you

are?» / «Независимо от того, являетесь Вы последователем какой-либо религии или нет, скажите, пожалуйста, насколько религиозным человеком Вы себя считаете?».

социального исследования предложена порядковая шкала оценки субъективной религиозности (от 0 до 10), что позволяет увидеть большее разнообразие оценок субъективной религиозности и их динамику¹. По результатам анализа распределений по данному вопросу можно увидеть значительный разрыв между высокими и низкими оценка религиозности среди молодых людей. 17% молодых людей в 2018 году оценивают себя как совсем не религиозные, и 3% – как очень религиозные. В целом можно сказать, что оценки этих крайних точек незначительно изменились в динамике за 12 лет из-

мерений. Средние оценки своей религиозности указали в 2018 году более трети (34%) ответивших на вопрос, что чуть меньше по сравнению с 2006 годом (39%). Общий вывод, который можно сделать по результатам анализа этих оценок, состоит в том, что оценки субъективной религиозности в группе молодых людей (18-29 лет) не изменились значительно за последние 12 лет. Можно также заметить, что оценки более низкой религиозности снижались до 2012 года, но затем начали расти и в целом сравнялись к 2018 году с оценками 2006 года.



График 6. ESS: Динамика субъективных оценок степени религиозности в группе 18-29 лет (2006-2018) («Насколько религиозным человеком Вы себя считаете?»)

Fig. 6. ESS: Dynamics of subjective assessments of religious commitments in the age group of 18-29 years (2006-2018) (“How religious are you?”)

Идентификация с конфессией. Сравнение результатов по годам и возрастным когортам показывает, что принадлежность к конфессии повышается с возрастом (повышение на 20% от самой молодой до самой возрастной когорты), а также обладает

динамикой, особенно для представителей молодых когорт. Из таблицы видно, что после повышения доли принадлежащих к конфессии с 40% до 54% в период с 2006 по 2012 год, в дальнейшие 6 лет происходит её

¹ Для наглядности мы сжали предложенную шкалу, оставив крайние значения шкал 0 (совсем не религиозным), 10 (очень религиозным) и объединив оценки 1,2,3 (слабо религиозным), 7,8,9 (сильно религиозным), 4,5,6 (средняя оценка религиозности).

Источник:
https://www.europeansocialsurvey.org/methodology/es_s_methodology/source_questionnaire.

снижение до 41%. Если сравнить результаты 2006 и 2018 года, то для молодых людей ничего не изменилось, но для более

старших возрастных когорт видно значимое повышение доли аффилированных к какой-либо конфессии.

Распределение возрастных когорт по принадлежности к вероисповеданию (% ответивших)¹

Таблица 8

Table 8

Distribution of age cohorts by religion (% of respondents)

Считаете ли Вы себя последователем какой-либо религии, вероисповедания?/ Do you consider yourself a follower of any religion or denomination?	2006	2008	2010	2012	2016	2018
18-29 лет/ years old	40	49	50	54	48	41
30-44 года/ years old	44	50	55	52	57	51
45-64 года/ years old	51	55	63	59	61	60
65 лет и старше/ years old and above	66	67	71	64	66	70
Всего/ Total	2437	2512	2595	2484	2430	2416

Среди тех, кто положительно ответил на вопрос о принадлежности к вероисповеданию, большинство в качестве конфессии указали православие. Для молодых так же, как и для старших возрастных когорт, доля последователей православия не сильно изменяется по годам (в пределах 4-5%). Вместе с тем по мере приближения к 2018 году растет разрыв между более молодыми и пожилыми возрастными когортами – разница составляет 14%. Одновременно можно увидеть отличную от этой тенденцию для последователей ислама, второй по размеру конфессии. Если в 2006 году не наблюдалось значительных различий между более молодыми и более старшими группами (15% для 18-29 лет и 12% для 65 и старше), то уже в 2018 году разница между ними составила более чем 2 раза (18% для 18-29 лет и 7% для 65 лет и старше). В отличие от Европейского исследования ценностей, которое показало значительный рост доли приверженцев ислама среди молодых людей,

на результатах ESS такой динамики не наблюдается. Если сравнить данные 2006 и 2018 годов, то рост приверженцев ислама составил 3%. На 2018 год 18% молодых людей, ответивших о принадлежности к вероисповеданию, заявили о своей приверженности к исламу (табл. 9).

Если пересчитать данные о принадлежности к православию относительно всех опрошенных, то различия между более молодыми и более возрастными когортами окажутся более существенными. Фактически если до 2012 года происходило сближение показателей между возрастными группами, то после 2012 года различия начали усиливаться. В 2018 году группы опрошенных в возрасте 18-29 лет и 65 лет и старше различались вдвое по доле последователей православия. Такая разница происходила, в том числе, на фоне значимого падения с 41% до 32% за шесть лет доли молодежи, выражающей свою принадлежность к православию. По сравнению с данными EVS,

¹ Можно увидеть отличие двух формулировок, одна из которых адресует к вероисповеданию, а вторая к деноминации. Вопрос: C11. Считаете ли Вы себя последователем какой-либо религии, вероисповедания? Do you consider yourself as belonging to any particular religion or denomination? Источник: https://www.europeansocialsurvey.org/methodology/ess_methodology/source_questionnaire.

результаты Европейского социального исследования показывают более радикальные

изменения в динамике этих показателей оценки религиозности (график 7).

Таблица 9

Распределение возрастных когорт по принадлежности к православию и исламу
(% от ответивших)

Table 9

Distribution of age cohorts by Orthodoxy and Islam (% of respondents)

Год/ year	Последователем какой религии Вы себя считаете?/ What religion do you consider yourself to be?	18-29 лет/ years old	30-44 года/ years old	45-64 года/ years old	65 лет и выше/ years old and above
2006	Православие/ Orthodoxy	82	85	90	88
	Ислам/ Islam	15	12	9	12
2008	Православие/ Orthodoxy	86	88	89	92
	Ислам/ Islam	11	10	10	8
2010	Православие/ Orthodoxy	83	89	89	93
	Ислам/ Islam	14	8	9	7
2012	Православие/ Orthodoxy	77	86	87	92
	Ислам/ Islam	19	12	10	7
2016	Православие/ Orthodoxy	81	87	89	95
	Ислам/ Islam	15	11	10	4
2018	Православие/ Orthodoxy	78	83	91	92
	Ислам/ Islam	18	13	7	7

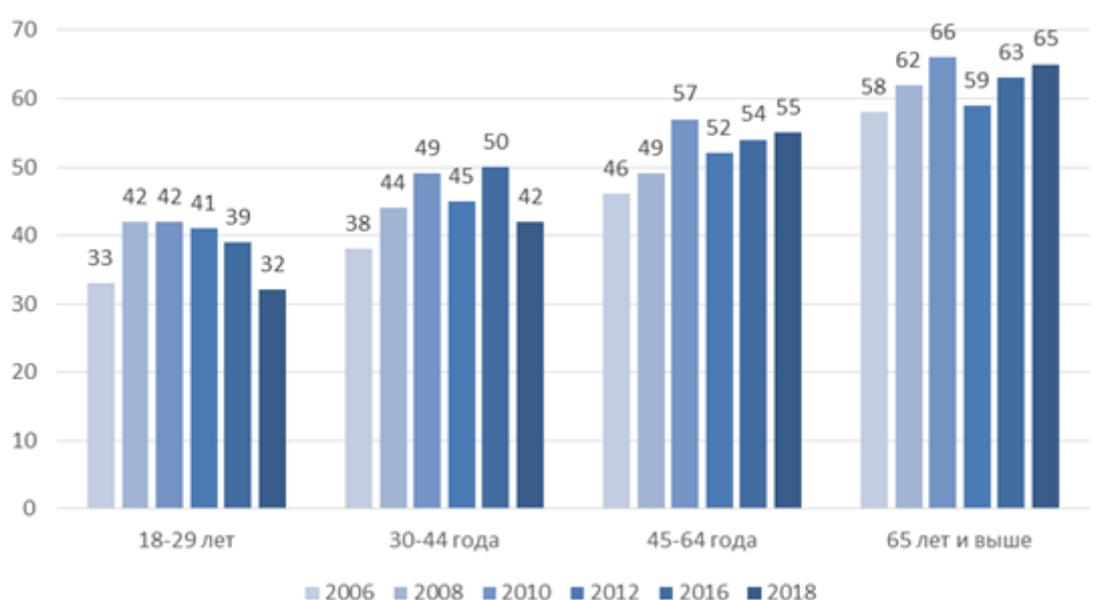


График 7. ESS: Доля принадлежащих к православной конфессии внутри возрастных когорт (% от всех опрошенных)

Fig. 7. ESS: Share of Orthodox confessions within age cohorts (% of all respondents)

Религиозные практики. Конвенциональным критерием оценки воцерковленности православного населения является частота посещения религиозных служб и частота участия в Таинствах. Последний вопрос стал редкостью в международных исследованиях, и в Европейском социальном исследовании не задается. Первый вопрос является стандартным, хотя в зависимости от обследования различаются ответы на него¹. Если респондент отвечает, что он посещает службы раз в месяц и чаще, то его, скорее, относят к практикующим верующим. В данном случае шкала позволяет увидеть, как долю посещающих службы раз в неделю и чаще, так же и долю посещающих службы один раз в месяц. Одновременно мы рассмотрели показатели, характеризующие слабую вовлечённость или отсутствие вовлеченности в религиозные практики.

Согласно результатам опроса Европейского социального исследования, за 12

лет доля молодых людей, указавших православие в качестве своего вероисповедания и посещающих службы раз в месяц и чаще, выросла с 14% до 22%. При этом доля тех православных молодых людей, кто никогда не посещал религиозных служб, выросла до 16% к 2010 году, а затем начала сокращаться, и к 2018 году составила 7%. Для сравнения: в наиболее старшей возрастной категории (65+) доля посещающих службы раз в месяц и чаще выросла с 28% в 2006 году до 37% в 2018 году, тогда как доля тех, кто не посещал службы никогда, сократилась с 23% до 15% (табл. 10).

Если посмотреть на распределение по остальным ответам о посещении религиозных служб внутри группы молодых людей, то можно увидеть, что доля посещающих религиозные службы по религиозным праздникам выросла с 29% до 36%. При этом рост происходил за счет сокращения во времени доли тех, кто редко посещает или никогда не посещает религиозные службы (табл. 11).

Таблица 10

Распределение частоты посещения религиозных служб православными респондентами по возрастным группам (% от ответивших)

Table 10

Frequency of attending religious services by Orthodox respondents by age groups (% of respondents)

Если не считать особые случаи, такие как свадьбы или похороны, как часто в последнее время Вы посещаете религиозные службы?/ Aside from special occasions such as weddings or funerals, how often have you attend religious services recently?		18-29 лет/ years old	30-44 года/ years old	45-64 года/ years old	65 лет и выше/ years old and above
2006	Раз в месяц и чаще	14	19	22	28
	Никогда	11	15	16	23
2008	Раз в месяц и чаще	23	25	23	31
	Никогда	14	9	11	17
2010	Раз в месяц и чаще	15	21	25	31
	Никогда	16	12	13	19
2012	Раз в месяц и чаще	22	18	27	29
	Никогда	13	10	9	16

¹ Точная формулировка вопроса: «Apart from special occasions such as weddings and funerals, about how of-

ten do you attend religious services nowadays?». Источник: https://www.europeansocialsurvey.org/methodology/ess_methodology/source_questionnaire.

Если не считать особые случаи, такие как свадьбы или похороны, как часто в последнее время Вы посещаете религиозные службы?/ Aside from special occasions such as weddings or funerals, how often have you attend religious services recently?		18-29 лет/ years old	30-44 года/ years old	45-64 года/ years old	65 лет и выше/ years old and above
2016	Раз в месяц и чаще	18	22	30	34
	Никогда	10	9	8	12
2018	Раз в месяц и чаще	22	25	34	37
	Никогда	7	11	10	15

Таблица 11

Частота посещения религиозных служб православными респондентами в возрастной группе 18-29 лет (% ответивших)

Table 11

Frequency of attending religious services by Orthodox respondents in the age group of 18-29 years (% of respondents)

Как часто Вы посещаете религиозные службы?/ How often do you attend religious services?	2006	2008	2010	2012	2016	2018
Раз в неделю и чаще/ Once a week or more	4	6	4	5	5	9
Раз в месяц/ Once a month	10	18	12	17	13	13
Только по религиозным праздникам/ Only on religious holidays	29	28	34	32	40	36
Один раз в год и еще реже/ Once a year or less	46	35	35	33	32	36
Никогда/ Never	11	14	16	13	10	7

Итак, если пересчитать оценку вовлеченности в религиозные практики от всех опрошенных, а не только от конфессиональных верующих, и не брать во внимание дифференциацию по возрастным группам, то можно увидеть, что за последние 12 лет в России происходит медленный рост доли практикующих верующих. Вместе с тем, он происходит в основном за счет старших

возрастных групп. Например, в 2018 году разница в оценках по этому показателю между самой молодой (7%) и самой возрастной когортами (24%) составляет более чем 3 раза. Для сравнения: по данным Европейского исследования ценностей разница между когортами немного меньше, при одинаковом направлении связи.

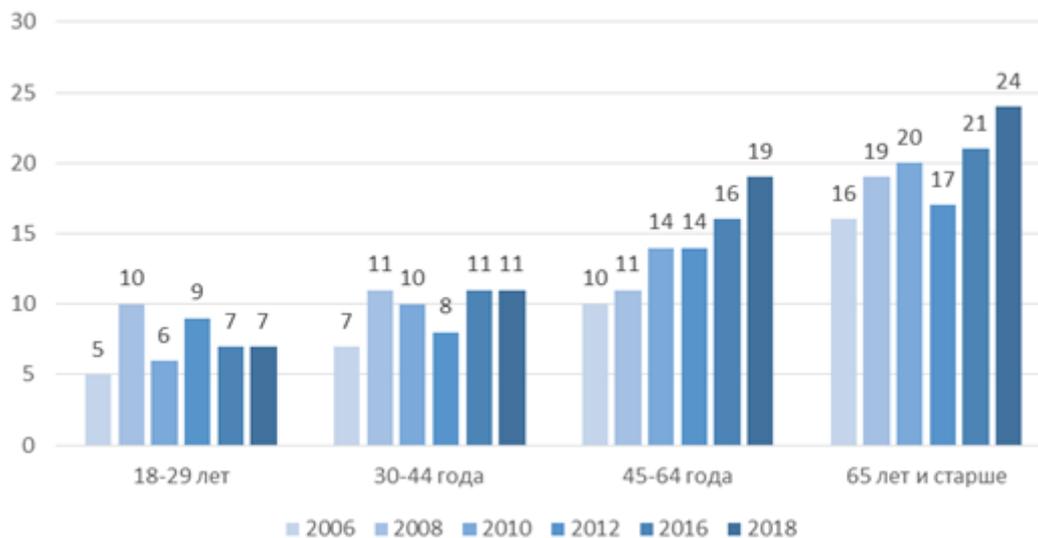


График 8. ESS: Распределение доли православных респондентов, посещающих религиозные службы раз в месяц и чаще (% от ответивших)
Fig. 8. ESS: Share of Orthodox respondents who attend religious services once a month and more often (% of respondents)

Российский мониторинг экономического положения и здоровья населения (РМЭЗ НИУ ВШЭ). В рамках российского мониторинга экономического положения и здоровья населения, который считается одним из наиболее продолжительных и масштабных мониторинговых исследований в России¹, вопросы о религиозности задавались в четырех доступных волнах – 2003, 2016, 2017 и 2018 гг. В инструментарии РМЭЗ так же, как и в Европейском социальном исследовании и в Европейском исследовании ценностей, задаются вопросы, отражающие субъективную оценку религиозности, принадлежность к той или иной конфессии, а также вовлеченность в религиозные практики. Однако формулировки вопросов и фильтры, выделяющие отдельные группы опрашиваемых, в инструментарии РМЭЗ отличаются. Вопрос о субъективной оценке религиозности задается в формулировке «А каково Ваше отношение к религии?» с предложением оценить, насколько респондент считает себя верующим. Для тех, кто отвечает положительно на формулировки «Вы верующий человек», «Вы скорее верующий, чем не верующий человек»,

задается вопрос о частоте посещения религиозных служб, собраний или других религиозных мероприятий. Фактически тем, кто не отвечает положительно о своем отношении, к религии вопрос о религиозных практиках не задается. Вопрос о принадлежности к конкретной конфессии (православие, ислам и т.п.) задается один, без фильтрации групп ответивших, в принципе считающих себя принадлежащими к какой-либо конфессии. Добавляется ответ «не принадлежу ни к какой религии», который позволяет выделить группу внеконфессиональных верующих.

Субъективная оценка религиозности. Оценивая динамику субъективной религиозности в возрастной группе 18-29 лет, можно увидеть, что значительных изменений как за последние три года, так и в сравнении с оценкой 2003 года, не наблюдается. Доля «атеистов» среди молодых людей в 2018 году составляет 4%. Столько же – «затруднившихся ответить». Доля респондентов, которые считают себя «неверующими» или «скорее неверующими», составляет в 2018 году 27%, что на 6% больше, чем в 2003 году. Остальные отвечают, что они

¹ РМЭЗ НИУ ВШЭ <https://www.hse.ru/rf/ms/>.

«верующие» (22%) или «скорее верующие» (42%). Можно увидеть небольшое снижение доли «верующих» по сравнению с 2017 годом, но в целом не наблюдается значительных изменений в оценке субъективной религиозности. Если сравнивать оценки между разными возрастными группами, то можно увидеть, что, вне зависимости от волны опроса, с повышением возраста растет доля «верующих» и «скорее верующих». При этом наиболее значительные отличия в принадлежности к «верующим»

наблюдаются между наиболее молодой и наиболее старшей группами, тогда как средние возрастные группы находятся близко друг другу. Например, в 2018 году в группе старше 65 лет к «верующим» себя отнесли 40%, в группе 45-64 года – 29%, в группе 30-44 года – 28% и в группе 18-29 лет – 22%. В целом по годам разница в оценках по этому показателю между наиболее молодой и наиболее старшей возрастными группами составила примерно два раза.

Таблица 12

Отношение к религии в возрастной группе 18-29 лет (% от ответивших)

Table 12

Attitudes towards religion in the age group of 18-29 years (% of respondents)

В нашем обществе в последнее время много говорят о религии. А каково Ваше отношение к религии?/ In our society, there has been a lot of talk about religion lately. What is your attitude towards religion?	2003	2016	2017	2018
Вы верующий человек/ You are a believer	24	22	28	22
Вы скорее верующий, чем неверующий человек/ You are more of a believer than an unbeliever	41	46	39	42
Вы скорее неверующий, чем верующий человек/ You are more of an unbeliever than a believer	19	17	15	17
Вы неверующий человек/ You are an unbeliever	12	7	9	10
Вы атеист/ You are an atheist	2	4	5	4
Затрудняюсь ответить/ I find it difficult to answer	2	3	4	4
Всего/ Total	1545	1725	1604	1512

Несмотря на достаточно стабильные оценки религиозной динамики, методология РМЭЗ также позволят увидеть, как изменились оценки одних и тех же респондентов с годами. Довольно интересные результаты в этой связи показало исследование, выполненное Я. М. Рощиной. В частности, в статье (Рощина, 2018) показана так называемая матрица переходов по отношению к религии между соседними волнами РМЭЗ (2000-2015 гг.), которая сопровождается важным комментарием, касающимся волатильности части оценок идентификации респондентов в качестве «верующих». «В целом большинство респондентов не изменяет свой ответ по сравнению с предшествующей волной. Однако среди респон-

дентов, назвавших себя «верующими», через год около трети идентифицировали себя как «скорее верующие», а 3-5% как «скорее неверующие» или «неверующие». Среди определивших себя как «скорее верующие» доля переходивших в группу «неверующих» была выше – от 10 до 20%. Довольно значительна доля «скорее неверующих», которая на следующий год определила себя как «скорее верующие» (от 30% до 40%) и «верующие» (около 10%). Среди определенно «неверующих» на следующий год относили себя к «верующим» от 20% до 30%. Особенно неустойчивы взгляды тех, кто затруднился с ответом. Таким образом, нельзя сказать, что в отношении религии для людей характерно постоянство взгля-

дов; даже в течение одного года ответы людей могут существенно измениться, причем как в одну, так и в другую сторону, при сохранении общей тенденции к росту людей, считающих себя верующими» (Рощина, 2018: 107).

Принадлежность к конфессии. Вопрос о принадлежности к конфессии согласно инструментарию РМЭЗ задавался всем респондентам без фильтрации, в формулировке «К какой религии Вы себя относите?». Можно увидеть, что за последние три волны опроса и в сравнении с результатами 2003 года распределение принадлежащих к православию респондентов во всех возрастных группах значимо не изменилось. Для возрастной группы 18-29 лет оно составляет 73% в 2018 году, что в два раза

выше в сравнении с результатами Европейского исследования ценностей (36%) и Европейского социального исследования (32%), которые задают вопрос о конфессиональной принадлежности с использованием вопроса-фильтра и в другой формулировке. Если говорить об оценке доли респондентов, принадлежащих к исламу, то она также радикально не изменилась при сравнении волн во всех возрастных когортах – разница в 2 раза между разными волнами. То же самое можно сказать и о доле респондентов, которые не относят себя ни к какой религии. Их доля в 2018 году вдвое выше в самой молодой возрастной когорте (14%) по сравнению с самой старшей (7%), однако значимых различий в динамике не наблюдается. Соотношение их как в 2003 году, так и в 2018 году одинаковое.

Таблица 13

Принадлежность к православию и исламу по возрастным группам (% от ответивших)

Table 13

Orthodox and Islam affiliations by age group (% of respondents)

К какой религии Вы себя относите?/ What religion do you belong to?		18-29 лет/ years old	30-44 года/ years old	45-64 года/ years old	65 лет и выше/ years old and above	Всего
2003	Православие/ Orthodoxy	73	77	80	85	5603
	Ислам/ Islam	9	9	6	5	530
	Ни к какой религии/ No religion	15	11	11	8	823
2016	Православие/ Orthodoxy	72	81	83	85	7989
	Мусульманство ¹ / Islam	11	8	7	5	735
	Ни к какой религии/ No religion	14	9	8	7	867
2017	Православие/ Orthodoxy	72	80	83	85	8140
	Мусульманство/ Islam	11	8	7	5	738
	Ни к какой религии/ No religion	13	9	8	7	893
2018	Православие/ Orthodoxy	72	81	83	85	7989
	Мусульманство/ Islam	11	8	7	5	735
	Ни к какой религии/ No religion	14	9	8	7	867

Религиозные практики. Вопрос о религиозных практиках в инструментари

РМЭЗ задается с фильтром, то есть только тем православным респондентам, которые

¹ В Таблице мы оставили формулировку ответа «Мусульманство» как она сформулирована в инструментари.

ответили, что они «верующие» или «скорее верующие, чем неверующие» в предыдущем вопросе. По результатам анализа данных обращают на себя внимание довольно низкие оценки вовлеченности в религиозные практики по сравнению с результатами EVS и ESS. Разница в доле вовлеченных в

религиозные практики для всех возрастных групп составляет примерно два раза. Одновременно не видно значительных изменений по данному показателю, хотя в целом наблюдается небольшой рост доли практикующих верующих.

Таблица 14

Частота посещения религиозных служб православными респондентами по возрастным группам (% от «верующих» и «скорее верующих»)

Table 14

Frequency of attending religious services by Orthodox respondents by age group (% of “believers” and “rather believers”)

Посещаете ли Вы религиозные службы, собрания или другие религиозные мероприятия? Если да, то как часто?/ Do you attend religious services, meetings, or other religious events? If so, how often?	18-29 лет/ years old	30-44 года/ years old	45-64 года/ years old	65 лет и выше/ years old and above
2003	3	4	8	7
2016	5	8	11	11
2017	5	9	9	11
2018	5	8	9	10

Более изменчивой оказывается динамика показателей «слабой религиозности». Вне зависимости от возрастной группы с 2003 года по 2018 год в 1,5-2 раза снизилась доля тех, кто не посещал религиозные службы никогда. Например, в группе молодых людей в 2003 году ни разу не посещали религиозных служб 41% ответивших, а в 2016 году – 22%¹. Интересно, что такое снижение происходило не за счет расширения группы тех, кто ходит на службы один раз

в год, а за счет тех, кто ходит несколько раз в год. По-видимому, такая динамика аналогична изменениям, отраженным в других обследованиях, где оценивалась динамика посещения религиозных служб по основным праздникам (Пасха, Рождество). Фактически снижение доли никогда не посещающих храмы верующих произошло за счет роста доли тех, кто посещает храмы в церковные праздники².

¹ Важно также указать на разницу формулировок в 2003 году и остальных волнах. В 2003 году вопрос задавался в иной формулировке – а именно: «За последние 12 месяцев Вы посещали религиозные службы, собрания или другие религиозные мероприятия?». Источник: <https://www.hse.ru/rlms/question>

² Более подробно о росте значения православных праздников в обществе и о группах православных верующих, посещающих храмы по праздникам, можно прочитать в серии статей: (Крихтова, 2018; Пруцкова, 2019, Мелкумян, 2019).

Таблица 15

Частота посещения православными респондентами религиозных служб, собраний и других мероприятий по возрастным группам (% от «верующих» и «скорее верующих»)

Table 15

Frequency of attending religious services, meetings and other events by Orthodox respondents by age group (% of “believers” and “rather believers”)

год/ year	Посещаете ли Вы религиозные службы, собрания или другие религиозные мероприятия? Если да, то как часто?/ Do you attend religious services, meetings, or other religious events? If so, how often?	18-29 лет/ year s old	30-44 года/ years old	45-64 года/ years old	65 лет и выше/ years old and above
2003	Раз в месяц и чаще/ Once a month or more	3	4	8	7
	Несколько раз в год/ Several times a year	20	21	25	21
	Примерно раз в год/ About once a year	35	28	25	20
	Никогда или практически никогда/ Never or almost never	41	46	42	52
2016	Раз в месяц и чаще/ Once a month or more	5	8	11	11
	Несколько раз в год/ Several times a year	35	34	37	36
	Примерно раз в год/ About once a year	19	18	15	10
	Никогда или практически никогда/ Never or almost never	22	22	21	29
2017	Раз в месяц и чаще/ Once a month or more	5	9	9	11
	Несколько раз в год/ Several times a year	36	37	37	39
	Примерно раз в год/ About once a year	20	15	14	10
	Никогда или практически никогда/ Never or almost never	22	22	23	24
2018	Раз в месяц и чаще/ Once a month or more	5	8	9	10
	Несколько раз в год/ Several times a year	38	37	40	38
	Примерно раз в год/ About once a year	17	16	15	11
	Никогда или практически никогда/ Never or almost never	20	20	20	25

Левада-центр. Данные нескольких волн опросов (2003 г., 2012 г., 2018 г.) общественного мнения, реализуемых Левада-центром, позволяют оценить динамику уровня религиозности по принадлежности к конфессии, а также частоте посещения религиозных служб. При этом оба вопроса задаются без фильтров, что позволяет увидеть оценку принадлежности к православии от всех ответивших и рассчитать группы практикующих верующих от принадлежащих к православию молодых людей. Следует обратить внимание на разные

формулировки ответов об отсутствии принадлежности к конфессии, в зависимости от года опроса.

Из результатов опроса видно, что тренд изменения принадлежности к православию повторяет результаты Европейского исследования ценностей и Европейского социального исследования. Наблюдается рост относящихся себя к православию молодых людей с 2003 по 2012 год, после чего видно значительное падение с 71% до 56% к 2018 году. Аналогичного снижения не наблюдается в более старших возраст-

ных когортах. В сравнении с 2003 и 2012 годами, в последней волне наблюдается больший разрыв между наиболее молодой и наиболее возрастной когортами по доле принадлежащих к православию респондентов. Можно также увидеть, что, по сравне-

нию с другими группами, почти треть опрошенных молодых людей (29%) ответили, что не считают себя верующими. Данные результаты значительно отличаются от результатов анализа данных РМЭЗ НИУ ВШЭ, где не видно такого падения.

Таблица 16
Распределение внутри возрастных когорт по принадлежности к православию и исламу
(% от ответивших)

Table 16

Distribution within age cohorts by Orthodoxy and Islam (% of respondents)

год	Относите ли Вы себя к какому-либо вероисповеданию? Если да, то к какому именно?/ Do you consider yourself to be of any religion? If so, which one?	18-29 лет/ years old	30-44 года/ years old	45-64 года/ years old	65 лет и выше/ years old and above
2003	Православие/ Orthodoxy	63	63	68	78
	Ислам/ Islam	5	4	3	3
	Не отношу себя ни к какому вероисповеданию / атеист / I do not belong to any religion / atheist	26	25	24	18
	Затрудняюсь ответить/ I find it difficult to answer	2	3	1	0
2012	Православие/ Orthodoxy	71	78	77	82
	Ислам/ Islam	7	5	6	4
	Не отношу себя ни к какому вероисповеданию/ I do not belong to any religion	9	9	9	6
	Атеист/ atheist	8	6	5	4
	Затрудняюсь ответить/ I find it difficult to answer	2	1	0	2
2018	Православие/ Orthodoxy	56	72	72	77
	Ислам/ Islam	9	8	8	4
	Не отношу себя ни к какому вероисповеданию/ I do not belong to any religion	29	17	17	16
	Затрудняюсь ответить/ I find it difficult to answer	1	1	2	2

Оценка динамики вовлеченных практикующих верующих среди принадлежащих к православию молодых людей, напротив показывает рост доли тех, кто посещает религиозные службы раз в месяц и чаще с 7% в 2003 году до 14%, хотя не видно аналогичного снижения доли тех, кто никогда их не посещал. В отличие от результатов других опросов, доля никогда не посещавших религиозные службы православных

верующих составляет почти половину от опрошенных молодых людей. Также наблюдается усиление разрыва по этому показателю между самой молодой и остальными возрастными когортами, где эта доля ниже на 10-15%. Вместе с тем, произошло снижение с 2003 по 2018 год доли тех, кто посещал религиозные службы несколько раз в год и один раз в год.

Таблица 17
Частота посещения религиозных служб среди православных в возрастной группе 18-29 лет
(% ответивших)

Table 17
Frequency of attending religious services by Orthodox Christians in the age group of 18-29 years
(% of respondents)

Год/ year	Посещаете ли Вы религиозные службы, и если да, то как часто?/ Do you attend religious services, and if so, how often?	18-29 лет/ years old	30-44 года/ years old	45-64 года/ years old	65 лет и выше/ years old and above
2003 ¹	Раз в месяц и чаще/ Once a month or more	7	7	10	14
	Несколько раз в год/ Several times a year	20	22	25	29
	Примерно раз в год/ About once a year	25	20	19	14
	Никогда или практически никогда/ Never or almost never	46	49	45	42
2012	Раз в месяц и чаще/ Once a month or more	7	6	13	17
	Несколько раз в год/ Several times a year	14	25	21	20
	Примерно раз в год/ About once a year	12	14	13	9
	Никогда или практически никогда/ Never or almost never	50	44	40	38
2018	Раз в месяц и чаще/ Once a month or more	14	15	19	18
	Несколько раз в год/ Several times a year	13	24	23	25
	Примерно раз в год/ About once a year	16	16	16	15
	Никогда или практически никогда/ Never or almost never	46	37	34	31

При пересчете показателя частоты посещения религиозных служб от всех ответивших, видно, что динамика показателя не изменилась, хотя общая оценка числа практикующих верующих (8%) от всех опро-

шенных стала равной оценкам Европейского исследования ценностей и Европейского социального исследования. В целом это говорит об устойчивости данного показателя вне зависимости от инструментария.

¹ Формулировка. Как часто Вы посещаете религиозные службы?



График 9. Левада-центр: Распределение доли православных посещающих религиозные службы с разной частотой в возрасте 18-29 лет (% от ответивших)
Fig. 9. Levada Center: Share of Orthodox Christians attending religious services with different frequency at the age of 18-29 (% of respondents)

Заключение и выводы (Conclusions). Какие выводы можно сделать по результатам анализа данных о динамике религиозности молодых людей, собранных с помощью разных инструментов и показателей оценки?

При сравнении результатов нескольких волн опросов видно небольшое повышение доли тех, кто относит себя к «верующим» во всех возрастных группах, и одновременно снижение доли «неверующих» среди молодых людей. Оценки субъективного уровня религиозности и принадлежности к конфессии различаются в разных исследованиях, в зависимости от формулировок вопросов и наличия фильтров. Например, при значимом росте за последние двадцать лет доли молодых людей, оценивающих себя как «верующих», также происходил небольшой рост доли слабо религиозных или совсем не религиозных молодых людей. Из анализа видно, что вопросы о том, «верующий» ли человек или «религиозный», будут давать разные распределения, поскольку имеют разные смысловые нагрузки. Вопрос о религиозности респондента может ассоциироваться с его «набожностью», включенностью в религиозный образ жизни, церковные институты и т.п., что

не согласуется с более общим вопросом о его оценке как человека верующего.

Оценка динамики молодых людей по принадлежности к той или иной конфессии показывает, что доля аффилированных верующих в целом и доля принадлежащих к православию верующих постепенно снижается. Интенсивность снижения различается в зависимости от опроса – формулировок вопросов и фильтров, которые влияют на распределение итоговых оценок. Данные Европейского исследования ценностей показывают рост по этому показателю с 1999 по 2008 год, а затем существенное снижение к 2018 году. Данные Европейского социального исследования показывают постепенное снижение с 2012 по 2018 год. Данные РМЭЗ НИУ ВШЭ значительных изменений не показали, а данные Левада Центра, напротив, демонстрируют значимое снижение принадлежности к православию среди молодых людей к 2018 году. Доля конфессиональных верующих в целом меньше там, где задается два вопроса с фильтром (EVS, ESS), и больше там, где вопрос один и задается всем опрошенным. Поскольку в постсоветской России, пережившей опыт силовой секуляризации, можно быть православным по

идентичности, но не быть верующим и религиозным по субъективному самовыражению, то такой инструментарий с вопросом-фильтром может снижать показатели, хотя и делая их точнее для измерения уровня институциональной религиозности. Вместе с тем, сравнение динамики оценок из разных источников данных не показало, что падение доли принадлежащих к православию молодых людей является радикальным, хотя и согласуется с выводами в публикациях последних лет. Можно обратить внимание, что снижение доли аффилированных верующих наблюдается после 2012 года. Важный вопрос для интерпретации данных о религиозной идентичности заключается в том, что брать за точку отсчета при оценке ее динамики.

Внутри группы аффилированных с православием молодых людей наблюдается рост доли практикующих верующих, посещающих религиозные службы один раз в месяц и чаще, и одновременно снижение доли никогда не посещающих религиозные службы. Фактически наблюдается качественная позитивная динамика религиозности по данному показателю, одновременно показывающая дифференциацию групп практикующих верующих. Интересный результат, что вне зависимости от опроса общая оценка доли практикующих верующих (посещающих службы раз в месяц и чаще) среди молодых людей в России не отличается и составляет для трех опросов (EVS, ESS, Левада-центр) 2018 года 8%. Меньшая доля представлена на данных РМЭЗ – 5%. Мы также показали, что в целом наблюдается рост доли социализированных верующих, посещавших религиозные службы раз в месяц и чаще в возрасте 12 лет. В отличие от всех остальных показателей религиозности, здесь не наблюдается превалирования более старших возрастных групп над более молодыми. Такой результат может быть связан с поколенческим эффектом, когда в условиях религиозной свободы, открытия храмов и религиозных организаций (воскресные школы) у родителей оказывалось меньше ограничений на приобщение детей к

церковной жизни. В этом может состоять значимое отличие стран, переживших насильственную секуляризацию, поскольку точка отсчета религиозной динамики в них отличается от стран, в которых религиозные институты не находились долгое время под запретом. Обратившись к исследованиям, оценивающим динамику религиозности среди молодых людей в Западной и Восточной Европе, можно увидеть, что в целом происходит сближение оценок за счет падения показателей на Западе и медленного повышения на Востоке. В целом оценка динамики доли практикующих верующих в сравнении с аффилированными верующими, на наш взгляд, показывает, каким образом изменился ландшафт религиозности молодежи в последние 20 лет, в том числе после начала так называемого «религиозного возрождения» в 1990-е годы.

Список литературы

- Забаяев И. В., Мелкумян Е. Б., Орешина Д. А., Павлюткин И. В., Пруцкова Е. В. Влияние религиозной социализации и принадлежности к общине на рождаемость. Постановка проблемы // Демоскоп Weekly. 2013. Т. 553.
- Задорин И. В., Хомякова А. П. Религиозная самоидентификация респондентов в массовых опросах: что стоит за декларациями // Политика: Анализ. Хроника. Прогноз (Журнал политической философии и социологии политики). 2019. № 3 (94). С. 161.
- Колкунова К. А. «Духовные, но не религиозные» респонденты в современных исследованиях // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2015. № 6 (62). С. 81-93.
- Крихтова Т. М. Куличи в Инстаграме. Спектализация Пасхи молодыми российскими женщинами // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. № 79. С. 98-114.
- Лебедев С. Д. Религиозность: в поисках «рубикона» // Социологический журнал. 2005. № 3. С. 153-168.
- Лебедев С. Д., Сухоруков В. В. Тесный путь не туда? // Социологические исследования. 2013. № 1. С. 118-126.

Мчедлов М. П. Религиозны ли молодые россияне? // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2005. № 2. С. 38-45.

Мелкумян Е. Б. Годичные циклы православных верующих, участвующих в освящении пасхальной пищи // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. № 2 (144). С. 253-265.

Ореханов Ю. Л. Секуляризация и постмодерн: религиозные процессы в молодежной среде в современной России и Европе и их социально-богословская рефлексия // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2014. № 56 (6). С. 101-118.

Ореханов Г. «Patchwork-religiosität» «лоскутная религиозность»: особенности изучения явления в современном немецком контексте // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2015. № 6 (62). С. 94-112.

Пруцкова Е. Операционализация понятия «религиозность» в эмпирических исследованиях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 268-293.

Пруцкова Е. В. Религиозная социализация: проблемы концептуализации и соотнесения микро- и макроуровней анализа // Социология религии в обществе позднего модерна. 2014. С. 80-88.

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

Пруцкова Е. В. Религиозность и базовые ценности россиян (по данным «Европейского социального исследования и всероссийского исследования «Ортодокс Монитор» // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. № 72. С. 126-143.

Пруцкова Е. В., Маркин К. В. Типология православных россиян: проблема конструирования обобщенного показателя религиозности // Социологические исследования. 2017. № 8. С. 95-105.

Пруцкова Е. В. Куличи и/или причастие: типология православных верующих, участвующих в освящении пасхальной пищи // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2018. № 2 (144). С. 235-252.

Радаев В. В. Миллениалы на фоне предшествующих поколений: эмпирический анализ // Социологические исследования. 2018. № 3. С. 15-33.

Рощина, Я. М. Роль религии в жизни россиян // Вестник Российского мониторинга экономического положения и здоровья населения НИУ ВШЭ. Вып. 8 [Электронный ресурс]: сб. науч. ст.; отв. ред. П. М. Козырева. – Электрон. текст. дан. (объем 10 Мб). М.: Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики», 2018. С. 100-112.

Синелина Ю. Ю. О критериях определения религиозности населения // Социологические исследования. 2001. № 7. С. 89-96.

Тихомиров Д. А. Особенности религиозности московских студентов // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2017. № 3 (139). С. 177-191.

Узланер Д. Конец «проправославного консенсуса»: религия как новый раскол российского общества // Новое литературное обозрение. 2020. № 3. С. 96-116.

Чеснокова В. Ф. Тесным путем. Процесс воцерковления населения России в конце XX века. М.: Академический проект, 2009.

Bullivant S. Europe's young adults and religion: Findings from the European Social Survey (2014-16) to inform the 2018 Synod of Bishops. 2018.

Halman L., Van Ingen E. Secularization and changing moral views: European trends in church attendance and views on homosexuality, divorce, abortion, and euthanasia // European Sociological Review. 2015. Vol. 31, № 5. Pp. 616-627.

Mazzucchelli S., Lomazzi V. Etica e ricerca sociologica: neutralità o impegno verso i valori? Analisi di un caso esemplificativo: l'European values study // Sociologia e Politiche Sociali. 2016.

Tomka M. Is conventional sociology of religion able to deal with differences between Eastern and Western European developments? // Social compass. 2006. Vol. 53, № 2. Pp. 251-265.

Vrublevskaya P., Moberg M., Sztajer S. The role of grandmothers in the religious socialization of young adults in post-socialist Russia and Poland // Religion. 2019. Vol. 49, № 2. Pp. 201-220.

Zabaev I., Mikhaylova Y., Oreshina D. Neither public nor private religion: the Russian Orthodox Church in the public sphere of contemporary Russia // *Journal of Contemporary Religion*. 2018. Т. 33, № 1. Pp. 17-38.

References

- Zabaev, I. V., Melkumyan, E. B., Oreshina, D. A., Pavlyutkin, I. V. and Prutskova, E. V. (2013), "The impact of religious socialization and community membership on fertility. Formulation of the problem" *Demoscope Weekly*, 553. (in Russian)
- Zadorin, I. V. and Khomyakova, A. P. (2019), "Religious self-identification of respondents in mass polls: what is behind the declarations?", *Politeia: Journal of Political Philosophy and Sociology of Politics*, (3), 161-184. (in Russian)
- Kolkunova, K. A. (2015), "'Spiritual but not religious' respondents in contemporary research", *St. Tikhon's University Review. Theology. Philosophy. Religious Studies*, (6), 81-93. (in Russian)
- Krikhtova, T. M. (2018), "Easter cakes on Instagram. Spectralization of Easter by young Russian women", *St. Tikhon's University Review. Theology. Philosophy. Religious Studies*, (79), 98-114.
- Lebedev, S. D. (2005), "Religiousness: in search of the 'Rubicon'", *Sociological Journal*, (3), 153-168. (in Russian)
- Lebedev, S. D. and Sukhorukov, V. V. (2013), "A narrow path to a wrong place?", *Sotsiologicheskie Issledovaniia*, (1), 118-126. (in Russian)
- Mchedlov, M. P. (2005), "Are young Russians religious?", *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes Journal (Public Opinion Monitoring)*, (2), 38-45. (in Russian)
- Melkumyan, E. B. (2018), "Annual cycles of Orthodox believers participating in the consecration of Easter food", *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes Journal (Public Opinion Monitoring)*, (2), 253-265. (in Russian)
- Orekhanov, Yu. L. (2014), "Secularization and Postmodernity: Religious Processes in the Youth Environment in Modern Russia and Europe and Their Socio-Theological Reflection", *St. Tikhon's University Review. Theology. Philosophy. Religious Studies*, (56), 101-118. (in Russian)
- Orekhanov, G. (2015). "'Patchwork-religiosität' 'patchwork religiosity': peculiarities of the study of the phenomenon in the modern German context", *St. Tikhon's University Review. Theology. Philosophy. Religious Studies*, (6), 94-112. (in Russian)
- Prutskova, E. (2012), "Operationalization of the concept of 'religiosity' in empirical research", *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*, (2), 268-293. (in Russian)
- Prutskova, E. V. (2014), "Religious socialization: problems of conceptualization and correlation of micro and macro levels of analysis", *Sociology of religion in the society of late modernity*, 80-88. (in Russian)
- Prutskova, E. V. (2015), "The connection between religiosity and value-normative indicators: the factor of religious socialization", *St. Tikhon's University Review. Theology. Philosophy. Religious Studies*, (3), 62-80. (in Russian)
- Prutskova, E. V. (2017), "Religious commitment and basic values of Russians (according to the data of the European Social Research and the All-Russian Research Orthodox Monitor)", *St. Tikhon's University Review. Theology. Philosophy. Religious Studies*, (72), 126-143. (in Russian)
- Prutskova, E. V. and Markin, K. V. (2017), "Typology of Orthodox Russians: the problem of constructing a generalized indicator of religiosity", *Sotsiologicheskie Issledovaniia*, (8), 95-105. (in Russian)
- Prutskova, E. V. (2018), "Easter cakes and / or communion: a typology of Orthodox believers participating in the consecration of Easter food", *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes Journal (Public Opinion Monitoring)*, (2), 235-252. (in Russian)
- Radaev, V. V. (2018), "Millennials Compared to Previous Generations: An Empirical Analysis", *Sotsiologicheskie Issledovaniia*, (3), 15-33. (in Russian)
- Roshchina, Ya. M. (2018), "The role of religion in the life of Russians", in Kozyreva, P. M. (ed.) *The Bulletin of the Russian monitoring of the economic situation and health of the population of the Higher School of Economics*, 8, Higher School of Economics, Moscow, Russia, 100-112. (in Russian)
- Sinelina, Yu. Yu. (2001), "On the criteria for determining the religiosity of the population", *Sotsiologicheskie Issledovaniia*, (7), 89-96. (in Russian)
- Tikhomirov, D. A. (2017), "Features of religious commitment of Moscow students", *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes Journal (Public Opinion Monitoring)*, (3), 177-191. (in Russian)

Uzlaner, D. (2020), "The end of the "pro-Orthodox consensus": religion as a new split in Russian society", *The New Literary Observer*, (3), 96-116. (in Russian)

Chesnokova, V. F. (2005), *A narrow path: The process of churching of Russian population at the end of the XX century*, Akademicheskiiy proekt, Moscow, Russia. (in Russian)

Bullivant, S. (2018), *Europe's young adults and religion: Findings from the European Social Survey (2014-16) to inform the 2018 Synod of Bishops*.

Halman, L. and Van Ingen, E. (2015), "Secularization and changing moral views: European trends in church attendance and views on homosexuality, divorce, abortion, and euthanasia", *European Sociological Review*, 31 (5), 616-627.

Mazzucchelli, S. and Lomazzi, V. (2016), "Etica e ricerca sociologica: neutralità o impegno verso i valori? Analisi di un caso esemplificativo: l'european values study", *Sociologia e Politiche Sociali*.

Tomka, M. (2006), "Is conventional sociology of religion able to deal with differences between Eastern and Western European developments?", *Social compass*, 53(2), 251-265.

Vrublevskaya, P., Moberg, M., and Sztajer, S. (2019), "The role of grandmothers in the

religious socialization of young adults in post-socialist Russia and Poland", *Religion*, 49 (2), 201-220.

Zabaev, I., Mikhaylova, Y. and Oreshina, D. (2018), "Neither public nor private religion: the Russian Orthodox Church in the public sphere of contemporary Russia", *Journal of Contemporary Religion*, 33 (1), 17-38.

Статья поступила в редакцию 06 июля 2020 г. Поступила после доработки 15 августа 2020 г. Принята к печати 23 августа 2020 г.

Received 06 July 2020. Revised 15 August 2020. Accepted 23 August 2020.

Конфликты интересов: у автора нет конфликта интересов для декларации.

Conflicts of interest: the author has no conflict of interest to declare.

Павлюткин Иван Владимирович, кандидат социологических наук, старший научный сотрудник лаборатории «Социология религии» ПСТГУ.

Ivan V. Pavlyutkin, Candidate of Sociological Sciences, Senior Research Fellow, Sociology of Religions Laboratory, St. Tikhon's Orthodox University.



УДК 316.74

DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-11

Пруцкова Е. В.¹
Маркин К. В.²
Врублевская П. В.³

Q-методология в изучении «слабой религиозности»

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
Лихов пер., д. 6, стр. 1, Москва, 127051, Россия

¹ evprutskova@gmail.com

² markink20@gmail.com

³ pvrublevskaya@gmail.com

Аннотация. Статья нацелена на решение проблемы отсутствия в социологии религии подхода, позволяющего выявлять и интерпретировать сущностные характеристики «слабой религиозности» – религиозности православных, которые не полностью включены в церковную жизнь, отличая их от характеристик религиозности воцерковленных православных. Сейчас эти характеристики интерпретируются лишь в режиме отрицания – описываются через отсутствие ряда религиозных практик. Мы предлагаем попытаться перевести эти интерпретации в «позитивный» режим, предполагающий нахождение сущностных признаков такой религиозности. Мы представляем новую методику сбора данных о религиозности, разработанный нами в рамках Q-методологии. Q-методология предполагает определённое количество предзаданных смыслов (значений) внутри тематического поля исследования, в нашем случае – это ареалы предельных значений (ultimate meanings), часть которых может отражать опыт религиозного. Инструментарий включает восемь сфер: 1) классическая религиозность; 2) духовность (спиритуальность); 3) семья; 4) работа; 5) политика; 6) телесность; 7) индивидуализм; 8) энвайронментализм. Сферы позволяют ограничить описание тематических полей вокруг трансценденций различных уровней, по Т. Лукману (малые, средние, большие). Каждая сфера актуализируется через набор суждений, описывающих потенциальные опыты трансцендентного на разных уровнях или указывающих на важность этого опыта. Описания (всего 136) сформулированы в третьем лице. Респондент «собирает» из них образ своего мировоззрения.

Ключевые слова: социология религии; измерение религиозности; «слабая религиозность»; Q-методология; трансценденции; Т. Лукман

Благодарности: Исследование осуществлено в рамках проекта «Невидимая религия» Т. Лукмана: истоки концепции и возможности применения для анализа современного русского православия» при поддержке программы научных исследований Фонда развития ПСТГУ в 2018-2020 годах.

Информация для цитирования: Пруцкова Е. В., Маркин К. В., Врублевская П. В. Q-методология в изучении «слабой религиозности» // Научный результат. Социология и управление. 2020. Т. 6, № 3. С. 184-202. DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-11.

Elena V. Prutskova ¹

Q-methodology in the study of "weak religiosity"

Elena V. Prutskova¹ 
Kirill V. Markin² 
Polina V. Vrublevskaia³ 

Q-methodology in the study of "weak religiosity"

Sociology of Religions Laboratory, St. Tikhon's Orthodox University
bld. 1, 6 Likhov Ln., Moscow, 127051, Russia

¹ evprutskova@gmail.com

² markink20@gmail.com

³ pvrublevskaia@gmail.com

Abstract. Contemporary sociology of religion lacks an approach that allows identifying and interpreting the essential characteristics of "weak religiosity". The article is aimed at filling this gap. By "weak religiosity" we mean various types of religiosity of not fully churched Orthodox Christians. By now, these characteristics have been interpreted only in the negative mode, i.e. through the absence of a number of religious practices. We suggest trying to put these interpretations into a "positive" mode, which involves finding the essential features of such religiosity. We present a new method for collecting data on religiosity. It was developed by us based on the Q-methodology. The Q-methodology involves a certain number of predetermined meanings within the thematic field of research. In our case, these are the areas of ultimate meanings, some of which may reflect religious experience. The inventory includes eight spheres: 1) traditional religious commitments; 2) spirituality; 3) family; 4) work; 5) politics; 6) body; 7) individualism; 8) environmentalism. These spheres allow limiting the description of thematic fields around various levels of transcendences according to T. Luckmann (little, intermediate, and great). Each sphere is revealed through a set of statements describing potential transcendental experiences at different levels or indicating the importance of this experience. Descriptions (in total) are formulated in the third person. The respondents assemble the image of their worldview from these statements.

Keywords: sociology of religion; religiosity measurement; "weak religiosity"; Q-methodology; transcendences; T. Luckmann

Acknowledgments: The research was carried out within the framework of the project "Invisible Religion" by T. Lukman: the origins of the concept and possibilities of application for the analysis of modern Russian Orthodoxy" with the support of the research program of the St. Tikhon's Orthodox University Development Foundation in 2018-2020.

Information for citation: Prutskova, E., Markin, K. and Vrublevskaia, P. (2020), Q-methodology in the study of "weak religiosity", *Research Result. Sociology and Management*. 6 (3). 184-202. DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-11.

Введение (Introduction). На первый взгляд кажется, что координатные сетки как теоретических концептов, так и эмпирических методов в области исследования религии давно проведены и нам, социологам, остается соотноситься с ними, иногда добавляя лишь немного национальной или конфессиональной специфики. В этой статье мы попытаемся указать на определенный пробел, слепое пятно в этой системе координат и предложить способ научного

освоения этой территории. Этот текст не дает окончательных ответов, скорее в нем актуализируются имеющиеся вопросы, ставится проблема и предлагается направление движения для ее преодоления, которое мы считаем перспективным. Для адекватного решения этой проблемы не хватит и нескольких десятков статей; тем не менее, первый шаг на этом пути должен быть сделан, пусть и в самом общем виде, с неизбежной долей недосказанности. Поэтому

данный текст следует воспринимать скорее, как анонс нового проекта по изучению религиозности.

Текст состоит из трех частей. Первую часть мы начинаем с описания давно известной проблемы «слабой религиозности» большой доли населения России, идентифицирующего себя с православием. Во второй части текста мы формулируем наше понимание «слабой религиозности» и предлагаем возможную теоретическую основу для дальнейшей операционализации этого понятия. В третьей части статьи мы описываем метод исследования религиозности, который может помочь собрать эмпирические данные, полезные для решения проблемы, поставленной в первой части, и переосмысления религиозности как таковой. Основное достоинство Q-методологии в этом смысле состоит в том, что она позволяет задать максимально широкую понятийную рамку. Эта методология сочетает в себе как строгость количественных исследований, дающую возможность строить различные типологии, так и гибкость качественных методов, предлагающую новый материал для переосмысления религиозности. Q-методология еще не использовалась для подобных исследований религиозности и требует существенной переработки, выходящей за рамки обычной для таких случаев национальной адаптации инструментария.

Методология и методы (Methodology and methods). К настоящему времени в социологии религии в противовес доминирующей прежде парадигме о секуляризации утвердился тезис о религиозной трансформации (“religious change”) (Bender et al., 2012; Pollack, 2008). Разница между этими двумя перспективами хорошо проявлена в подходах к изучению религиозности. Первый подход руководствуется базовым различием «религиозное/светское» и направлен, как правило, на уточнение показателей религиозности и их количественное измерение. Идея о том, что сфера религиозного ограничена определённым набором локаций, практик и символов, направляет

исследовательский фокус только на традиционно/классически религиозные феномены и, следовательно, религиозность осмысливается в соответствии с ними. В основании же подхода религиозной трансформации лежит идея разомкнутых границ религиозного и светского и смешения их на разных уровнях (социума в целом, институциональном, индивидуальном). Такое видение позволяет обнаруживать религиозные феномены и проявления религиозности в совершенно различных сферах: политической, экономической, образовательной и т.д. Одним из представителей парадигмы религиозной трансформации является Т. Лукман, ещё при жизни широко признанный в социологии религии теоретик, который предлагает мыслить современную религиозность через трансценденции, что не сводимо ни к субстанциональному, ни к функциональному определениям религии. Лукман обосновывает различные социальные формы религии, которые становятся отправной точкой для определения жизненных сфер, заложенных в основу разработанного нами инструментария.

Следуя лукмановской концепции, мы признаем существование и содержательное наполнение того, что мы предлагаем называть «слабой религиозностью», которая идентифицируется, но не проясняется в исследованиях религиозности, исходящих из бинарной оппозиции религиозного и светского. «Слабая религиозность» неразличима для них, она остаётся слепым пятном, которое мы намерены исследовать.

Постановка проблемы. По данным социологических опросов большая часть населения России относит себя к православному вероисповеданию. Уже с 2002 г. данный показатель оставался на уровне не ниже 50 (Зоркая, 2009; Синелина, 2006; Чеснокова, 2005), а в 2011 г. достиг одного из своих максимальных значений и составил 78% (согласно опросу «Ортодокс монитор»). Пытаясь прояснить, насколько религиозны россияне, можно зафиксировать как деградацию религиозных практик и верова-

ний, так и возрождение христианства и духовности (Емельянов, 2019). Когда социологи сталкиваются с тем, что статистика может быть проинтерпретирована столь радикально отличающимися способами, это указывает на явную неоднородность изучаемого феномена. Религиозная жизнь в России очень разнообразна. Даже если рассматривать только одно доминирующее вероисповедание – православие, то небольшая часть православных россиян активно включает церковные практики в свою повседневную жизнь, старается следовать церковным предписаниям и образу жизни, в то время как другая часть совсем не посещает храмы и отрицает веру в Бога. Однако эти полярные группы – как воцерковленные православные, так и те, кого с православием связывает не собственно религиозность, а исключительно культурные традиции, этничность или национальность, представляют собой лишь крайности, причём довольно малочисленные. Основная же часть относящих себя к православию россиян располагается между этими двумя полюсами, частично и разными способами подключаясь к религиозной жизни. Такую религиозность мы предлагаем называть «слабой». Таким образом, «слабая религиозность» – это широкое понятие, охватывающее различные социальные формы религиозности, отличающиеся, с одной стороны, от «воцерковленности» (Чеснокова, 2005), т.е. полного следования церковному образу жизни, а с другой стороны – от нерелигиозности (Lee, 2015).

Называя религиозность «слабой», мы пытаемся указать не на какую-то «исчезающую» или «неправильную» религиозность, которая образует как бы единый континуум с «сильной», то есть активно проявляемой, институционально «верной», «правильно» функционирующей религиозностью, и надеемся, что это не будет проинтерпретировано таким образом. В социологических исследованиях «сильная» религиозность (воцерковленность) часто используется как камертон. Мы заключаем в кавычки два слова, говоря о «слабой религиозности» как

о специфическом понятии, описывающем скорее «слабую» версию понимания религии в социальных науках. Само понятие «слабой религиозности» является своего рода модусом существования, который противопоставляется не «сильной» религиозности, а нерелигиозным модусам. То, что мы можем назвать «сильной» религиозностью, является частью единого тематического поля «слабой религиозности», или одной из его сфер. Реализуя данное исследование, мы надеемся прояснить, что это за сферы, и насколько они консистентны.

В настоящее время вариации «слабой религиозности», характерной для подавляющего большинства православных россиян, остаются малоизученными. В рамках существующих в настоящее время подходов к изучению «слабой религиозности» в России она рассматривается либо как аналог нерелигиозности, поскольку образ жизни не соответствует церковному, либо как аналог воцерковленности, но меньшей интенсивности (предполагается, что человек движется в направлении воцерковления).

Сторонники первого подхода трактуют православную самоидентификацию как принадлежность без религиозности и настаивают на том, что доля действительно религиозного населения чрезвычайно мала. Во многих социологических работах подчеркивается, что для большинства православных религиозная идентичность является лишь заменой культурной, этнической либо национальной идентичности, и исключает действительно религиозный контекст (Зоркая, 2009; Куперман, Сайгал, Шиллер, 2017; Филатов, Лункин, 2005; Фурман, Каарияйнен, 2007). Исследования показывают, что этническая идентичность действительно тесно переплетена с религиозной, порождая феномен «этнодоксии» (Karpov, Lisovskaya, Barry, 2012). Тем не менее, выявляемая статистическая взаимосвязь религиозной и этнической идентичности не может быть достаточным основанием для утверждения, что если человека нельзя причислить к высокорелигиозной

группе (в православии – к группе воцерковленных верующих), то за самоназванием «православный» ничего, помимо «русскости», не стоит. Так, подавляющая часть православных россиян верит в Бога, заметная часть участвует в религиозных практиках хотя бы изредка (Маркин, 2018).

Сторонники второго подхода посредством индекса воцерковленности пытаются обнаружить церковно-ориентированную религиозность у большинства православных (Синелина, 2006; Чеснокова, 2005). Их тезис заключается в том, что даже респонденты с низкой частотой церковных практик не чужды церковно-ориентированной религиозности. Основным существующим на данный момент систематическим научным подходом к анализу типов «слабой» православной религиозности в России является типология, разработанная В.Ф. Чесноковой (Чеснокова, 2005), основанная на построении «Индекса воцерковленности» («В-индекса»). В рамках данного подхода задействуется предпосылка о том, что все, кто называют себя православными, находятся на разных стадиях одного и того же социально-культурного процесса – воцерковления, т.е. принятия церковного образа жизни, движения от наименьшей частоты религиозных практик к частоте, предписанной церковью. В конце 80-х и начале 90-х гг., когда Чеснокова работала над этой проблемой, подобный подход был действительно актуальным. Данный период отличался видимым стремлением огромной массы людей больше узнать о православной церкви. Эта тенденция непосредственно отражена в логике построения В-индекса. Так, типологическая группа «В» – «воцерковленные» является пунктом назначения и целью системы Чесноковой. Остальные типологические группы – это лишь остановки на пути к еще не завершеному воцерковлению, что в явном виде отражено в их названиях: «начинающие», «слабовоцерковленные», «полувоцерковленные». В свою очередь, недостаточная воцерковленность объясняется жизненной

ситуацией, в которой человек просто не может выполнить все требования канона. Такой подход подразумевает определенную динамику в сторону увеличения количества воцерковленных, и обоснован стремительным ростом общей численности православных в 90-е гг. Казалось бы, в этой ситуации должен был наблюдаться рост регулярно причащающихся, однако этого так и не произошло. Данные социологических опросов, в которых задавался вопрос о причастии, из года в год свидетельствуют о том, что регулярно причащаются около 2% православных респондентов (Синелина, 2013), т.е. заметного стремления к воцерковлению не наблюдается. При использовании «В-индекса» доля воцерковленных православных несколько завышается (Лебедев, Сухорук, 2013). При этом сама возможность промежуточных стадий воцерковления может проявляться далеко не у всех верующих. Религиозное обращение вполне может быть спонтанным и вообще не иметь промежуточных стадий. По результатам анализа данных, полученных с помощью В-индекса, ряд исследователей приходят к выводу о разнообразии типов православной религиозности, а не просто разнообразии степеней воцерковленности (Дивисенко, 2016). Таким образом, мы не можем считать, что в современной ситуации «В-индекс» является убедительным инструментом для оценки «слабой религиозности».

В свою очередь, имеющиеся зарубежные подходы не могут быть заимствованы напрямую, требуют осмысления и адаптации к российскому социальному контексту. В западной социологии религии разработаны концепции, в которых описаны средние по уровню религиозности типы. Например, Г. Дейви вводит в социологию религии понятие «вера без принадлежности» (believing without belonging) (Davie, 1994) для описания ситуации падения посещения населением религиозных служб в Великобритании при сохраняющейся вере в Бога. Развитием подхода Дэйви является гипотеза о «заместительной религии» (vicarious

religion). Заместительная религия предполагает «делегирование» обязанности верить, регулярно совершать религиозные ритуалы и вести предписанный церковью образ жизни «активному меньшинству, но от имени гораздо большего числа людей, которые (пусть даже не явно) не только понимают, но довольно и однозначно одобряют то, что делает меньшинство» (Davie, 2006: 22). Д. Воас пишет о том, что во многих европейских странах происходит спад религиозности, однако большая часть населения все же не сразу переходит в полностью нерелигиозную группу, сохраняя некоторую связь с религией. Воас называет такую «остаточную» религиозность «неопределенной» (fuzzy fidelity) (Voas, 2008). С. Коэн и Л. Блитцер используют понятие «принадлежность без веры» (belonging without believing) для описания религиозности американских евреев (Cohen, Blitzer 2008). Анализируя религиозную ситуацию в Италии, Р. Чиприани вводит понятие «диффузная религия» (diffused religion), обозначающее, что религия продолжает играть важную роль в формировании определенного ценностного фона и ориентиров для действия даже в ситуации общего упадка религиозной веры и практик (Cipriani, 1988). Исследования, задействовавшие эти понятия, чаще всего носили исключительно национальный характер и не могли учесть специфику социально-культурных условий России. Они разрабатывались для изучения, прежде всего, протестантской и католической религиозности, в то время как в России доминирует православие. Кроме того, все эти подходы также отказывают «слабой религиозности» в некотором собственном онтологическом статусе, при том, что в настоящее время активно осуществляются попытки наделить таким статусом даже нерелигиозность (Lee, 2015; Woodhead, 2016).

Мы считаем, что имеющиеся в настоящее время подходы к изучению религиозности страдают редуционизмом, чрезмерно упрощая богатую современную религиозную жизнь. Нередко ученые считают

своим долгом однозначно интерпретировать заведомо неинтерпретируемые в дихотомии «да-нет» факты, однако в обществе позднего модерна ключевой характеристикой и важным принципом его организации становится плюрализм (Каргина, 2018). Вследствие изменившейся социально-культурной ситуации разработанные ранее подходы устаревают, поскольку не позволяют разглядеть и охватить новую множественность социальных форм религиозности и разнообразие возможных направлений динамики происходящих в религиозной сфере процессов, которые не укладываются в рамки одномерного, линейного, поступательного развития.

Данная статья нацелена на решение проблемы отсутствия в социологии религии подхода, позволяющего выявлять и интерпретировать существенные характеристики религиозности православных, которые не полностью включены в церковную жизнь, отличая их от характеристик религиозности воцерковленных православных. Сейчас эти характеристики интерпретируются лишь в режиме отрицания – описываются через отсутствие ряда религиозных практик. Мы предлагаем попытаться перевести эти интерпретации в «позитивный» режим, предполагающий нахождение существенных признаков такой религиозности.

В следующей части статьи мы обозначим теоретическую рамку, в которой разрабатываем свой подход к исследованию «слабой религиозности».

Концептуализация понятия «слабая религиозность». Говоря о религии и религиозности, мы сталкиваемся с понятиями, границы которых никогда не определены однозначно и окончательно. Каждый приблизительно понимает, что такое религия, и в то же время подразумевает под религией нечто свое. «Свое» значит не то, что сейчас назвали бы индивидуально сконструированным религиозным бриколажем. «Свое» в нашем случае – это совокупность столкновений с религиозным и переживаний религиозного. Предположим, мы попытались бы выяснить источники религиозного

опыта, актуальные в современном мире. Вероятно, мы бы выяснили, что этот опыт проистекает из совершенно различных сфер человеческой жизни, от традиционно религиозных до, казалось бы, совершенно далеких от классического понимания религии.

Так, вероятно, для большинства религия будет опытом классических религиозных институтов; кто-то скажет, что религия выходит далеко за пределы институциональных рамок и может быть описана такими понятиями, как духовность (Smith, Denton, 2009; Vrublevskaya, Moberg, Sztajer, 2019). Кто-то проведёт аналогию с политическими идеологиями, особенно если сам был или является свидетелем их влияния на человека и общество (Сторчак, 2004). Окончательно приведет нас в смятение какой-нибудь ярый болельщик, заявляющий, что его религия – это футбол (Davie, 1993). Если мы проявим большую настойчивость, то выясним, что и утренняя чашка свежего кофе или, например посещение английского паба (Bailey, 1997) в определённых обстоятельствах могут репрезентировать сферу религиозного. Неудивительно, что часть исследователей в принципе отказывается от общего определения религиозности (Смирнов, 2015), предпочитая работать с конкретными феноменами, составляющими религиозность (Saler, 2008), однако предлагая убедительное описание конкретной формы религиозного, мы неминуемо редуцируем все многообразие религиозности.

Мы предлагаем иначе подойти к этой трудной задаче и описать наше предметное поле способом, характерным для витгенштейнианской философии языка. Предполагается, что такие понятия, как «семья», «игра» или, в нашем случае, «религия» – это понятия с нечеткими границами, которые определяются с помощью набора параметров, позволяющих выявить их «семейное

сходство»¹ (Витгенштейн, 1994: 111). «Семейное сходство» – это не какая-то общая родовая особенность, присущая каждому феномену в рамках искомого понятия. Это также не какой-то неуловимый имплицитный смысл, примеры проявления которого мы перечисляем за неимением лучшего инструмента. Действительно, определяя религию (семью или спорт), мы не найдем какую-то универсальную практику, или функцию, или даже опыт, конституирующий религию как таковую во всех ее существующих проявлениях. При этом религиозность каждого индивида имеет множество общих, «семейных» черт с религиозностью другого индивида, та, в свою очередь, – с религиозностью другого и т.д. Таким образом, хотя точное определение остается недостижимым, мы можем говорить о феномене как таковом, понимая, о чем идет речь (Furseth, Repstad, 2006: 24).

Концепция Лукмана наиболее близка к подобному пониманию религии. Она предполагает наличие конечного числа социальных форм религии (как институциональной, так и внеинституциональной), тематические поля которых могут быть описаны, одновременно утверждая онтологическое равенство между этими описаниями. Лукман опирается на работы А. Шюца, согласно которому жизненный мир человека состоит из множества автономных реальностей со своими уникальными характеристиками (Шюц, 2003). Каждая реальность имеет свой регион предельных значений. Так как реальности автономны, то есть трансцендентны друг другу, опыт этих реальностей есть опыт трансцендентного, а процесс перехода между ними изначально описывается Шюцем как кьеркегоровский скачок (Шюц, 2003: 18) – трансцендирование.

Однако сам по себе опыт трансцендентного также структурирован и обнаруживается не только в масштабах автономных реальностей, но и как бы «внутри» по

¹ «Семейное» – это одновременно и название сходства, и его пример.

крайней мере некоторых из них. Существуют пространственно-временные «малые» трансценденции, преодоление которых подвластно человеку в его повседневной жизни. «Средние» трансценденции являются опытом другого и также доступны в повседневной жизни, однако преодолимы только условно. «Большие», или великие трансценденции, – внеповседневные реальности «религии», «науки», «сна», «фантазии», «безумия» (Schutz, Luckmann 1989: 106-130). Религия, как мы видим, репрезентируется опытом больших трансценденций, однако Лукман пытается показать, что это не совсем так. Он утверждает, что само формирование личности есть процесс религиозный. Так, трансцендирование нашей биологической природы в социальный мир, где наше «Я» обнаруживает себя в опыте отстраненности от Другого, во-первых, соответствует элементарному смыслу понятия религии (Luckmann, 1967: 48-49), во-вторых, является доличностным (фактически биологически обусловленным) свойством сознания. По словам Кноблауха, то, что Лукман называет антропологическим измерением религии, тесно связано с гуссерлевской аппрезентацией (Knoblauch, 2014: 32), – способностью опосредованного восприятия действительности. При этом сознание человека может не только познавать не-данное в опыте (трансцендентное), но и выстраивать иерархию (Манхейм, 2010: 266-267) этих не-данностей (трансценденций), определяя таким образом их моральную значимость.

Итак, по Лукману, религиозная реальность связана с реальностью повседневной намного теснее, чем это предполагал Шюц. Первичное конструирование повседневности – это религиозный процесс, вследствие которого человек обнаруживает себя в мире. За счет этого же процесса, уже менее

наглядного и более институционализированного, повседневная реальность поддерживается и легитимизируется. Проявляется то, что Лукман называет священным космосом – область больших трансценденций, описываемая в рамках определенного тематического поля. Со временем само восприятие большой трансценденции как центра сакрального космоса жестко увязывается со значениями тематического поля, образовавшегося вокруг нее. Так Бог дает Израилю заповеди и закон, но через определённый промежуток времени сами эти заповеди и закон определяют истинность Израильского Бога¹.

Однако иногда, вследствие быстрых социально-культурных изменений, привычная картина мира разрушается, а повседневная реальность перестает быть сама собой разумеющейся. В этот момент религиозные институты как бы играют против себя: будучи укоренены в традиции священных текстов и практик, то есть зависимы от своего тематического поля, они поддерживают повседневность, которой уже не существует. Лукман отмечает, что проблемы отцов престают быть проблемами их детей, и даже если такие проблемы остаются (как, например, смерть), способы их решения становятся принципиально другими (Luckmann, 1967: 81-82). При этом разрушение привычной картины мира приводит не к уничтожению религии как таковой, а к реструктуризации всей системы иерархий опытов трансцендентного. Стоявшие ранее в центре классических религиозных систем (сакрального космоса) большие трансценденции уступают место средним или даже малым.

Очевидно, что тематические поля предельных значений могут и вовсе остаться условно неизменными, то есть претендовать на то, что они указывают на

¹ «И встал Иисус, сын Иоседеков, и братья его священники, и Зоровавель, сын Салафилов, и братья его, и соорудили они жертвенник Богу Израилеву, чтобы возносить на нём всесожжения, как написано в законе Моисея, человека Божия» (Ездра 3:2). Итак,

мы видим, что в тексте легитимация действия происходит через отсылку к «закону». Это единственный способ отличить «истинное» жертвоприношение единому Богу от множества других жертвоприношений языческим богам.

ту же трансцендентность, которой были образованы тысячи лет назад, как это происходит, например, в иудаизме или в других больших нарративах мировых религий. Однако очевидно и то, что деактуализация больших трансценденций приводит к тому, что часть их тематического поля исчезает, уступая место предельным значениям, указывающим на трансценденции других уровней. На коротком историческом периоде мы можем наблюдать преемственность тематического поля, старые значения которого как бы легитимизируют всю систему в целом, однако в рамках более длительного или более динамично изменяющегося исторического периода такая преемственность уже не столь очевидна. Мы наблюдаем отдельные сферы предельных значений, но не связываем их в единое тематическое поле религии; обнаруживая же когда-то актуальные артефакты разрушенных иерархий, ошибочно предполагаем постепенное исчезновение религии как таковой, то есть говорим не о реструктуризации, а о секуляризации.

В следующей части статьи мы переходим к возможному методологическому решению обозначенной выше проблемы измерения и оценки «слабой религиозности» в современной России, которое по своим теоретическим предпосылкам отличается от существующих подходов. Мы предлагаем использовать новую методику сбора и анализа данных, которая даст возможность самим респондентам «собрать» свой религиозный / мировоззренческий «профиль». Эту методику мы разрабатываем в рамках Q-методологии.

Научные результаты и дискуссия (Research Results and Discussion). *Q-Методология и Faith-Q-Sort. Становление Q-методологии.* Своим становлением Q-методология обязана английскому психологу У. Стефенсону (1902-1989), который с 1935 года начал работать над адаптацией количественного факторного анализа к задачам социальной психологии, а именно, операционализации человеческой субъективности и её изучению (Stephenson, 1935b,

1935a). Новаторство англичанина заключается в удачном способе применения статистического – конкретнее, факторного – анализа к данным, получаемым методами психологии (Ramlo, 2016: 5). Этот ход был обусловлен критикой опросных методов как недостаточно подходящих под задачи психологических исследований. В качестве альтернативы Стефенсон предложил метод, одновременно позволяющий участникам определять свои субъективные предпочтения внутри собственной системы референций, а не пред-заданных смысловых рамок, а исследователям привлекать к своим интерпретациям беспристрастный количественный анализ (Kontala, 2016: 79).

В основе данного подхода лежит философия, согласно которой в центр исследования помещается собственная позиция наблюдаемого. Также, в сердце методических процедур заложен фрейдистский принцип удовольствия (и неудовольствия) (Stephenson, 1983), что будет разъяснено далее в соответствующем разделе.

«Q» в названии методологии указывает на её собственное отличие от более распространённого «R»-подхода. В то время как последний анализирует корреляции между переменными (субъективными суждениями), Q-метод строит корреляционный анализ между отдельными случаями, т.е. субъектами (Wulff, 2019: 5). Таким образом происходит перевёртыш: респонденты выступают в качестве переменных, а единицами наблюдения становятся суждения (Stenner, Watts, Worrell, 2008: 224). Соответственно, Q-методология подразумевает под собой переход от обнаружения ковариаций переменных к рассмотрению ковариаций индивидов; она открывает доступ к субъективностям и позволяет их оценить (Kontala, 2016: 79).

При жизни отца-основателя «Q» оставалась маргинальной, поскольку в тренде долгое время всё ещё значились исключительно количественные исследования с объективными тестами и различными статистическими измерениями, однако в 80ые постепенно фокус социальных наук смещался на

смешанную методологию (mix method research) и наработки Стефенсона и коллег получили признание, а идеи распространились. С 1977 год издавался специализированный журнал *Operant Subjectivity*, в 1985 году основано Международное Сообщество Научного Изучения Субъективности (International Society for the Scientific Study of Subjectivity), ставшее профессиональной средой приверженцев Q-методологии по сегодняшний день.

В 2004 году последователи Стефенсона ввели понятие «кваликвантология» (qualiquantology) специально для описания сущности Q-методологии и с целью привлечь к ней больше внимания в свете общей популярности смешанных методов (Stenner, Rogers, 2004; Ramlo, 2016). К настоящему времени применение Q-методологии необычайно широкое: из года в год в международных научных журналах публикуются сотни статей в различных тематических областях и исследовательских дисциплинах от политической науки до медицины. При этом не всегда оперирование Q-терминологией и применение соответствующих методологии техник означает полноценную рецепцию её философских оснований. По мнению Q-методолога С. Рамло частичное заимствование инструментария в отрыве от онтологических предпосылок не позволяет говорить о хорошо выполненном исследовании, хотя в сообществе существуют и другие мнения на этот счёт (Ramlo, 2016). Вне зависимости от степени строгости и полноты соответствия принципам Q-методологии, в ходе её применения всегда непременно должны быть реализованы все этапы и процедуры, удовлетворяющие общим методическим требованиям, о которых и пойдёт речь ниже.

Как всё устроено. В отличие от многих психологических методов, Q не тестирует участников исследования, а исследует

так называемые «скопления» (concourses) смыслов, через которые индивиды формируют собственную субъективность в заданном тематическом поле (Watts, Stenner, 2005: 70). Субъективность понимается как совокупность предпочтений, переживаний, вкусов, установок и убеждений, относящихся к области исследования. Тематическое поле определяется набором суждений, сформулированных исследовательской группой¹. «Скоплениями» принято называть все возможные точки зрения внутри тематического поля. Согласно одной из базовых теоретических предпосылок Q-методологии, в любой теме есть ограниченное число различных взглядов (позиций) и все их возможно охватить в выборке суждений (Q-выборке²) – это служит критерием оценки качества подготовленного набора суждений. За основу формулировок исследователи берут различные источники от интервью до популярной литературы. Базовое требование к формулировкам сводится к тому, чтобы они не были чужды обыденному языку и употреблялись в повседневности. Нередко это подразумевает нахождение золотой середины между «здравым смыслом» и научной теорией (Wulff, 2019: 6). Как правило, в конечный набор суждений (Q-set) включаются не все изначально сформулированные суждения в виду чрезмерно большого их числа (Kontala, 2016: 70). Далее участникам исследования будет предложено выбрать, какие суждения имеют для них смысл и далее, исходя из своих представлений, определить эти смыслы, а так же оценить значимость выбранных суждений относительно друг друга, т.е. в *конфигурациях* (Watts, Stenner, 2005: 74).

Инструментами для осуществления сбора данных выступают, в большинстве случаев, отдельные печатные карточки с суждениями и поле с ячейками по общему

¹ Как правило, речь идет о командной работе, но даже в случаях автономных проектов в процессе подготовки суждений исследователи обращаются за комментариями к коллегам и проводят пилотируемые суждений с экспертами в изучаемых областях.

² В большинстве случаев выборка означает количество наблюдаемых случаев, однако в Q-методологии она исчисляется именно набором сформулированных суждений, в то время как для группы участников исследования используется термин «P-set» (Ramlo, 2016: 4).

числу суждений в наборе. Поле состоит из нескольких столбцов, соответствующих выбранной шкале (например, от -4 до +4). В каждом случае процедуры сбора данных осуществляются в два этапа. На первом этапе информант знакомится со всеми суждениями, распределяя карточки в три стопки в соответствии с тем, согласен ли, не согласен или безразличен (не определился) он к ним. На втором этапе, начиная со стопки с «положительными» суждениями и далее, информант располагает их по столбцам от наиболее удачно соответствующих его представлениям (+4, «очень похоже на меня») до -4 («совершенно не похоже на меня») – подоплёкой именно этому процессу является психоаналитическая интуиция, согласно которой индивидуальное отношение к чему-либо базируется на принципе удовольствия. Когда поле заполнено, положения всех суждений фиксируются исследователем для дальнейшего анализа. Процесс сортировки представляет собой формирование некоторой субъективной позиции на основе фиксированного набора суждений и результатом становится, буквально, *снимок*, – запечатленное поле с уникальными конфигурациями смыслов. Методологи акцентируют, что сортировка всегда происходит по субъективным параметрам каждого участника, что является особым преимуществом метода в целом и снимает вопрос валидности (Ramlo, 2016: 6). Обычно за этими процедурами следует интервью, в котором информанта просят, например, подробнее рассказать о суждениях, которые он разместил на «полюсах» +4 и -4. В результате, на руках у исследователя и количественные, и качественные данные, которые являются непосредственными производными единого процесса.

Как правило, метод применяется на небольших группах участников: от 20 до 50. Совокупность сортировок подвергается

факторному анализу в специальных программных пакетах (например, PQMethod) и в качестве результата выдают некоторое число «факторов» или, по-другому, *прототипов* (мы так же называем их «*профилями*»), представляющих собой те самые скопления смыслов, разделяемые некоторыми участниками и соответствующих особым конфигурациям суждений. Таким образом, каждый прототип должен быть описан, во-первых, через отношения между суждениями, которыми он сформирован, и, во-вторых, через те смыслы, которыми их наполнили участники исследования, объединенные одним прототипом. Материалы интервью значительно помогают раскрыть смысловое наполнение прототипов и так же могут поддержать или уточнить результаты факторного анализа, особенно в случаях, когда прототипы основаны на минимальном числе случаев¹ (2-3). В этом последовательном описании всех выявленных прототипов состоит ключевая интерпретативная задача Q методологии (Watts, Stenner, 2005: 82).

Особенности и ограничения метода.

Ещё раз стоит подчеркнуть, что Q не сводима к набору методических инструментов и процедур: её онтологические основания и теоретические предпосылки обуславливают практическую реализацию сбора данных и последующие манипуляции с полученными данными (Ramlo, 2016: 8).

Q-методологию следует понимать, как эксплораторную. С одной стороны, она позволяет проверять исследовательские гипотезы о вариации и конфигурациях предзаданных установок и убеждений в определенном тематическом поле, но, с другой стороны, обнаруживает – заранее никак не предполагаемые – смысловые наполнения («скопления») проверяемых суждений в их уникальных комбинациях, релевантных для конкретных групп информантов.

¹ Случаи, на основе которых в результате статистического анализа выделяются факторы, называются «факторные образцы» (factor exemplars).

Имея в себе качественный компонент, Q-метод тем не менее отличается от других текстовых методов таких как нарративный, феноменологический и дискурс анализ тем, что нацелен не на индивидуальные случаи, а на *конфигурации*, репрезентирующие объект конкретного исследования. Он показывает, каким образом изучаемые темы проявляются и комбинируются между собой в индивидуальных случаях, а так же то, как участники исследования с ними соотносятся (Watts, Stenner, 2005). Это обусловлено тем, что в рамках Q опрашиваемым изначально предлагается работать именно с подготовленными, а не собственными суждениями. Это даёт методу особое преимущество: непредставленность каких-либо суждений в конкретном случае, проявленная через несогласие и, особенно, безразличие, работает на формирование субъективной позиции в той же мере, как активно-задействованные суждения и позитивно выраженные установки (Watts, Stenner, 2005: 69). Другими качественными методами говорить о том, чего нет, зачастую невозможно.

Ограничением же Q становится его неспособность к прослеживанию в нарративе развития некоторых тенденций и процессов во времени, поскольку он фиксирует лишь текущее положение вещей (моментальный *снимок* суждений, отсортированных в поле). Таким образом, методология отказывается от притязаний на определение субъективных позиций, устойчивых во времени. Другими словами, Q-перспектива задаётся вопросом «что в настоящее время говорится об X?», а не «кто и что говорит об X?» (Watts, Stenner, 2005: 86).

Кроме того, метод не позволяет гарантировать, что полученный в исследовании набор факторов охватывает всю вариативность скоплений смыслов внутри тематического поля. Так же, не существует единственно верного факторного решения, как и исчерпывающих интерпретаций выявленных прототипов. К результатам Q-метода не применим критерий надежности, поскольку невозможно оценить вероятность

повторения полученных факторов на других группах участников (Wulff, 2019: 19). Само собой, результаты исследования не могут быть экстраполированы и генерализованы. Однако Q-методология изначально не преследовала такую цель, а руководствовалась идеей *обнаружить существование тех или других субъективностей в реальности и зафиксировать их* (Kontala, 2016: 79).

Развитие Faith-Q-Sort. Как говорилось выше, в последние годы интерес к Q-методологии растёт, и сфера её применения расширилась за границы психологии. Под каждую новую тематическую область исследования разрабатываются уникальные наборы суждений (Watts, Stenner, 2012). Так, первопроходцем в области религиоведения стал американский психолог Д. Вульф (Wulff, 2019). Вульф сформировал набор суждений о вере под названием Faith-Q-Set, апробировал его на нескольких выборках и представил научному сообществу. Предложенные Вульфом суждения о вере сформулированы в третьем лице для обеспечения участникам исследования некоторой степени дистанцирования и облегчения субъективной оценки разных суждений (Wulff, 2019: 7).

Faith-Q-Set уже был успешно апробирован на нескольких выборках в разных культурных контекстах (Kontala, 2016; Lassander, Nynäs, 2016; Wulff, 2019). Самым масштабным проектом, не только задействовавшим, но и усовершенствовавшим FQS, стало кросс-культурное исследование «Молодёжь и религия в глобальной перспективе» (“Young Adults and Religion in a Global Perspective”, YARG). Изначальный набор Вульфа состоял из порядка 50 суждений, хорошо работающих в североамериканском религиозном контексте, однако в соответствии с задачами международного проекта, он был расширен до 101 суждения, которые уже учитывали многообразие культурных контекстов, включенных в исследование.

По данным, собранным в России в рамках этого проекта в 2016 году, были вы-

явлены пять прототипов, условно названных: «прогрессивный секулярный рационалист», «религиозно-открытый эмпатик», «экологически-осознанный нерелигиозный», «критически настроенный и отстранённый религиозный конформист» и «тревожный верующий». Ни один из этих прототипов не соответствует представлениям о религиозности через воцерковленность, и в то же время каждый являет собой специфическую конфигурацию смыслов, не сводящихся к уже рассмотренной предшественниками ассоциации религии (и, конкретно, русского православного христианства) с национальностью или культурной традицией. Так, уже существующие результаты исследования FQS-методом обнаруживают объёмный ландшафт мировоззренческих профилей, которые мы предпочитаем осмыслять через понятие «слабой религиозности».

Основываясь на наработках предшественников в области Q-методологии и опыте ее применения в рамках проекта YARG (инструментарий FQS), мы сконструировали набор суждений для изучения «слабой религиозности» в ее специфике и многообразии.

Как уже говорилось, Q-методология предполагает определённое количество предзаданных смыслов (значений) внутри тематического поля исследования, в нашем случае – это ареалы предельных значений (ultimate meanings), часть которых может отражать опыт религиозного.

Мы не исключаем классическую религиозность, к которой мы добавили регион значений (смыслов), описывающий духовность (спиритуальность). Также мы включили четыре сферы, которые были упомянуты самим Лукманом: политика, или сфера идеологий, является примером региона предельных значений в рамках специфических обществ (стран), это пример религии на уровне средних трансценденций; семья, телесность (у Лукмана – сфера сексуальности, которую мы дополнили идеями ЗОЖ и трансгуманизма), индивиду-

ализм (у Лукмана – саморазвитие и самореализация) – эти сферы приводятся Лукманом как пример религии на уровне малых трансценденций. К этому набору мы добавили сферу работы, понимаемую в контексте протестантской этики (Вебер, 1990). Хотя веберовская работа-призвание черпает свою легитимность в институциональной религии пуританского протестантизма, сегодня она функционирует как регион предельных значений самостоятельно. Также мы включили энвайронментализм – одну из самых актуальных сфер в общественном дискурсе, политической философии и части акторно-сетевой теории (например, у Латтура) (Латур, 2018) на сегодняшний день, описываемую как квази-религия (Bartkowski, Swearingen, 1997).

Таким образом, мы получили восемь сфер:

1. Классическая религиозность;
2. Духовность (спиритуальность);
3. Семья;
4. Работа;
5. Политика;
6. Телесность;
7. Индивидуализм;
8. Энвайронментализм.

Каждая сфера актуализируется нами через набор суждений, описывающих потенциальные опыты трансцендентного на разных уровнях или указывающих на важность этого опыта. Сами сферы приведены для того, чтобы ограничить описание тематических полей вокруг трансценденций различных уровней, при этом одна сфера не обязательно репрезентирует опыт трансцендентного на одном уровне. Например, «работа» может быть интерпретирована и как важность другого (семья), общего дела, общей идеи, сообщества (средние трансценденции), и как место для достижения личного успеха и самореализации (малые).

Описания сформулированы в третьем лице. Респондент, как пазл, собирает из них свою субъективность в заданном тематическом поле. При составлении суждений за основу был взят и значительно пересмотрен апробированный в проекте YARG набор

Faith-Q-Set. В частности, были упразднены суждения, показавшие себя нерелевантными в российском контексте, переформулированы и разделены недостаточно однозначные. В соответствии с концептуализированными восемью сферами, мы также разработали новые суждения. Хотя каждая сфера представлена разным количеством суждений, мы старались соблюдать баланс, чтобы ни одна из сфер не оказывалась доминирующей или, напротив, недопредставленной в наборе. Так, до пре-теста набор «слабая религиозность» насчитывал 270 единиц, которые по результатам пилотирования были сокращены до 136¹.

В качестве примера приведем по одному высказыванию для каждой сферы:

1. Верит во всемогущего Бога, с которым возможно общение;
2. Верит в жизненную силу или энергию, а не в Бога как личность;
3. Убежден(а), что добрые, хорошие, глубокие отношения с людьми – это главная ценность в жизни;
4. Видит в активной гражданской позиции одну из основных добродетелей;
5. Испытывает уважение к людям, которые достигли выдающихся результатов на профессиональной стезе;
6. Считает, что обязан(а) сохранять свое здоровье как можно дольше;
7. Верит в величие человеческого духа;
8. Уделяет время культурно-просветительским и образовательным мероприятиям, посвященным экологии.

Мы не проводим чётких границ между сферами, не предполагаем, что они должны быть полностью автономны. Вывод относительно их взаимопроникновения или же автономности может быть сделан лишь на основе эмпирических данных.

Заключение (Conclusion). Данная статья является результатом довольно продолжительных поисков теоретического

подхода к изучению религиозности в современной России. В ней предпринята попытка отойти от существующих интерпретаций религиозности через воцерковленность и через слияние религиозной и национальной идентичностей, и обозначить альтернативное видение, заключенное в понятии «слабая религиозность». Когда мы утверждаем, что секуляризация в действительности является реструктуризацией региона предельных значений, может показаться, что речь идет о ре-иерархизации – смене одних предельных значений другими, однако это не совсем так. У Шюца опыт трансцендентного принципиально различен: переживание пространства и времени (малые трансценденции) – не то же самое, что переживание другого (средние), и не то же самое, что переживание божественного откровения, научного озарения, экстаза, сна или безумия (большие). Лукман же полагает, что в центре сакрального космоса может быть что-то кроме больших трансценденций, например, семья, политическая идеология или стремление к самореализации, при этом до конца не ясно, остаются ли эти трансценденции по-прежнему трансценденциями своего уровня и, если это так, что изменяется? Не несет ли столкновение со средними и малыми трансценденциями нечто схожее с опытом, приписываемым большим трансценденциям, – то, что Чарльз Тейлор называет опытом полноты (Тейлор, 2017: 6-7), счастья, осмысленности существования? Мы надеемся, что разработанный нами инструментарий поможет прояснить эти вопросы и продвигнуться в понимании религиозности в современном мире.

Настоящий текст открывает дискуссию о перспективах выбранного методологического решения, который ещё только предстоит опробовать в эмпирическом исследовании. Прежде чем перед нами откроется возможность обсуждать результаты на

¹ Это всё ещё значительная цифра, превышающая среднее значение, встречающееся в Q-методологической традиции. По итогам первого

этапа исследования набор подвергнется ещё одному пересмотру.

основании данных, собранных описанным здесь методом посредством разработанного инструментария, представляется важным привести рассуждения к переосмыслению религиозности как в теоретической рамке, так и на методологическом уровне. Опираясь на продолжительную, почти столетнюю, традицию Q-методологии, а также с оглядкой на опыт предшественников, мы производим попытку внедрения в арсенал социологии религии методологического инструмента, который, на наш взгляд, позволит выработать новый язык описания религиозности.

Список литературы

- Библия. М.: Российское Библейское общество, 2013. 1248 с.
- Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. М.: Прогресс, 1990.
- Витгенштейн Л. Философские исследования / под ред. М. С. Козлова, М.: Гнозис, 1994.
- Дивисенко К. С. Тесным путем и в нужном направлении: проблема выявления сильной группы православных верующих // Социологические исследования. 2016. №10. С. 128-138.
- Емельянов Н. Н. «Жатвы много, а делателей мало»: Проблема взаимодействия священников и мирян в современной России. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. 352 с.
- Зоркая Н. А. Православие в безрелигиозном обществе // Вестник общественного мнения: Данные. Анализ. Дискуссии. 2009. № 2 (100). С. 65-85.
- Каргина И. Г. Современные вызовы познанию и измерению религиозного плюрализма // Секуляризация в контексте религиозных изменений современного общества. 2018. № 4 (4). С. 46-61.
- Куперман А., Сайгал Н., Шиллер А. Религия и национальная принадлежность в Центральной и Восточной Европе // Pew Research Center. URL: <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2017/05/10104852/CEU-P-Overview-Russian-FOR-WEB.pdf> (дата обращения: 06.07.2020).
- Латур Б. Политики природы. Как привить наукам демократию. М.: Ад Маргинем, 2018. 336 с.
- Лебедев С. Д., Сухоруков В. В. Тесный путь не туда? // Социологические исследования. 2013. № 1. С. 118-126.
- Манхейм К. Диагноз нашего времени. М.: РАО Говорящая книга, 2010. 744 с.
- Маркин К. В. Между верой и неверием: непрaktикующие православные в контексте российской социологии религии // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. № 2. С. 274-290.
- Синелина Ю. Ю. Динамика процесса воцерковления православных // Социологические исследования. 2006. № 11. С. 89-97.
- Синелина Ю. Ю. О динамике религиозности россиян и некоторых методологических проблемах её изучения (религиозное сознание и поведение православных и мусульман) // Социологические исследования. 2013. № 10. С. 104-115.
- Смирнов М. Ю. Возможно ли отказаться от концепта религиозности при исследовании религии? // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. № 2 (16). С. 145-153.
- Сторчак В. М. Религиозные истоки и смысл большевистского мессианизма // Религиоведение. 2004. № 4. С. 3-18.
- Тейлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017. 967 с.
- Филатов С. Б., Лункин Р. Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. 2005. № 6. С. 35-45.
- Фурман Д. Е., Каарияйнен К. Религиозность в России на рубеже XX–XXI столетий // Общественные науки и современность. 2007. № 2. С. 78-95.
- Чеснокова В. Ф. Тесным путем: Процесс воцерковления населения России в конце XX века. М.: Академический Проект, 2005. 304 с.
- Шюц А. О множественности реальностей // Социологическое обозрение. 2003. № 2 (3). С. 3-34.
- Bailey E. *Implicit Religion in Contemporary Society*. Kampen, Netherlands: Weinheim, Germany: Kok Pharos Publishing House, 1997.
- Bartkowski J. P., Swearingen W. S. *God Meets Gaia in Austin, Texas: A Case Study of Environmentalism as Implicit Religion* // *Review of Religious Research*. 1997. 38 (4).
- Bender C. et al. (eds.) *Religion on the Edge: De-centering and Re-centering the Sociology of Religion*. 1 edition. Oxford; New York: Oxford University Press, 2012.

Cipriani R. Diffused Religion' and New Values in Italy // The changing face of religion; Beckford, J. A. and Luckmann, T. (eds.). London, Newbury Park, New Delh: Sage Publications, 1988. Pp. 24-48.

Cohen S., Blitzer L. Belonging Without Believing: Jews and Their Distinctive Patterns of Religiosity and Secularity // Pew Research Center. 2008. URL: <http://www.jewishdatabank.org/Studies/details.cfm?StudyID=712> (дата обращения: 6.07.2020).

Davie G. Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain? // Social Compass. 1990. 37 (4). Pp. 455-469.

Davie G. Believing without Belonging. A Liverpool Case Study // Archives de sciences sociales des religions. 1993. 81(1). Pp. 79-89.

Davie G. Vicarious Religion: A Methodological Challenge // Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives. Oxford: Oxford University Press, 2006. Pp. 21-35.

Furseth I., Repstad P. An introduction to the sociology of religion: classical and contemporary perspectives. England: Ashgate, 2006.

Karpov V., Lisovskaya E. and Barry D. Ethnodoxy: How Popular Ideologies Fuse Religious and Ethnic Identities // Journal for the Scientific Study of Religion. 2012. 51 (4). Pp. 638-655.

Knoblauch H. The Communicative Construction of Transcendence: a New Approach to Popular Religion // Religion, Tradition and the Popular: Transcultural Views from Asia and Europe; Schlehe J., Sandkühler E. (eds.). transcript Verlag, 2014. Pp. 29-50.

Kontala J. Emerging non-religious worldview prototypes: a faith q-sort-study on Finnish group-affiliates. Finland: Abo Akademi University Press, 2016.

Lassander M., Nynas P. Contemporary fundamentalist Christianity in Finland: the variety of religious subjectivities and their association with values // Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society – J-RaT. 2016. 2(2). Pp. 154-184.

Lee L. Recognizing the non-religious: reimagining the secular. New York: Oxford University Press, 2015.

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

Pollack D. Religious change in Europe: Theoretical considerations and empirical findings // Social Compass. 2008. 55 (2). Pp. 168-186.

Ramlo S. Mixed Method Lessons Learned From 80 Years of Q Methodology // Journal of Mixed Methods Research. 2016. 10 (1). Pp. 1-18.

Saler B. Conceptualizing religion: Some recent reflections // Religion. 2008. 38 (3). Pp. 219-225.

Schutz A., Luckmann T. The Structures of the Life-World / Translated by Zaner R. M. and Parent D. J. Evanston Ill.: Northwestern University Press, 1989.

Smith C., Denton M. L. Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers. Reprint edition. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Stenner P., Rogers R. S. Q methodology and qualiquantology: the example of discriminating between emotions // Mixing Methods in Psychology: The Integration of Qualitative and Quantitative Methods in Theory and Practice. 2004. Pp. 101-120.

Stenner P., Watts S., Worrell M. "Q Methodology" // The SAGE Handbook of Qualitative Research in Psychology; Willig C., Stainton-Rogers W. (eds.). London: SAGE Publications Ltd, 2008. Pp. 215-239.

Stephenson W. Correlating persons instead of tests // Journal of Personality. 1935a. 4 (1). Pp. 17-24.

Stephenson W. Technique of Factor Analysis // Nature. 1935b. 136 (297).

Stephenson W. Against Interpretation // Operant Subjectivity. 1983. 6 (4), Pp. 109-125.

Voas D. The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe // European Sociological Review. 2008. 25 (2). Pp. 155-168.

Vrublevskaya P., Moberg M., Sztajer S. The role of grandmothers in the religious socialization of young adults in post-socialist Russia and Poland // Religion. 2019. 49(2). Pp. 201-220.

Watts S., Stenner P. Doing Q methodology: theory, method and interpretation // Qualitative Research in Psychology. 2005. 2 (1). Pp. 67-91.

Watts S., Stenner P. Doing Q Methodological Research: Theory, Method and Interpretation. London: SAGE Publications Ltd, 2012.

Woodhead L. The rise of "no religion" in Britain: The emergence of a new cultural majority // Journal of the British Academy. 2016. 4. Pp. 245-261.

Wulff D. M. Prototypes of Faith: Findings with the Faith Q-Sort // Journal for the Scientific Study of Religion. 2019. 58 (3). Pp. 643-665.

References

- Bible (2013), The Bible Society in Russia, Moscow, Russia. (In Russian)
- Weber, M. (1990), "Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus", in *Izbrannyye proizvedeniya*, Progress, Moscow, Russia, 44-271. (In Russian)
- Wittgenstein, L. (1994), "Philosophische Untersuchungen", in Kozlova, M. S. (ed.) *Filosofskie raboty. Chast' I*, Gnozis, Moscow, Russia, 75- 319. (In Russian)
- Divisenko, K. S. (2016), "A narrow path in a right direction: the problem of recognizing a strong group of Orthodox believers", *Sociological Studies*, 10, 128-138. (In Russian)
- Emelyanov, N. N. (2019), "*The Harvest Truly is Plentiful, but the Laborers are Few*": The Problem of Cooperation between Clergy and Laity in Contemporary Russia, Izd-vo PSTGU, Moscow, Russia. (In Russian)
- Zorkaya, N. A. (2009), "Orthodoxy in a non-religious society", *Vestnik obshhestvennogo mneniya: Dannye. Analiz. Diskussii*, 2 (100), 65-85. (In Russian)
- Kargina I. G. (2018), "Contemporary challenges to cognition and measurement of religious pluralism", *Secularization in the context of religious changes in modern society*, 4 (4), 46-61. (In Russian)
- Cooperman, A., Sahgal, N. and Schiller, A. (2017), Eastern and Western Europeans Differ on Importance of Religion, Views of Minorities, and Key Social Issues, *Pew Research Center*, Available at: <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2017/05/10104852/CEUP-Overview-Russian-FOR-WEB.pdf>. (In Russian)
- Latour, B. (2018), *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Ad Marginem, Moscow, Russia. (In Russian)
- Lebedev, S. D. and Sukhorukov, V. V. (2013), "A narrow path to wrong place?", *Sociological Studies*, 1, 118-126. (In Russian)
- Mannheim, K. (2010), *Diagnosis of our times*, RAO Govoryashhaya kniga, Moscow, Russia. (In Russian)
- Markin, K. V. (2018), "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*, (2), 274-290. (In Russian)
- Sinelina, Yu. Yu. (2006), "The dynamics of the churching of Orthodox Christians", *Sociological Studies*, 11, 89-97. (In Russian)
- Sinelina, Yu. Yu. (2013), "Dynamics of Russians' religiousness and issues of its research methodology. Religious thinking and behavior of Russian Orthodox and Muslims", *Sociological Studies*, 10, 104-115. (In Russian)
- Smirnov, M. Yu. (2015), "Is it possible to abandon the concept of religiosity in the study of religion?", *Vestnik Russkoj khristianskoj gumanitar-noj akademii*, 16 (2), 145-153. (In Russian)
- Storchak, V. M. (2004), "Religious Origins and the Meaning of Bolshevik Messianism", *Religiovedenie*, (4), 3-18. (In Russian)
- Taylor, C. (2017), *A Secular Age*, Biblical Theological Institute, Moscow, Russia (In Russian).
- Filatov, S. B. and Lunkin, R. N. (2005), "Statistics of Russian religiosity: the magic of numbers and ambiguous reality", *Sociological Studies*, 6, 35-45. (In Russian)
- Furman, D. E and Kaariainen, K. (2007), "Religiosity in Russia at the turn of the XX-XXI centuries", *Social sciences and contemporary world*, 2, 78-95. (In Russian)
- Chesnokova, V. F. (2005), *A narrow path: The process of churching of Russian population at the end of the XX century*, Akademicheskii proekt, Moscow, Russia. (In Russian)
- Schutz, A. (2003), "On the plurality of realities", *Sociological review*, 3 (2), 3-34. (In Russian)
- Bailey, E. (1997), *Implicit Religion in Contemporary Society*, Kampen, Netherlands, Weinheim, Kok Pharos Publishing House, Germany.
- Bartkowski, J. P. and Swearingen, W. S. (1997), "God Meets Gaia in Austin, Texas: A Case Study of Environmentalism as Implicit Religion", *Review of Religious Research*, 38 (4), 308.
- Bender, C. et al. (eds.) (2012), *Religion on the Edge: De-centering and Re-centering the Sociology of Religion*, 1 edition, Oxford University Press, Oxford; New York.
- Cipriani, R. (1988), "'Diffused Religion' and New Values in Italy", in Beckford, J. A. and Luckmann, T. (eds.), *The changing face of religion*, Newbury Park, London, Sage Publications, New Delh, 24-48.
- Cohen, S. and Blitzer, L. (2008), "Belonging Without Believing: Jews and Their Distinctive Patterns of Religiosity and Secularity", *Pew Research Center*, Available at: <http://www.jewishdata-bank.org/Studies/details.cfm?StudyID=712> (Accessed 6 July 2020).

Davie, G. (1990), "Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?", *Social Compass*, 37 (4), 455-469.

Davie, G. (1993), "Believing without Belonging. A Liverpool Case Study", *Archives de sciences sociales des religions*, 81 (1), 79-89.

Davie, G. (2006), "Vicarious Religion: A Methodological Challenge", in *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, Oxford University Press, Oxford, UK, 21-35.

Furseth, I. and Repstad, P. (2006), *An introduction to the sociology of religion: classical and contemporary perspectives*, Ashgate, Aldershot, England, UK.

Karpov, V., Lisovskaya, E. and Barry, D. (2012), "Ethnodoxy: How Popular Ideologies Fuse Religious and Ethnic Identities", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 51 (4), 638-655.

Knoblauch, H. (2014), "The Communicative Construction of Transcendence: a New Approach to Popular Religion", in Schlehe, J. and Sandkühler, E. (eds.), *Religion, Tradition and the Popular: Transcultural Views from Asia and Europe*. transcript Verlag, 29-50.

Kontala, J. (2016), *Emerging non-religious worldview prototypes: a faith q-sort-study on Finnish group-affiliates*, Abo Akademi University Press, Finland.

Lassander, M. and Nynäs, P. (2016), "Contemporary fundamentalist Christianity in Finland: the variety of religious subjectivities and their association with values", *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society – J-RaT*, 2 (2), 154-184.

Lee, L. (2015), *Recognizing the non-religious: reimagining the secular*, Oxford University Press, New York, USA.

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

Pollack, D. (2008), "Religious change in Europe: Theoretical considerations and empirical findings", *Social Compass*, 55 (2), 168-186.

Ramlo, S. (2016), "Mixed Method Lessons Learned From 80 Years of Q Methodology", *Journal of Mixed Methods Research*, 10 (1), 1-18.

Saler, B. (2008), "Conceptualizing religion: Some recent reflections", *Religion*, 38 (3), 219-225.

Schutz, A. and Luckmann, T. (1989), *The Structures of the Life-World*, Translated by Zaner, R. M. and Parent, D. J., Northwestern University Press, Evanston Ill., USA.

Smith, C. and Denton, M. L. (2009), *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*, Reprint edition, Oxford University Press, Oxford, UK.

Stenner, P. and Rogers, R. S. (2004), "Q methodology and qualiquantology: the example of discriminating between emotions", *Mixing Methods in Psychology: The Integration of Qualitative and Quantitative Methods in Theory and Practice*, 101-120.

Stenner, P., Watts, S. and Worrell, M. (2008), "Q Methodology", in Willig, C. and Stainton-Rogers, W. (eds.), *The SAGE Handbook of Qualitative Research in Psychology*, SAGE Publications Ltd, London, UK, 215-239.

Stephenson, W. (1935a), "Correlating persons instead of tests", *Journal of Personality*, 4 (1), 17-24.

Stephenson, W. (1935b), "Technique of Factor Analysis", *Nature*, 136 (297).

Stephenson, W. (1983), "Against Interpretation", *Operant Subjectivity*, 6 (4), 109-125.

Voas, D. (2008), "The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe", *European Sociological Review*, 25 (2), 155-168.

Vrublevskaya, P., Moberg, M. and Sztajer, S. (2019), "The role of grandmothers in the religious socialization of young adults in post-socialist Russia and Poland", *Religion*, 49 (2), 201-220.

Watts, S. and Stenner, P. (2005), "Doing Q methodology: theory, method and interpretation", *Qualitative Research in Psychology*, 2 (1), 67-91.

Watts, S. and Stenner, P. (2012), *Doing Q Methodological Research: Theory, Method and Interpretation*, SAGE Publications Ltd, London, UK.

Woodhead, L. (2016), "The rise of "no religion" in Britain: The emergence of a new cultural majority", *Journal of the British Academy*, 4, 245-261.

Wulff, D. M. (2019), "Prototypes of Faith: Findings with the Faith Q-Sort", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 58 (3), 643-665.

Статья поступила в редакцию 07 июля 2020 г. Поступила после доработки 05 августа 2020 г. Принята к печати 13 августа 2020 г.

Received 07 July 2020. Revised 05 August 2020. Accepted 13 August 2020.

Conflicts of interest: the authors have no conflict of interest to declare.

Конфликты интересов: у авторов нет конфликта интересов для декларации.

Пруцкова Елена Викторовна, научный сотрудник лаборатории «Социология религии» ПСТГУ.

Маркин Кирилл Васильевич, научный сотрудник лаборатории «Социология религии» ПСТГУ.

Врублевская Полина Викторовна, научный сотрудник лаборатории «Социология религии» ПСТГУ.

Elena Prutskova, Research Fellow, Sociology of Religions Laboratory, St. Tikhon's Orthodox University.

Kirill Markin, Research Fellow, Sociology of Religions Laboratory, St. Tikhon's Orthodox University.

Polina Vrublevskaia, Research Fellow, Sociology of Religions Laboratory, St. Tikhon's Orthodox University.



УДК 361.74

DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-12

Roberta Ricucci 

Growing up in the shadow of the Holy Shroud. Muslims' second generations in Italy

University of Turin, Department of Culture, Politics and Society
Lungo Dora Siena 100, 10154 Turin, Italy
Roberta.ricucci@unito.it

Abstract. Muslims in Italy include not only members of the first generation, but also an increasing number of members of the second generation. With this in mind, it is becoming increasingly clear that any study of Muslims must take into account how Muslim immigrants and their Italian-born children, or second generation, adapt to life in Italy. The article will examine the intergenerational differences in the ethno-religious identity of Muslim Italians, and the findings will be incorporated into the broader literature on their second generation, acculturation, and religiosity. The study focuses on the following questions: a) how do Muslims in the second generation, as a group, express their religious identity, and b) are there any differences in the religious identity of the second-generation Muslims and their parents? The problem of the ethno-religious adaptation of the second-generation Muslims in Italy is an important area of research, given the negative media attitudes after 9/11 in the context where one of the political parties, the League of the North, uses religious differences to combat immigration, highlighting the distance between the younger generation of Muslims and others. The data used in the article was obtained from semi-structured quality interviews with 40 young Muslims.

Keywords: Islam; local policies; second generations; Italy; religion

Information for citation: Ricucci, R. (2020), Growing up in the shadow of the Holy Shroud. Muslims' second generations in Italy, *Research Result. Sociology and Management*, 6 (3), 203-212. DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-12.

Рикуччи Р. 

**Взросление в тени Святой Плащаницы.
Второе поколение мусульман в Италии**

Туринский университет, Департамент культуры, политики и общества
Лунго Дора Сиена, 100 – Турин, Италия
Roberta.ricucci@unito.it
ORCID iD: 0000-0001-8549-9637

Аннотация. Мусульмане в Италии включают не только представителей первого поколения, но и все большее число представителей второго поколения. Учитывая это, становится все более очевидным, что любое исследование мусульман должно учитывать, как иммигранты-мусульмане и их рождённые в Италии дети, или второе поколение, адаптируются к жизни в Италии. В этой статье будут рассмотрены межпоколенческие различия в этнорелигиозной идентичности итальянцев-мусульман, а полученные результаты будут включены в более обширную

литературу об их втором поколении, аккультурации и религиозности. В этом исследовании рассматриваются в основном вопросы: а) как мусульмане во втором поколении, как группа, выражают свою религиозную идентичность, и б) есть ли различия в религиозной идентичности их и их родителей? Проблема этнорелигиозной адаптации мусульман во втором поколении в Италии является важной областью исследования, учитывая негативное отношение СМИ после 11/9 в контексте, когда одна из политических партий, «Лига Севера», использует религиозные различия для борьбы с иммиграцией, подчеркивая дистанцию между молодым поколением мусульман и другими. Данные, используемые в статье, были получены в результате полуструктурированных качественных интервью с 40 молодыми мусульманами.

Ключевые слова: ислам; местная политика; второе поколение; Италия; религия

Информация для цитирования: Рикуччи Р. Взросление в тени Святой Плащаницы. Второе поколение мусульман в Италии // Научный результат. Социология и управление. 2020. Т. 6, № 3. С. 203-212, DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-12.

Introduction (Введение). Portraying the image of Islam in Italy is not easy. It would be more appropriate to propose a multi-faceted report. What is labeled as Islam must be divided by backgrounds, Koranic schools of belonging, practice, and relationship with the society and with the state in its various forms¹.

If this is true for the first generation of immigrants, what happens to the second? The question of how faith, ethnicity and level of acculturation relate to each other is very relevant in the Italian scenario, where the majority of its residents still continue to define themselves as Catholic (at least according to their socialization) and where even among immigrants the proportion of Christians (especially the Orthodox) is the main one, followed by that of Muslims. However, if the former can count on a generally positive climate of acceptance (at least from the religious point of view), the latter face the risk, even when they become Italians, of being labeled negatively.

This is the lesson to be drawn from the experience of traditional immigration countries (Phalet, Güngör and Fleischmann 2011). What about Italy? Above all, what about Muslim believers? Are they bound to behave differently? What effects family religious socialization will have and if it can counteract the

pressures towards secularization or “do-it-yourself”, which seem to characterize today's youth population. Or the ongoing process of exclusion, marginalization and discrimination will push them to react, taking refuge in so-called ethnic identity, in which religious belonging has been exacerbated (Berry, 2008; Aydin, Fischer, Frey 2010; Helbling, 2012)?

The growing presence of prayer halls, temples, ethnic chaplaincies, and the planning (and, in some cases, the building) of mosques reject the idea that migrants have internalized the same secular model that has marked recent decades of European society, in a sort of religious assimilation (Modood, Triandafyllidou, 2012; Foley, Hoge, 2007; Cesari, 2013).

The relationship with the religion of their parents certainly changes: migration also intervenes in their way of living in faith, the frequency of their practice (making it more or less constant), and their attendance at the places of worship. The latter do not have only a religious role, but become important places offering hospitality services and a kind of social support system, both for the first migrants and for those who emigrate irregularly (Gans, 1994; Hirschman, 2004).

Methodology and methods (Методология и методы). Various research

¹ This contribution modifies and improves some papers already published using the same qualitative interviews.

on Islam in Italy (Allievi 2003; Guolo, 2005; Pace, 2013) has gradually revealed how those who identify themselves in this religion can be placed along a route that goes from cultural proximity to active commitment in community associationism, through intermediate positions such as those of the individual and/or family practice and regular attendance of the mosque. Their attitude towards religion appears to be variegated and not attributable to simplifications which tend to present the second religion among immigrants (not the first or the majority religion, as is often stated) as practiced by active believers, unscathed in religious belonging by the effects of migration and living in a context where the architectural structure for prayer is missing (or is reduced to environments which are not always uplifting, such as garages, warehouses in backyards) and the schedule of working, school and social life make practice difficult (IDOS-UNAR, 2019).

Analysing whether and how the way of being Muslim changes across generations in a relatively new immigration country like Italy is extremely interesting, being a paradigmatic case of the relationship between faith, immigration and recognition of participation in social life. In other words, by looking at the Muslim community, we can grasp the main elements of conflict between citizens and foreigners on a particular theme, which once again becomes such a sensitive matter for the definition of identity as that of religious belonging. After all, it is not a coincidence that in recent years, research and studies in Europe and Italy have focussed on the growing presence of Muslims (Heath, Rothon, Kilpi, 2008; Cesari, 2014). The growing presence of Muslims in Italy fits in the discussion of migration and its numbers: it seems quite impossible to discuss separately the two issues, even though some of Muslims have become Italian citizens and some Italians have converted to Islam. In other words, the exclusive reminder to the issue of 'Muslims are all migrants' is not true. However, perceptions matter than statistics and data on citizenship or social inclusion: indeed, the issue of Islam in Italy continues to be linked only to the issues of securization, legality and de-radicalization.

Nowadays, these issues are less evident thanks to the several local policies aimed at promoting an intercultural dialogue. On the other hand, according to Muslim organizations, the idea of suggesting an Islam which is compatible with the Western and Italian context is developing. In pursuing this goal, throughout the country, several projects and initiatives have been set up in partnership with local public institutions and NGOs working at the district level. There is a specific will and interest of Muslim organizations (especially those in which second generations are involved) to demonstrate their propensity to promote integration (Ricucci, 2017).

However, from another point of view, sometimes hasty tales of terrorist events bring to the fore fears and ghosts, operating simplistic reductions of reality and making young Muslims (and the second generation) representatives of extremist groups. In this way religion is intertwined with national belonging (Vertovec and Rogers, 1998). Is citizenship so strong as to weaken the radical pressures and make the belonging component of the identity mosaic without coming into conflict with the values of tolerance, co-existence and respect characteristic of the achievements of democratic societies? Or do the children of immigrants remain, regardless of training, the civic education received and the recognition of their rights, deeply attached to the community of origin, limiting their relations with the reality in which they live only to some areas of life (such as work)? In this contribution, I'm trying to answer the above-mentioned questions looking at how children of immigrants with a Muslim background are developing their religious identity and to what extent their religiousness is similar to that of their parents. Findings come from qualitative studies I carried out in the past years and which have been partly published in journals or books (Ricucci, 2017; Ricucci and Premazzi, 2017). For this contribution, I refer to 10 interviews with key informants (stakeholders, cultural and social workers, associations' representatives) and to 40 semi-structured interviews carried out in Turin, one of the main intercultural and inter-

religious cities in Italy and where the Holy Shroud is, and represent one of the main religious trait of the city cultural life. The interviews were carried out in the past five years, involving Moroccan-origin Muslims, gender balanced, age between 18 and 28. Among the sample there were interviewees born and/or socialized in Italy, which can be defined as ‘second generations’, while only ten have Italian citizenship.

Research Results and Discussion (Научные результаты и дискуссия). *On-stage and backstage: young immigrants grow up.* Children and adolescents, born in Italy or arriving later, form part of this complex social fabric, are willy-nilly protagonists of the debate about revising the citizenship law and – more recently – about dealing with war victims, border conflicts and conflicts based on identity, religion and politics. Between these two extremes – between those involved in improving the law and those risking their lives to find a country where they can build their future – lies the world of foreign minors, a difficult planet to investigate and understand in its entirety. Various studies have investigated the characteristics of these minors and young people, mainly through their school participation, but also recently in other fields (identity definition, plans for the future).

A synthesis of the main findings of the above-mentioned studies portraying foreign minors in Italy reveals a group which has grown in the last two decades due to both family reunions and births in Italy and will slightly continue to grow in the future: the number of second generations is increasing. This group, according to the numerous ethnic communities living in Italy, varies based on their background, age of arrival, family households and future plans. From the educational point of view, it is increasing at senior high-school level and universities. Various research has scrutinized their educational paths, relations with parents, future career plans and national identity definition. Less attention has been paid till now to their religious behaviour. Data presented in this paper are drawn from the research carried

out in Turin, a city where a well-established Moroccan community lives. Moroccans were among the first (origins go back to the 1970s) to arrive in Turin – and in Italy as a whole – and for a long time they comprised the most numerous group. They are the group to whom researchers paid most attention, especially in the past, investigating various aspects such as their social and economic insertion, family structure and religion. Further studies focussed on the youth component: second generations are today numerically significant and are now visible not only in compulsory schools but also at universities (Mezzetti, Ricucci, 2019). Some have started to enter the labour market, some managed their own associations and others are strongly involved in inter-ethnic activities which gather second generations in order to differ themselves from those associations led by their parents (i.e. first generations), linked to memories and nostalgia to the past spent in another country. The growing numbers of foreign pupils in schools, the widespread experience of meeting people from different backgrounds, along with shared models and lifestyles, can reduce the importance of distancing elements between young Italians by extraction, by marriage and by residence. Among youths whom it is possible to define as well-integrated we find greater confidence about the future: they believe that for them who are foreign or of foreign origin it will be easier to find work than in the past.

“In my opinion, today is not the same as 10 years ago: my mother has told me that when she was walking along the street, people avoided her because she was wearing a veil. Times have changed. Perhaps older people will not get used to seeing a woman with a veil or a black man working in a bank, but for us young people it’s different” (17-year-old Moroccan girl).

Positive evaluation of double cultural identity seems to prevail within this group. There is an “avant-garde”, boys and girls that have decided to become actively involved in making their voice heard, communicating to society that they are different from their parents, that they have no intention of staying on

the sidelines but are going to be active players in the social field. Some of them do this by getting themselves trained as youth leaders and taking part as volunteers in intercultural recreational activities, others by becoming involved in associations.

Being Muslim, becoming Italian: growing up in a country where you are a "fish out of water". In the group of Muslims that I've interviewed, relations with religion were heterogeneous: from those who use to attend a mosque daily to those who prefer to cultivate a more private (and invisible) religious attitude; from a girl wearing a chador to those who refuse, accordingly with their parents, to being religious without following the dress code.

Interviewing young people, the focus was on the relevance of religion in their life, starting from the evidence that Muslims in Italy still continue to experience discrimination and racist attacks. In other words, the hypothesis is that it is more important to young Muslims to be included and accepted than strongly show their religious affiliation and present requests at the local institutions.

"Above all, I am Moroccan, my parents remind me. According to them, I must do "Moroccan" things, be like Moroccans are, be religious and be a Muslim, but I want to be Italian AND Moroccan, I don't want to be identified only on the basis of my religion" (M, Moroccan, 19-year-old).

"I am 19 years old, but I have been living in Turin since I was 10. I speak Italian well, have friends of many nationalities, every year I go back to Morocco. It hasn't always been easy: at school, there is always someone who has something against foreigners, sometimes Albanians, sometimes Moroccans, sometimes blacks, never Rumanians, who knows? But there are many people and fortunately I know many who think of me as a person and not as a Moroccan in particular. Perhaps because I don't wear the veil and speak Italian?" (F, Moroccan, 19 years old).

"It is unbelievable to discover that after so long time, Italians still consider Muslim as people coming from the moon. Our parents are well inserted in the local economies, we have

been enrolled in your schools, interact with your children, why do you continue to perceive as enemies? It seems that a lot of Italians can only see our religiousness and not our other several identities, as women, mothers, workers" (F, Moroccan, 23 years old).

Considering the role of religion in the daily life, it is relevant to point out how all the interviewees have stressed that among the second generations there is a tendency to opt for a kind of a "secular way of life". Of course, this statement is in contrast with the exclusive focus of the media on radicalization processes and extremism tendencies which are out of the room. Similarly, to their peers growing up in an Italian (and not migrant) family, Muslims have developed a cultural religious identity: they recognize themselves as boys and girls socialized in a Muslim environment, without leaving the religious rules to manage all their life habits and social settings.

Considering the literature review on secularisation, religious pluralism has been associated with cultural diversity, individualization of the faith and rite-attendance decline (Bruce, 2011). In this perspective, the interaction of Muslim minorities with various (and sometimes opposite) visions of habits, rules, values in multicultural societies would weaken their reference to sharia and Koran as the ultimate source of authority and truth. Thus, European, Italian or migrant citizens with a Muslim background might cope with the challenges of pluralism and secularism in European societies by mobilising around a common religious identity and public cause.

The resurgence of feelings against Muslims and Islam in general might increase, as well as ethnic religious identification, reinvigorating rather than eroding Islam in Europe. In this perspective, Muslim minorities in Italy constitute a critical test case of competing theoretical expectations about the impact of inter-ethnic relations on religious mobilisation (Saint-Blancat, 2004; Maddanu, 2009).

Religion and religious organizations in emigration play a powerful role in the construction, support, and reinforcement of religious orientations and provide continuity in

values transmission from one generation to another. And it is more important in the case of minorities, as Muslims in Italy still are. Musallas and mosques act as responsible for youth's religious socialization, helping parents in this crucial role in an adverse context where Muslims are stigmatized both for the religious affiliation and for their migratory experience.

The case of the veil is symboloc here.

"The thing is that I can't feel close to my religion without the veil. Maybe some others can but I can't. It has its religious significance in any case, but here it means something more. And for this reason, to, o I hold on to my personality, my culture and my identity" (F, Moroccan, 19 years old).

"I don't say 'I'd like to be... I'd like to have lighter skin to seem more Italian. I like myself as I am. I don't say 'So that the others won't make fun of me, so that they won't thik I'm a terrorist, I want to be Italian'. No, absolutely not. I like myself, that is to say I'm proud of being Moroccan and I put on the veil myself, on my own initiative. Everybody knows that..." (F, Moroccan, 20 years old).

The decision to wear the veil seems to be a way of "not disappearing", of presenting one's "specificity" to the world, one's being "many different things" and showing that complex being oneself to the outside world: it is the passage from being labelled "Muslims" to being proudly, visibly such. It is, however, an effort requiring daily commitment and constant work, because the environment is not always perceived to be friendly and devoid of incongruities.

"There is not a problem in other countries, where Muslims are in all societal environments and people use to meet women wearing the veil or men pray in their offices. Here, all seems so strange. Look at your monuments, there are some parts remembering the historical ties with the Muslim world. A lot of Italians still believe that they live in a cloud without any interactions with other worlds: we are here and we will continue to live, work, spend our free time and pray in Italy, wearing the veil or not, this is not really important (F, Moroccan, 21 years old).

"My father says there are more girls today with the veil than a few years ago. Of course, here [in a small city in the province] we live in a small place and people need to get used to it. I know, but when people stare, it bothers me. Have they never seen a woman with a scarf? At school we saw a film set in Italy's past and the women wore a kind of a scarf on their heads and were all dressed in black. Then why are they so afraid of our veil? Because of Islam? But it's not as if every moment we walk we're thinking of religion. And you, do you pray every second? When I think of my friends, I'm sure they think of other things" (F, Moroccan, 18 years old).

Among those who strongly defend their religious identity, I identify this behaviour as a reaction to the condition of 'children of immigrants'. Indeed, in general perception, being associated with migration – a highly sensitive topic in Italy in the current years – could negatively influence the identity definition. Thus, despite its role as a source of values and resilience for the first generation, the paradoxical appeal of the religion for many second-generation members lies in its capacity to provide a kind of "refuge" from this sense of marginalization, and along with it, positive social identity and group empowerment.

However, in accordance with the trends in several countries (Podrebarac Sciupac, 2020), among Muslims there is a group of those who declare that being religious is one (residual) part of their identity, due to their family's upbringing and little more.

"To you, a Muslim is a man who always goes to the mosque, who follows only what the imam says, who observes Ramadan. To me and many of my friends, being a Muslim means coming from a family tied to Islam. Many of us, young people, only observe Ramadan and we participate in festivities, like the Feast of the Sacrifice. We are Muslims in our own way. We live here, not in Morocco or Egypt. We must try to adapt" (M, Moroccan, 21 years old).

Being Muslim in this case means being socialized in a Muslim family and referring to a cultural background in which one grows up,

to a relationship that is more or less intense until adolescence and is then followed by detachment. In these cases, being a Muslim is a (small) piece of the identity puzzle.

“My father is very religious. I had been a practising Muslim from the age of 8 to 18. I had always observed the five daily prayers, Ramadan, etc., because my father passed down his religious fervor on me. Then, at some point, when I started to think a little bit for myself... I don't know, going dancing or drinking alcohol there came an incompatibility between belief and what I put into practice. Although I do not pray anymore, I still observe Ramadan. Obviously, this displeases my father but it is my choice. It is useless to pray just to please your father. I do not observe the five daily prayers and I do not go to the mosque on Fridays, because going to school or working prevents me from doing so, unless I have a day off on Friday. Even my sisters have followed my path: my sister stopped much earlier than me, one of them resumed after years of interruption, the other two are believers but they do not pray. However, we all observe Ramadan. In short, there are minor differences but we all chose, more or less, the same path. My father continues to go to the mosque and during Ramadan he goes there every day. For the rest of the year, since he's working, he prays in the house in the evening. However, he is still a very practising Muslim” (M, Moroccan, 24 years old).

The quotation describes well the generational shift in the relationship with religion. The distance between generations in how they manage and play religious identities is the same as what we can see in many Italian families (Garelli, 2020): the outcomes of religious socialization can sometimes result in a younger generation that continues the tradition of behaviour and religious practices of their parents, sometimes giving rise to processes of detachment, to independent paths of relationship with the sacred.

“My parents tried to pass down their culture and their religion on me, but I immediately realized it was not something for me. However, I am tied to some things and I want them to stay for a lifetime, because it is something that

binds me to them and that identifies me. Even if I am not a believer, I identify myself with it and I love it” (F, Moroccan, 19 years old).

“For young people, following the teachings of their parents is not easy. There are those who come here and have forgotten Islam, especially those who have married an Italian woman [...] We have educated our children like us, but they have their ways. They have more Italian friends than Moroccans, more atheists and Catholics than Muslims. I just let them be, because they know their religion and they know what they can and cannot do” (F, 48 years old, Moroccan, cultural operator).

The interviewee stresses a key aspect of the relationship between second generations and religion, which deals with “the power of large numbers” (Portes and Hao, 2002). The increased visibility of Muslim families, the number of students at school who claim to be Muslim, the girls who wear the veil and the associative leading role linked to religion can, therefore, be a fertile ground for the emergence of latent religious identities, whose appearance was prevented by fear of stigma or discrimination. To this end, however, the mosques – or rather, prayer halls, which continue to be a point of reference for the old pioneers and the new immigrants – seem to play a lesser role, carrying out the functions that are typical of those religious organizations in emigration, which is not only a reference to religion but also (and especially) to identity (Ricucci, 2017).

Conclusions (Заключение). *Being Muslim and Italian is not an oxymoron.* Italy has been facing up the presence of foreign adults and minors for about forty years. Since the 1990s, it has begun to pay particular attention to the component of minors in the immigration phenomenon, both because of their growing numbers and the challenges and problems they present at the local level – from welcoming to academic policies, from free-time activities to relations with parents rediscovered after a long time. This attention has led to various initiatives dedicated to (especially academic) insertion, to language learning, to edu-

cational assistance and foreign minors' expressive play. This involvement and efforts made on behalf of the youngest immigration component may be put down to the so-called «assimilation anxiety», characterizing receiving societies wonders: whether attending Italian schools will educate the children of immigration to the country's values, norms, and style of life, weakening the particular characteristics which are least in tune with society (from religion to language to dress). In short, assimilation anxiety would wish to observe straight-line assimilation, while for some time studies have been showing that insertion paths do not always result in assimilation, but sometimes lead to an alternate biculturalism, sometimes a revival of ethnic identity, and sometimes event to marginalization paths. In these integration paths there are no differences by gender and by religious belonging, as someone could imagine. Indeed, the bicultural approach is widespread among the majority of young people with a foreign origin, and it is supported by specific projects at the local level. Turin fits in this scenario as one of the Italian cities where both public and private bodies cooperate for promoting the second-generations' integration paths, taking into account languages, cultural and religious differences. Due to this attitude, the city is considered at national level as an interesting case, sometimes named as “a laboratory of integration” for its policies, and its activities are scrutinized by experts, policy-makers and scholars both at national and international level. (Mezzetti and Ricucci, 2019).

The findings of this contribution, of course, benefit this peculiar framework, where cultural and religious differences, especially among the second generations are taken into account and considered positively in the socio-cultural arena.

Indeed, on the one hand, there are young people, children, who are active in civic life, connected with their peers both in the European diaspora and their countries of origin, members of the Islam that is “tempered” or “conditioned” by the comparison with Italian reality. On the other hand, adults and parents,

who are anchored to the image of Islam in emigration that took refuge in the mosque, find comfort and support in the ethno-national community and do not feel the need to become an essential and relevant partner of intercultural policies in the city. Of course, between these two poles, there are several religious attitudes. The increase of youth leadership, girls' activism, promotion of interfaith events and initiatives of debate on Italian and European Islam show that a positive cohabitation is possible between Muslims and Catholics. The revolution then comes to light – even at the religious level – dictated by the advance of the second generation and the progress of the agenda regarding the internal confrontation of associations on the theme of leadership and the role that children of immigrants play in promoting recognition and appreciation of their parents' generation.

In some events dealing with the relations between Muslims (who are not considered Italians even if they hold the citizenship) and other citizens (Italians by origin and other ethnic communities), young people play a pivotal role in a place where adults, that is the first generation, take on leadership and management roles. However, the desire of some to act as leaders, offering an Islam that is different from that of their fathers, is not without obstacles: it is very difficult for young people to be recognized as representatives of the community, threatening to obscure figures who have been taking on roles of responsibility within the organization for a long time.

On the other hand, young people can count on the support of the local administration and Italian associations: perhaps unconsciously and due to the hope of assimilation that affects immigrant societies (i.e. children of immigrants will be more integrable than their parents), the leading role of the second generation is sought and promoted, even on the religious front. In fact, the orientation has for some time now been of an inclusive type in Turin. After the period of presentation of different cultures, religions and languages as alternative elements to everyday life of the city, a phase has begun in which attention is devoted to how

a person of foreign origin and a Muslim can ever be considered an Italian citizen (and a citizen of Turin), without necessarily relegating the expression of their religiosity in their private sphere.

The protagonists of this period are young people, the second generation, on whom the administration has decided to focus, considering them as “new Italians” and promoting their leading roles.

The Turin experience seems to show a change of tone and pick up the signals of a breakdown in the manners and contents between first- and second-generation Muslims relations with the Italian society. The instances are more general, related to their recognition as actors and a significant part of the socio-cultural context of the city. The concerns are related to awareness-raising activities and informing citizens about the development and transformations of generations which are taking place within the Muslim presence. The ground on which we are moving seems to be more and more that of “symbolic religiosity” (Gans, 1994), in which the religious identities of the second generation are only loosely tied to beliefs and practices rather than held together and strengthened by belonging together to an association. Through symbolic religiosity, affiliation to Islam can result in recognition of a common Muslim identity, shared by and practiced within the associations’ activities, but not necessarily tied to the observance of practices. Therefore, there is a dissociation between a practicing Muslim and the one who recognizes a cultural reference and identity in Islam. On this distinction, new demands and new relationships (more on the side of collaboration and partnership than breaking off and contrast) with the local reality take place. The aim is not so much the outright recognition of their practices and specificity as that of the right to diversity and the promotion of intercultural policies, in which the religious difference is one of the elements of the city’s social fabric and not a factor of conflict.

The match (yet to be played) refers to the ability of Islamic associationism of the second generation not to remain “forever young” and

to be able to learn how to combine the demands of neo-Italians with those of older generations. In other words, after overcoming the phase of retreat to their origins, they look towards the future. A future where becoming adults (and the assumption of new family responsibilities), is already on the horizon and the appearance of a generation of older people who will consult, once again, religious associationism and the city about needs that go beyond taking care of one’s soul.

References

- Allievi, S. (2003), *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese*, Einaudi, Torino.
- Aydin, N., Fischer, P. and Frey, D. (2010), “Turning to God in the face of ostracism: effects of social exclusion on religiousness”, *Personality and Social Psychology Bulletin*, 36: 742–53.
- Berry, J.W. (2008), “Immigration, Acculturation, and Adaptation”, *Applied Psychology*, 46 (1): 5–34.
- Cesari, J. (2013), *Why the West Fears Islam*, Palgrave Macmillan, New York.
- Cesari, J. (ed.) (2014), *The Oxford Handbook of European Islam*, Oxford University Press, Oxford.
- Connor, P. (2009), “International migration and religious participation: the mediating impact of individual and contextual effects”, *Sociological Forum*, 24: 779–803.
- Foley, M.W. and Hoge, D.R. (2007), *Religion and the New Immigrants: How Faith Communities Form Our Newest Citizens*, Oxford University Press, Oxford.
- Foner, N. and Alba, R. (2008), “Immigrant religion in the US and Western Europe: bridge or barrier to inclusion?” *International Migration Review*, 42: 360–92.
- Gans, H.G. (1994), “Symbolic ethnicity and symbolic religiosity: Towards a comparison of ethnic and religious acculturation,” *Ethnic and Racial Studies*, 17 (4): 577–592.
- Garelli, F. (2020), *Gente di poca fede*, Il Mulino, Bologna.
- Guolo, R. (2005), “Il campo religioso musulmano in Italia.” *Rassegna Italiana di Sociologia*, 4: 631–57.
- Heath A., Rethon, C. and Kilpi, E. (2008), “The Second Generation in Western Europe: Edu-

cation, Unemployment, and Occupational Attainment”, *Annual Review of Sociology*, 34 (1): 211–235.

Helbling, M. (ed.) (2012), *Islamophobia in the West: Measuring and Explaining Individual Attitudes*, Routledge, London.

Hirschman, C. (2004), “The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States.” *International Migration Review*, 38 (3), 1: 206–1,233.

Hunter, S.T. (ed.) (2002), *Islam, Europe’s Second Religion: the New Social, Cultural, and Political Landscape*, Praeger, Westport.

IDOS-UNAR (2019), *Rapporto immigrazione*, IDOS, Roma.

Lorentzen, L.A. (ed.) (2009), *Religion at the corner of bliss and nirvana: politics, identity, and faith in new migrant communities*, Duke University Press, Durham.

Maddanu, S. (2009), “L’islamità dei giovani musulmani e l’ijtihad moderno: nuove pratiche per una nuova religiosità europea”, *Rassegna Italiana di Sociologia*, 4: 655-680.

McKay, J. (1982), “An Exploratory Synthesis of Primordial & Mobilizationist Approaches to Ethnic Phenomena.” *Ethnic and Racial Studies*, 5: 392-420.

Mezzetti, G. and Ricucci, R. (2019), “Political opportunity structures and the activism of first- and second-generation Muslims in two Italian cities”, *Religion, State and Society*, 47 (4-5): 405–422.

Modood, T. and Triandafyllidou, A. (Eds.) (2012). *European multiculturalisms. Cultural, Religious and Ethnic Challenges*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Nasar, M., Martineau, W. and Thompson, S. (2012), “Misrecognizing Muslim consciousness in Europe”, *Ethnicities*, 12: 131–41.

Open Society Institute (2010), *Muslims in Europe. A Report on EU 11 Cities*, Open Society Institute, Budapest-New York.

Pace, V. (2013), *Le religioni nell’Italia che cambia*, Carocci, Roma.

Phalet, K., Güngör, D. and Fleischmann, F. (2011), “Religious Identification, Beliefs, and Practices among Turkish-Belgian and Moroccan-

Belgian Muslims: Intergenerational Continuity and Acculturative Change”, *Journal of Cross-cultural Psychology*, 42 (8): 1356-1374.

Podrebarac Sciupac, E. (2020), *Hispanic teens enjoy religious activities with parents, but fewer view religion as “very important”*, Pew Research Center, Washington, DC.

Ricucci, R. (2017), *Diversi dall’islam. Figli dell’immigrazione e altre generazioni*, Il Mulino, Bologna.

Ricucci, R. and Premazzi, V. (2017), “Between national mass media and the local dimension: Muslims and Islamophobia in Italy”, *Islamophobia, Forum for Arab and International Relations*: 63-79.

Saint-Blancat, C. (2004), “La transmission de l’islam auprès de nouvelles générations de la diaspora,” *Social Compass*, 51: 235-247.

Vertovec, S. and Rogers, A. (Eds.) (1998), *Muslim European Youth: Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*, Ashgate, Aldershot.

Статья поступила в редакцию 27 июля 2020 г. Поступила после доработки 30 августа 2020 г. Принята к печати 12 сентября 2020 г.

Received 27 July 2020. Revised 30 August 2020. Accepted 12 September 2020.

Конфликты интересов: у автора нет конфликта интересов для декларации.

Conflicts of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Roberta Ricucci, Associate Professor, Ex-coordinator of the RN34 “Sociology of Religion”, European Sociological Association (2017-2019), Programme Chair “SAR – Society of Anthropology of Religion”, American Anthropological Association (2017-2020).

Рикуччи Роберта, доцент, Экс-Координатор Исследовательской сети 34 «Социология религии» Европейской Социологической Ассоциации (2017-2019), Председатель программы «SAR – Социология и антропология религии» Американской антропологической ассоциации (2017-2020).