

УДК 316.33, 316.4

DOI: 10.18413/2408-9338-2026-12-3-1-2



Теоретическая статья

Каргина И. Г. 

Жизнеспособность религии: современные методологические вызовы познанию и измерению

Московский государственный институт международных отношений –
Университет МИД России,
Проспект Вернадского, дом 76, Москва, 119454, Россия
irenkargina@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена анализу ключевых методологических вызовов научному познанию и измерению феномена жизнеспособности религии на фоне активного «возвращения» религии в публичное пространство и признания того, что религия не просто «выживает», но активно мутирует, меняет формы присутствия, адаптируется, мигрирует в новые социальные ниши и находит новые источники энергии. Основной тезис работы заключается в том, что именно в этом интеллектуальном контексте понятие «жизнеспособность» (vitality) превратилось из метафоры в серьёзный аналитический концепт, требующий как теоретического осмысления, так и эмпирической операционализации. Однако именно попытка превратить это интуитивно ясное понятие в строгий исследовательский конструкт обнажает целый каскад методологических вызовов – от базовых проблем определения до эпистемологических границ познания. Автор последовательно рассматривает вызовы на трех уровнях: концептуальном (проблема «ускользающего объекта исследования, операционализации «текучей» религиозности), инструментальном (ограничения количественных методов, эффект «ложной религиозной конгруэнтности», потенциал качественных подходов) и эпистемологическом (проблемы несоизмеримости, американо- и евроцентризма, «христианские» шаблоны и методологический разворот на Восток, пределы применимости секулярного научного аппарата к сфере сакрального). Анализируются три ключевых интерпретативных поворота концепта «жизнеспособность религии»: антропологический (lived religion), макросоциологический (постсекулярная витальность) и институционально-управленческий (витальность религиозных сообществ). Делается вывод о необходимости перехода от жестких измерительных моделей к многомерным, качественным стратегиям измерения, процессуальным картам религиозной жизни, чувствительным к непрямым формам ее проявления, триангуляции методов и теорий. Статья насыщена анализом вклада в обозначенную проблематику ведущих западных и российских социологов религии.

Ключевые слова: жизнеспособность религии; проживаемая религия; витальность; операционализация религиозности; десекуляризация; методологическая триангуляция; витальность общин; качественные методы в социологии религии

Информация для цитирования: Каргина И. Г. Жизнеспособность религии: современные методологические вызовы познанию и измерению // Научный результат. Социология и управление. 2026. Т. 12, № 3. С. 188-204. DOI: 10.18413/2408-9338-2026-12-3-1-2.

Irina G. Kargina 

The viability of religion: contemporary methodological challenges to knowledge and measurement

Moscow State Institute of International Relations –
University of the Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation,
76 Vernadsky Ave., Moscow, 119454, Russia
irenkargina@mail.ru

Abstract. The article focuses on analyzing the key methodological challenges to the scholarly understanding and measurement of the phenomenon of religious vitality, set against the backdrop of religion’s active “return” to the public sphere and the recognition that religion is not merely “surviving” but actively mutating, changing its forms of presence, adapting, migrating into new social niches, and finding new sources of energy. The central thesis of the work is that it is within this intellectual context that the concept of “vitality” has evolved from a metaphor into a serious analytical concept, one that requires both theoretical reflection and empirical operationalization. However, it is precisely the attempt to turn this intuitively clear notion into a rigorous research construct that exposes a whole cascade of methodological challenges – ranging from basic problems of definition to the epistemological limits of knowledge. The author systematically examines these challenges at three levels: conceptual (the problem of the 'elusive object of study' and the operationalisation of 'fluid' religiosity), instrumental (the limitations of quantitative methods, the effect of 'false religious congruence', and the potential of qualitative approaches), epistemological (the problems of incommensurability, American and Eurocentrism, 'Christian' templates, the methodological turn towards the East, and the limits of applying the secular scientific apparatus to the sacred sphere). The concept of 'religious vitality' is analysed through three key interpretive lenses: the anthropological (lived religion), the macrosociological (post-secular vitality) and the institutional-managerial (vitality of religious communities). The conclusion points to the necessity of moving from rigid measurement models toward multidimensional, qualitative measurement strategies and processual maps of religious life that are sensitive to indirect forms of its expression, triangulations of methods and theories. The article is saturated with an analysis of the contributions to the outlined problematic by leading Western and Russian sociologists of religion.

Keywords: viability of religion; lived religion; vitality; operationalization of religiosity; desecularization; methodological triangulation; vitality of communities; qualitative methods in the sociology of religion

Information for citation: Kargina, I. G. (2026), “The viability of religion: contemporary methodological challenges to knowledge and measurement”, *Research Result. Sociology and Management*, 12 (3), 188-204. DOI: 10.18413/2408-9338-2026-12-3-1-2.

Введение (Introduction). Констатация «возвращения религии» в публичное пространство, ставшая общим местом в дискуссиях начала XXI века, поставила перед исследователями амбициозную задачу. Выяснилось, что религия не просто «выживает», но активно мутирует, меняет формы присутствия и находит новые источники энергии. В этих условиях классический аппарат социальных наук, долгое время оттачивавший инструменты для описания секуляризации как линейного упадка, плохо приспособлен для схватывания

новой, изменчивой и чрезвычайно разнообразной реальности. По словам британского социолога религии Роланда Робертсона, «...религия более не выступает в роли фактора, который препятствует трансформации общества в современное состояние. Она также не является «сопутствующим синдромом», зависимым от мировой экономики. Вместо этого, она становится бесконечно разнообразной тематикой, которая во множестве видов взаимодействует с культурной, идеологической, политической, и экономической средой» (Robertson, 2001).

Представляется полезным дополнить сказанное упоминанием о трех довольно продуктивных и полезных для осмысления рассматриваемой темы выводах, изложенных Питером Бергером в известной работе «Десекуляризация Мира: общий обзор» (Berger, 1999), в которой ученый совершает интеллектуальный поворот, пересматривая свои ранние взгляды и бросая вызов одному из главных постулатов социологии XX века – теории секуляризации. Неслучайно работа была написана в конце XX века и опубликована в 1999 году – именно в этот период были запущены не только ключевые процессы религиозных трансформаций, но и ключевые перемены в научном познании религиозного феномена. (1) Центральная мысль Бергера заключается в том, что предположение о секуляризованном мире ошибочно. Он утверждает, что мир сегодня, за некоторыми исключениями, «так же неистово религиозен, как и всегда, а в некоторых местах даже более чем прежде». (2) Один из самых парадоксальных выводов Бергера касается стратегий выживания религиозных институтов в современном мире. Он утверждает, что исторический опыт опроверг распространенное убеждение: религиозные общины выживали и процветали не тогда, когда пытались приспособиться к светской культуре, а тогда, когда они этого не делали. Эксперименты с «секуляризованной религией» (религией, адаптированной под нормы светского мира) в целом провалились, в то время как движения с мощным теологическим и традиционалистским содержанием добились широкого успеха. (3) Бергер не отвергает влияние модернизации полностью, но подчеркивает, что связь между модернизацией и религией гораздо сложнее, чем предполагалось. Модернизация, с одной стороны, действительно имела некоторые секуляризующие эффекты, а с другой – спровоцировала мощные движения контрсекуляризации. Кроме того, «секуляризация на уровне общества в целом не обязательно связана с секуляризацией на уровне индивидуального сознания. Некоторые религиозные институты утратили власть и влияние во многих обществах, но как старые, так и новые религиозные верования и практики, тем не менее, продолжали существовать в жизни отдельных людей, иногда принимая новые институциональные формы, а иногда даже приводя к большим взрывам религиозного рвения. И наоборот, религиозные институты могут играть весьма значительную социальную или политическую роль, даже если верующих людей, исповедующих данную религию очень мало. Таким образом, отношения между религией и современностью можно назвать, как минимум, довольно сложными».

Таким образом, именно в этом интеллектуальном контексте понятие «жизнеспособность» (vitality) превратилось из метафоры в серьезный аналитический концепт, требующий как теоретического осмысления, так и эмпирической операционализации. Однако именно попытка превратить это интуитивно ясное понятие в строгий исследовательский конструкт обнажает целый каскад методологических вызовов – от базовых проблем определения до эпистемологических границ познания.

Научные результаты и дискуссия (Research Results and Discussion).

1. Концептуальный вызов: «ускользающий» объект измерения. Фундаментальная трудность заключается в ответе на вопрос: что именно мы собираемся измерять? Жизнеспособность религии не является непосредственно наблюдаемой переменной, а представляет собой латентный конструкт, требующий операционализации. Здесь исследователь сталкивается с первой развилкой: сводить ли жизнеспособность к внешним,

количественно измеримым индикаторам (частота посещения богослужений, численность общины, и проч.) или к внутренним, качественным состояниям (интенсивность религиозного опыта, степень влияния веры на повседневные решения и практики).

Как показала *Грейс Дейви* в своей влиятельной концепции «believing without belonging» (вера без принадлежности) (Davie, 2015), эти два измерения могут радикально расходиться. Институциональная «принадлежность» (членство, ритуальное участие) может падать, тогда как вера, понимаемая как духовность, сохраняется или даже растет. Обратный феномен – «belonging without believing» (принадлежность без веры) – фиксирует ситуацию культурной или этнической религиозности, когда идентификация с конфессией служит маркером национальной идентичности, а не трансцендентных убеждений.

Данная дихотомия – лишь частный случай более общей проблемы. Следует учитывать изменение социального пространства религиозности: обозначился и нарастает сдвиг от понимания религии как варианта обязательства (институциональной религиозности) в сторону большего акцента на потребление или выбор за пределами преимущественно традиционных институтов – в направлении к множественным формам «фуззи» религиозности, которая диффузна, рефлексивна, изменчива и синкретична (Каргина, 2009).

Меридит МакГвайр в своей программной работе о «проживаемой религии» (lived religion) убедительно показала, что жизнеспособность религии часто коренится не в ортодоксальном следовании догматам, а в гибком, синкретическом конструировании индивидами собственных «священных космологий» из доступных культурных материалов (McGuire, 2008). Религия жива не потому, что у неё много храмов и зарегистрированных членов, а потому, что индивиды используют религиозные символы, нарративы и телесные техники для конструирования смысла в своей повседневной жизни – в семье, в болезни, в труде. К этому подходу я еще вернусь в следующем разделе.

Наряду с этим имеет место целый ряд актуальных нарративов, располагающихся за пределами описания индивидуальной религиозности или жизни религиозных сообществ, которые проявляют разнообразную палитру переплетений религиозного фактора с социальными и политическими контекстами жизни современных обществ и которые являются довольно убедительными, по моему убеждению, маркерами жизнеспособности религии. Приведу лишь несколько актуальных примеров.

Так, довольно широкая проблематика «конфликтов и ограничений, связанных с религией» включает целый ряд интересных для познания тем. Одна из них – *политизация религии и религиозизация политики*. Мы сегодня являемся свидетелями проявления активной фазы параллельно развивающихся этих двух тенденций. З. Бауман был весьма прав, когда отметил, что последняя тенденция – религиозизация политики «еще более опасна и часто по своим последствиям сопровождается гораздо большим кровопролитием. Обе эти тенденции, по существу, не разделимы как сиамские близнецы» (Bauman, 2010). Примеров тому множество – религиозный терроризм; использование религиозного фактора во внутренней политике на Украине; Ближневосточный конфликт; реакция религиозных элит стран Запада на повестку гендерной инклюзивности от категорического неприятия «гендерной идеологии» до полной инклюзии и пересмотра богословских основ, что ведет к глубоким внутренним трансформациям и расколам внутри конфессий и проч. – все они проявляют непосредственное переплетение религиозного и политического факторов.

Другой актуальный кейс – *миграционные процессы*, которые не только трансформируют этно-религиозные и культурные ландшафты принимающих стран, делая их супер-разнообразными, но и являются весомым фактором, продуцирования конфликтов на социальном уровне, что требует принятия особых мер реагирования со стороны государства. Одной из причин социального напряжения в обществе выступает факт того, что подавляющее число мигрантов, являясь носителями определенной религиозной идентичности, чаще склонны к ее сохранению и распространению. Поэтому помимо

государственного регулирования и официальной политики управления контекстами сосуществования различных религий, существенное влияние на социальный климат в этих контекстах оказывает, что важно, само население страны и возникающие на этом уровне взаимодействия противоречия и конфликты (Каргина, 2016). Согласно отчетам Pew Research ¹, примерно *треть стран мира по-прежнему борется с высоким уровнем религиозной вражды внутри своих границ*. Более точно, доля стран с высоким или очень высоким уровнем социального напряжения с участием религии составляет 33%. Эти виды конфликтов охватывают весь диапазон от вандализма религиозной собственности и осквернения священных текстов до насильственных нападений, приводящих к гибели и травмам. В целом, около 6,4 миллиарда человек (77% населения мира) проживает в условиях фактического ограничения религиозной свободы или религиозной вражды. Причем, *христиане и мусульмане*, вместе составляющие более половины населения мира, подвергаются преследованиям в наибольшем числе стран.

Еще одна «свежая» тема, укладывающаяся в наши рассуждения о жизненной силе религии – это возникновение, преимущественно в странах Западной Европы, *особенных социальных групп «двойных чужаков»*, возникающих вследствие *конвертации* – обращения в ислам коренных жителей, на фоне сформировавшейся довольно значительной доли мусульман в этих странах и их влияния на многие сферы жизни, как эффект миграционного кризиса. Интерес к данной проблеме заключается в том, что новообращенные оказываются в уникальном положении «двойного чужака» на пересечении большинства и меньшинства – одновременно вынужденно дистанцируются от христианского большинства (часто теряют связи со своими близкими, друзьями) и от мусульманского меньшинства (не принимаются в группы этнических мусульман), перестав быть ни тем, ни другим в полной мере. Вместе с тем, они предстают как полноправные члены общества, обладающие уникальной позицией по отношению к религии и культуре².

Наконец, с недавних пор ставшая актуальной исследовательской повесткой проблематика религиозно неаффилированных – «нонов», доля которых в целом составляет 16% мирового населения (а по странам их доля рельефно варьируется от менее чем 1% до 53%) ставит вопрос не только о возможных рисках для жизнеспособности религии, но познания особыми инструментами этой группы в стремлении понять, какую роль в их жизни играют религиозные смыслы и культурно-религиозная традиция страны проживания.

Таким образом, реалии демонстрируют чрезвычайное разнообразие процессов, новаций, мутаций, диффузий, происходящих непосредственно в поле религии и сопряженных сферах, что продуцирует понимание того, что, с одной стороны, объект познания жизнеспособности религии разнообразен и располагается на разных уровнях социальности (макро-, мезо- и микро-), а, с другой, интерпретации жизнеспособности религии должны учитывать эти реалии.

2. *От субстанции к процессу: эволюция интерпретаций.* Современные интерпретации жизнеспособности религии можно сгруппировать вокруг трёх основных поворотов, каждый из которых предлагает свою «оптику» видения феномена.

¹ См.: Globally, government restrictions on religion reached peak levels in 2021, while social hostilities went down. URL: <https://www.pewresearch.org/religion/2024/03/05/number-of-countries-with-very-high-government-restrictions-stays-level-in-2021/> (дата обращения: 31.05.2026).

² Представленный кейс является показательным примером необходимости применения комбинации исследовательских стратегий – как количественной, так и качественной (проведение индивидуальных интервью), концептуальной опоры на группу классических социологических теорий – пространственно-функциональную концепцию «чужака» Г. Зиммеля, концепцию маргинальности Р. Парка, а также феноменологически-темпоральную трактовку чужака, представленную А. Шюцем. Один из опытов исследования данной проблематики представлен в публикации: Sealy, T. The betweenness of the double stranger: British converts to Islam and patterns of belonging // Social Compass, 2022. Vol. 69, No. 1. Pp. 95-112.

2.1. *Антропологический поворот: жизнеспособность как «проживаемая религия».* Появление «живой религии» как теоретической и методологической основы совершенно справедливо связывают с работами Дэвида Холла (1997) (Hall, 1997) и Роберта Орси (2002). Приоритет в формальном представлении концепции в виде целостной исследовательской программы принадлежит Д. Холлу. Его книга «Живая религия в Америке: к истории практики» вышла в 1997 году и стала точкой кристаллизации нового подхода. Вместе с тем, Р. Орси был не просто «последователем», а одним из ключевых соавторов этого основополагающей работы, написав для него вступительную статью. Причем, еще в 1985 году вышла в свет знаменитая книга Р. Орси «Мадонна со 115-й улицы: вера и общество в итальянском Гарлеме, 1880-1950» (Orsi, 1985) (в 2002 году вышло второе издание). Эта книга – гораздо больше, чем просто историческое исследование. Она по праву считается классикой в области изучения «живой религии». В отличие от традиционных работ, фокусирующихся на институтах и догмах, Орси исследует, как итаलो-американские иммигранты в Гарлеме на рубеже XIX-XX веков *реально жили своей верой*.

Центральный сюжет – ежегодный праздник (festa) в честь Мадонны горы Кармель на 115-й улице. Для общины это было не просто религиозное событие, а сложный социальный, культурный и семейный ритуал, который помогал им осмыслять свою жизнь, справляться с трудностями иммиграции, выстраивать внутриобщинные отношения и утверждать свою идентичность в чужом окружении. Эта работа оказала огромное влияние на современную антропологию и социологию религии, предложив методологию для изучения «религии снизу» – от повседневных практик, чувств и материальной культуры, а не от формальных структур. Она отлично иллюстрирует антропологический поворот в понимании жизнеспособности религии.

Кроме того, в 2002 году Р. Орси выступил с программной президентской речью в Солт-Лейк-Сити на ежегодной конференции Общества научного изучения религии (Society for the Scientific Study of Religion, SSSR) «Актуально ли изучение живой религии для мира, в котором мы живем?», опубликованной в 2003 году (Orsi, 2003). Как отмечают источники, в своей речи Орси полемизирует с критиками, считающими такой подход «кабинетным» и оторванным от реальных проблем. Он приводит пример обсуждения с коллегой-политологом феномена смертниц на Ближнем Востоке, чтобы показать, что без погружения в локальный контекст, семейные истории и то, как религия «проживается» в повседневности, понять мотивы людей невозможно. Орси задается вопросом, может ли этот подход помочь в осмыслении глобальных политических кризисов, таких как эскалация насилия, и дает на него утвердительный ответ.

Подход, предложенный Холлом, Орси и их коллегами, стал реакцией на ограниченность традиционных способов изучения религии. Суть их подхода к определению «живой религии» можно раскрыть через три ключевых аспекта, которые изменили фокус исследователей:

(1) *Смещение фокуса с макроуровня институтов на микроуровень повседневных практик.* Традиционные исследования долгое время фокусировались на религиозных институтах, деноминациях и официальной теологии. Концепция «живой религии» предложила радикально иной подход: изучать не то, что *предписывает доктрина*, а то, что *люди реально делают и во что верят в своей повседневной жизни*. Этот подход направлен на изучение «разнообразных и сложных способов, с помощью которых люди создают смысл и новые практики в ткани своей повседневной жизни». Религия начинает рассматриваться не как фиксированная система, а как динамичный процесс, «охватывающий напряженность и постоянную борьбу определений».

(2) *Религиозность как творческий акт («бриколаж»).* Одной из центральных метафор этого подхода стало понятие «культурного бриколажа». Оно описывает, как верующие в реальной жизни творчески комбинируют элементы из самых разных источников –

официальной доктрины, народных традиций, семейных обычаев, популярной культуры – создавая свою уникальную, «гибридную» религиозность. Это позволяет увидеть в поведении обычных людей не отклонение от нормы, а проявление религиозного творчества и жизнеспособности.

С этим перекликается и российская исследовательская традиция. Как показывают работы Т. С. Прониной, современный российский верующий всё чаще движется от ортодоксии к религии «сделай сам», комбинируя элементы христианства, восточных практик и психотерапевтических дискурсов (Пронина, 2024).

Перекликается с этим подходом и концепция «lived religion» (проживаемой религии), программно разработанная Меридит МакГвайр, о которой было упомянуто выше. Ключевой тезис здесь – *импровизационный характер* современной религиозной жизни. Верующий предстаёт не пассивным реципиентом догматов, но активным «бриколёром», собирающим индивидуальную священную космологию из фрагментов традиции, поп-культуры и личного опыта. Жизнеспособность в такой интерпретации – это способность религии предоставлять пригодный для такой импровизации материал, сохраняя при этом достаточную узнаваемость и «плотность» символического ядра.

МакГвайр подчеркивала, что такая «импровизационная» религиозность принципиально ускользает от опросников, разработанных в предположении, что религиозность есть степень согласия с набором доктринальных утверждений. Исследователь оказывается перед риском изучать ту форму религии, которую его инструменты способны зафиксировать, а не ту, которая актуально существует в социальной реальности. Добавлю, работы МакГвайр оказали существенное влияние на качественную методологию в изучении религиозных практик.

Фиксация этого тренда ставит перед исследователями новый вопрос: следует ли считать такую диффузную, синкретическую религиозность проявлением жизнеспособности или, напротив, симптомом размывания и последующего упадка?

(3) *Преодоление ограничений старых парадигм.* Сторонники «живой религии» выступили с критикой как теории секуляризации, так и статичных аналитических моделей. Они утверждали, что эти модели не способны объяснить «бурную религиозную креативность» и многообразие форм веры в современном мире. Религия не находится в оппозиции к современному миру, а находится с ним в постоянном динамическом взаимодействии.

Таким образом, Д. Холл и Р. Орси не просто предложили новый термин, а инициировали сдвиг исследовательской парадигмы, который переместил фокус внимания с «религии, какой она должна быть» на «религию, какой она проживается» в реальном опыте людей. Ученые внесли фундаментальный вклад в становление этой области, а 1997 год является формальной вехой в её оформлении.

Нельзя не включить в анализ антропологического поворота вклад Нэнси Аммерман, прежде всего связанный с формированием методологической оптики познания жизнеспособности религии. Ее концепция «повседневной религии» (everyday religion) является прямым продолжением и углублением подхода «живой религии» (lived religion), предложенного Д. Холлом и Р. Орси. Хотя оба термина часто используются как взаимозаменяемые для описания схожего поля исследований, работы Аммерман привнесли в эту область более строгую методологическую основу и сместили некоторые акценты. В версии Аммерман делается больший упор на методологию изучения современной религиозности *обычных* людей.

Представлю несколько ключевых аспекта направления «повседневной религии», согласно Аммерман:

1. *Фокус на «обычных людях».* Центральным для подхода Аммерман является смещение внимания с институтов, элит и официальной доктрины на религиозную жизнь обычных людей в повседневной жизни. Это означает, что исследователей в первую очередь

интересует не то, что предписано священными текстами или иерархами, а то, как реальные люди интегрируют веру и духовные практики в ткань своей будничной жизни;

2. *Смещение акцентов внутри подхода.* Аммерман провела четкую границу, определив, что фокус исследований находится на мирянах, а не духовенстве, практиках, а не верованиях; практиках вне религиозных институтов; индивидуальной свободе действий, а не коллективах или традициях. По убеждению ученого, изучать религию – значит изучать формы социальной практики, обладающие уникальным духовным измерением (Ammerman, 2016). Это смещение, по убеждению Аммерман, позволяет увидеть религию там, где ее раньше не замечали, «увидеть» и проанализировать религию в, казалось бы, светских контекстах: в домах, на рабочих местах, в больницах, на спортивных площадках – везде, где люди проживают свою жизнь, а не только в храмах.

Аммерман разработала аналитическую рамку изучения «живой религии», предложив отказаться от устаревшего разделения на «религию» и «духовность» и вместо этого рассматривать религию как культурную практику, вплетенную в повседневность (Ammerman, 2021). Для этого она выделяет семь измерений, которые служат своего рода «линзами» для анализа:

- *Духовные аспекты:* как люди воспринимают и переживают присутствие священного, божественного или трансцендентного в своей жизни;
- *Воплощенные практики:* как религиозная жизнь выражается через тело (поклоны, пост, татуировки, танцы и т.д.);
- *Материальность:* роль физических объектов, пространств и артефактов (иконы, четки, архитектура, религиозная одежда);
- *Эмоции:* какие чувства и эмоциональные состояния (благоговение, страх, радость, вина) сопровождают религиозные практики;
- *Эстетика:* роль красоты, музыки, искусства и сенсорного опыта в религиозной жизни;
- *Мораль:* как в повседневных действиях и выборах проявляются этические и моральные нормы, укорененные в религии. Вместо вопросов «Во что вы верите?», фокус смещается на «Что вы делаете и как это связано с вашей религией?»;
- *Нарративы:* истории, которые люди рассказывают о себе и своей жизни, и как эти истории связывают их с более широким религиозным контекстом.

Эта рамка позволяет исследователю увидеть религию не как абстрактную систему верований, а как многогранную деятельность, которую можно наблюдать и анализировать. Повседневная религиозность – это почти всегда смесь из официальной доктрины, народных традиций, светской культуры и личного творчества. Аммерман использует метафору «переговоров» (negotiation), чтобы описать, как люди балансируют между этими различными влияниями.

Чтобы «ухватить» повседневную религию, Аммерман активно использовала ряд конкретных качественных методов, которые активно использовала в своих исследованиях:

Устные истории жизни: глубинные интервью, позволяющие выявить, как религиозные смыслы вплетаются в биографию человека.

Фото-интервью: участников исследования просили сделать фотографии «важных для них вещей и мест в повседневной жизни», а затем на интервью обсуждали эти снимки. Этот метод помогал выявить религиозные и духовные смыслы в, казалось бы, светских контекстах, таких как дом или работа.

Устные дневники: участники записывали на диктофон свои размышления о повседневных делах, что позволяло исследователям увидеть «религию в действии» без непосредственного присутствия ученого.

Таким образом, вклад Аммерман заключается в том, что она превратила «живую религию» из общей концепции в операционализируемую исследовательскую программу с

собственной системой координат (семь измерений), набором качественных методов и четким аналитическим фокусом на практиках обычных людей в их естественной среде.

Можно задаться вопросом: в чем разница между подходами «живой религии» и «повседневной религии»? Хотя эти термины очень близки, можно выделить нюанс. Если ранние работы в парадигме «живой религии» (Холл, Орси) часто делали акцент на исторических и этнографических исследованиях конкретных сообществ и материальной культуре, то подход «повседневной религии» в версии Аммерман делает больший упор на *методологию* изучения современной религиозности обычных людей. По сути, «повседневную религию» можно считать устоявшейся и методологически оснащенной ветвью более широкого поля «живой религии».

В российской науке работы С. Д. Лебедева представляют собой одну из наиболее проработанных попыток решить именно ту проблему, о которой речь идет в этой статье: превратить интуитивно ясную метафору «жизнеспособность» в сложный, но операционализируемый аналитический концепт. Он делает это, избегая как крайностей жесткого количественного «сциентизма» (который не улавливает «текучую» религиозность), так и рисков абсолютного релятивизма качественных подходов. Его трехфакторная модель предлагает сбалансированную стратегию измерения, в которой есть место и для демографии институтов, и для анализа культурной семантики, и для этнографии сетевых сообществ. Более того, его акцент на «рассогласовании» измерений и «слабых сигналах» прямо отвечает эпистемологическому вызову о «мигрирующей» и «мутирующей» религии – позволяя фиксировать витальность именно в зонах перехода, напряжения и неочевидности (Лебедев, 2005, 2020; Лебедев, Благоевич, Шаповалова, 2023).

2.2. *Макросоциологический поворот: постсекулярная витальность.* Вторая интерпретация, развиваемая такими авторами, как Юрген Хабермас, Чарльз Тейлор и Хосе Казанова¹, помещает жизнеспособность в макроконтекст «постсекулярного» общества. Здесь жизнеспособность понимается не как возвращение к до-секулярному состоянию (десекуляризация), а как способность религии к новым модусам публичного присутствия в условиях, когда секулярный дискурс уже не является единственно легитимным.

Жизнеспособность в этой перспективе проявляется в способности к:

- *деприватизации* – выходу из сугубо частной сферы в публичные дебаты по вопросам биоэтики, экологии, социальной справедливости и проч.;
- *медиатизации* – освоению цифровых и медийных платформ;
- *символической конкуренции* – способности предлагать убедительные «большие нарративы» в ситуации мировоззренческого плюрализма.

Российский контекст дает здесь полезные для размышлений примеры. Как показывают исследования *Е. А. Кублицкой* (Кублицкая, 2024), рост религиозной самоидентификации в

¹ Ю. Хабермас – один из главных архитекторов концепции постсекулярного общества. В его работах обосновывается необходимость диалога между религиозным и секулярным сознанием в современном публичном пространстве. Основополагающая работа: Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М.: Весь Мир, 2002. Ключевая глава: «Вера и знание» (с. 115132). Именно в этом тексте, представляющем собой переработанную речь на вручении Премии мира немецких книготорговцев в 2001 году, Хабермас вводит и обосновывает понятие «постсекулярное общество»; Ч. Тейлор предлагает масштабную философскую историю секуляризации, показывая, как вера из самоочевидной истины превратилась в один из возможных, и часто оспариваемых, жизненных выборов. Ключевая работа на английском языке: Taylor Ch.A. *Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007. Этот фундаментальный труд описывает переход от общества, где вера в Бога была непроблематизируемой, к современной «эпохе секулярности», где вера – лишь один из многих вариантов мировоззрения; Х. Казанова одним из первых подверг критике классическую теорию секуляризации, показав, что религия не просто уходит в частную сферу, но и активно возвращается в публичное пространство для участия в общественных дебатах. Ключевая работа на английском языке: Casanova J. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994. В этой книге Казанова вводит концепцию «деприватизации религии» (*deprivatization of religion*), описывающую процесс, когда религиозные традиции отказываются от предписанной им маргинальной роли и выходят на публичную арену.

мегаполисах часто означает не «воцерковление», а формирование особой культурно-цивилизационной идентичности, где «православный» выступает синонимом «русский» и маркером консервативной политической лояльности. Жизнеспособна ли такая «гражданская религия» в долгосрочной перспективе – один из острейших вопросов, обсуждаемых, в частности, Р. Н. Лункиным в его анализе ревитализации идеологии (Лункин, 2024).

2.3. *Институционально-управленческий поворот: витальность общин.* Третья, более прагматическая интерпретация разрабатывается на стыке теологии, социологии и менеджмента. Здесь жизнеспособность операционализируется на уровне конкретной религиозной организации или общины и понимается как её способность к устойчивому росту и развитию. Наиболее разработанную модель предложили М. Циммер и М. Зельманн, выделившие следующие измерения витальности (Zimmer & Sellmann, 2024):

- *теологическая витальность* – ясность и убедительность вероучения для самих членов;

- *литургическая/практическая витальность* – привлекательность и смысловая насыщенность ритуалов;

- *социальная витальность* – интенсивность внутриобщинных связей и способность интегрировать новых членов;

- *миссионерская* – направленность вовне, служение миру.

Эта модель интересна тем, что пытается соединить количественные индикаторы (рост членства, финансовая устойчивость) с качественными (сила мотивации, ощущение общности).

В российском сегменте это направление довольно успешно разрабатывается Е. В. Пруцковой в сотрудничестве с И. В. Забаевым и другими коллегами и является центральным для понимания жизнеспособности общин. В фокусе исследований находятся социальные связи и механизмы, которые лежат в основе функционирования приходов, а также факторы, способствующие формированию «сильной, активной общины» (Забаев, Пруцкова, 2013; Пруцкова, Байков, Павлов, 2024). Так, учеными выделяются следующие факторы, влияющие на жизнеспособность общины:

- *социальные сети* – предлагается методологический подход к изучению приходов не просто как собраний верующих, а как социальных сетей. Именно плотность и структура этих сетей и определяют реальное влияние и жизнеспособность общины;

- *пространство и управление* – жизнеспособность и сила приходской общины определяются не столько индивидуальной религиозностью прихожан, сколько совокупностью пространственных (территориальных) и управленческих (кадровых) факторов. Авторы доказывают, что живой, сплоченный приход – это не просто «собрание верующих», а продукт продуманного расположения храма и особого стиля руководства настоятеля;

- *религиозная социализация и передача веры* – тема витальности общины неразрывно связана с её способностью к самовоспроизводству и передаче религиозных норм следующим поколениям.

Наконец, здесь стоит упомянуть об опыте уникальной работы С. В. Рязановой по исследованию закрытых религиозных сообществ как о феномене современной религиозной жизни. Это как раз пример *стратегии выживания (жизнеспособности) через изоляцию от внешнего мира*. Причем все работы основаны на многолетних полевых исследованиях – интервью, включенных наблюдениях, анализе документов. Например, по итогам исследований, опубликованных в работах «Закрытое религиозное сообщество: стратегия складывания и принципы функционирования» (Рязанова, 2020) (посвящено изучению механизмов формирования закрытых религиозных групп на примере общины «Покровская обитель» в Пермском крае) и «Закрытые сообщества как феномен современной религиозной жизни» (Рязанова, 2021) (здесь Рязанова сравнивает две закрытые общины: уже упомянутую

«Покровскую обитель» и «Церковь Семья Божия») выводятся следующие ключевые характеристики данного типа религиозного сообщества, обеспечивающие его жизнеспособность:

- *характеристика сообщества* – община определяется как сообщество закрытого типа с чертами «тотального института» (по терминологии Э. Гоффмана). Это проявляется в территориальной и коммуникативной изоляции членов (геттоизации) от внешнего мира, их полной занятости на внутренних работах и восприятии группы как единственной «семьи»;

- *ключевая роль лидера* – именно харизматичный лидер – ключевой фактор консолидации и, в конечном счете, изоляции;

- *управление и контроль* – внутри сообщества создана эффективная система управления, в общине выстроена жесткая иерархическая система отношений, что формирует психологическую зависимость. У рядовых членов отсутствует личное пространство и частная жизнь, для контроля используется развитая система наказаний;

- *унификация* – практика присвоения новых имен, создание брачных союзов по решению лидеров и гендерно-ориентированные советы приводят к стиранию прежней идентичности и формированию единого мировоззрения.

Рязанова приходит к выводу, что все эти механизмы представляют собой управление на основе психологической травмы, которое ведет к смене ценностей, социальных ролей и снижению критического мышления у последователей.

3. *Инструментальные вызовы познанию «живой религии»: «кризис» количественных и качественных подходов.*

1) *Ловушки массовых опросов.* Количественные опросы, создающие иллюзию объективной и сопоставимой картины, страдают от системных искажений. Помимо стандартных проблем выборки и социальной желательности ответов, здесь возникают специфические эффекты. *Формулировки* вопросов часто имплицитно основаны на христианской модели «прихожанства» с ее акцентом на регулярное посещение служб, проповедь и осознанное членство. Применение такой оптики, например, к православию – с его распространенной практикой «захожан», заходящих в храм вне богослужения для краткой личной молитвы, дает систематически смещенную картину упадка. Еще более серьезной является проблема латентной религиозности, «фуззи» религиозности, о которой упоминалось выше. Массовые опросы фиксируют самоидентификацию, но не различают стоящие за ней качественно разнородные реальности: живую веру, культурную лояльность, политическую манифестацию или этнический маркер. Вместе с тем, рост процента религиозно самоидентифицирующих себя граждан при параллельном падении всех содержательных индикаторов веры и практики может служить индикатором мутации жизнеспособности, что требует дополнительного глубокого осмысления.

2) *Границы качественного понимания.* Качественные методы – глубинные интервью и включенное наблюдение – призваны раскрыть смысловую структуру проживаемой религии. Это базовый инструмент изучения жизнеспособности религии, что весьма детально было представлено в разделе «Антропологический поворот: жизнеспособность как «проживаемая религия». Однако и они наталкиваются на трудно преодолимые препятствия. Во-первых, это проблема сокрытия сакрального. Религиозный опыт во многих традициях определяется апофатически – как неизреченный, невербализуемый. Информант может искренне сообщать о своей вере, но само ядро переживания остается недоступным дискурсивному анализу. Во-вторых, это проблема «двойной рефлексивности»: в ситуации интервью верующий конструирует нарратив о своей религии для внешнего, секулярного исследователя, невольно (или вольно) смещаясь в апологетический или, напротив, критический регистр. Исследователь слышит не спонтанное выражение живого опыта, а его отрефлексированную, адаптированную для внешней аудитории версию.

Классическая антропологическая методология включенного наблюдения, требующая длительного соучастия в жизни общины, частично решает эту проблему, но сталкивается с собственным вызовом – трудностью сохранения аналитической дистанции, без которой описание рискует превратиться в апологию или, в терминологии Пола Рикёра, в «герменевтику доверия», неотличимую от теологии.

Наконец, следует учитывать эффект *«ложной религиозной конгруэнтности»*, что актуально и в количественных измерениях. Суть проблемы заключается в том, что десятилетия антропологических, социологических и психологических исследований показали, что распространенное представление о «религиозной конгруэнтности» весьма редко соответствует действительности. *«Религиозная конгруэнтность»* – это представление о том, что религиозные убеждения и ценности тесно взаимосвязаны в сознании человека, что религиозные практики и поведение напрямую вытекают из религиозных убеждений или, что религиозные убеждения хронологически линейны и стабильны в различных контекстах. В реальности, исследования показывают, что религиозные представления людей фрагментарны, изменчивы и сильно зависят от контекста, как и представления во всех других сферах культуры и жизни. На это распространенное противоречие указал Марк Чейвз в статье «Танцы дождя в сухой сезон: преодоление заблуждения о религиозной конгруэнтности»¹ (Chaves, 2010). По его словам, убеждения, религиозные связи и поведение любого человека – это сложные явления, имеющие множество источников, в том числе культурных. Чейвз приводит примеры несоответствия религиозных представлений действительности: религиозные евреи могут не верить в то, что они говорят в своих субботних молитвах, христианские священники могут не верить в Бога, а те, кто регулярно танцует под дождем, не делают это в засушливое время.

3) *Сравнительный вызов и проблема несоизмеримости*. Амбиция построить универсальную модель жизнеспособности, применимую к разным религиозным традициям, наталкивается на проблему несоизмеримости. Элементы, критически важные для жизнеспособности одной традиции, могут быть периферийными для другой. Сравнительные исследования вынуждены либо жертвовать культурной специфичностью ради универсальности критериев, либо отказываться от самой возможности генерализации.

Центральной проблемой здесь, на мой взгляд, является то, что нельзя не учитывать тот факт, что знания в области социологии религии годами формировались под влиянием двух взаимосвязанных факторов, по сей день все еще задающих когнитивные и аналитические фреймы анализа и понимания динамики религиозных изменений и жизнеспособности религии. Это – (1) *американо- и евроцентризм*, (2) *«христианские» шаблоны*. Поскольку изучение жизнеспособности не ограничивается авраамическими религиями, ограниченность христоцентризма становятся все более явной. Интенсивность и частота ритуальных практик – центральный индикатор в христианстве, имеет иной смысл в буддизме, где медитативные практики могут быть глубоко индивидуализированы и не предполагать коллективных собраний. Исследования в области индуизма сосредоточены, прежде всего, на образе жизни, в котором священное и мирское, религиозное и культурное часто трудно отличить. Эти примеры демонстрируют, что некритическое использование христианских фреймов для понимания нехристианских религий является ущербным для анализа подходом. П. Бергер, обращая внимание на эту проблему, пишет: «трезвый взгляд на историю или на современный мир зачастую показывает, что необычным является не само явление, а знание о нем. Трудным для понимания явлением оказываются не сами иранские муллы (речь шла о

¹ Марк Чейвз (Mark Chaves) возглавлял Общество научного изучения религии (Society for the Scientific Study of Religion – SSSR) в 2009 году. «Танцы дождя в сухой сезон: преодоление заблуждения о религиозной конгруэнтности», было его президентским обращением (Presidential Address) к членам этой международной ассоциации, и затем опубликовано в официальном журнале организации в начале 2010 года.

трактовке фундаментализма: пояснение автора), а трактующие их взгляды американские университетские профессора» (Berger, 1999).

Здесь важно добавить, что существенный вклад в привлечении внимания социологического сообщества к обозначенной проблеме принадлежит американскому социологу религии Джеймсу Спикарду, до июля 2018 года возглавлявшему исследовательский комитет «Социология религии» Международной социологической ассоциации. В книге, вышедшей в свет в 2017 году под названием «Альтернативные социологии религии: через незападный взгляд» (Spickard, 2017) ученый признает, что социология издавна использовала западное христианство как модель для всей религиозной жизни. В результате на местах, как правило, подчеркиваются аспекты религии, которые христиане считают важными, такие как религиозные убеждения, практики и формальные организации, уделяя при этом меньше внимания другим элементам. Спикард утверждает, что наследие Эмиля Дюркгейма и Макса Вебера, сформированное под влиянием идей Просвещения, привело к неоправданному акценту на рациональном мышлении в ущерб опыту, эмоциям и практике.

Спикард предлагает мысленный эксперимент, рассматривая социологию религии через призму трех альтернативных культурных контекстов: конфуцианского Китая, исламского мира (на основе идей Ибн Хальдуна) и традиционных верований народа навахо. Это позволяет, по его убеждению, увидеть те аспекты религии, которые обычно ускользают от внимания исследователей. Ученый показал, что незападные концепции могут быть продуктивно применены для анализа не только незападных, но и западных религиозных феноменов, позволяя понять их глубже и полнее. Использование этих альтернативных оптик проливает свет на такие аспекты, как роль воплощенного опыта в ритуалах и взаимосвязь религии и этничности как источников социальных связей. Спикард в своей книге представляет, как выглядела бы социология религии, если бы она возникла в трех незападных обществах, она является убедительным обоснованием необходимости отказа от европоцентризма и принятия глобальной перспективы в социальных науках для более полного понимания феномена религии.

4. *Эпистемологический предел.* Наконец, самый глубокий вызов лежит не в инструментальной, а в эпистемологической плоскости. Секулярный научный метод, построенный на принципах методологического натурализма, эмпирической проверяемости и критического сомнения, имеет дело с имманентной реальностью. Религия же, по самому своему определению, полагает реальность трансцендентную. Исследователь всегда изучает не саму веру в ее богословском смысле, а лишь ее эмпирические корреляты: ритуалы, нарративы, институты, идентичности, телесные практики. В терминах феноменологии – он имеет дело с нозмой (содержанием опыта), но не с ноззисом (самим актом переживания), и тем более не с онтологическим статусом интенционального объекта.

Этот предел не означает невозможности научного изучения религии, но требует трезвого осознания того, что любые операционализации жизнеспособности измеряют не ее саму, а доступные наблюдению индикаторы, связь которых с «подлинной жизнью» религиозной традиции всегда остается теоретической гипотезой, а не эмпирическим фактом.

Заключение (Conclusion). Современное понимание жизнеспособности религии уходит от линейной модели «упадок/возрождение» в сторону многомерной, процессуальной картины. Религия в Позднем модерне не просто воспроизводит себя, но постоянно переизобретает формы своего присутствия – в повседневных практиках, публичных дискурсах, цифровых средах и организационных моделях. Как следствие, современные методологические вызовы познанию жизнеспособности религии концентрируются вокруг фундаментального противоречия: текучая, сетевая, импровизационная природа религиозной жизни, что требует столь же гибких, процессуально-ориентированных методов, тогда как основной арсенал социальных наук по-прежнему состоит из инструментов, созданных для

фиксации стабильных, институционально оформленных состояний. Преодоление этого разрыва видится не в отказе от эмпирических методов, а в движении к *методологической триангуляции*, сочетающей анализ больших данных опросов с «плотным описанием» конкретных сообществ, и в разработке многомерных моделей, чувствительных к непрямым, латентным и превращенным формам религиозной витальности. Важнейшим условием такой работы остается постоянная рефлексия над теоретическими предпосылками собственных инструментов и осознание эпистемологических границ, за которыми начинается область не научного анализа, а личного мировоззренческого выбора.

Важно отметить, что представленные анализ и выводы, ограниченные рамками познания жизнеспособности религии, на самом деле органически вплетаются и являются частью более широкой темы – «современного религиозного плюрализма» (Каргина, 2018). Современный религиозный плюрализм я определяю как сосуществование в рамках одного локального сообщества или глобального общества разнообразия религиозных форм, практик, процессов, видов религиозностей, а также мировоззрений и диспозиций по отношению к религиозному разнообразию, проявляющих себя различным образом на разных, определенным образом взаимосвязанных уровнях социальности (макро-, мезо- и микро-). Это означает, в том числе, что «жизнеспособность религии» обнаруживает себя и сферах около религиозных, и в повседневной жизни людей, не идентифицирующих себя с какими-либо религиями. Поскольку «настройка» всех этих аспектов разнообразия варьируется от страны к стране в соответствии с религиозной историей, культурой, религиозным составом населения и иными социальными факторами, а также ракурсами анализа (локальным или глобальным) – есть множество *контекстно и пространственно обусловленных плюрализмов, отражающих специфику религиозного разнообразия и связанных с ним процессов и феноменов на разных уровнях социальности*. Познание этой сложной реальности возможно лишь при отказе от методологического монизма и движении к гибким, контекстуально чувствительным исследовательским стратегиям, опорой на комплекс взаимодополняющих теорий и инструментов, объединяющих количественную широту охвата с качественной глубиной понимания, позволяющих раскрыть и объяснить паттерны религиозного плюрализма во всем их многообразии, в том числе понимание социальных и политических процессов.

Список литературы

Забаяев И. В., Пруцкова Е. В. Социальная сеть православной приходской общины: возможности применения анализа социальных сетей в социологии религии // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2013. Вып. 4 (48). С. 120-136. EDN: RCKLEF.

Каргина И. Г. «Фуззи» религиозность как следствие трансформаций современного христианства в модернизирующемся обществе // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2009. № 4. С. 89-96. EDN: MQJBZB.

Каргина И. Г. Религия и конфликт: современные доминанты предметного поля социологического анализа / Социология и общество: социальное неравенство и социальная справедливость. Материалы V Всероссийского социологического конгресса. Российское общество социологов. 2016. С. 4814-4825. EDN: XATNNL.

Каргина И. Г. Современные вызовы познанию и измерению религиозного плюрализма / Секуляризация в контексте религиозных изменений современного общества. Сер. «Демография. Социология. Экономика» под ред. Глазьева С.Ю., Рязанцева С.В., Кублицкой Е.А., Москва, 2018. С. 46-61. EDN: VSRYGB.

Кублицкая Е. А. Методолого-методический анализ соотношения религиозной и конфессиональной самоидентификаций (на примере изучаемых субъектов РФ) // Научный результат. Социология и управление. 2024. Т. 10, № 1. С. 11-27. DOI: 10.18413/2408-9338-2024-10-1-0-2. EDN: XIPWEA.

Лебедев С. Д., Благоевич М., Шаповалова Л. В. Ревитализация религии: к пониманию перспектив современной религиозной ситуации // Социологические исследования. 2023. № 8. С. 60-75. DOI: 10.31857/S013216250027367-6. EDN: FDKHAO.

Лебедев С. Д. Религиозность: в поисках «рубикона» // Социологический журнал. 2005. № 3. С. 153-168. EDN: PCNLXZ.

Лебедев С. Д. Виртуализация религиозного сообщества как ключ к пониманию эволюции социологических концепций религиозности // Концепт: философия, религия, культура. 2020. № 4 (3). С. 85-104. DOI: 10.24833/2541-8831-2020-3-15-85-104. EDN: WNOTCA.

Лункин Р. Н., Филатов С. Б. Идентисты против антиидентистов: пролог к украинскому кризису // Современная Европа. 2024. № 5. С. 201-216. DOI: 10.31857/S0201708324050164. EDN: BWHMUN.

Рязанова С. В. Закрытое религиозное сообщество: стратегия складывания и принципы функционирования // Социологическая наука и социальная практика. 2020. Т. 8, № 2. С. 86-100. DOI: 10.19181/snsp.2020.8.2.7306. EDN: FXZDIZ.

Рязанова С. В. Закрытые сообщества как феномен современной религиозной жизни // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. Вып. 96. С. 119-135. DOI: 10.15382/sturI202196.119-135. EDN: WUGCPL.

Пронина Т. С. Типология религиозной идентичности современных россиян // Социология религии в обществе позднего модерна. 2024. Т. 13, № 1, С.10-21. EDN: NAVJIO.

Пруцкова Е. В., Байков М. Д., Павлов Н. М. Семья и община: межпоколенческая передача религиозности на приходах Русской Православной Церкви // Научный результат. Социология и управление. 2024. Т. 10, № 4. С. 50-63. DOI: 10.18413/2408-9338-2024-10-4-0-3. EDN: DKEDGQ.

Хабермас, Ю. Будущее человеческой природы. М.: Весь Мир, 2002. ISBN: 5-7777-0171-X. EDN: SGUYVP.

Ammerman N. *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. Oxford: Oxford University Press, 2007. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780195305418.001.0001.

Ammerman N. *Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life*. New York, Oxford University Press, 2013. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199896448.001.0001.

Ammerman N. *Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of its Contours and Frontiers* // Nordic Journal of Religion and Society, 2016, Vol. 29, No. 2. Pp. 83-99. DOI: 10.18261/issn.1890-7008-2016-02-01.

Ammerman N. *Studying Lived Religion: Contexts and Practices*. New York: New York University Press, 2021.

Bauman Z. *Living on Borrowed Time*. Cambridge: Polity Press, 2010.

Berger P. *The Desecularization of the World: A Global Overview / The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center; Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co., 1999. Pp. 1-18.

Casanova J. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994. DOI: 10.7208/chicago/9780226190204.001.0001.

Chaves M. *Rain Dances in the Dry Season: Overcoming the Religious Congruence Fallacy* // Journal for the Scientific Study of Religion. 2010. Vol. 49, № 1. Pp. 1-14. DOI: 10.1111/j.1468-5906.2009.01489.x.

Davie G. *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford; Cambridge, Mass: Blackwell, 1994.

Davie G. *Religion in Britain: A Persistent Paradox*. Chichester: Wiley Blackwell, 2015. DOI: 10.1002/9781394260249.

Hall D. *Lived Religion in America*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997.

McGuire M. B. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press, 2008. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780195172621.001.0001.

Orsi R. *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*. New Haven: Yale University Press, 1985. DOI: 10.1111/1468-5906.t01-1-00170. EDN: BGTTZJ.

Orsi R. *Is the Study of Lived Religion Irrelevant to the World We Live in?* // Journal for the Scientific Study of Religion. 2003, Vol. 42. № 2. Pp. 169-174.

Robertson R. *The Globalization Paradigm: Thinking Globally / Religion and the Process of Globalization*. P. Beyer (ed.). Wurzburg: Ergon, 2001. P. 4.

Sealy T. *The betweenness of the double stranger: British converts to Islam and patterns of belonging* // Social Compass. 2022. Vol. 69, № 1. Pp. 95-112. DOI: 10.1177/00377686211018436. EDN: BPRZXH.

Spickard J. *Alternative Sociologies of Religion: Through Non-Western Eyes*. New York: New York University Press, 2017. DOI: 10.18574/nyu/9781479882908.001.0001.

Taylor Ch. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

Zimmer M., Sellmann M. The vitality of religious communities: A contribution model // *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*. 2024. Vol. 8. Pp. 81-107.

References

Zabaev, I. V., and Prutskova, E. V. (2013), "Social Network of an Orthodox Parish Community: Possibilities of Applying Social Network Analysis to the Sociology of Religion", *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya*, 4 (48), 120-136, EDN: RCKLEF. (In Russian)

Kargina I. G. (2009), "'Fuzzy' Religiosity as a Consequence of Transformations of Modern Christianity in a Modernizing Society", *Gosudarstvo, religiya, tserkov v Rossii i za rubezhom*, (4), 89-96, EDN: MQJBZB. (In Russian)

Kargina I. G. (2016), "Religion and Conflict: Modern Dominants of the Subject Field of Sociological Analysis", *Sotsiologiya i obshchestvo: sotsialnoe neravenstvo i sotsialnaya spravedlivost. Materialy V Vserossiyskogo sotsiologicheskogo kongressa* [Sociology and Society: Social Inequality and Social Justice. Proceedings of the V All-Russian Sociological Congress], Russian Society of Sociologists, 4814-4825, EDN: XATNNL. (In Russian)

Kargina, I. G. (2018), "Contemporary Challenges to Understanding and Measuring Religious Pluralism", *Sekulyarizatsiya v kontekste religioznykh izmeneniy sovremennogo obshchestva. Ser. «Demografiya. Sotsiologiya. Ekonomika»* [Secularization in the Context of Religious Changes in Modern Society. Series: Demography. Sociology. Economics], edited by Glazyev, S. Yu., Ryazantsev, S. V., Kublitskaya, E. A., Moscow, Russia, 46-61, EDN: VSRYGB. (In Russian)

Kublitskaya, E. A. (2024), "Methodological Analysis of the Relationship between Religious and Confessional Self-Identification (Based on the Studied Subjects of the Russian Federation)", *Research Result. Sociology and Management*, 10 (1), 11-27, DOI: 10.18413/2408-9338-2024-10-1-0-2, EDN: XIPWEA. (In Russian)

Lebedev, S. D., Blagoevich, M., and Shapovalova, L. V. (2023), "Revitalization of Religion: Understanding the Prospects of the Contemporary Religious Situation", *Sotsiologicheskie issledovaniya*, (8), 60-75, DOI: 10.31857/S013216250027367-6, EDN: FDKHAO. (In Russian)

Lebedev, S. D. (2005), "Religiosity: In Search of the 'Rubicon'", *Sotsiologicheskii zhurnal*, (3), 153-168, EDN: PCNLXZ. (In Russian)

Lebedev, S. D. (2020), "Virtualization of Religious Community as a Key to Understanding the Evolution of Sociological Concepts of Religiosity", *Kontsept: filosofiya, religiya, kultura*, (4(3)), 85-104, DOI: 10.24833/2541-8831-2020-3-15-85-104, EDN: WNOTCA. (In Russian)

Lunkin, R. N., and Filatov, S. B. (2024), "Identitarians vs. Anti-Identitarians: A Prologue to the Ukrainian Crisis", *Sovremennaya Evropa*, (5), 201-216, DOI: 10.31857/S0201708324050164, EDN: BWHMUN. (In Russian)

Ryazanova, S. V. (2020), "Closed Religious Community: Strategy of Formation and Principles of Functioning", *Sociological Science and Social Practice*, 8 (2), 86-100, DOI: 10.19181/snsp.2020.8.2.7306, EDN: FXZDIZ. (In Russian)

Ryazanova, S. V. (2021), "Closed Communities as a Phenomenon of Modern Religious Life", *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, (96), 119-135, DOI: 10.15382/sturI202196.119-135, EDN: WUGCPL. (In Russian)

Pronina, T. S. (2024), "Typology of Religious Identity of Modern Russians", *Sotsiologiya religii v obshchestve pozdnego moderna*, 13(1), 10-21, EDN: NAVJIO. (In Russian)

Prutskova, E. V., Baikov, M. D., and Pavlov, N. M. (2024), "Family and Community: Intergenerational Transmission of Religiosity in the Parishes of the Russian Orthodox Church", *Research Result. Sociology and Management*, 10(4), 50-63, DOI: 10.18413/2408-9338-2024-10-4-0-3, EDN: DKEDGQ. (In Russian)

Habermas, J. (2002), *Budushhee chelovecheskoy prirody* [The Future of Human Nature], Ves' Mir, Moscow, Russia, ISBN: 5-7777-0171-X, EDN: SGUYVP. (In Russian)

Ammerman, N. (2007), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, Oxford, Oxford University Press, DOI: 10.1093/acprof:oso/9780195305418.001.0001.

- Ammerman, N. (2013), *Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life*, New York, Oxford University Press, 2013, DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199896448.001.0001.
- Ammerman, N. (2016), “Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of its Contours and Frontiers”, *Nordic Journal of Religion and Society*, 29(2), 83-99, DOI: 10.18261/issn.1890-7008-2016-02-01.
- Ammerman, N. (2021), *Studying Lived Religion: Contexts and Practices*, New York, New York University Press.
- Bauman, Z. (2010), *Living on Borrowed Time*, Cambridge, Polity Press.
- Berger, P. (1999), *The Desecularization of the World: A Global Overview*, The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics, Washington, D.C., Ethics and Public Policy Center; Grand Rapids, Mich., W.B. Eerdmans Pub. Co., 1-18.
- Casanova, J. (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, DOI: 10.7208/chicago/9780226190204.001.0001.
- Chaves, M. (2010), “Rain Dances in the Dry Season: Overcoming the Religious Congruence Fallacy”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 49(1), 1-14, DOI: 10.1111/j.1468-5906.2009.01489.x.
- Davie, G. (1994), *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Oxford; Cambridge, Mass, Blackwell.
- Davie, G. (2015), *Religion in Britain: A Persistent Paradox*, Chichester, Wiley Blackwell, DOI: 10.1002/9781394260249.
- Hall, D. (1997), *Lived Religion in America*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- McGuire, M. B. (2008), *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford, Oxford University Press, DOI: 10.1093/acprof:oso/9780195172621.001.0001.
- Orsi, R. (1985), *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*, New Haven, Yale University Press, DOI: 10.1111/1468-5906.t01-1-00170, EDN: BGTTZJ.
- Orsi, R. (2003), “Is the Study of Lived Religion Irrelevant to the World We Live in?”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42(2), 69-174.
- Robertson, R. (2001), “The Globalization Paradigm: Thinking Globally”, *Religion and the Process of Globalization*, P. Beyer (ed.), Wurzburg, Ergon, 2001, 4.
- Sealy, T. (2022), “The betweenness of the double stranger: British converts to Islam and patterns of belonging”, *Social Compass*, 69(1), 95-112, DOI: 10.1177/00377686211018436, EDN: BPRZXH.
- Spickard, J. (2017), *Alternative Sociologies of Religion: Through Non-Western Eyes*, New York, New York University Press, DOI: 10.18574/nyu/9781479882908.001.0001.
- Taylor, Ch. (2007), *A Secular Age*, Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press.
- Zimmer, M., and Sellmann M. (2024), “The vitality of religious communities: A contribution model”, *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*, 8, 81-107.

Статья поступила в редакцию 21 апреля 2026 г. Поступила после доработки 23 мая 2026 г. Принята к печати 01 июня 2026 г.

Received 21 April 2026. Revised 23 May 2026. Accepted 01 June 2026.

Конфликты интересов: у автора нет конфликта интересов для декларации.

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

Каргина Ирина Георгиевна, доктор социологических наук, профессор кафедры социологии, начальник Управления учебно-организационной работы, Московский государственный институт международных отношений - Университет МИД России, Москва, Россия.

Irina G. Kargina, Doct. Sci. (Sociology), Professor, Department of Sociology, Head of the Department of Educational and Organizational Work, Moscow State Institute of International Relations – University of the Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation, Moscow, Russia.