

УДК 316.74, 316.75

DOI: 10.18413/2408-9338-2016-2-3-11-19

Богатова О.А.

**СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ  
ИДЕНТИЧНОСТИ В ПОЛИЭТНИЧЕСКОМ РЕГИОНЕ**

доктор социологических наук, профессор, НИУ «Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарёва  
ул. Большевистская, 68, Саранск, Республика Мордовия, 430005, Россия, Электронный адрес: bogatovaoa@yandex.ru

**Аннотация.** В статье сравниваются в аспекте валидности различные социологические методики измерения религиозности, использовавшиеся в региональном социологическом исследовании: принятые в международных исследованиях, с одной стороны, и постсоветские методики, основанные на методологии советской социологии религии как дисциплины, сформировавшейся под идеологическим влиянием научного атеизма. Делается вывод о предпочтительности использования современных международных методик как более адекватных религиозной ситуации в российском обществе.

**Ключевые слова:** религия; религиозность; социологическое измерение; валидность; региональные исследования.

O.A. Bogatova

**THE SOCIOLOGICAL DIMENSION OF RELIGIOUS IDENTITY  
IN POLYETHNIC REGION**

Doctor of Sociology, Professor, N.P. Ogarev Mordovia State University, 68 Bolshevistskaya St., Saransk, Republic of Mordovia, 430005, Russia, E-mail: bogatovaoa@yandex.ru

**Abstract.** In the paper various sociological methodology and techniques of measurement of the religiosity, usable in regional sociological surveys are compared and evaluated in the aspect of their validity: the methodology accepted in the international researches, on the one hand, and the Post-Soviet techniques based on methodology of the Soviet sociology of religion as discipline originated under ideological influence of scientific atheism. The conclusion consists in the statement about the advantages of modern international sociological methodology and techniques as more relevant to a religious situation in the Russian society.

**Keywords:** religion; religiosity; sociological measurement; validity; regional survey.

Предметом данной статьи является проблема валидности методики социологического измерения религиозной идентичности в постсоветских обществах в контексте изменения как статуса и социальных функций религии в результате смены фрейма восприятия религии обществом и правящими элитами от девиантного и «пережиточного» феномена до новой социальной нормы, так и ситуации в религиоведческом сообществе вследствие упразднения советских научных специальностей «научный коммунизм» и «научный атеизм» с последующей институционализацией направления «социологические науки» и научной специальности «философия религии и религиоведение», в рамках которых в настоящее время происходит развитие теоретических и прикладных аспектов социологии религии. Наша цель заключается в характеристике изменений в постсоветский период социологической методики измерения религиозности населения в российском обществе в аспекте повышения её релевантности,

а также методологических барьеров, затрудняющих этот процесс.

Проблематика отечественных и западных социологических исследований религиозности в конце XX – начале XXI вв. характеризуется очевидным сходством и включает такие дискуссионные вопросы, как критерии религиозности / нерелигиозности, значимость религиозной самоидентификации в качестве такового критерия, различия между «секулярными» верующими и нерелигиозными индивидами, проблемы оценки уровня и степени религиозности в «секулярную эпоху», когда принадлежность к тому или иному вероисповеданию больше не навязывается индивиду обществом и государством. Такие характеристики религиозной ситуации в постсоветской России, как декларируемая самоидентификация большинства населения с различными конфессиями, в основном «традиционными» для России, в основном основанная на этнокультурной идентичности, в

сочетании с относительно низкой степенью индивидуальной религиозности и вовлеченности большинства верующих в религиозные практики, в целом благожелательное отношение государства к институту религии в сочетании с поиском различных форм государственно-конфессионального взаимодействия имеют очевидные параллели с предметом обсуждения в западных дискуссиях о секуляризации и десекуляризации, постсекулярном обществе, политизации религии и т.д.

Систематические массовые опросы по религиозной проблематике, способствующие развитию методики социологического измерения религиозности, в странах Западной Европы и США с начала прошлого века. Эволюция методики и результаты таких опросов наглядно демонстрируют зависимость наблюдаемого уровня религиозности населения, под которой в социологии обычно понимают изучаемое на индивидуальном и групповом уровне отношение к религии в аспекте приверженности религии, усвоения её установок, ценностей, образцов поведения [1, с. 145] от используемых в опросах индикаторов, шкал, конструированных типологий, степени четкости и понятности определений и формулировок вопросов, а также социального контекста исследования.

Так, в Великобритании, где ведется сбор данных о религиозной принадлежности в процессе национальных переписей населения, а к числу основных категорий её описания относятся понятия «религиозный / нерелигиозный» («religious / nonreligious»), доля «нерелигиозных» индивидов в конце первого десятилетия XXI в. составляла по данным социологических исследований от 44 до 51%, по данным переписи населения Англии и Уэльса 2010-2011 г. – 22%, а по данным выборочного статистического обследования домохозяйств – 30% [2]. Эти результаты отдельные британские социологи, основываясь на данных качественных исследований, объясняют двусмысленностью самого понятия «религиозности / нерелигиозности», которое может в контексте опроса по-разному интерпретироваться как респондентами, так и исследователями. В частности, Л. Ли отмечает, что респонденты часто понимают вопрос об отношении к религии как вопрос о принадлежности к конкретной религиозной конфессии или, в более узком смысле, к «традиционным» религиям, а не о наличии или отсутствии у них религиозных верований [3]. Данный пример подтверждает актуальность общих требований к конструированию социологических вопросов и шкал, валидность которых напрямую

зависит от их релевантности по отношению к реальным социальным различиям, при отсутствии которой они не позволяют правильно дифференцировать и описать социальные установки или группы [4, с. 253].

К числу «фоновых» социальных факторов развития методики социологического измерения религиозности относится прежде всего процесс секуляризации западных обществ, благодаря которому и стало возможным возникновение социологии религии, а также его социальные последствия. Несмотря на плюрализм социологических интерпретаций религиозной ситуации в современном мире – от «постсекулярного общества» до «упадка религиозности», выражающегося в превращении «нерелигиозных и / или неконфессиональных» индивидов («religious nones»), по данным Pew Research Center (США), во вторую по распространённости «религиозную группу» в мире [5], результаты социологических исследований в развитых странах демонстрируют снижение уровня религиозности по основным показателям самоидентификации с различными конфессиями, а также приверженности религиозным верованиям и выполнения религиозным обрядов, включая основной показатель посещения богослужений. Так, ведущий британский социолог религии Г. Дейви обосновывает наличие в Великобритании, наряду с традиционной «церковной» моделью «викарной» (заместительной) религии, в которой священнику вменяется в обязанность не только совершать обряды за остальных верующих, но и верить вместо них, также паттерна «веры без принадлежности» («believing without belonging»), в котором сохранение символической значимости принадлежности к традиционной религии сочетается с ограничением участия в религиозных практиках и жизни местных религиозных общин. Этому способствуют, по мнению Дейви, то, что некоторые религиозные обряды всё ещё остаются частью повседневной жизни верующих, религия воспринимается как часть культурного наследия и в то же время превращается из обязанности в предмет потребления [6].

Другой значимой тенденцией является переосмысление индивидами самого содержания религиозных верований, конструирования собственного «гетеродоксального» или внеконфессионального мировоззрения – религиозного «бриколажа», «расплывчатой религии», «шейлаизма» и т.д. Так, Д. Воас и Э. Дей, основываясь на трёх основных измерениях религиозности Европейского социального исследования (European Social

Survey) – религиозная самоидентификация (affiliation), выполнение религиозных предписаний (commitment), религиозные верования (beliefs), – объединяют в категорию представителей «расплывчатой религиозности» («fuzzy fidelity») всех неконфессиональных, «духовных, но не религиозных», гетеродоксальных, пассивных или приверженных религии на основании культурной традиции («этнических») верующих. При этом он исключает явных неверующих (агностиков или атеистов), в том числе тех, кто по нерелигиозным мотивам иногда посещает храм и присутствует при исполнении отдельных обрядов, но не имеет религиозных убеждений и не относит себя к какой-либо конфессии [7].

Однако социальный и институциональный контекст обсуждения этих проблем в постсоветских научных сообществах, переживших идеологическую катастрофу советской модели принудительной атеистической секуляризации, составной частью которой был «научный атеизм», существенно отличается от западного, несмотря на очевидную конвергенцию религиозной ситуации, облегчающую освоение теоретико-методологических достижений западной социологии религии.

В международных исследованиях Всемирного исследования ценностей (World Values Survey) и Международной программы социальных исследований (International Social Survey Program), а также в национальных исследованиях, например, Pew Research Center, для классификации религиозных или нерелигиозных респондентов используются такие индикаторы, адекватные религиозному сознанию поведению представителей различных мировоззрений, в том числе:

1) религиозная самоидентификация с конкретной конфессией либо «нерелигиозная» самоидентификация (варианты: «Вы исповедуете какую-либо религию? Если да, то какую?» (WVS, 2010-2012, сайт [www.worldvaluessurvey.org](http://www.worldvaluessurvey.org)); «Относите ли Вы себя к какому-либо вероисповеданию? Если да, то к какому именно? К какой церкви Вы принадлежите?» (варианты для России: «православие / католицизм / протестанты / иудаизм / ислам / буддизм / другое вероисповедание (какое именно?) / атеист / не отношу себя ни к какому вероисповеданию»; (ISSP, 2008, сайт [www.issp.org](http://www.issp.org)); «What is your present religion, if any? Are you Protestant, Roman Catholic, Mormon, Orthodox such as Greek or Russian Orthodox, Jewish, Muslim, Buddhist, Hindu, atheist, agnostic, something else, or nothing in particular?» (Pew Research Center, 2014, США) [8];

2) индикаторы религиозных верований, позволяющие отличить теистических верующих от нетеистических, а также от агностиков и атеистов, а также установить наличие или отсутствие сомнений в догмах теистических религий, например: «Какое из перечисленных высказываний точнее всего отражает Ваше представление о существовании Бога? (я не верю в существование Бога / я не знаю, существует ли Бог, и сомневаюсь, что можно убедиться в его существовании / я не верю в Бога, но я верю в некую высшую силу / иногда я верю в существование Бога, а иногда нет / я верю в существование Бога, хотя иногда я испытываю сомнения / я знаю, что Бог существует и не испытываю в этом никаких сомнений»; ISSP, Россия, 2008);

3) самооценку важности религии в жизни респондента;

4) показатели религиозного поведения, характеризующие исполнение обрядов, и т.д.

В становлении отечественной методики прикладной социологии религии ключевую роль сыграли такие факторы, как, во-первых, заимствование её основных компонентов из западной социологии и, во-вторых, идеологическая деформация в соответствии с институциональными условиями её развития (интеграция с «научным атеизмом»), включая идеологизацию теоретических концептов и искажения заимствованных социологических категорий и концепций в процесс их интерпретации. Влияние этого теоретического наследия на развитие постсоветской социологии религии ощущается по настоящее время. Так, симметричным результатом сведения представителями «научного атеизма» содержания процесса секуляризации в позитивном в негативном аспекте к «изживанию религии», «освобождению сознания и поведения людей от религиозных взглядов и религиозных действий», а в позитивном – к «усвоению ими научно-атеистического мировоззрения» [9] в постсоветской России является сведение противоположного понятия десекуляризации к количественному росту уровня религиозности [10].

С точки зрения методики измерения характерными особенностями советской прикладной социологии религии были:

1) использование для измерения религиозности исключительно порядковых шкал, основанных на релятивизации понятия религиозности при отказе от используемой в международных исследованиях дихотомии «религиозность / нерелигиозность» и, как следствие, формулирование абстрактного вопроса об отношении к «религии вообще» прежде вопроса о самоидентификации с той или иной

религией. Данная постановка вопроса сама по себе является продуктом секуляризации, в данном случае атеистической, так как ортодоксальные верующие, которые и были основным объектом социологического исследования, за редким исключением, относят себя не к «религии вообще», а к конкретной конфессии;

2) конструирование биполярных типологий религиозности / нерелигиозности по образцу шкал семантического дифференциала (хотя шкалы такого типа для измерения социальных установок, как показывает практика, очень часто являются уязвимыми именно в плане релевантности);

3) смешение в процессе конструирования измерительного инструментария таких признаков религиозности, как уровень религиозности в обществе и степень религиозности / нерелигиозности в таких категориях, как «убежденный верующий» («фанатик»), «колеблющийся» и т.д.;

4) использование сложных поликритериальных типологий религиозности / нерелигиозности, как правило, сконструированных произвольно и умозрительно, на основе представлений самого религиоведа о том, как должен происходить процесс атеизации населения. При обосновании этих типологий исследователи просто перечисляют значимые, на их взгляд, признаки религиозности (вера в Бога или в сверхъестественное, степень убежденности в религиозных догматах, участие в обрядах, стремление распространять свои религиозные взгляды и т.д.), не используя методы валидизации инструментария, к тому времени уже применявшиеся советскими социологами при изучении других областей социальной жизни и описанные, например, в «Рабочей книге социолога», вышедшей в первом издании в 1977 г. под редакцией Г.В. Осипова, – экспертные оценки, анализ данных пилотажных исследований для выявления ошибок социологического измерения и повышения степени его надежности, триангуляцию методов;

5) смещение центральной позиции большинства шкал в сторону нерелигиозности, обусловленное восприятием религиозности как девиантного явления наряду с характерной для «закрытых» сообществ с жесткими групповыми границами установкой на исключение «колеблющихся» как потенциальных ренегатов.

Так, Д.М. Угринович в неоднократно переизданном в СССР учебнике «Введение в религиоведение» приводит разработанные в 60-е гг. типологии Н.П. Алексева, который выделил

десять категорий верующих и неверующих, включая, например, «колеблющихся между верой и безверием, однако последовательных», М.К. Теплякова, различавшего «убежденных атеистов», «безрелигиозных» неверующих, относящихся равнодушно и к религии, и к атеизму, «колеблющихся между религией и атеизмом», для которых «характерно соблюдение некоторых религиозных обрядов при отсутствии глубоких религиозных убеждений», «убежденных верующих» и «фанатиков» (верующих, для которых характерна «активность в распространении религиозных обрядов»), и А.А. Лебедева, применявшего шкалу, основанную на выделении семи типов верующих и неверующих («убежденные верующие, распространяющие религиозные взгляды (В 0; убежденные верующие (В 2); колеблющиеся первого порядка (КО; колеблющиеся второго порядка (Кг); индифферентные (И); атеисты (АО; атеисты, распространяющие атеистические взгляды (А<sub>2</sub>))» [11]. В исходном описании самого А.А. Лебедева типы «колеблющихся» первого и второго порядка напоминают скорее произвольные перечни различных и даже несовместимых эмпирических признаков религиозности и нерелигиозности, чем как устойчивые типы сознания и поведения: «Колеблющиеся первого порядка» не подтверждают веру в бога, но заявляют о своей вере в существование чего-то сверхъестественного, необъяснимого; не могут определенно ответить на вопрос о своей вере в бессмертие души; осуществление целей, стоящих перед человеком, не связывают с богом, но и не знают, от чего оно зависит; у них нет определенного позитивного или негативного отношения ни к религии, ни к атеизму; они участвуют в религиозной практике по религиозным мотивам. «Колеблющиеся второго порядка» не отрицают и не подтверждают свою веру в бога (сверхъестественное); не верят в бессмертие души; у них преобладает материалистический взгляд на осуществление целей, стоящих перед человеком; не имеют сколько-нибудь определенного отношения к религии и атеизму; участвуют в религиозной практике, но не по религиозным мотивам» [12].

Уникальной особенностью в этих типологиях является использование социальной категории «колеблющихся», иногда в двух вариантах («колеблющиеся первого / второго порядка», «колеблющиеся ближе к религии / ближе к атеизму»), не имеющей аналогов в западной прикладной социологии религии. В западных

исследованиях имеется вариант ответа, предусматривающий наличие сомнений, в шкале для измерения веры в Бога или высшие силы, но не выделяются «сомневающиеся» как социальная категория. В советских же опросах мы имеем дело с категорией, целенаправленно «изобретённой» в качестве маргинальной между верующими или неверующими, для группировки лиц, не имеющих религиозных убеждений, но ещё не сформировавших атеистического мировоззрения, либо потенциальных вероотступников. Источником этой категории «научного атеизма» послужили, по всей видимости, далёкие от философской проблематики высказывания В.И. Ленина об отношениях большевиков с их временными союзниками – депутатами Государственной думы из фракции «трудовиков», а также меньшевиками и социалистами-революционерами, которых он характеризует как потенциальных предателей революции, формулируя соответствующую установку: «Мы до сих пор били беспощадно колеблющихся за колебания. Мы на этом приобрели сочувствие народа. Мы на этом завоевали Советы, без которых восстание не могло быть надежным, быстрым, верным. Теперь воспользуемся завоеванными Советами, чтобы и нам перейти в стан колеблющихся. Какая прекрасная карьера большевизма! Вся суть политики Либерданов и Черновых, а также «левых» среди эсеров и меньшевиков состоит в колебаниях» [13].

По мнению Л. Козера, приведшего партию большевиков в качестве примера управления конфликтами в закрытом сообществе, эта установка представляет собой следствие общей ленинского видения политической партии как закрытой группы избранных, нетерпимой по отношению к инакомыслящим, способным подорвать её сплоченность. Л. Козер обращает внимание на собственную ленинскую аналогию между идеальным типом партии профессиональных революционеров и религиозной сектой как «объединением посвящённых», в то же время характеризуя инклюзивную концепцию социал-демократической партии, которой придерживались оппоненты Ленина из числа меньшевиков, в качестве аналога социологической модели «церкви» [14]. Таким образом, исторические аспекты советских типологий мировоззренческих категорий указывают на такие их методологические дефекты, как изначальная идеологизация, а также ошибка, заключающаяся в переносе категорий, характеризующих мышление закрытого религиозного (и аналогичного ему политического) сообщества, на изучение религиозной ситуации в обществе, где традиционно доминировала

«церковная», а не «сектантская» религиозность. На наш взгляд, любой из этих методологических ошибок было бы достаточно для того, чтобы констатировать иррелевантность этих типологий по отношению к изучаемой социальной реальности.

В отличие от концепта «сомнений», понятие «колеблющихся» указывает не столько на содержание религиозных представлений респондентов, сколько на предположительную амбивалентность их групповой самоидентификации – внутренний конфликт (на практике, вероятно, спровоцированный ситуацией опроса как общения с представителем власти) между самоидентификацией с конформистским неверующим большинством и стигматизированным меньшинством «убеждённых верующих». Наличие значимого количества «колеблющихся» в данных советских массовых опросов наряду с её «исчезновением» после снятия с религии ярлыка девиантности можно объяснить, на наш взгляд, именно исходя из данного специфического для советского общества социального контекста.

Уязвимость данного подхода к измерению религиозности осознавали и сами советские социологи, например, Ю.А. Левада, высказывавший обоснованные сомнения в ценности такой методики, которая помещает респондента в искусственно сконструированную «лабораторную» ситуацию, заставляя его «искусственно строить и решать конфликты, которые обычно не играют существенной роли в его деятельности, сталкивать осознанное с привычным и т.п.» [15]. Искусственность советских типологий религиозности / нерелигиозности, отсутствие четких критериев принадлежности к каждой выделенной категории и социальных границ между ними отмечал также И.Н. Яблоков в монографии 1979 г., констатируя, что «при выделении групп внутри религиозного населения исследователи высказывают различные точки зрения. В одном случае среди религиозных выделяют верующих и колеблющихся; в другом – говорят о группах убежденных верующих, обыкновенных верующих, колеблющихся верующих, тем самым относят колеблющихся к одному из типов верующих; в третьем – включают в группу верующих тех, кто фактически в бога не верит, а называет себя верующим лицемерно, и т. д.» и предлагая собственную типологию, в которой «колеблющиеся между верой и неверием» составили одну из групп верующих [16]. Д.М. Угринович, хорошо знакомый с западными методиками измерения религиозности, стремясь

преодолеть указанные недостатки советских типологий, выделял три типа верующих («глубоко верующие», «верующие» и «колеблющиеся» (для которых характерны «сомнения в правильности основных религиозных догматов, колебания в отношении к религиозным и атеистическим ценностям и нормам... частичная религиозная идентификация (относит себя к последователям той или иной религии)» и неверующих («индифферентные», «пассивные атеисты» и «активные атеисты») [17], также относя категорию «колеблющихся» к верующим, хотя и «частичным».

Таким образом, в позднесоветском религиоведении наметилась устойчивая тенденция к включению категории «колеблющихся» в число верующих. Однако уже в постсоветских исследованиях религиозности Института социально-политических исследований РАН под руководством Е.А. Кублицкой и Ю.Ю. Синелиной категория «колеблющихся» используется в качестве эксплицитной позиции измерительной шкалы, самоочевидной и, более того, необходимой, на взгляд исследователей, для того, чтобы избежать «завышения» уровня религиозности [18].

Возрождение этой догмы уже после критики И.Н. Яблокова и Д.М. Угриновича, а также в новых социальных условиях, на фоне почти всеобщей декларируемой религиозности представляет собой отдельный аспект проблемы валидности постсоветских методик изучения религиозности, так как его нельзя считать только реликтом советского «научного атеизма» или объяснять групповым мышлением социологов, получивших образование в советскую эпоху. На наш взгляд, ему могло способствовать именно отсутствие рефлексии над кажущейся самоочевидной категорией «колеблющихся» и информации о её происхождении, хорошо известном в 60-е гг., когда студенты вынуждены были конспектировать большее количество статей В.И. Ленина, чем в конце советского периода. Особый интерес для анализа представляет то обстоятельство, что постсоветские социологи воспроизвели, не зная о её первоисточнике, именно ленинскую социальную установку на восприятие группы, объединённой убеждениями, как «секты», т.е. закрытого сообщества, требующего осмысленной преданности своим догмам, не допускающего сомнений в них и ориентированного на исключение всех, кто этим критериям не соответствует.

Напротив, разведение в Европейском социальном исследовании таких переменных,

характеризующих религиозность, как самоидентификация (affiliation), религиозные обязательства (commitment) и содержание религиозных представлений (beliefs) [19] указывает на принципиально иной, инклюзивный подход, согласно которому верующий может сомневаться в догматах собственной религии, не переставая быть её последователем. В этой перспективе, например, интерпретация вопроса, предназначенного для определения уровня религиозности из исследования ИСПИ РАН: «Считаете ли Вы себя: (верующим; колеблющимся между верой и неверием; неверующим; атеистом; затрудняюсь ответить)» его авторами выглядит как очевидное и недопустимое смешение индикаторов «аффилиации» и «религиозных представлений» в той же степени, как, например, и смешения индикаторов уровня религиозности населения и степени индивидуальной религиозности – в отечественной терминологии). Сама же категория «колеблющихся» в этом исследовании, как в «научно-атеистических» типологиях, превращается в «пустое» понятие, которому может быть приписано различное и даже логически противоречивое содержание: с одной стороны, «колеблющиеся» восприимчивы по отношению к миссионерской деятельности различных религиозных течений, с другой – их «вряд ли правомерно» назвать религиозными именно по этой причине: «Сегодня типичной чертой мировоззрения «колеблющегося» является «незавершенность» религиозного выбора. «Промежуточное состояние» религиозного сознания характеризуется мировоззренческой неопределенностью в оценке религиозной веры и своего к ней отношения. Подобная мировоззренческая маргинальность повышает его восприимчивость к миссионерской и прозелитической деятельности многих религиозных течений. Группа «колеблющихся», в этом смысле, попадает в группу «риска». По результатам социологических данных во всех исследованных регионах РФ от 35 до 45% респондентов, считающих себя «колеблющимися», не верят в бога и другие сверхъестественные силы, поэтому пополнять религиозное население за счет этой группы в полной мере вряд ли правомерно») [20]. Характерно, что в данном случае «колеблющиеся» характеризуются в терминах отсутствия позитивной идентичности. Не предусматривается никакой интерпретации, связанной с приумножением социальных ресурсов, например, «религиозного капитала», в

процессе смены религиозной аффилиации: напротив, в полном соответствии с ленинской установкой категория «колеблющихся» рассматривается как ненадёжная и, следовательно, подлежащая исключению из числа верующих вообще.

Интерес представляют, как методические последствия, так и причины такого нелинейного развития отечественной социологии религии, которое характеризуется заимствованием в полном объеме комплекса эмпирических индикаторов одними исследовательскими организациями и возвратом к категориям и логике «научного атеизма» – в других. В данном случае прослеживается очевидный разрыв между сбором и интерпретацией данных, выражающийся, с одной стороны, в отсутствии должного уровня социологического анализа и обобщения данных, собранных в России в ходе международных исследований с использованием методики западной социологии религии, с другой – в отсутствии коррекции методов измерения религиозности, основанных на советских теоретических построениях, при помощи анализа собственных исследований.

Во многих современных российских проектах исследования религиозности, за исключением социологов, просто заимствующих западный инструментарий, например, ВЦИОМ, а позднее Левада-Центра, выступавших начиная с 90-х гг. в качестве российских соисполнителей Всемирного исследования ценностей и Международной программы социальных исследований, по настоящее время воспроизводятся все характерные особенности и недостатки советской методики измерения религиозности в виде принципиального разграничения верующих и колеблющихся, интуитивного конструирования абстрактных

типологий, индексов (включая «В-индекс») и порядковых шкал без валидации, способствующих появлению таких категорий, как, например, «скорее верующие, чем неверующие» и «скорее неверующие, чем верующие» [21].

С нашей точки зрения, эти «конструированные типы» сравнимы по своей иррелевантности по отношению к опыту респондентов с такими категориями, которые также теоретически могут быть сконструированы с использованием порядковых шкал, как «имеющие пол скорее мужской, чем женский», «скорее состоящие в браке, чем нет», или «скорее не имеющие детей, чем имеющие». Как и концепт «скорее верующие, чем неверующие», данные категории могут указывать на экзистенциальные переживания индивидов, рефлексию их отношений со своим ближайшим окружением, – но не групповую идентичность и не на социальные отношения в структуре общества, составляющие собственно предмет социологии. Причины этих проблем восходят, несомненно, к «частичному признанию» в советский период социологии как исключительно прикладной науки и, как следствие, навязанному тогда же «разделению труда между философами-теоретиками и так называемыми социальными эмпириками» [22].

Региональный опыт социологических исследований религиозности в форме массовых опросов по региональной выборке позволил нам протестировать различные подходы к измерению религиозности. Массовые социологические опросы, проводившиеся в Республике Мордовия 1999 и 2008 гг. с нашим участием, продемонстрировали постепенное «исчезновение» маргинальных мировоззренческих категорий («колеблющихся» и «индифферентных»):

Таблица 1

**Распределение ответов на вопрос: «Считаете ли Вы себя верующим?» в % от количества опрошенных, Республика Мордовия, 1999-2008**

Table 1

**Distribution of answers to a question: «Do you consider yourself as religious person?» depending on a on a quantity of the respondents in Republic Mordovia, %, 1999-2008**

Ответы на вопрос	1999, n=2500	2008, n=1000
Я верующий, стараюсь соблюдать религиозные обряды и обычаи	13,9	27,6
Я верующий, но не соблюдаю религиозных обрядов и обычаев	56	55,2
Я еще не сделал(а) выбор между верой и неверием	8,2	6,3
К религии отношусь безразлично	7,2	3,4
Я неверующий	6,8	5,2
Затрудняюсь ответить	5,7	2,3

Опрос 2008 г. (Научный центр социально-экономического мониторинга Республики

Мордовия) показал высокий уровень конфессиональной самоидентификации среди верующих респондентов: 88,2% православных, 4,2 % мусульман, 0,4 % язычников, ни к какой религии себя не относили 7,1% верующих. Это позволило в ходе дальнейших исследований, проводившихся на базе филиала ВЦИОМ в Приволжском федеральном округе в рамках научно-исследовательских проектов, реализованных в 2009-2010 гг. и 2012-2013 гг. под нашим руководством,

использовать при измерении религиозности номинальные шкалы религиозной самоидентификации, аналогичные методике Всемирного исследования ценностей. Эти массовые опросы показали стабильно высокий уровень религиозности в Мордовии в сравнении со средним по России (68% православных, 7% мусульман, 3% представителей других конфессий и 19% неверующих по данным всероссийского опроса Левада-Центра в 2013 г.) [23]:

Таблица 2

**Распределение ответов на вопрос: «Считаете ли Вы себя верующим человеком, и если да, то к представителям какой религии (вероисповедания) Вы себя относите?» в зависимости от национальности респондента, % от количества опрошенных, Республика Мордовия, n=1000**

Table 2

**Distribution of answers to a question: «Do you consider yourself as religious person, and what religion?» depending on a quantity of the respondents in Republic Mordovia, % (n=1000)**

Ответы на вопрос	2009	2010	2011	2013
1. Да, к православным	91,2	89,4	90,0	86,4
2. Да, к мусульманам	6,6	2,7	2,6	4,4
3. Да, к католикам	0,0	0,0	0,3	0,0
4. Да, к протестантам (баптистам, лютеранам, пятидесятникам)	0,3	0,5	0,3	0,3
5. Да, к язычникам	0,0	0,0	0,3	0,1
6. Да, к представителям другой религии	0,1	0,0	0,3	0,0
7. Да, считаю себя верующим, но ни к какой конкретной религии не отношу	0,6	1,4	1,8	1,7
8. Я еще не сделал(а) выбор между верой и неверием	0,0	0,0	0,0	0,7
9. К религии отношусь безразлично	1,1	0,0	0,0	1,7
10. Нет, я неверующий человек	0,1	5,7	4,5	4,4
11. Нет ответа	0,1	0,0	0,0	0,0

Результаты массового опроса 2009 г., свидетельствующие об усвоении большинством верующих в Мордовии основных верований и установок религиозного опыта религий, к которым они себя относят (например, 80% православных отметили, что они верят или «скорее верят» в то, что Бог отвечает на их молитвы) опровергают, на наш взгляд, представления о поверхностном и неискреннем характере их религиозности в противоположность «аутентичной» религиозности, представители которой никогда не предадут свои убеждения. Большинство опрошенных в регионе демонстрируют не столько конформистскую склонность давать социально ожидаемый ответ, сколько конформизм по отношению к ценностям и убеждениям, которые, по их мнению, соответствуют социальной норме.

Социологические опросы, предпринятые в рамках регионального мониторинга религиозности в Мордовии, могут также рассматриваться в качестве пилотажа, который продемонстрировал более высокую степень релевантности именно международных эмпирических методик исследования социальной идентичности представителей различных религиозных групп в постсоветской России. Однако основные барьеры в процессе адаптации

таких методик в российских условиях заключаются, на наш взгляд, в преобладании унаследованных от «научного атеизма» исследовательских установок и методологических подходов, а способы их преодоления находятся в области освоения не только эмпирической интерпретации, но и теоретического социологического анализа проблем религиозности.

#### Литература

1. The SAGE Handbook of the Sociology of Religion / Edited by J.A. Beckford and N.J. Demerath III. SAGE Publications Ltd, 2007. P. 145.
2. Field C. Measuring Religious Affiliation in Great Britain: The 2011 Census in Historical and Methodological Context // Religion. 2014. Vol. 44. №3. Pp. 374-376.
3. Lee L. Secular or nonreligious? Investigating and interpreting generic 'not religious' categories and populations // Religion. 2014. Vol. 44. №3. P. 477.
4. Рабочая книга социолога / Под общ. ред. и с предисл. Г. В. Осипова. Изд. 5-е. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. С. 253.
5. The World's Newest Major Religion: No Religion. URL: <http://news.nationalgeographic.com/2016/04/160422-atheism-agnostic-secular-nones-rising-religion.html> (дата обращения: 23.04.2016)
6. Davie G. Is Europe an Exceptional Case? // The Hedgehog Review. 2006. Spring & Summer. Pp. 23-34.

7. Voas D., Day A. Recognizing Secular Christians: Toward an Unexcluded Middle in the Study of Religion // ARDA Guiding Paper Series. URL: [http://www.thearda.com/rrh/papers/guidingpapers/voas\\_esay.doc](http://www.thearda.com/rrh/papers/guidingpapers/voas_esay.doc). (дата обращения: 23.04.2016)

8. Pew Research Center 2014 Religious Landscape Study (RLS-II) Main Survey of Nationally Representative Sample of Adults FINAL Questionnaire. May 30, 2014. URL: <http://www.pewforum.org/files/2016/04/RLS-national-telephone-survey-questionnaire.pdf>. (дата обращения: 23.04.2016)

9. Лебедев А.А. Секуляризация населения социалистического города // К обществу, свободному от религии (Процесс секуляризации в условиях социалистического общества). М.: Мысль, 1970. С. 134.

10. Кублицкая Е.А. Особенности изучения религиозности населения в современной России (методология и методы исследования) // Социологические исследования. 2009. №2. С. 102.

11. Угринович Д.М. Введение в религиоведение. 2-е изд., доп. М.: Мысль, 1985. С. 139-140.

12. Лебедев А.А. Секуляризация населения социалистического города // К обществу, свободному от религии (Процесс секуляризации в условиях социалистического общества). М.: Мысль, 1970. С. 138.

13. Ленин В.И. Письмо к товарищам / В. И. Ленин. Полн. собр. соч. Т. 34. С. 408. URL: <http://leninism.su/works/73-tom-34/1711-pismo-k-tovarishham-34.html>. (дата обращения: 23.04.2016)

14. Козер Л. Функции социального конфликта. Перевод с англ. О.А. Назаровой. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. С. 123.

15. Левада Ю.А. Социальная природа религии. М.: Наука, 1965. С. 174.

16. Яблоков И.Н. Социология религии. М.: Мысль, 1979. С. 129-130.

17. Угринович Д.М. Введение в религиоведение. 2-е изд., доп. М.: Мысль, 1985. С. 143-144.

18. Кублицкая Е.А. Особенности изучения религиозности населения в современной России (методология и методы исследования) // Социологические исследования. 2009. № 2. С. 97.

19. Voas D. The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe // European Sociological Review. 2009. Vol. 25 №2. P. 156.

20. Кублицкая Е.А. Особенности изучения религиозности населения в современной России (методология и методы исследования) // Социологические исследования. 2009. № 2. С. 98.

21. Немировский В.Г., Немировская А.В. Динамика социокультурных процессов в Красноярском крае (на материалах социологических исследований в регионе в 2010-2012 гг.): монография. Красноярск: Сиб. федер. ун-т, 2012. С. 88.

22. Рабочая книга социолога / Под общ. ред. и с предисл. Г. В. Осипова. Изд. 5-е. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. С. 4.

23. Левада-Центр. Россияне о религии. URL: <http://www.levada.ru/print/24-12-2013/rossiyane-o-religii>. (дата обращения: 01.02.2014)

Religion. SAGE Publications Ltd, 2007. P. 145.

2. Field C. Measuring Religious Affiliation in Great Britain: The 2011 Census in Historical and Methodological Context. 2014. Vol. 44. №3. Pp. 374-376.

3. Lee L. Secular or nonreligious? Investigating and interpreting generic 'not religious' categories and populations. Religion. 2014. Vol. 44. №3. P. 477.

4. Osipov G.V. (ed.) Working book of sociologist. Moscow: «LIBROCOM», 2009. P. 253.

5. The World's Newest Major Religion: No Religion. URL: <http://news.nationalgeographic.com/2016/04/160422-atheism-agnostic-secular-nones-rising-religion.html> (date of access: 23.04.2016)

6. Davie G. Is Europe an Exceptional Case? The Hedgehog Review. 2006. Spring & Summer. Pp. 23-34.

7. Voas D., Day A. Recognizing Secular Christians: Toward an Unexcluded Middle in the Study of Religion. ARDA Guiding Paper Series. URL: [http://www.thearda.com/rrh/papers/guidingpapers/voas\\_esay.doc](http://www.thearda.com/rrh/papers/guidingpapers/voas_esay.doc). (date of access: 23.04.2016)

8. Pew Research Center 2014 Religious Landscape Study (RLS-II) Main Survey of Nationally Representative Sample of Adults FINAL Questionnaire. May 30, 2014. URL: <http://www.pewforum.org/files/2016/04/RLS-national-telephone-survey-questionnaire.pdf>. (date of access: 23.04.2016)

9. Lebedev A.A. The secularization of the socialist city population. Towards a society free of religion (secularization process in a socialist society). Moscow: Mysl, 1970. P. 134.

10. Kublickaya E.A. Features of of studying of religiosity of the population in modern Russia (methodology and research methods). Sociological studies. 2009. №2. P. 102.

11. Ugrinovitch D.M. Introduction to Religious Studies. 2-nd edition., supp. Moscow.: Mysl, 1985. Pp. 139-140.

12. Lebedev A.A. The secularization of the socialist city population. Towards a society free of religion (secularization process in a socialist society). Moscow: Mysl, 1970. P. 138.

13. Lenin V.I. Letter to comrades. Omnibus edition. V. 34. P. 408. URL: <http://leninism.su/works/73-tom-34/1711-pismo-k-tovarishham-34.html>. (date of recourse: 23.04.2016).

14. Cozer L. The Functions of Social Conflict. Translation from Eng. by O.A. Nazarova. Moscow: Idea-Press, Dom intellektualnoy knigi, 2000. P. 123.

15. Levada U.A. The social nature of religion. Moscow: Nauka, 1965. P. 174.

16. Yablokov I.N. Sociology of religion. Moscow: Mysl, 1979. Pp. 129-130.

17. Ugrinovitch D.M. Introduction to Religious Studies. Moscow.: Mysl, 1985. Pp. 143-144.

18. Kublickaya E.A. Features of of studying of religiosity of the population in modern Russia (methodology and research methods). Sociological studies. 2009. №2. P. 97.

19. Voas D. The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe. European Sociological Review. 2009. Vol. 25 №2. P. 156.

## References

1. The SAGE Handbook of the Sociology of