



УДК 316.74

DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-11

Пруцкова Е. В.<sup>1</sup>   
Маркин К. В.<sup>2</sup>   
Врублевская П. В.<sup>3</sup>

Q-методология в изучении «слабой религиозности»

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет  
Лихов пер., д. 6, стр. 1, Москва, 127051, Россия

<sup>1</sup> [evprutskova@gmail.com](mailto:evprutskova@gmail.com)

<sup>2</sup> [markink20@gmail.com](mailto:markink20@gmail.com)

<sup>3</sup> [pvrublevskaya@gmail.com](mailto:pvrublevskaya@gmail.com)

**Аннотация.** Статья нацелена на решение проблемы отсутствия в социологии религии подхода, позволяющего выявлять и интерпретировать сущностные характеристики «слабой религиозности» – религиозности православных, которые не полностью включены в церковную жизнь, отличая их от характеристик религиозности воцерковленных православных. Сейчас эти характеристики интерпретируются лишь в режиме отрицания – описываются через отсутствие ряда религиозных практик. Мы предлагаем попытаться перевести эти интерпретации в «позитивный» режим, предполагающий нахождение сущностных признаков такой религиозности. Мы представляем новую методику сбора данных о религиозности, разработанный нами в рамках Q-методологии. Q-методология предполагает определённое количество предзаданных смыслов (значений) внутри тематического поля исследования, в нашем случае – это ареалы предельных значений (ultimate meanings), часть которых может отражать опыт религиозного. Инструментарий включает восемь сфер: 1) классическая религиозность; 2) духовность (спиритуальность); 3) семья; 4) работа; 5) политика; 6) телесность; 7) индивидуализм; 8) энвайронментализм. Сферы позволяют ограничить описание тематических полей вокруг трансценденций различных уровней, по Т. Лукману (малые, средние, большие). Каждая сфера актуализируется через набор суждений, описывающих потенциальные опыты трансцендентного на разных уровнях или указывающих на важность этого опыта. Описания (всего 136) сформулированы в третьем лице. Респондент «собирает» из них образ своего мировоззрения.

**Ключевые слова:** социология религии; измерение религиозности; «слабая религиозность»; Q-методология; трансценденции; Т. Лукман

**Благодарности:** Исследование осуществлено в рамках проекта «Невидимая религия» Т. Лукмана: истоки концепции и возможности применения для анализа современного русского православия» при поддержке программы научных исследований Фонда развития ПСТГУ в 2018-2020 годах.

**Информация для цитирования:** Пруцкова Е. В., Маркин К. В., Врублевская П. В. Q-методология в изучении «слабой религиозности» // Научный результат. Социология и управление. 2020. Т. 6, № 3. С. 184-202. DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-11.

Elena V. Prutskova <sup>1</sup>

Q-methodology in the study of "weak religiosity"

Elena V. Prutskova<sup>1</sup>   
Kirill V. Markin<sup>2</sup>   
Polina V. Vrublevskaia<sup>3</sup> 

## Q-methodology in the study of "weak religiosity"

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

<sup>1</sup> [evprutskova@gmail.com](mailto:evprutskova@gmail.com)

<sup>2</sup> [markink20@gmail.com](mailto:markink20@gmail.com)

<sup>3</sup> [pvrublevskaia@gmail.com](mailto:pvrublevskaia@gmail.com)

**Abstract.** Contemporary sociology of religion lacks an approach that allows identifying and interpreting the essential characteristics of "weak religiosity". The article is aimed at filling this gap. By "weak religiosity" we mean various types of religiosity of not fully churched Orthodox Christians. By now, these characteristics have been interpreted only in the negative mode, i.e. through the absence of a number of religious practices. We suggest trying to put these interpretations into a "positive" mode, which involves finding the essential features of such religiosity. We present a new method for collecting data on religiosity. It was developed by us based on the Q-methodology. The Q-methodology involves a certain number of predetermined meanings within the thematic field of research. In our case, these are the areas of ultimate meanings, some of which may reflect religious experience. The inventory includes eight spheres: 1) traditional religious commitments; 2) spirituality; 3) family; 4) work; 5) politics; 6) body; 7) individualism; 8) environmentalism. These spheres allow limiting the description of thematic fields around various levels of transcendences according to T. Luckmann (little, intermediate, and great). Each sphere is revealed through a set of statements describing potential transcendental experiences at different levels or indicating the importance of this experience. Descriptions (in total) are formulated in the third person. The respondents assemble the image of their worldview from these statements.

**Keywords:** sociology of religion; religiosity measurement; "weak religiosity"; Q-methodology; transcendences; T. Luckmann

**Acknowledgments:** The research was carried out within the framework of the project "Invisible Religion" by T. Lukman: the origins of the concept and possibilities of application for the analysis of modern Russian Orthodoxy" with the support of the research program of the St. Tikhon's Orthodox University Development Foundation in 2018-2020.

**Information for citation:** Prutskova, E., Markin, K. and Vrublevskaia, P. (2020), Q-methodology in the study of "weak religiosity", *Research Result. Sociology and Management*. 6 (3). 184-202. DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-11.

**Введение (Introduction).** На первый взгляд кажется, что координатные сетки как теоретических концептов, так и эмпирических методов в области исследования религии давно проведены и нам, социологам, остается соотноситься с ними, иногда добавляя лишь немного национальной или конфессиональной специфики. В этой статье мы попытаемся указать на определенный пробел, слепое пятно в этой системе координат и предложить способ научного

освоения этой территории. Этот текст не дает окончательных ответов, скорее в нем актуализируются имеющиеся вопросы, ставится проблема и предлагается направление движения для ее преодоления, которое мы считаем перспективным. Для адекватного решения этой проблемы не хватит и нескольких десятков статей; тем не менее, первый шаг на этом пути должен быть сделан, пусть и в самом общем виде, с неизбежной долей недосказанности. Поэтому

данный текст следует воспринимать скорее, как анонс нового проекта по изучению религиозности.

Текст состоит из трех частей. Первую часть мы начинаем с описания давно известной проблемы «слабой религиозности» большой доли населения России, идентифицирующего себя с православием. Во второй части текста мы формулируем наше понимание «слабой религиозности» и предлагаем возможную теоретическую основу для дальнейшей операционализации этого понятия. В третьей части статьи мы описываем метод исследования религиозности, который может помочь собрать эмпирические данные, полезные для решения проблемы, поставленной в первой части, и переосмысления религиозности как таковой. Основное достоинство Q-методологии в этом смысле состоит в том, что она позволяет задать максимально широкую понятийную рамку. Эта методология сочетает в себе как строгость количественных исследований, дающую возможность строить различные типологии, так и гибкость качественных методов, предлагающую новый материал для переосмысления религиозности. Q-методология еще не использовалась для подобных исследований религиозности и требует существенной переработки, выходящей за рамки обычной для таких случаев национальной адаптации инструментария.

**Методология и методы (Methodology and methods).** К настоящему времени в социологии религии в противовес доминирующей прежде парадигме о секуляризации утвердился тезис о религиозной трансформации (“religious change”) (Bender et al., 2012; Pollack, 2008). Разница между этими двумя перспективами хорошо проявлена в подходах к изучению религиозности. Первый подход руководствуется базовым различием «религиозное/светское» и направлен, как правило, на уточнение показателей религиозности и их количественное измерение. Идея о том, что сфера религиозного ограничена определённым набором локаций, практик и символов, направляет

исследовательский фокус только на традиционно/классически религиозные феномены и, следовательно, религиозность осмысливается в соответствии с ними. В основании же подхода религиозной трансформации лежит идея разомкнутых границ религиозного и светского и смешения их на разных уровнях (социума в целом, институциональном, индивидуальном). Такое видение позволяет обнаруживать религиозные феномены и проявления религиозности в совершенно различных сферах: политической, экономической, образовательной и т.д. Одним из представителей парадигмы религиозной трансформации является Т. Лукман, ещё при жизни широко признанный в социологии религии теоретик, который предлагает мыслить современную религиозность через трансценденции, что не сводимо ни к субстанциональному, ни к функциональному определениям религии. Лукман обосновывает различные социальные формы религии, которые становятся отправной точкой для определения жизненных сфер, заложенных в основу разработанного нами инструментария.

Следуя лукмановской концепции, мы признаем существование и содержательное наполнение того, что мы предлагаем называть «слабой религиозностью», которая идентифицируется, но не проясняется в исследованиях религиозности, исходящих из бинарной оппозиции религиозного и светского. «Слабая религиозность» неразличима для них, она остаётся слепым пятном, которое мы намерены исследовать.

*Постановка проблемы.* По данным социологических опросов большая часть населения России относит себя к православному вероисповеданию. Уже с 2002 г. данный показатель оставался на уровне не ниже 50 (Зоркая, 2009; Синелина, 2006; Чеснокова, 2005), а в 2011 г. достиг одного из своих максимальных значений и составил 78% (согласно опросу «Ортодокс монитор»). Пытаясь прояснить, насколько религиозны россияне, можно зафиксировать как деградацию религиозных практик и верова-

ний, так и возрождение христианства и духовности (Емельянов, 2019). Когда социологи сталкиваются с тем, что статистика может быть проинтерпретирована столь радикально отличающимися способами, это указывает на явную неоднородность изучаемого феномена. Религиозная жизнь в России очень разнообразна. Даже если рассматривать только одно доминирующее вероисповедание – православие, то небольшая часть православных россиян активно включает церковные практики в свою повседневную жизнь, старается следовать церковным предписаниям и образу жизни, в то время как другая часть совсем не посещает храмы и отрицает веру в Бога. Однако эти полярные группы – как воцерковленные православные, так и те, кого с православием связывает не собственно религиозность, а исключительно культурные традиции, этничность или национальность, представляют собой лишь крайности, причём довольно малочисленные. Основная же часть относящих себя к православию россиян располагается между этими двумя полюсами, частично и разными способами подключаясь к религиозной жизни. Такую религиозность мы предлагаем называть «слабой». Таким образом, «слабая религиозность» – это широкое понятие, охватывающее различные социальные формы религиозности, отличающиеся, с одной стороны, от «воцерковленности» (Чеснокова, 2005), т.е. полного следования церковному образу жизни, а с другой стороны – от нерелигиозности (Lee, 2015).

Называя религиозность «слабой», мы пытаемся указать не на какую-то «исчезающую» или «неправильную» религиозность, которая образует как бы единый континуум с «сильной», то есть активно проявляемой, институционально «верной», «правильно» функционирующей религиозностью, и надеемся, что это не будет проинтерпретировано таким образом. В социологических исследованиях «сильная» религиозность (воцерковленность) часто используется как камертон. Мы заключаем в кавычки два слова, говоря о «слабой религиозности» как

о специфическом понятии, описывающем скорее «слабую» версию понимания религии в социальных науках. Само понятие «слабой религиозности» является своего рода модусом существования, который противопоставляется не «сильной» религиозности, а нерелигиозным модусам. То, что мы можем назвать «сильной» религиозностью, является частью единого тематического поля «слабой религиозности», или одной из его сфер. Реализуя данное исследование, мы надеемся прояснить, что это за сферы, и насколько они консистентны.

В настоящее время вариации «слабой религиозности», характерной для подавляющего большинства православных россиян, остаются малоизученными. В рамках существующих в настоящее время подходов к изучению «слабой религиозности» в России она рассматривается либо как аналог нерелигиозности, поскольку образ жизни не соответствует церковному, либо как аналог воцерковленности, но меньшей интенсивности (предполагается, что человек движется в направлении воцерковления).

Сторонники первого подхода трактуют православную самоидентификацию как принадлежность без религиозности и настаивают на том, что доля действительно религиозного населения чрезвычайно мала. Во многих социологических работах подчеркивается, что для большинства православных религиозная идентичность является лишь заменой культурной, этнической либо национальной идентичности, и исключает действительно религиозный контекст (Зоркая, 2009; Куперман, Сайгал, Шиллер, 2017; Филатов, Лункин, 2005; Фурман, Каарияйнен, 2007). Исследования показывают, что этническая идентичность действительно тесно переплетена с религиозной, порождая феномен «этнодоксии» (Karpov, Lisovskaya, Barry, 2012). Тем не менее, выявляемая статистическая взаимосвязь религиозной и этнической идентичности не может быть достаточным основанием для утверждения, что если человека нельзя причислить к высокорелигиозной

группе (в православии – к группе воцерковленных верующих), то за самоназванием «православный» ничего, помимо «русскости», не стоит. Так, подавляющая часть православных россиян верит в Бога, заметная часть участвует в религиозных практиках хотя бы изредка (Маркин, 2018).

Сторонники второго подхода посредством индекса воцерковленности пытаются обнаружить церковно-ориентированную религиозность у большинства православных (Синелина, 2006; Чеснокова, 2005). Их тезис заключается в том, что даже респонденты с низкой частотой церковных практик не чужды церковно-ориентированной религиозности. Основным существующим на данный момент систематическим научным подходом к анализу типов «слабой» православной религиозности в России является типология, разработанная В.Ф. Чесноковой (Чеснокова, 2005), основанная на построении «Индекса воцерковленности» («В-индекса»). В рамках данного подхода задействуется предпосылка о том, что все, кто называют себя православными, находятся на разных стадиях одного и того же социально-культурного процесса – воцерковления, т.е. принятия церковного образа жизни, движения от наименьшей частоты религиозных практик к частоте, предписанной церковью. В конце 80-х и начале 90-х гг., когда Чеснокова работала над этой проблемой, подобный подход был действительно актуальным. Данный период отличался видимым стремлением огромной массы людей больше узнать о православной церкви. Эта тенденция непосредственно отражена в логике построения В-индекса. Так, типологическая группа «В» – «воцерковленные» является пунктом назначения и целью системы Чесноковой. Остальные типологические группы – это лишь остановки на пути к еще не завершеному воцерковлению, что в явном виде отражено в их названиях: «начинающие», «слабовоцерковленные», «полувоцерковленные». В свою очередь, недостаточная воцерковленность объясняется жизненной

ситуацией, в которой человек просто не может выполнить все требования канона. Такой подход подразумевает определенную динамику в сторону увеличения количества воцерковленных, и обоснован стремительным ростом общей численности православных в 90-е гг. Казалось бы, в этой ситуации должен был наблюдаться рост регулярно причащающихся, однако этого так и не произошло. Данные социологических опросов, в которых задавался вопрос о причастии, из года в год свидетельствуют о том, что регулярно причащаются около 2% православных респондентов (Синелина, 2013), т.е. заметного стремления к воцерковлению не наблюдается. При использовании «В-индекса» доля воцерковленных православных несколько завышается (Лебедев, Сухорук, 2013). При этом сама возможность промежуточных стадий воцерковления может проявляться далеко не у всех верующих. Религиозное обращение вполне может быть спонтанным и вообще не иметь промежуточных стадий. По результатам анализа данных, полученных с помощью В-индекса, ряд исследователей приходят к выводу о разнообразии типов православной религиозности, а не просто разнообразии степеней воцерковленности (Дивисенко, 2016). Таким образом, мы не можем считать, что в современной ситуации «В-индекс» является убедительным инструментом для оценки «слабой религиозности».

В свою очередь, имеющиеся зарубежные подходы не могут быть заимствованы напрямую, требуют осмысления и адаптации к российскому социальному контексту. В западной социологии религии разработаны концепции, в которых описаны средние по уровню религиозности типы. Например, Г. Дейви вводит в социологию религии понятие «вера без принадлежности» (believing without belonging) (Davie, 1994) для описания ситуации падения посещения населением религиозных служб в Великобритании при сохраняющейся вере в Бога. Развитием подхода Дэйви является гипотеза о «заместительной религии» (vicarious

religion). Заместительная религия предполагает «делегирование» обязанности верить, регулярно совершать религиозные ритуалы и вести предписанный церковью образ жизни «активному меньшинству, но от имени гораздо большего числа людей, которые (пусть даже не явно) не только понимают, но довольно и однозначно одобряют то, что делает меньшинство» (Davie, 2006: 22). Д. Воас пишет о том, что во многих европейских странах происходит спад религиозности, однако большая часть населения все же не сразу переходит в полностью нерелигиозную группу, сохраняя некоторую связь с религией. Воас называет такую «остаточную» религиозность «неопределенной» (fuzzy fidelity) (Voas, 2008). С. Коэн и Л. Блитцер используют понятие «принадлежность без веры» (belonging without believing) для описания религиозности американских евреев (Cohen, Blitzer 2008). Анализируя религиозную ситуацию в Италии, Р. Чиприани вводит понятие «диффузная религия» (diffused religion), обозначающее, что религия продолжает играть важную роль в формировании определенного ценностного фона и ориентиров для действия даже в ситуации общего упадка религиозной веры и практик (Cipriani, 1988). Исследования, задействовавшие эти понятия, чаще всего носили исключительно национальный характер и не могли учесть специфику социально-культурных условий России. Они разрабатывались для изучения, прежде всего, протестантской и католической религиозности, в то время как в России доминирует православие. Кроме того, все эти подходы также отказывают «слабой религиозности» в некотором собственном онтологическом статусе, при том, что в настоящее время активно осуществляются попытки наделить таким статусом даже нерелигиозность (Lee, 2015; Woodhead, 2016).

Мы считаем, что имеющиеся в настоящее время подходы к изучению религиозности страдают редуционизмом, чрезмерно упрощая богатую современную религиозную жизнь. Нередко ученые считают

своим долгом однозначно интерпретировать заведомо неинтерпретируемые в дихотомии «да-нет» факты, однако в обществе позднего модерна ключевой характеристикой и важным принципом его организации становится плюрализм (Каргина, 2018). Вследствие изменившейся социально-культурной ситуации разработанные ранее подходы устаревают, поскольку не позволяют разглядеть и охватить новую множественность социальных форм религиозности и разнообразие возможных направлений динамики происходящих в религиозной сфере процессов, которые не укладываются в рамки одномерного, линейного, поступательного развития.

Данная статья нацелена на решение проблемы отсутствия в социологии религии подхода, позволяющего выявлять и интерпретировать существенные характеристики религиозности православных, которые не полностью включены в церковную жизнь, отличая их от характеристик религиозности воцерковленных православных. Сейчас эти характеристики интерпретируются лишь в режиме отрицания – описываются через отсутствие ряда религиозных практик. Мы предлагаем попытаться перевести эти интерпретации в «позитивный» режим, предполагающий нахождение существенных признаков такой религиозности.

В следующей части статьи мы обозначим теоретическую рамку, в которой разрабатываем свой подход к исследованию «слабой религиозности».

*Концептуализация понятия «слабая религиозность».* Говоря о религии и религиозности, мы сталкиваемся с понятиями, границы которых никогда не определены однозначно и окончательно. Каждый приблизительно понимает, что такое религия, и в то же время подразумевает под религией нечто свое. «Свое» значит не то, что сейчас назвали бы индивидуально сконструированным религиозным бриколажем. «Свое» в нашем случае – это совокупность столкновений с религиозным и переживаний религиозного. Предположим, мы попытались бы выяснить источники религиозного

опыта, актуальные в современном мире. Вероятно, мы бы выяснили, что этот опыт проистекает из совершенно различных сфер человеческой жизни, от традиционно религиозных до, казалось бы, совершенно далеких от классического понимания религии.

Так, вероятно, для большинства религия будет опытом классических религиозных институтов; кто-то скажет, что религия выходит далеко за пределы институциональных рамок и может быть описана такими понятиями, как духовность (Smith, Denton, 2009; Vrublevskaya, Moberg, Sztajer, 2019). Кто-то проведёт аналогию с политическими идеологиями, особенно если сам был или является свидетелем их влияния на человека и общество (Сторчак, 2004). Окончательно приведет нас в смятение какой-нибудь ярый болельщик, заявляющий, что его религия – это футбол (Davie, 1993). Если мы проявим большую настойчивость, то выясним, что и утренняя чашка свежего кофе или, например посещение английского паба (Bailey, 1997) в определённых обстоятельствах могут репрезентировать сферу религиозного. Неудивительно, что часть исследователей в принципе отказывается от общего определения религиозности (Смирнов, 2015), предпочитая работать с конкретными феноменами, составляющими религиозность (Saler, 2008), однако предлагая убедительное описание конкретной формы религиозного, мы неминуемо редуцируем все многообразие религиозности.

Мы предлагаем иначе подойти к этой трудной задаче и описать наше предметное поле способом, характерным для витгенштейнианской философии языка. Предполагается, что такие понятия, как «семья», «игра» или, в нашем случае, «религия» – это понятия с нечеткими границами, которые определяются с помощью набора признаков, позволяющих выявить их «семейное

сходство»<sup>1</sup> (Витгенштейн, 1994: 111). «Семейное сходство» – это не какая-то общая родовая особенность, присущая каждому феномену в рамках искомого понятия. Это также не какой-то неуловимый имплицитный смысл, примеры проявления которого мы перечисляем за неимением лучшего инструмента. Действительно, определяя религию (семью или спорт), мы не найдем какую-то универсальную практику, или функцию, или даже опыт, конституирующий религию как таковую во всех ее существующих проявлениях. При этом религиозность каждого индивида имеет множество общих, «семейных» черт с религиозностью другого индивида, та, в свою очередь, – с религиозностью другого и т.д. Таким образом, хотя точное определение остается недостижимым, мы можем говорить о феномене как таковом, понимая, о чем идет речь (Furseth, Repstad, 2006: 24).

Концепция Лукмана наиболее близка к подобному пониманию религии. Она предполагает наличие конечного числа социальных форм религии (как институциональной, так и внеинституциональной), тематические поля которых могут быть описаны, одновременно утверждая онтологическое равенство между этими описаниями. Лукман опирается на работы А. Шюца, согласно которому жизненный мир человека состоит из множества автономных реальностей со своими уникальными характеристиками (Шюц, 2003). Каждая реальность имеет свой регион предельных значений. Так как реальности автономны, то есть трансцендентны друг другу, опыт этих реальностей есть опыт трансцендентного, а процесс перехода между ними изначально описывается Шюцем как кьеркегоровский скачок (Шюц, 2003: 18) – трансцендирование.

Однако сам по себе опыт трансцендентного также структурирован и обнаруживается не только в масштабах автономных реальностей, но и как бы «внутри» по

<sup>1</sup> «Семейное» – это одновременно и название сходства, и его пример.

крайней мере некоторых из них. Существуют пространственно-временные «малые» трансценденции, преодоление которых подвластно человеку в его повседневной жизни. «Средние» трансценденции являются опытом другого и также доступны в повседневной жизни, однако преодолимы только условно. «Большие», или великие трансценденции, – внеповседневные реальности «религии», «науки», «сна», «фантазии», «безумия» (Schutz, Luckmann 1989: 106-130). Религия, как мы видим, репрезентируется опытом больших трансценденций, однако Лукман пытается показать, что это не совсем так. Он утверждает, что само формирование личности есть процесс религиозный. Так, трансцендирование нашей биологической природы в социальный мир, где наше «Я» обнаруживает себя в опыте отстраненности от Другого, во-первых, соответствует элементарному смыслу понятия религии (Luckmann, 1967: 48-49), во-вторых, является доличностным (фактически биологически обусловленным) свойством сознания. По словам Кноблауха, то, что Лукман называет антропологическим измерением религии, тесно связано с гуссерлевской аппрезентацией (Knoblauch, 2014: 32), – способностью опосредованного восприятия действительности. При этом сознание человека может не только познавать не-данное в опыте (трансцендентное), но и выстраивать иерархию (Манхейм, 2010: 266-267) этих не-данностей (трансценденций), определяя таким образом их моральную значимость.

Итак, по Лукману, религиозная реальность связана с реальностью повседневной намного теснее, чем это предполагал Шюц. Первичное конструирование повседневности – это религиозный процесс, вследствие которого человек обнаруживает себя в мире. За счет этого же процесса, уже менее

наглядного и более институционализированного, повседневная реальность поддерживается и легитимизируется. Проявляется то, что Лукман называет священным космосом – область больших трансценденций, описываемая в рамках определенного тематического поля. Со временем само восприятие большой трансценденции как центра сакрального космоса жестко увязывается со значениями тематического поля, образовавшегося вокруг нее. Так Бог дает Израилю заповеди и закон, но через определённый промежуток времени сами эти заповеди и закон определяют истинность Израильского Бога<sup>1</sup>.

Однако иногда, вследствие быстрых социально-культурных изменений, привычная картина мира разрушается, а повседневная реальность перестает быть сама собой разумеющейся. В этот момент религиозные институты как бы играют против себя: будучи укоренены в традиции священных текстов и практик, то есть зависимы от своего тематического поля, они поддерживают повседневность, которой уже не существует. Лукман отмечает, что проблемы отцов престают быть проблемами их детей, и даже если такие проблемы остаются (как, например, смерть), способы их решения становятся принципиально другими (Luckmann, 1967: 81-82). При этом разрушение привычной картины мира приводит не к уничтожению религии как таковой, а к реструктуризации всей системы иерархий опытов трансцендентного. Стоявшие ранее в центре классических религиозных систем (сакрального космоса) большие трансценденции уступают место средним или даже малым.

Очевидно, что тематические поля предельных значений могут и вовсе остаться условно неизменными, то есть претендовать на то, что они указывают на

<sup>1</sup> «И встал Иисус, сын Иоседеков, и братья его священники, и Зоровавель, сын Салафилов, и братья его, и соорудили они жертвенник Богу Израилеву, чтобы возносить на нём всесожжения, как написано в законе Моисея, человека Божия» (Ездра 3:2). Итак,

мы видим, что в тексте легитимация действия происходит через отсылку к «закону». Это единственный способ отличить «истинное» жертвоприношение единому Богу от множества других жертвоприношений языческим богам.

ту же трансцендентность, которой были образованы тысячи лет назад, как это происходит, например, в иудаизме или в других больших нарративах мировых религий. Однако очевидно и то, что деактуализация больших трансценденций приводит к тому, что часть их тематического поля исчезает, уступая место предельным значениям, указывающим на трансценденции других уровней. На коротком историческом периоде мы можем наблюдать преемственность тематического поля, старые значения которого как бы легитимизируют всю систему в целом, однако в рамках более длительного или более динамично изменяющегося исторического периода такая преемственность уже не столь очевидна. Мы наблюдаем отдельные сферы предельных значений, но не связываем их в единое тематическое поле религии; обнаруживая же когда-то актуальные артефакты разрушенных иерархий, ошибочно предполагаем постепенное исчезновение религии как таковой, то есть говорим не о реструктуризации, а о секуляризации.

В следующей части статьи мы переходим к возможному методологическому решению обозначенной выше проблемы измерения и оценки «слабой религиозности» в современной России, которое по своим теоретическим предпосылкам отличается от существующих подходов. Мы предлагаем использовать новую методику сбора и анализа данных, которая даст возможность самим респондентам «собрать» свой религиозный / мировоззренческий «профиль». Эту методику мы разрабатываем в рамках Q-методологии.

**Научные результаты и дискуссия (Research Results and Discussion).** *Q-Методология и Faith-Q-Sort. Становление Q-методологии.* Своим становлением Q-методология обязана английскому психологу У. Стефенсону (1902-1989), который с 1935 года начал работать над адаптацией количественного факторного анализа к задачам социальной психологии, а именно, операционализации человеческой субъективности и её изучению (Stephenson, 1935b,

1935a). Новаторство англичанина заключается в удачном способе применения статистического – конкретнее, факторного – анализа к данным, получаемым методами психологии (Ramlo, 2016: 5). Этот ход был обусловлен критикой опросных методов как недостаточно подходящих под задачи психологических исследований. В качестве альтернативы Стефенсон предложил метод, одновременно позволяющий участникам определять свои субъективные предпочтения внутри собственной системы референций, а не пред-заданных смысловых рамок, а исследователям привлекать к своим интерпретациям беспристрастный количественный анализ (Kontala, 2016: 79).

В основе данного подхода лежит философия, согласно которой в центр исследования помещается собственная позиция наблюдаемого. Также, в сердце методических процедур заложен фрейдистский принцип удовольствия (и неудовольствия) (Stephenson, 1983), что будет разъяснено далее в соответствующем разделе.

«Q» в названии методологии указывает на её собственное отличие от более распространённого «R»-подхода. В то время как последний анализирует корреляции между переменными (субъективными суждениями), Q-метод строит корреляционный анализ между отдельными случаями, т.е. субъектами (Wulff, 2019: 5). Таким образом происходит перевёртыш: респонденты выступают в качестве переменных, а единицами наблюдения становятся суждения (Stenner, Watts, Worrell, 2008: 224). Соответственно, Q-методология подразумевает под собой переход от обнаружения ковариаций переменных к рассмотрению ковариаций индивидов; она открывает доступ к субъективностям и позволяет их оценить (Kontala, 2016: 79).

При жизни отца-основателя «Q» оставалась маргинальной, поскольку в тренде долгое время всё ещё значились исключительно количественные исследования с объективными тестами и различными статистическими измерениями, однако в 80ые постепенно фокус социальных наук смещался на

смешанную методологию (mix method research) и наработки Стефенсона и коллег получили признание, а идеи распространились. С 1977 год издавался специализированный журнал *Operant Subjectivity*, в 1985 году основано Международное Сообщество Научного Изучения Субъективности (International Society for the Scientific Study of Subjectivity), ставшее профессиональной средой приверженцев Q-методологии по сегодняшний день.

В 2004 году последователи Стефенсона ввели понятие «кваликвантология» (qualiquantology) специально для описания сущности Q-методологии и с целью привлечь к ней больше внимания в свете общей популярности смешанных методов (Stenner, Rogers, 2004; Ramlo, 2016). К настоящему времени применение Q-методологии необычайно широкое: из года в год в международных научных журналах публикуются сотни статей в различных тематических областях и исследовательских дисциплинах от политической науки до медицины. При этом не всегда оперирование Q-терминологией и применение соответствующих методологии техник означает полноценную рецепцию её философских оснований. По мнению Q-методолога С. Рамло частичное заимствование инструментария в отрыве от онтологических предпосылок не позволяет говорить о хорошо выполненном исследовании, хотя в сообществе существуют и другие мнения на этот счёт (Ramlo, 2016). Вне зависимости от степени строгости и полноты соответствия принципам Q-методологии, в ходе её применения всегда непременно должны быть реализованы все этапы и процедуры, удовлетворяющие общим методическим требованиям, о которых и пойдёт речь ниже.

*Как всё устроено.* В отличие от многих психологических методов, Q не тестирует участников исследования, а исследует

так называемые «скопления» (concourses) смыслов, через которые индивиды формируют собственную субъективность в заданном тематическом поле (Watts, Stenner, 2005: 70). Субъективность понимается как совокупность предпочтений, переживаний, вкусов, установок и убеждений, относящихся к области исследования. Тематическое поле определяется набором суждений, сформулированных исследовательской группой<sup>1</sup>. «Скоплениями» принято называть все возможные точки зрения внутри тематического поля. Согласно одной из базовых теоретических предпосылок Q-методологии, в любой теме есть ограниченное число различных взглядов (позиций) и все их возможно охватить в выборке суждений (Q-выборке<sup>2</sup>) – это служит критерием оценки качества подготовленного набора суждений. За основу формулировок исследователи берут различные источники от интервью до популярной литературы. Базовое требование к формулировкам сводится к тому, чтобы они не были чужды обыденному языку и употреблялись в повседневности. Нередко это подразумевает нахождение золотой середины между «здравым смыслом» и научной теорией (Wulff, 2019: 6). Как правило, в конечный набор суждений (Q-set) включаются не все изначально сформулированные суждения в виду чрезмерно большого их числа (Kontala, 2016: 70). Далее участникам исследования будет предложено выбрать, какие суждения имеют для них смысл и далее, исходя из своих представлений, определить эти смыслы, а так же оценить значимость выбранных суждений относительно друг друга, т.е. в *конфигурациях* (Watts, Stenner, 2005: 74).

Инструментами для осуществления сбора данных выступают, в большинстве случаев, отдельные печатные карточки с суждениями и поле с ячейками по общему

<sup>1</sup> Как правило, речь идет о командной работе, но даже в случаях автономных проектов в процессе подготовки суждений исследователи обращаются за комментариями к коллегам и проводят пилотируемые суждений с экспертами в изучаемых областях.

<sup>2</sup> В большинстве случаев выборка означает количество наблюдаемых случаев, однако в Q-методологии она исчисляется именно набором сформулированных суждений, в то время как для группы участников исследования используется термин «P-set» (Ramlo, 2016: 4).

числу суждений в наборе. Поле состоит из нескольких столбцов, соответствующих выбранной шкале (например, от -4 до +4). В каждом случае процедуры сбора данных осуществляются в два этапа. На первом этапе информант знакомится со всеми суждениями, распределяя карточки в три стопки в соответствии с тем, согласен ли, не согласен или безразличен (не определился) он к ним. На втором этапе, начиная со стопки с «положительными» суждениями и далее, информант располагает их по столбцам от наиболее удачно соответствующих его представлениям (+4, «очень похоже на меня») до -4 («совершенно не похоже на меня») – подоплёкой именно этому процессу является психоаналитическая интуиция, согласно которой индивидуальное отношение к чему-либо базируется на принципе удовольствия. Когда поле заполнено, положения всех суждений фиксируются исследователем для дальнейшего анализа. Процесс сортировки представляет собой формирование некоторой субъективной позиции на основе фиксированного набора суждений и результатом становится, буквально, *снимок*, – запечатленное поле с уникальными конфигурациями смыслов. Методологи акцентируют, что сортировка всегда происходит по субъективным параметрам каждого участника, что является особым преимуществом метода в целом и снимает вопрос валидности (Ramlo, 2016: 6). Обычно за этими процедурами следует интервью, в котором информанта просят, например, подробнее рассказать о суждениях, которые он разместил на «полюсах» +4 и -4. В результате, на руках у исследователя и количественные, и качественные данные, которые являются непосредственными производными единого процесса.

Как правило, метод применяется на небольших группах участников: от 20 до 50. Совокупность сортировок подвергается

факторному анализу в специальных программных пакетах (например, PQMethod) и в качестве результата выдают некоторое число «факторов» или, по-другому, *прототипов* (мы так же называем их «*профилями*»), представляющих собой те самые скопления смыслов, разделяемые некоторыми участниками и соответствующих особым конфигурациям суждений. Таким образом, каждый прототип должен быть описан, во-первых, через отношения между суждениями, которыми он сформирован, и, во-вторых, через те смыслы, которыми их наполнили участники исследования, объединенные одним прототипом. Материалы интервью значительно помогают раскрыть смысловое наполнение прототипов и так же могут поддержать или уточнить результаты факторного анализа, особенно в случаях, когда прототипы основаны на минимальном числе случаев<sup>1</sup> (2-3). В этом последовательном описании всех выявленных прототипов состоит ключевая интерпретативная задача Q методологии (Watts, Stenner, 2005: 82).

#### *Особенности и ограничения метода.*

Ещё раз стоит подчеркнуть, что Q не сводима к набору методических инструментов и процедур: её онтологические основания и теоретические предпосылки обуславливают практическую реализацию сбора данных и последующие манипуляции с полученными данными (Ramlo, 2016: 8).

Q-методологию следует понимать, как эксплораторную. С одной стороны, она позволяет проверять исследовательские гипотезы о вариации и конфигурациях предзаданных установок и убеждений в определенном тематическом поле, но, с другой стороны, обнаруживает – заранее никак не предполагаемые – смысловые наполнения («скопления») проверяемых суждений в их уникальных комбинациях, релевантных для конкретных групп информантов.

<sup>1</sup> Случаи, на основе которых в результате статистического анализа выделяются факторы, называются «факторные образцы» (factor exemplars).

Имея в себе качественный компонент, Q-метод тем не менее отличается от других текстовых методов таких как нарративный, феноменологический и дискурс анализ тем, что нацелен не на индивидуальные случаи, а на *конфигурации*, репрезентирующие объект конкретного исследования. Он показывает, каким образом изучаемые темы проявляются и комбинируются между собой в индивидуальных случаях, а так же то, как участники исследования с ними соотносятся (Watts, Stenner, 2005). Это обусловлено тем, что в рамках Q опрашиваемым изначально предлагается работать именно с подготовленными, а не собственными суждениями. Это даёт методу особое преимущество: непредставленность каких-либо суждений в конкретном случае, проявленная через несогласие и, особенно, безразличие, работает на формирование субъективной позиции в той же мере, как активно-задействованные суждения и позитивно выраженные установки (Watts, Stenner, 2005: 69). Другими качественными методами говорить о том, чего нет, зачастую невозможно.

Ограничением же Q становится его неспособность к прослеживанию в нарративе развития некоторых тенденций и процессов во времени, поскольку он фиксирует лишь текущее положение вещей (моментальный *снимок* суждений, отсортированных в поле). Таким образом, методология отказывается от притязаний на определение субъективных позиций, устойчивых во времени. Другими словами, Q-перспектива задаётся вопросом «что в настоящее время говорится об X?», а не «кто и что говорит об X?» (Watts, Stenner, 2005: 86).

Кроме того, метод не позволяет гарантировать, что полученный в исследовании набор факторов охватывает всю вариативность скоплений смыслов внутри тематического поля. Так же, не существует единственно верного факторного решения, как и исчерпывающих интерпретаций выявленных прототипов. К результатам Q-метода не применим критерий надежности, поскольку невозможно оценить вероятность

повторения полученных факторов на других группах участников (Wulff, 2019: 19). Само собой, результаты исследования не могут быть экстраполированы и генерализованы. Однако Q-методология изначально не преследовала такую цель, а руководствовалась идеей *обнаружить существование тех или других субъективностей в реальности и зафиксировать их* (Kontala, 2016: 79).

*Развитие Faith-Q-Sort.* Как говорилось выше, в последние годы интерес к Q-методологии растёт, и сфера её применения расширилась за границы психологии. Под каждую новую тематическую область исследования разрабатываются уникальные наборы суждений (Watts, Stenner, 2012). Так, первопроходцем в области религиоведения стал американский психолог Д. Вульф (Wulff, 2019). Вульф сформировал набор суждений о вере под названием Faith-Q-Set, апробировал его на нескольких выборках и представил научному сообществу. Предложенные Вульфом суждения о вере сформулированы в третьем лице для обеспечения участникам исследования некоторой степени дистанцирования и облегчения субъективной оценки разных суждений (Wulff, 2019: 7).

Faith-Q-Set уже был успешно апробирован на нескольких выборках в разных культурных контекстах (Kontala, 2016; Lassander, Nynäs, 2016; Wulff, 2019). Самым масштабным проектом, не только задействовавшим, но и усовершенствовавшим FQS, стало кросс-культурное исследование «Молодёжь и религия в глобальной перспективе» (“Young Adults and Religion in a Global Perspective”, YARG). Изначальный набор Вульфа состоял из порядка 50 суждений, хорошо работающих в североамериканском религиозном контексте, однако в соответствии с задачами международного проекта, он был расширен до 101 суждения, которые уже учитывали многообразие культурных контекстов, включенных в исследование.

По данным, собранным в России в рамках этого проекта в 2016 году, были вы-

явлены пять прототипов, условно названных: «прогрессивный секулярный рационалист», «религиозно-открытый эмпатик», «экологически-осознанный нерелигиозный», «критически настроенный и отстранённый религиозный конформист» и «тревожный верующий». Ни один из этих прототипов не соответствует представлениям о религиозности через воцерковленность, и в то же время каждый являет собой специфическую конфигурацию смыслов, не сводящихся к уже рассмотренной предшественниками ассоциации религии (и, конкретно, русского православного христианства) с национальностью или культурной традицией. Так, уже существующие результаты исследования FQS-методом обнаруживают объёмный ландшафт мировоззренческих профилей, которые мы предпочитаем осмыслять через понятие «слабой религиозности».

Основываясь на наработках предшественников в области Q-методологии и опыте ее применения в рамках проекта YARG (инструментарий FQS), мы сконструировали набор суждений для изучения «слабой религиозности» в ее специфике и многообразии.

Как уже говорилось, Q-методология предполагает определённое количество предзаданных смыслов (значений) внутри тематического поля исследования, в нашем случае – это ареалы предельных значений (ultimate meanings), часть которых может отражать опыт религиозного.

Мы не исключаем классическую религиозность, к которой мы добавили регион значений (смыслов), описывающий духовность (спиритуальность). Также мы включили четыре сферы, которые были упомянуты самим Лукманом: политика, или сфера идеологий, является примером региона предельных значений в рамках специфических обществ (стран), это пример религии на уровне средних трансценденций; семья, телесность (у Лукмана – сфера сексуальности, которую мы дополнили идеями ЗОЖ и трансгуманизма), индивиду-

ализм (у Лукмана – саморазвитие и самореализация) – эти сферы приводятся Лукманом как пример религии на уровне малых трансценденций. К этому набору мы добавили сферу работы, понимаемую в контексте протестантской этики (Вебер, 1990). Хотя веберовская работа-призвание черпает свою легитимность в институциональной религии пуританского протестантизма, сегодня она функционирует как регион предельных значений самостоятельно. Также мы включили энвайронментализм – одну из самых актуальных сфер в общественном дискурсе, политической философии и части акторно-сетевой теории (например, у Латтура) (Латур, 2018) на сегодняшний день, описываемую как квази-религия (Bartkowski, Swearingen, 1997).

Таким образом, мы получили восемь сфер:

1. Классическая религиозность;
2. Духовность (спиритуальность);
3. Семья;
4. Работа;
5. Политика;
6. Телесность;
7. Индивидуализм;
8. Энвайронментализм.

Каждая сфера актуализируется нами через набор суждений, описывающих потенциальные опыты трансцендентного на разных уровнях или указывающих на важность этого опыта. Сами сферы приведены для того, чтобы ограничить описание тематических полей вокруг трансценденций различных уровней, при этом одна сфера не обязательно репрезентирует опыт трансцендентного на одном уровне. Например, «работа» может быть интерпретирована и как важность другого (семья), общего дела, общей идеи, сообщества (средние трансценденции), и как место для достижения личного успеха и самореализации (малые).

Описания сформулированы в третьем лице. Респондент, как пазл, собирает из них свою субъективность в заданном тематическом поле. При составлении суждений за основу был взят и значительно пересмотрен апробированный в проекте YARG набор

Faith-Q-Set. В частности, были упразднены суждения, показавшие себя нерелевантными в российском контексте, переформулированы и разделены недостаточно однозначные. В соответствии с концептуализированными восемью сферами, мы также разработали новые суждения. Хотя каждая сфера представлена разным количеством суждений, мы старались соблюдать баланс, чтобы ни одна из сфер не оказывалась доминирующей или, напротив, недопредставленной в наборе. Так, до пре-теста набор «слабая религиозность» насчитывал 270 единиц, которые по результатам пилотирования были сокращены до 136<sup>1</sup>.

В качестве примера приведем по одному высказыванию для каждой сферы:

1. Верит во всемогущего Бога, с которым возможно общение;
2. Верит в жизненную силу или энергию, а не в Бога как личность;
3. Убежден(а), что добрые, хорошие, глубокие отношения с людьми – это главная ценность в жизни;
4. Видит в активной гражданской позиции одну из основных добродетелей;
5. Испытывает уважение к людям, которые достигли выдающихся результатов на профессиональной стезе;
6. Считает, что обязан(а) сохранять свое здоровье как можно дольше;
7. Верит в величие человеческого духа;
8. Уделяет время культурно-просветительским и образовательным мероприятиям, посвященным экологии.

Мы не проводим чётких границ между сферами, не предполагаем, что они должны быть полностью автономны. Вывод относительно их взаимопроникновения или же автономности может быть сделан лишь на основе эмпирических данных.

**Заключение (Conclusion).** Данная статья является результатом довольно продолжительных поисков теоретического

подхода к изучению религиозности в современной России. В ней предпринята попытка отойти от существующих интерпретаций религиозности через воцерковленность и через слияние религиозной и национальной идентичностей, и обозначить альтернативное видение, заключенное в понятии «слабая религиозность». Когда мы утверждаем, что секуляризация в действительности является реструктуризацией региона предельных значений, может показаться, что речь идет о ре-иерархизации – смене одних предельных значений другими, однако это не совсем так. У Шюца опыт трансцендентного принципиально различен: переживание пространства и времени (малые трансценденции) – не то же самое, что переживание другого (средние), и не то же самое, что переживание божественного откровения, научного озарения, экстаза, сна или безумия (большие). Лукман же полагает, что в центре сакрального космоса может быть что-то кроме больших трансценденций, например, семья, политическая идеология или стремление к самореализации, при этом до конца не ясно, остаются ли эти трансценденции по-прежнему трансценденциями своего уровня и, если это так, что изменяется? Не несет ли столкновение со средними и малыми трансценденциями нечто схожее с опытом, приписываемым большим трансценденциям, – то, что Чарльз Тейлор называет опытом полноты (Тейлор, 2017: 6-7), счастья, осмысленности существования? Мы надеемся, что разработанный нами инструментарий поможет прояснить эти вопросы и продвигнуться в понимании религиозности в современном мире.

Настоящий текст открывает дискуссию о перспективах выбранного методологического решения, который ещё только предстоит опробовать в эмпирическом исследовании. Прежде чем перед нами откроется возможность обсуждать результаты на

<sup>1</sup> Это всё ещё значительная цифра, превышающая среднее значение, встречающееся в Q-методологической традиции. По итогам первого

этапа исследования набор подвергнется ещё одному пересмотру.

основании данных, собранных описанным здесь методом посредством разработанного инструментария, представляется важным привести рассуждения к переосмыслению религиозности как в теоретической рамке, так и на методологическом уровне. Опираясь на продолжительную, почти столетнюю, традицию Q-методологии, а также с оглядкой на опыт предшественников, мы производим попытку внедрения в арсенал социологии религии методологического инструмента, который, на наш взгляд, позволит выработать новый язык описания религиозности.

### Список литературы

- Библия. М.: Российское Библейское общество, 2013. 1248 с.
- Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. М.: Прогресс, 1990.
- Витгенштейн Л. Философские исследования / под ред. М. С. Козлова, М.: Гнозис, 1994.
- Дивисенко К. С. Тесным путем и в нужном направлении: проблема выявления сильной группы православных верующих // Социологические исследования. 2016. №10. С. 128-138.
- Емельянов Н. Н. «Жатвы много, а делателей мало»: Проблема взаимодействия священников и мирян в современной России. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. 352 с.
- Зоркая Н. А. Православие в безрелигиозном обществе // Вестник общественного мнения: Данные. Анализ. Дискуссии. 2009. № 2 (100). С. 65-85.
- Каргина И. Г. Современные вызовы познанию и измерению религиозного плюрализма // Секуляризация в контексте религиозных изменений современного общества. 2018. № 4 (4). С. 46-61.
- Куперман А., Сайгал Н., Шиллер А. Религия и национальная принадлежность в Центральной и Восточной Европе // Pew Research Center. URL: <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2017/05/10104852/CEU-P-Overview-Russian-FOR-WEB.pdf> (дата обращения: 06.07.2020).
- Латур Б. Политики природы. Как привить наукам демократию. М.: Ад Маргинем, 2018. 336 с.
- Лебедев С. Д., Сухоруков В. В. Тесный путь не туда? // Социологические исследования. 2013. № 1. С. 118-126.
- Манхейм К. Диагноз нашего времени. М.: РАО Говорящая книга, 2010. 744 с.
- Маркин К. В. Между верой и неверием: непрaktикующие православные в контексте российской социологии религии // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. № 2. С. 274-290.
- Синелина Ю. Ю. Динамика процесса воцерковления православных // Социологические исследования. 2006. № 11. С. 89-97.
- Синелина Ю. Ю. О динамике религиозности россиян и некоторых методологических проблемах её изучения (религиозное сознание и поведение православных и мусульман) // Социологические исследования. 2013. № 10. С. 104-115.
- Смирнов М. Ю. Возможно ли отказаться от концепта религиозности при исследовании религии? // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. № 2 (16). С. 145-153.
- Сторчак В. М. Религиозные истоки и смысл большевистского мессианизма // Религиоведение. 2004. № 4. С. 3-18.
- Тейлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017. 967 с.
- Филатов С. Б., Лункин Р. Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. 2005. № 6. С. 35-45.
- Фурман Д. Е., Каарияйнен К. Религиозность в России на рубеже XX–XXI столетий // Общественные науки и современность. 2007. № 2. С. 78-95.
- Чеснокова В. Ф. Тесным путем: Процесс воцерковления населения России в конце XX века. М.: Академический Проект, 2005. 304 с.
- Шюц А. О множественности реальностей // Социологическое обозрение. 2003. № 2 (3). С. 3-34.
- Bailey E. Implicit Religion in Contemporary Society. Kampen, Netherlands: Weinheim, Germany: Kok Pharos Publishing House, 1997.
- Bartkowski J. P., Swearingen W. S. God Meets Gaia in Austin, Texas: A Case Study of Environmentalism as Implicit Religion // Review of Religious Research. 1997. 38 (4).
- Bender C. et al. (eds.) Religion on the Edge: De-centering and Re-centering the Sociology of Religion. 1 edition. Oxford; New York: Oxford University Press, 2012.

Cipriani R. Diffused Religion' and New Values in Italy // The changing face of religion; Beckford, J. A. and Luckmann, T. (eds.). London, Newbury Park, New Delh: Sage Publications, 1988. Pp. 24-48.

Cohen S., Blitzer L. Belonging Without Believing: Jews and Their Distinctive Patterns of Religiosity and Secularity // Pew Research Center. 2008. URL: <http://www.jewishdatabank.org/Studies/details.cfm?StudyID=712> (дата обращения: 6.07.2020).

Davie G. Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain? // Social Compass. 1990. 37 (4). Pp. 455-469.

Davie G. Believing without Belonging. A Liverpool Case Study // Archives de sciences sociales des religions. 1993. 81(1). Pp. 79-89.

Davie G. Vicarious Religion: A Methodological Challenge // Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives. Oxford: Oxford University Press, 2006. Pp. 21-35.

Furseth I., Repstad P. An introduction to the sociology of religion: classical and contemporary perspectives. England: Ashgate, 2006.

Karpov V., Lisovskaya E. and Barry D. Ethnodoxy: How Popular Ideologies Fuse Religious and Ethnic Identities // Journal for the Scientific Study of Religion. 2012. 51 (4). Pp. 638-655.

Knoblauch H. The Communicative Construction of Transcendence: a New Approach to Popular Religion // Religion, Tradition and the Popular: Transcultural Views from Asia and Europe; Schlehe J., Sandkühler E. (eds.). transcript Verlag, 2014. Pp. 29-50.

Kontala J. Emerging non-religious worldview prototypes: a faith q-sort-study on Finnish group-affiliates. Finland: Abo Akademi University Press, 2016.

Lassander M., Nynas P. Contemporary fundamentalist Christianity in Finland: the variety of religious subjectivities and their association with values // Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society – J-RaT. 2016. 2(2). Pp. 154-184.

Lee L. Recognizing the non-religious: reimagining the secular. New York: Oxford University Press, 2015.

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

Pollack D. Religious change in Europe: Theoretical considerations and empirical findings // Social Compass. 2008. 55 (2). Pp. 168-186.

Ramlo S. Mixed Method Lessons Learned From 80 Years of Q Methodology // Journal of Mixed Methods Research. 2016. 10 (1). Pp. 1-18.

Saler B. Conceptualizing religion: Some recent reflections // Religion. 2008. 38 (3). Pp. 219-225.

Schutz A., Luckmann T. The Structures of the Life-World / Translated by Zaner R. M. and Parent D. J. Evanston Ill.: Northwestern University Press, 1989.

Smith C., Denton M. L. Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers. Reprint edition. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Stenner P., Rogers R. S. Q methodology and qualiquantology: the example of discriminating between emotions // Mixing Methods in Psychology: The Integration of Qualitative and Quantitative Methods in Theory and Practice. 2004. Pp. 101-120.

Stenner P., Watts S., Worrell M. "Q Methodology" // The SAGE Handbook of Qualitative Research in Psychology; Willig C., Stainton-Rogers W. (eds.). London: SAGE Publications Ltd, 2008. Pp. 215-239.

Stephenson W. Correlating persons instead of tests // Journal of Personality. 1935a. 4 (1). Pp. 17-24.

Stephenson W. Technique of Factor Analysis // Nature. 1935b. 136 (297).

Stephenson W. Against Interpretation // Operant Subjectivity. 1983. 6 (4), Pp. 109-125.

Voas D. The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe // European Sociological Review. 2008. 25 (2). Pp. 155-168.

Vrublevskaya P., Moberg M., Sztajer S. The role of grandmothers in the religious socialization of young adults in post-socialist Russia and Poland // Religion. 2019. 49(2). Pp. 201-220.

Watts S., Stenner P. Doing Q methodology: theory, method and interpretation // Qualitative Research in Psychology. 2005. 2 (1). Pp. 67-91.

Watts S., Stenner P. Doing Q Methodological Research: Theory, Method and Interpretation. London: SAGE Publications Ltd, 2012.

Woodhead L. The rise of "no religion" in Britain: The emergence of a new cultural majority // Journal of the British Academy. 2016. 4. Pp. 245-261.

Wulff D. M. Prototypes of Faith: Findings with the Faith Q-Sort // Journal for the Scientific Study of Religion. 2019. 58 (3). Pp. 643-665.

## References

- Bible (2013), The Bible Society in Russia, Moscow, Russia. (In Russian)
- Weber, M. (1990), "Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus", in *Izbrannyye proizvedeniya*, Progress, Moscow, Russia, 44-271. (In Russian)
- Wittgenstein, L. (1994), "Philosophische Untersuchungen", in Kozlova, M. S. (ed.) *Filosofskie raboty. Chast' I*, Gnozis, Moscow, Russia, 75- 319. (In Russian)
- Divisenko, K. S. (2016), "A narrow path in a right direction: the problem of recognizing a strong group of Orthodox believers", *Sociological Studies*, 10, 128-138. (In Russian)
- Emelyanov, N. N. (2019), "*The Harvest Truly is Plentiful, but the Laborers are Few*": The Problem of Cooperation between Clergy and Laity in Contemporary Russia, Izd-vo PSTGU, Moscow, Russia. (In Russian)
- Zorkaya, N. A. (2009), "Orthodoxy in a non-religious society", *Vestnik obshhestvennogo mneniya: Dannye. Analiz. Diskussii*, 2 (100), 65-85. (In Russian)
- Kargina I. G. (2018), "Contemporary challenges to cognition and measurement of religious pluralism", *Secularization in the context of religious changes in modern society*, 4 (4), 46-61. (In Russian)
- Cooperman, A., Sahgal, N. and Schiller, A. (2017), Eastern and Western Europeans Differ on Importance of Religion, Views of Minorities, and Key Social Issues, *Pew Research Center*, Available at: <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2017/05/10104852/CEUP-Overview-Russian-FOR-WEB.pdf>. (In Russian)
- Latour, B. (2018), *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Ad Marginem, Moscow, Russia. (In Russian)
- Lebedev, S. D. and Sukhorukov, V. V. (2013), "A narrow path to wrong place?", *Sociological Studies*, 1, 118-126. (In Russian)
- Mannheim, K. (2010), *Diagnosis of our times*, RAO Govoryashhaya kniga, Moscow, Russia. (In Russian)
- Markin, K. V. (2018), "Between belief and unbelief: non-practicing Orthodox Christians in the context of the Russian sociology of religion", *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes*, (2), 274-290. (In Russian)
- Sinelina, Yu. Yu. (2006), "The dynamics of the churching of Orthodox Christians", *Sociological Studies*, 11, 89-97. (In Russian)
- Sinelina, Yu. Yu. (2013), "Dynamics of Russians' religiousness and issues of its research methodology. Religious thinking and behavior of Russian Orthodox and Muslims", *Sociological Studies*, 10, 104-115. (In Russian)
- Smirnov, M. Yu. (2015), "Is it possible to abandon the concept of religiosity in the study of religion?", *Vestnik Russkoj khristianskoj gumanitar-noj akademii*, 16 (2), 145-153. (In Russian)
- Storchak, V. M. (2004), "Religious Origins and the Meaning of Bolshevik Messianism", *Religiovedenie*, (4), 3-18. (In Russian)
- Taylor, C. (2017), *A Secular Age*, Biblical Theological Institute, Moscow, Russia (In Russian).
- Filatov, S. B. and Lunkin, R. N. (2005), "Statistics of Russian religiosity: the magic of numbers and ambiguous reality", *Sociological Studies*, 6, 35-45. (In Russian)
- Furman, D. E and Kaariainen, K. (2007), "Religiosity in Russia at the turn of the XX-XXI centuries", *Social sciences and contemporary world*, 2, 78-95. (In Russian)
- Chesnokova, V. F. (2005), *A narrow path: The process of churching of Russian population at the end of the XX century*, Akademicheskii proekt, Moscow, Russia. (In Russian)
- Schutz, A. (2003), "On the plurality of realities", *Sociological review*, 3 (2), 3-34. (In Russian)
- Bailey, E. (1997), *Implicit Religion in Contemporary Society*, Kampen, Netherlands, Weinheim, Kok Pharos Publishing House, Germany.
- Bartkowski, J. P. and Swearingen, W. S. (1997), "God Meets Gaia in Austin, Texas: A Case Study of Environmentalism as Implicit Religion", *Review of Religious Research*, 38 (4), 308.
- Bender, C. et al. (eds.) (2012), *Religion on the Edge: De-centering and Re-centering the Sociology of Religion*, 1 edition, Oxford University Press, Oxford; New York.
- Cipriani, R. (1988), "'Diffused Religion' and New Values in Italy", in Beckford, J. A. and Luckmann, T. (eds.), *The changing face of religion*, Newbury Park, London, Sage Publications, New Delh, 24-48.
- Cohen, S. and Blitzer, L. (2008), "Belonging Without Believing: Jews and Their Distinctive Patterns of Religiosity and Secularity", *Pew Research Center*, Available at: <http://www.jewishdata-bank.org/Studies/details.cfm?StudyID=712> (Accessed 6 July 2020).

Davie, G. (1990), "Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?", *Social Compass*, 37 (4), 455-469.

Davie, G. (1993), "Believing without Belonging. A Liverpool Case Study", *Archives de sciences sociales des religions*, 81 (1), 79-89.

Davie, G. (2006), "Vicarious Religion: A Methodological Challenge", in *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, Oxford University Press, Oxford, UK, 21-35.

Furseth, I. and Repstad, P. (2006), *An introduction to the sociology of religion: classical and contemporary perspectives*, Ashgate, Aldershot, England, UK.

Karpov, V., Lisovskaya, E. and Barry, D. (2012), "Ethnodoxy: How Popular Ideologies Fuse Religious and Ethnic Identities", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 51 (4), 638-655.

Knoblauch, H. (2014), "The Communicative Construction of Transcendence: a New Approach to Popular Religion", in Schlehe, J. and Sandkühler, E. (eds.), *Religion, Tradition and the Popular: Transcultural Views from Asia and Europe*. transcript Verlag, 29-50.

Kontala, J. (2016), *Emerging non-religious worldview prototypes: a faith q-sort-study on Finnish group-affiliates*, Abo Akademi University Press, Finland.

Lassander, M. and Nynäs, P. (2016), "Contemporary fundamentalist Christianity in Finland: the variety of religious subjectivities and their association with values", *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society – J-RaT*, 2 (2), 154-184.

Lee, L. (2015), *Recognizing the non-religious: reimagining the secular*, Oxford University Press, New York, USA.

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

Pollack, D. (2008), "Religious change in Europe: Theoretical considerations and empirical findings", *Social Compass*, 55 (2), 168-186.

Ramlo, S. (2016), "Mixed Method Lessons Learned From 80 Years of Q Methodology", *Journal of Mixed Methods Research*, 10 (1), 1-18.

Saler, B. (2008), "Conceptualizing religion: Some recent reflections", *Religion*, 38 (3), 219-225.

Schutz, A. and Luckmann, T. (1989), *The Structures of the Life-World*, Translated by Zaner, R. M. and Parent, D. J., Northwestern University Press, Evanston Ill., USA.

Smith, C. and Denton, M. L. (2009), *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*, Reprint edition, Oxford University Press, Oxford, UK.

Stenner, P. and Rogers, R. S. (2004), "Q methodology and qualiquantology: the example of discriminating between emotions", *Mixing Methods in Psychology: The Integration of Qualitative and Quantitative Methods in Theory and Practice*, 101-120.

Stenner, P., Watts, S. and Worrell, M. (2008), "Q Methodology", in Willig, C. and Stainton-Rogers, W. (eds.), *The SAGE Handbook of Qualitative Research in Psychology*, SAGE Publications Ltd, London, UK, 215-239.

Stephenson, W. (1935a), "Correlating persons instead of tests", *Journal of Personality*, 4 (1), 17-24.

Stephenson, W. (1935b), "Technique of Factor Analysis", *Nature*, 136 (297).

Stephenson, W. (1983), "Against Interpretation", *Operant Subjectivity*, 6 (4), 109-125.

Voas, D. (2008), "The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe", *European Sociological Review*, 25 (2), 155-168.

Vrublevskaya, P., Moberg, M. and Sztajer, S. (2019), "The role of grandmothers in the religious socialization of young adults in post-socialist Russia and Poland", *Religion*, 49 (2), 201-220.

Watts, S. and Stenner, P. (2005), "Doing Q methodology: theory, method and interpretation", *Qualitative Research in Psychology*, 2 (1), 67-91.

Watts, S. and Stenner, P. (2012), *Doing Q Methodological Research: Theory, Method and Interpretation*, SAGE Publications Ltd, London, UK.

Woodhead, L. (2016), "The rise of "no religion" in Britain: The emergence of a new cultural majority", *Journal of the British Academy*, 4, 245-261.

Wulff, D. M. (2019), "Prototypes of Faith: Findings with the Faith Q-Sort", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 58 (3), 643-665.

Статья поступила в редакцию 07 июля 2020 г. Поступила после доработки 05 августа 2020 г. Принята к печати 13 августа 2020 г.

Received 07 July 2020. Revised 05 August 2020. Accepted 13 August 2020.

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

*Конфликты интересов: у авторов нет конфликта интересов для декларации.*

**Пруцкова Елена Викторовна**, научный сотрудник лаборатории «Социология религии» ПСТГУ.

**Маркин Кирилл Васильевич**, научный сотрудник лаборатории «Социология религии» ПСТГУ.

**Врублевская Полина Викторовна**, научный сотрудник лаборатории «Социология религии» ПСТГУ.

**Elena Prutskova**, Research Fellow, Sociology of Religions Laboratory, St. Tikhon's Orthodox University.

**Kirill Markin**, Research Fellow, Sociology of Religions Laboratory, St. Tikhon's Orthodox University.

**Polina Vrublevskaia**, Research Fellow, Sociology of Religions Laboratory, St. Tikhon's Orthodox University.