

Е.И. ГРИШАЕВА, О.М. ФАРХИТДИНОВА, В.А. ШУМКОВА

## РЕЛИГИОЗНОСТЬ ВЕРУЮЩИХ ЕКАТЕРИНБУРГСКОЙ МИТРОПОЛИИ: ОТ ОРТОДОКСИИ К ПОСТСЕКУЛЯРНОЙ ЭКЛЕКТИКЕ

---

ГРИШАЕВА Екатерина Ивановна — кандидат философских наук, ассистент кафедры религиоведения Уральского федерального университета (ekaterina.grishaeva@urfu.ru); ФАРХИТДИНОВА Ольга Михайловна — кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения Уральского федерального университета (ofarhetdin@mail.ru); ШУМКОВА Валерия Александровна — ассистент кафедры религиоведения Уральского федерального университета (the.bitter.end@list.ru). Все — Екатеринбург, Россия.

---

**Аннотация.** Уменьшение авторитета традиционных религиозных институтов, религиозный индивидуализм и плюрализм меняют религиозность современных верующих. Верующие комбинируют ортодоксальные и неортодоксальные религиозные идеи и практики, исходя из ценностных установок и образа жизни. Для определения этого явления мы использовали термин *эклeктичная религиозность* — комбинацию спиритуальных и квазинаучных идей и практик, которая характерна для религиозного опыта части православных верующих. В статье представлены результаты социологического опроса православных Свердловской области. Показано, какие неортодоксальные практики в наибольшей степени распространены среди верующих. Установлено, что наиболее значимыми факторами, влияющими на распространение *эклeктичной религиозности*, являются уровень религиозности и возраст, в зависимости от их соотношения выделены пять групп верующих.

**Ключевые слова:** постсекулярное общество • социология религии • православие • Русская православная церковь • *вернакулярная религия* • религиозный плюрализм • деинституционализация религии • неортодоксальные идеи и практики • *эклeктичная религиозность* • уровень религиозности

DOI: 10.7868/S0132162517080128

После перестройки православная церковь стала играть значимую роль в общественной жизни: отчасти, это ответ на запрос общества, которое в ситуации социального коллапса испытывало потребность в стабильности и легитимации моральных ценностей [Mitrofanova, Zoe, 2004]. Вместе с тем большинство людей, принявших православие в этот период, большое внимание уделяют обрядовой стороне, сохраняют светское сознание [Тощенко, 2008], комбинируют православие с представлениями и практиками из других религий. Эти тенденции связаны с тем, что произошла структурная дифференциация различных сфер общественной жизни [Dobbelaere, 1999; Лукман, 2014], распространение религиозного плюрализма в обществе привели к снижению авторитета традиционных религиозных организаций [Эрвье-Леже, 2015] и росту персонализации религиозного выбора. Важным фактором, влияющим на религиозное поведение и предпочтения россиян, является специфика исторического развития России: прерывность религиозной традиции как следствие советского прошлого, низкий уровень религиозной социализации, отождествление национальной и религиозной идентичностей в постсоветский период [Curanovic, 2012; Пронина, 2015]. В связи с глобальными структурными изменениями и историческими трансформациями

---

Опрос проводился сотрудниками Уральского Федерального университета при финансовой поддержке РФНФ, проект № 15-13-66601; помощь в организации и проведении опроса оказала Екатеринбургская митрополия.

постсоветского общества важно исследовать, как верующие определяют границы православного дискурса.

Для концептуализации феномена “смешения” православия с неправославными идеями и практиками использован термин “эkleктичная религиозность” [Grihaeva, Cherkasova, 2013] — это комбинация неортодоксальных религиозных, квазинаучных и спиритуальных<sup>1</sup> идей и практик, которая характерна для религиозного опыта части православных. Рассматриваемые неортодоксальные концепции и практики условно делятся на три группы: к первой относятся магические, анимистические и фетишистские представления; вторую группу составляют спиритуалистические концепции и практики, восходящие к восточным традициям и идеям самосовершенствования, раскрытия личностного потенциала; третья группа состоит из псевдонаучных представлений, связанных с парапсихологией, нетрадиционной медициной и др. Характерной чертой неортодоксальных идей является их оторванность от религиозной традиции, концептуальная расплывчатость и циркуляция в общем информационном поле.

Исследование основано на результатах социологического опроса (2015) в трёх городах Свердловской области: Екатеринбурге (1,5 млн жителей), Нижнем Тагиле (350 тыс. жителей), Кировограде (22 тыс. жителей). Принимали участие респонденты, идентифицирующие себя как православные: опрос проводился в 15 приходах, после воскресной службы, а также в будние дни в вечернее время. Для того, чтобы охватить большую часть прихода использована гнездовая выборка ( $N = 1081$ ). В выборке преобладали женщины — 72%, люди с высшим образованием — 59%; в возрасте до 35 лет — 37%, от 36 до 55 лет — 31%, старше 55 лет — 32%. В ходе анализа данных использован кластерный анализ (к средних).

**Методологические соображения.** Реализация целей исследования связана с решением двух проблем: концептуализации понятия “эkleктичная религиозность” и уточнение метода измерения уровня религиозности.

Эkleктичная религиозность не является качественно новым явлением, возникшим вследствие секуляризации. Религиозный плюрализм существовал в средневековом обществе, когда люди соединяли христианскую веру с языческими практиками [Ammerman, 2007]. Фольклористы и антропологи изучали смешение языческих и монотеистических верований; для обозначения этого явления использовался термин “народная религия” (folk religion), которой мы уделяем особое внимание. В настоящее время сформировалось несколько подходов к определению народной религии: эволюционистский (фольклорная религия как сохранившиеся формы религиозности, например, дохристианские представления в христианстве), синкретический (как комбинация официальной религии и примитивных представлений). Народная религия понимается как взаимодействие верований, ритуалов и мифологии, как народная интерпретация и выражение религиозности (folk interpretation and expression of religion) [Yoder, 1974]. Йодер критикует двухуровневую модель “народная религия — официальная религия” как основанную на различии между религией книжной и религией повседневной. Приммиано отмечает, что термин народная религия обладает негативной, уничижительной коннотацией, т.к. указывает на неравенство между официальной и народной религией, приуменьшает значение индивидуального религиозного опыта, описывая религиозность верующих как искажение догматических представлений. В отличие от Йодера, Приммиано, чтобы преодолеть рамки сложившейся оппозиции, предлагает термин “вернакулярная религия” (vernacular religion) [Primiano, 1995]. Наряду

---

<sup>1</sup>Мы основываемся на определении, предложенном Хииласом: спиритуальность (духовность) как переживание имманентного божественного жизни [Heelas, 2004, 253]. Хиилас различает понятия «духовность» и «религия»: последняя связана с внешними предписаниями, традициями, закрепленными в институциональной структуре. Духовность, напротив, связана с глубоко внутренним, личным; в ее центре — опыт встречи со священным (божественным), который служит источником знания для индивида.

с которым используются: “повседневная религия” (everyday religion), “невидимая религия” (invisible religion), “имплицитная религия” (implicit religion), “популярная религия” (popular religion), для описания повседневных религиозных практик, не в полной мере соответствующих догматике и религиозному канону.

Примиано подчеркивает, что не существует чистой религии (religion as a pure element), есть только религиозная жизнь отдельных людей: повседневная религиозная жизнь отдельного человека и его социальной группы. Официальная религия (official religion) — это понятие удобно для теологов, педагогов, для изучения религиозных институтов. В реальности мы сталкиваемся с персональной интерпретацией религиозной традиции, к которой человек себя причисляет; она предполагает личностную вовлеченность в осмысление религиозных представлений и творческое изменение религиозных практик. С помощью концепции вернакулярной религии Примиано стремится преодолеть деление на официальную религию священства и повседневную религию прихожан, постулируя тезис, что любая религия основана на персональной интерпретации учения и, таким образом, имеет вернакулярный характер. Как для вернакулярной архитектуры, для вернакулярной религии характерно использование местной культурной традиции при конструировании своей религиозности, соеденение локального и универсального. А.А. Панченко, развивая подход Примиано, отмечает, что инкорпорирование сторонних христианской традиции элементов приводит к постепенному изменению на уровне религиозных практик и религиозных институций [Панченко, 2004]. Таким образом, в рамках подхода Примиано религиозная эклектика не является чем-то вторичным, низовым (безграмотным), но представляет собой результат личного религиозного опыта. Верующие интерпретируют религиозные верования и практики, исходя из своего жизненного опыта, религиозного образования, воспитания, социокультурного контекста.

Когда фокус социологов религии переместился с исследования религиозных институтов на исследование религиозности индивидуумов, эклектичность религиозного опыта была осмыслена в рамках теории секуляризации. Исследования показали, что эклектичность религиозного опыта в современном обществе приобретает принципиально новый характер. По сравнению с традиционными обществами теперь эклектичная религиозность распространяется в условиях конкуренции между религиозными институтами, кризиса авторитета традиционных религий, персонализации религиозного поиска. Христианские церкви стали “институтами среди других институтов” и вынужденно включились в конкурентную борьбу на “рынке священных универсумов”, утратив монополию на объяснение реальности и опыта, выходящего за пределы повседневности [Лукман, 2014, 152]. Как следствие, появилась новая группа внеконфессиональных верующих, сохраняющих номинальную конфессиональную идентичность; религиозный поиск в этой группе определяется потребностями образа жизни, и не зависит от авторитета религиозных институтов. Распространение эклектичности религиозного опыта связано с медиатизацией современной культуры: наши повседневные знания опосредуются СМИ [Thompson, 1990], а информация о различных религиях и спиритуальных движениях становится более доступной. Описывая различные квазинаучные и неортодоксальные идеи, массмедиа делают их частью секулярной повседневности.

Вследствие трансформаций на макро- и мезоуровнях происходят изменения на микроуровне, уровне индивидуальной религиозности [Dobbelaere, 1999]. Верующие смешивают ортодоксальные и неортодоксальные представления, конструируют собственный религиозный нарратив, не апеллируя при этом к авторитету религиозной институции. Для описания этого явления предлагается термин “лоскутная религиозность” или “религиозный петчворк” (patchwork religiosity) [Эрвье-Леже, 2015]. Каргина использует термин “фуззи религиозность” для того, чтобы описать “неопределенность, диффузность, синкретичность религиозного сознания человека, живущего в современном индустриально развитом мире, где секулярное переплетается

с сакральным, вера — с неверием, а в мозаичной вере традиция сосуществует с новыми формами приватизированной религиозности” [Каргина, 2009: 91]. Иногда используют термин “эклетицизм” для описания верований, состоящих из смешения научных, паранаучных, теософских, восточных и христианских верований, и широко распространенных на постсоветском пространстве [Borowik, 2006: 500]. Кроме того, эклектицизм религиозных представлений связывается с процессами институциональной дифференциации, кризисом доверия к религиозным институтам, персонализацией религиозного поиска, адаптацией религиозного учения к собственным потребностям.

Мы определяли уровень религиозности по трем измерениям: ритуалистическому, интеллектуально-идеологическому и институциональному. В ритуалистический блок анкеты вошли вопросы: частота посещения богослужений, участие в таинствах (исповедь, причастие), регулярность чтения молитв, соблюдение/несоблюдение постов. В интеллектуально-идеологический блок, направленный на выявление уровня религиозного образования, были включены вопросы о вере в воскрешение мертвых, о роли церкви в жизни христианина, о понимании Бога, о природе греха, открытый вопрос на знание Таинств. Институциональное измерение религиозности определяет уровень вовлеченности в деятельность церкви как социального института, и включает в себя три аспекта: активность в приходской жизни, социальное служение и доверие священству.

Недостатком методики Чесноковой являются слишком жесткие требования к соблюдению ритуалистических предписаний, которые были сформулированы в апостольские времена, но с трудом могут быть реализованы в современном обществе. В обществе позднего модерна не применима модернистская методология определения религиозности: верующий не всегда исполняет религиозные ритуалы и предписания, в то время как неверующие могут последовательно и скрупулезно следовать религиозным канонам по причине глубокой включенности в культурную традицию [Лебедев, 2010]. Священники отмечают, что прихожане-неофиты большое значение придают формальной, ритуальной стороне религиозной жизни. Через год или два они, как правило, меняют церковное поведение: не всегда соблюдают посты, вычитывают утреннее и вечернее правило, принимают причастие. При этом они остаются религиозными людьми; их образ жизни изменился после прихода в церковь. В этом случае верующие больше внимания уделяют чтению духовной литературы; активно участвуют в жизни прихода и/или в социальном служении церкви.

Основываясь на экспертных интервью со священниками, при определении уровня религиозности наибольшее значение мы придавали частоте посещения богослужений и участию в Таинствах. С помощью метода кластерного анализа к-средних в зависимости от показателей по ритуалистической шкале респонденты были разбиты на четыре группы: высокоцерковленные, воцерковленные, слабоцерковленные и невоцерковленные. К первой группе относятся те, кто посещает богослужения, исповедуется и причащается раз в месяц и чаще, старается каждый день читать утреннее и вечернее правило, соблюдать установленные посты, включая среду и пятницу; ко второй — те, кто посещает богослужения один раз в неделю и более, причащается и исповедуется несколько раз в год или раз в год, не читает утреннее правило регулярно, время от времени делает послабление в постах. К третьей группе — те, кто посещает богослужения в среднем один-два раза в месяц, обязательно исповедуется раз в год или реже, причащается нерегулярно (раз в несколько лет), читает утреннее и вечернее правило очень редко, постится нерегулярно. К четвертой группе относятся те, кто только время от времени посещают богослужения (православие как культурная идентичность).

Блок анкеты, направленный на выявление элементов эклектичной религиозности, состоит из 12 вопросов. При составлении этого блока мы опирались на опросник, предложенный Д. Беляевым [Беляев, 2009], дополненный на основании мониторинга

книжных магазинов и контента ТВ программ (РЕН ТВ, Третий Мистический и др.). Были сохранены вопросы из анкеты Беляева о вере в силу целителей и экстрасенсов, в возможность чтения мыслей других людей, о вере в прошлую жизнь и карму, в телепатию и телекинез, с отношением к гороскопам и возможности влияния звезд на судьбу. В результате мониторинга ассортимента книжных магазинов мы включили в анкету вопросы об отношении к медитации, трансерфингу реальности, представлению о воде как переносчике информации.

В зависимости от уровня эклектической религиозности респонденты были распределены на три кластера: с нулевым, средним и высоким уровнем. В кластере с нулевым уровнем преобладают с негативным отношением ко всем перечисленным идеям и практикам. В кластере со средним уровнем большинство демонстрирует положительное отношение к неортодоксальным идеям и практикам, которые могут быть инкорпорированы в православный дискурс. Это представления об энергоинформационной природе воды, о существовании энергий и чакр в теле человека, об экстрасенсорных способностях, о наличии ауры (биополя). Респонденты демонстрируют негативное отношение к идеям и практикам, находящимся в противоречии с православным вероучением: вера в реинкарнацию, гороскопы, силу талисманов и амулетов, положительно относятся к медитации. В кластере с высоким уровнем эклектической религиозности большинство демонстрирует положительное отношение как к восточным идеям и практикам, противоречащим православной картине мира, так и к практикам, интерпретируемым в духе православия.

**Отношение к неортодоксальным идеям и практикам верующих.** Урбанизация оказывает значительное влияние на отношение людей к религии; религиозность горожан основана на личном выборе, она носит индивидуальный характер и в меньшей степени определяется принадлежностью к группе. Способствуя возникновению индивидуальной религиозности, урбанизация тем не менее не оказывает значимого влияния на уровень эклектической религиозности: сравнительное исследование по городам Свердловской области не выявило статистически значимой корреляции между уровнями эклектической религиозности и уровнем урбанизации (табл. 1).

Распространенность неортодоксальных представлений в православной среде во многом связана с тем, что их первоначальное содержание уходит на второй план; появляется новая интерпретация, которая позволяет избежать противоречия с православной догматикой и картиной мира. Такой является естественнонаучная трактовка некоторых концепций: например, понятие биополя связывается с физическими полями человека (электромагнитным, звуковым, слабым радиоактивным и т.д.), чакры воспринимаются как медицинская категория нетрадиционной медицины, способность воды хранить и передавать информацию объясняется изменениями в ее молекулярной структуре. Кроме того, часть респондентов пытается включить неортодоксальные представления в православный дискурс через интерпретации и аналогии: понятие ауры связывается с нимбом и фаворским светом, энергоинформационные свойства соединяются с представлениями об особенностях освященной воды. Респонденты отмечают, что "можно назвать это как-то иначе, но что-то неуловимое физически вероятно существует вокруг человека"<sup>2</sup>.

Колдовство и магия стали особенно популярными в России в 1990-е гг.: во многих домашних библиотеках встречались сборники заговоров и обрядов [Каариайнен, Фурман, 2000]. Согласно полученным данным, верят в действенность колдовства и магии в Екатеринбурге 38,5%, в Кировограде 47%, в Нижнем Тагиле 49%. В целом эта вера

---

<sup>2</sup> Данные получены в ходе анализа заполненных анкет. Многих респондентов не удовлетворяла ограниченная форма анкетирования: пытаясь передать специфику собственных представлений, прихожане оставляли большое количество комментариев и уточнений в дополнение к предложенным вариантам ответов.

Таблица 1

**Отношение к неортодоксальным идеям и практикам православных: сравнение по городам Свердловской области (в % к числу опрошенных)**

<b>Согласны/скорее согласны с идеями, что</b>	Екатеринбург	Нижний Тагил	Кировград
У человека есть аура (биополе)	58,4	71,2	59
Некоторые обычные люди силой мысли могут перемещать предметы или читать мысли других людей	44,8	51,3	41,9
Обычная вода может быть использована для хранения и передачи информации	34,9	41	41,9
Существуют энергии и чакры, которые находятся внутри человека	29,9	33,7	23
Талисманы или амулеты могут оказывать реальное воздействие на человека	23,8	34,2	24,8
Духовный опыт во всех религиях един, он не зависит от религиозной принадлежности, культуры и истории	9	8,8	4,3
Верят/скорее верят в действенность колдовства и магии	38,5	48,7	47
Обращались один/несколько раз за помощью к ясновидящим или экстрасенсам	30,2	39,9	35,9
Считают допустимым общение с призраками	20,8	17,4	16,2
Положительно/скорее положительно относятся к восточной медитации	18,4	12,8	15,4
рассказам людей, описывающих прошлые жизни	16,6	22,9	17,9
гороскопам и предсказаниям астрологов	12,6	16,6	7,7

не противоречит христианской картине мира, поскольку упоминания и описания магических практик и волхования встречаются в Ветхом и Новом Заветах (например, Втор. 18: 9–12, Лев. 19: 26–31; Деян. 8: 9). Эти практики оцениваются негативно, как грех, противодействие божественной воле. Большинство населения придерживается этой оценки, связывая колдовство и магию с действием бесов или нехристианских сил, считая недопустимым пользоваться услугами колдунов и магов (92% жителей Екатеринбурга, 91% — Кировграда, 88% — Нижнего Тагила).

По сравнению с явно негативным отношением к магии демонстрируется более терпимое отношение к экстрасенсам (в случае прямых вопросов): за помощью к ним в Екатеринбурге готовы обратиться 30,2%, в Нижнем Тагиле — 40%, в Кировграде — 36%. При этом обращались к экстрасенсам, но теперь считают это ошибкой 31, 34, 39% соответственно. Примечательно, что в вопросах с множественным выбором о сложной ситуации обратиться за помощью к экстрасенсу или астрологу готовы только 2%, тогда как большинство уповает на Бога (88%) или предпочитает помощь священника (66%). Респонденты показывают низкую степень доверия к подобного рода практикам, обращаются в качестве вспомогательного средства, в силу моды или любопытства. Те верующие, которые прибегали к помощи оккультных специалистов, осознают, что это противоречит православному мировоззрению, но все же допускают возможность, что вновь обратятся к подобным практикам.



Другим распространённым неортодоксальным представлением является вера в силу талисманов и амулетов: в Екатеринбурге — 24%, в Кировграде — 25%, в Нижнем Тагиле — 34% разделяют убеждение. Объясняется это различиями в интерпретациях и оценках явления: часть респондентов указывает, что действенным талисманом является только нателный крест, часть — акцентирует вредоносность подобных предметов в силу их языческих корней. Большинство относится скептически к данному феномену, предлагая психологическую интерпретацию: эффект плацебо, материальность мысли и силу веры, обеспечивающие действенность талисманов.

Популярность квазинаучных и магических представлений связана с тем, что, начиная с 1990-х гг. бульварные СМИ активно транслируют сообщения об этих явлениях, на телевидении есть программы и фильмы в жанре псевдонаучного исследования. Ассортименты книжных магазинов свидетельствуют о том, что подобная литература продолжает издаваться и пользуется спросом. Магические практики оказываются привлекательными, поскольку дают человеку надежду на простое и быстрое решение проблемы. На наш взгляд, интерес к магии в России, характерный для периода 1990-х гг., оказывается тесно связанным с социально-экономическими условиями. В ситуации экономической нестабильности, при низком уровне социальной мобильности и растущем неравенстве отсутствуют или сведены к минимуму возможности индивида самостоятельно выстраивать жизненную стратегию и изменять внешние условия. Когда человек не видит способа решить проблему или убежден, что его жизнь зависит не от его решений и поступков, но от стечения обстоятельств и действия различных сил, которые не может контролировать, он начинает искать сверхъестественные способы решения проблем.

Наименее распространенными нехристианскими представлениями в православной среде являются: допустимость общения с призраками, положительное отношение к восточной медитации, вера в прошлые жизни, доверие к гороскопам и астрологии. Эти представления, прежде всего, разделяют люди, которые поддерживают “тренд”, связанный с вегетарианством, здоровым образом жизни, традиционной медициной. У некоторых православных сложилось двойственное отношение к этим практикам: “не склонны особенно верить популярным гороскопам по знакам зодиака, но отмечают влияние лунных и некоторых планетарных циклов на свое состояние”.

**Эклектичная религиозность вне и внутри церкви.** В нашем исследовании в соответствие с показателями по ритуальной шкале высокоцерковленными являются 46%, воцерковленными — 21%, слабоцерковленными — 18% и невоцерковленными — 14%. В зависимости от уровня религиозности и отношения к неортодоксальным практикам респонденты были разделены на пять групп.

Группа “ортодоксальных интерпретаторов” является самой многочисленной: к ней относятся 30%. В эту группу вошли высокоцерковленные и воцерковленные, имеющие средний уровень эклектичной религиозности: те, кто пытается интегрировать неортодоксальные представления в православный дискурс, соединить секулярную повседневность, часто апеллирующую к неортодоксальным представлениям как научно доказанным, и жизнь внутри церкви. Проникновение неортодоксальных терминов в православный дискурс далеко не всегда предполагает смысловой перенос: заимствуются слова и некоторые смыслы, но не концепция полностью. Верующие используют неортодоксальные понятия, такие как аура, чакры, энергии, потому что ощущают скудность языка современного православия, невозможность описать при помощи него некоторые явления, с которыми они сталкиваются.

К группе “ортодоксальных эклектиков” относятся те верующие, чей интерес к неортодоксальным идеям и практикам сочетается с желанием жить церковной жизнью (10%). Они открыты к неортодоксальным практикам, т.к. с их помощью стремятся пережить индивидуальный религиозный опыт, обрести себя, разрешить проблемы. По каким-то причинам они остаются внутри церкви (часто посещают богослужения, исповедуются и причащаются), но их духовный поиск распространяется за ее пределы.

Например, регулярно причащающийся прихожанин рассказывает о помощи высших сил в исполнение его/ее желаний, о своем стремлении соединить суфизм и православие. В этой группе преобладают люди от 40 до 60 лет, воцерковленные в период перестройки, и находившиеся под влиянием интереса к мистическому, духовному, существовавшему в то время.

Ко второй группе относятся “эклетики” (24%), которые с помощью неортодоксальных практик восполняют отсутствие регулярной ритуальной практики и отсутствие знания православной традиции. Они либо не нашли ответов на свои духовные вопросы внутри церкви и продолжили поиск за ее пределами; либо сочетают интерес к православию (православие как часть русской культуры) с внеконфессиональной религиозностью. Они сохраняют номинальную конфессиональную идентичность, но ссылаются на то, что институциональное православие не дает ответы на их вопросы, предлагает только универсальные и слишком однозначные решения их личных проблем. В обоих случаях внеконфессиональные формы религиозности оказываются более привлекательными, так как позволяют удовлетворить духовные потребности и не требуют сверхусилий. Недостаток религиозного образования ощущается в группе слабовоцерковленных: 62% имеют низкий уровень религиозной грамотности, 34% — средний, 4% — высокий.

Четвертая группа — это группа “ортодоксальных верующих”, кто критически относится к неортодоксальным практикам и имеет нулевой уровень эклектичной религиозности (28%). Примечательно, что большинство ортодоксальных респондентов отрицает действенность колдовства и магии, хотя в Евангелии и Ветхом Завете упоминаются различные магические практики. Это говорит о подчеркнуто негативном отношении респондентов к неортодоксальным идеям и практикам. В то же время является примером пересмотра границы между православным и неправославным: православие не предполагает принципиального отрицания возможности магического, сверхъестественного.

Самой малочисленной группой (8%) оказалась группа “религиозно индифферентных” — тех, кто имеет как низкий уровень религиозности, так и низкий уровень эклектичной религиозности. В эту группу попали респонденты, для которых православие является элементом культурной идентификации. Также к этой группе можно отнести расцерковившихся, переставших посещать церковь, но сохранивших православное отношение к неортодоксальному; это подтверждает тот факт, что среди невоцерковленных высок уровень религиозной грамотности. Чем сильнее религиозность связана с религиозной институцией, тем меньше он/она демонстрирует положительное отношение к неортодоксальным практикам. Очевидно, что существует положительная прямая корреляция между уровнем эклектичной религиозности и уровнем воцерковленности, а также с уровнем религиозной грамотности. Высоковоцерковленные и воцерковленные имеют высокий уровень религиозной грамотности и значительно реже, чем респонденты в других группах, проявляют интерес к неортодоксальным идеям и практикам (табл. 2).

Таблица 2

**Зависимость уровня религиозности от уровня религиозной грамотности респондентов  
(в % к числу ответивших)**

Уровень религиозной грамотности	Уровень религиозности по ритуальной шкале			
	высоковоцерковленные	воцерковленные	слабовоцерковленные	невоцерковленные
Высокий	33,1	25,3	4,4	17,8
Средний	64,7	65,1	33,7	65,1
Низкий	2,2	9,6	61,9	17,1



Интеграция в жизнь прихода также в значительной степени влияет на уровень эклектичной религиозности: респонденты, имеющие высокий уровень эклектичной религиозности, реже стараются следовать советам священника, меньше участвуют в жизни прихода, общаются с членами приходской общины вне храма, принимают участие в паломнических поездках и крестных ходах. Вместе с тем небольшое число респондентов, живущих церковной жизнью, сочетает православие и интерес к неортодоксальному. Эта группа верующих представляет наибольший интерес для дальнейшего исследования, позволяя прояснить, как и по каким причинам они сочетают институциональное христианство и неортодоксальные идеи и практики.

**Возраст как фактор распространения эклектичной религиозности.** Наибольшее влияние на уровень эклектичной религиозности оказывает возраст: в старших возрастных группах чаще демонстрируют скептическое отношение к неортодоксальным концепциям, молодые люди более открыты и восприимчивы к нехристианским концепциям (табл. 3). С возрастом интерес к неортодоксальным идеям и практикам снижается: наибольшей популярностью они пользуются у тинэйджеров и в возрастной группе 20–29 лет, наименьшей — у людей старше 60 лет. Число с высоким уровнем эклектичной религиозности в группах старше 29 лет постепенно уменьшается, а людей с нулевым уровнем увеличивается и достигает максимума (46,8%) в возрастной группе 69+.

Моложе 29 лет чаще, чем в других возрастных группах, положительно относятся к медитации, верят в реинкарнацию, в действие талисманов и амулетов; скептичнее относятся к телепатии и телекинезу, реже верят в информационные свойства воды. Люди старше 70 меньше знакомы с неортодоксальными идеями и практиками, но чаще обращались за помощью к ясновидящим или колдунам, считая это ошибочным поступком. Вместе с тем интерес к некоторым неортодоксальным идеям и практикам остается высоким вне зависимости от возраста. Это связано с тем, что большинство пришло к вере после 1990-х гг. и испытало на себе влияние роста интереса к спиритуальным и религиозным идеям.

Существует два взаимодополняющих подхода к объяснению влияния возрастного фактора в распространении эклектичной религиозности. Низкие показатели эклектичности в старших возрастных группах связаны с тем, что верующие в меньшей степени подвержены влиянию структурных изменений в обществе; они сохраняют верность традиции, остаются в рамках конфессиональной религиозности [Dobbelaere, 1999]. Религиозность молодежи в большей степени характеризуется размыванием границ институционализированных религиозных традиций, персонализацией и эклектичностью. Когда современные молодые верующие достигнут старшего возраста, эклектичная и внеконфессиональная религиозность будут также распространены в старших возрастных группах, как они теперь распространены среди молодежи. Доббеларе называет это явление эффектом домино. Д. Беляев связывает положительное отношение к эклектичной религиозности только с возрастными особенностями [Беляев, 2009]. Молодое поколение более открыто в отношении нетрадиционных представлений, склонно к экспериментам и новациям вследствие возрастных особенностей. С возрастом люди становятся консервативнее, с осторожностью относятся к новому.

На наш взгляд, зависимость уровня эклектичной религиозности от возраста объясняется не только возрастными особенностями, но и социально-историческими трансформациями российского общества. Личностное формирование респондентов в старших возрастных группах происходило в советское время; они в большей степени, чем представители постперестроичных поколений, склонны к соблюдению правил и предписаний, их сознание меньше индивидуализировано, они не склонны к самостоятельному поиску ответов на духовные вопросы. Постперестроичные поколения в большей степени ориентированы на удовлетворение собственных потребностей и интересов, в меньшей степени склонны к соблюдению институциональных предписаний.

Таблица 3

**Зависимость уровня эклектичной религиозности от возраста**  
(в % к числу опрошенных)

Уровень эклектичности	Возраст						
	<19	19–29	29–39	40–49	50–59	60–69	69 и >
Нулевой	34,0	36,3	33,2	30,3	36,0	41,4	46,8
Средний	23,4	27,5	41,0	43,0	40,2	40,8	38,0
Высокий	42,6	36,3	25,8	26,8	23,8	17,8	15,2

**Заключение.** Эклектичная религиозность — следствие институциональной дифференциации, религиозного плюрализма, индивидуализации религиозного опыта. Ее распространенность связана с тем, что демонтаж советской секулярной модели и постсоветская экономическая нестабильность привели к росту интереса к религиям при отсутствии условий для религиозной социализации. Наиболее высок уровень эклектичной религиозности среди слабоцерковленных, связан с низким уровнем ритуальной активности и религиозной грамотности, слабой вовлеченностью в жизнь церкви.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Беляев Д.О. Опыт эмпирического исследования гетеродоксальной религиозности в современной России // Социологические исследования. 2009. № 11. С. 88–98.
- Каарийнен К., Фурман Д. Религиозность в России в 90-е годы // Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России. СПб.; М.: Летний сад, 2001. С. 7–48.
- Каргина И.Г. “Фуззи” религиозность как следствие трансформаций современного христианства в модернизирующемся обществе // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2009. № 4. С. 89–96.
- Лебедев С.Д. Парадоксы религиозности в мире Позднего Модерна // Социологические исследования. 2010. № 12. С. 85–94.
- Лебедев С.Д., Сухоруков В.В. Тесный путь не туда? // Социологические исследования. 2013. № 1. С. 118–126.
- Лукман Т. Дополнение к третьему немецкому изданию “Невидимой религии” // Социологическое обозрение. 2014. Т. 13. № 1. С. 139–154.
- Панченко А.А. Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: ОГИ, 2004.
- Пронина Т.С. Религиозная идентичность как психосоциальный феномен // Вестник русской христианской гуманитарной академии. 2015. Т. 16. Вып. 2. С. 154–166.
- Тощенко Ж.Т. Парадоксальный человек. М.: Юнити-дана, 2008.
- Фолкнер Д., де Йонг Г. Религиозность в пяти измерениях: эмпирический анализ // Социологические исследования. 2011. № 12. С. 69–76.
- Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1. С. 254–268.
- Atmerman N. Introduction: Observing Modern Religious Life // *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. New York: Oxford University Press, 2007. P. 3–18.
- Borowik I. Orthodoxy Confronting the Collapse of Communism in Post-Soviet Countries // *Social Compass*. 2006. 53 (2): 267–278.
- Curanovic A. The Religious Diplomacy of the Russian Federation. Paris: Russia/NIS Center, Ifri, 2012
- Dobbelaere K. Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization // *Sociology of Religion*. 1999. 60 (3): 229–247.
- Grishaeva E., Cherkasova A. Orthodox Christianity and New Age Beliefs among University Students of Russia: a Case of Post-Communist Mixed Religiosity // *Religion and Society in Central and Eastern Europe*. 2013. 6 (1): 9–20.
- Heelas P. Detraditionalizing the Study of Religion // *The Future of the Study of Religion: proceeding of Congress 2000*. Leiden: Brill, 2004. P. 251–272.

- Luckmann T. The invisible religion: The problem of religion in modern society. New York: Macmillan, 1967.
- Mitrofanova A., Zoe K. The Russian Orthodox Church // Eastern Christianity and Politics in the XXI Century. London; New York: Routledge, 2014. P. 38–67.
- Primiano L.N. Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife // Western Folklore. 1995. 54 (1): 37–56.
- Titarenko L. On the Shifting Nature of Religion during the Ongoing PostCommunist Transformation in Russia, Belarus and Ukraine // Social Compass. 2008. 55 (2): 237–254.
- Thompson J.B. Ideology and Modern Culture: Critical Social Theory in the Era of Mass Communication. Stanford University Press, 1990.
- Yoder D. Toward a Definition of Folk Religion // Western Folklore. 1974. 33 (1): 2–15.

Статья поступила: 23.01.17. Принята к печати: 24.04.17.

## THE STUDY OF RELIGIOUSNESS OF EKATERINBURG ARCHDIOCESE ORTHOBELIEVERS: FROM APOSTOLIC ORTHODOXY TO POST-SECULAR ECLECTIC

GRISHAEVA E.I.\*, FARHITDINOVA O.M.\*, SHUMKOVA V.A.\*

\*Ural Federal University, Ekaterinburg, Russia

*Ekaterina I. GRISHAEVA, Cand. Sci. (Philos.), Assist. Prof., Department of religious studies, Ural Federal University (ekaterina.grishaeva@urfu.mail.ru); Olga M. FARHUTDINOVA, Cand. Sci. (Philos.), Assoc. Prof., Department of religious studies, Ural Federal University (ofarhetdin@mail.ru); Valeria A. SHUMKOVA — Assist. Prof., Department of religious studies, Ural Federal University (the.bitter.end@list.ru). All — Ekaterinburg, Russia.*

**Acknowledgements.** The survey was conducted by a team of the Ural Federal University with the financial support of RSHF within the framework of the project "Traditional religion in post-secular society" (No. 15–13–66601); assistance in organization and conducting of the survey had the Ekaterinburg Archdiocese.

**Abstract.** Decreasing authority of religious institutions, religious individualism and pluralism influence the religiosity of contemporary believers. Believers can combine various Orthodox and non-Orthodox ideas and practices that fit individual values and lifestyles. We designate this phenomenon as eclectic religiosity: a combination of various non-Orthodox, spiritual and quasi-scientific ideas and practices specific for religious experience of some Orthobelievers. This paper presents the results of sociological survey among Orthobelievers of Sverdlovsk Oblast and shows the most widespread non-Orthodox practices. We conclude that the most influential factors, causing the spread of eclectic religiosity, are the age and the religiosity level. Depending on correlation between eclectic and Orthodox religiosity level we distinguished five groups of believers.

**Keywords:** postsecular society, sociology of religion, Orthodox Christianity, Russian Orthodox Church, vernacular religion, religious pluralism, deinstitutionalization of religion, non-orthodox ideas and practices, eclectic religiosity, religiosity level.

### REFERENCES

- Ammerman N. (2007) Introduction: Observing Modern Religious Life. *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. New York: Oxford University Press: 3–18.
- Beliaev D.O. (2009) An Empiric Study of hetero-orthodox Attendance in contemporary Russia. *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Sociological studies]. No. 11: 88–98. (In Russ.)
- Borowik I. (2006) Orthodoxy Confronting the Collapse of Communism in Post-Soviet Countries. *Social Compass*. No. 53 (2): 267–278.
- Curanovic A. (2012) *The Religious Diplomacy of the Russian Federation*. Paris: Russia/NIS Center, Ifri.
- Dobbelaere K. (1999) Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization. *Sociology of Religion*. No. 60 (3): 229–247.
- Faulkner D., de Jong G. (2011) Religiousness in five dimensions: an empiric analysis. *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Sociological studies]. No. 12: 69–76.
- Grishaeva E., Cherkasova A. (2013) Orthodox Christianity and New Age Beliefs among University Students of Russia: a Case of Post-Communist Mixed Religiosity. *Religion and Society in Central and Eastern Europe*. No. 6 (1): 9–20.
- Heelas P. [(2004) Detraditionalizing the Study of Religion. *The Future of the Study of Religion: proceeding of Congress 2000*. Leiden: Brill: 251–272.
- Hervieu-Léger D.V. (2015) In search of definiteness: religiousness paradoxes in societies of the developed modernist style. *Gosudarstvo, religija, cerkov' v Rossii i za rubezhom* [The State, religion, church in Russia and abroad]. No. 1: 254–268. (In Russ.)
- Kaariainen K., Furman D. (2001) Religioznost in Russia in the 90th years. In: *Starye tserkvi, novye veruiushchie: Religija v massovom soznanii postsovetsoi Rossii* [Old Churches, New Believers: Religion in Mass Consciousness of Post-Soviet Russia]. Saint-Peterburg; Moscow: Letnii sad: 7–48. (In Russ.)
- Kargina I.G. (2009) "Fuzz" religiousness as a result of transformations of modern Christianity in the modernized society. *Gosudarstvo, religija, cerkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Worldwide]. No. 4: 89–96. (In Russ.)

- Lebedev S.D. (2010) Paradox of religiousness in the world of late modernity. *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Sociological studies]. No. 12: 85–94. (In Russ.)
- Lebedev S.D., Suhorukov V.V. (2013) A narrow path to wrong place? *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Sociological studies]. No. 1: 118–126. (In Russ.)
- Luckmann T. (2014) An Afterword to the German Edition of *The Invisible Religion*. *Sociologicheskoe obozrenie* [Russian sociological review]. Vol. 13. No. 1: 139–154. (In Russ.)
- Luckmann T. (1967) *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.
- Mitrofanova A., Zoe K. (2014) The Russian Orthodox Church. In: *Eastern Christianity and Politics in the XXI Century*. London; New York: Routledge: 38–67.
- Panchenko A.A. (2004) *Hristovska and SopCast: Folklore and Traditional Culture of Russian Mystical Sects*. Moscow: OGI. (In Russ.)
- Primiano L.N. (1995) Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. *Western Folklore*. No. 54 (1): 37–56.
- Pronina T.S. (2015) Religious identity as a psychosocial phenomenon. *Vestnik russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii* [Review the Russian christian academy for the humanities]. Vol. 16. Issue. 2: 154–166. (In Russ.)
- Thompson J.B. (1990) *Ideology and Modern Culture: Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*. Stanford University Press.
- Titarenko L. (2008) On the Shifting Nature of Religion during the Ongoing PostCommunist Transformation in Russia, Belarus and Ukraine. *Social Compass*. No. 55 (2): 237–254.
- Toshhenko Zh.T. (2008) *Paradox Man*. Moscow: Uniti-Dana. (In Russ.)
- Yoder D. (1974) Toward a Definition of Folk Religion. *Western Folklore*. No. 33 (1): 2–15.

Received: 23.01.17. Accepted: 24.04.17.