



Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Социология. Политология. 2024. Т. 24, вып. 3. С. 274–285

Izvestiya of Saratov University. Sociology. Politology, 2024, vol. 24, iss. 3, pp. 274–285

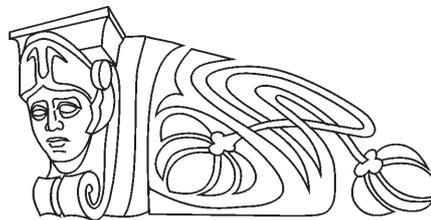
<https://soziopolit.sgu.ru>

<https://doi.org/10.18500/1818-9601-2024-24-3-274-285>, EDN: DJYNLC

Научная статья

УДК 316.74:271.2

Практики обращения в православие возрастной когорты 70+: модель «отложенного обращения»



Е. И. Уфимцева

Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского, Россия, 410012, г. Саратов, ул. Астраханская, д. 83

Уфимцева Екатерина Игоревна, кандидат социологических наук, доцент кафедры социологии социальной работы, ufim75@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-0164-2430>

Аннотация. В статье представлен анализ практик обращения в православие возрастной когорты 70+ в контексте модели «отложенного обращения». Дается описание степени разработанности проблемы в современном российском социологическом дискурсе. Предлагается авторское определение процесса обращения. Указываются теоретико-методологические основания анализа процесса обращения в православие, включающие: междисциплинарный подход; интегративную парадигму в социологии религиозного обращения (религиозной конверсии); поколенческий подход. Представлено описание качественного социологического исследования особенностей обращения в православие возрастной когорты 70+. Цель исследования – выявить структурные компоненты и содержательные характеристики процесса обращения в православие возрастной когорты 70+. Отмечается, что в рамках исследования сбор эмпирических данных осуществлялся с использованием биографического метода, выборка строилась методом «снежного кома», опрос респондентов проводился с помощью полуструктурированных биографических интервью. Объектом исследования выступили прихожанки (n = 21) и священнослужители (n = 2) городских и сельских православных храмов 1920-х (n = 4), 1930-х (n = 7), 1940-х (n = 12) годов рождения. По итогам проведенного исследования предложена общая характеристика случаев «отложенного обращения» в православие возрастной когорты 70+, а также описываются практики обращения в православие данной социальной группы: освоенные в родительской семье; воспроизводившиеся в период приостановки развития православной идентичности; интенсифицирующие процесс обращения в пожилом возрасте.

Ключевые слова: обращение в православие, религиозное обращение, Русская православная церковь, старшее поколение, возрастная когорта 70+, качественное социологическое исследование

Для цитирования: Уфимцева Е. И. Практики обращения в православие возрастной когорты 70+: модель «отложенного обращения» // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Социология. Политология. 2024. Т. 24, вып. 3. С. 274–285. <https://doi.org/10.18500/1818-9601-2024-24-3-274-285>, EDN: DJYNLC

Статья опубликована на условиях лицензии Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY 4.0)

Article

Practices of conversion to Orthodoxy of the age cohort of 70+: The model of “deferred conversion”

E. I. Ufimceva

Saratov State University, 83 Astrakhanskaya St., Saratov 410012, Russia

Ekaterina I. Ufimceva, ufim75@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-0164-2430>

Abstract. The article presents an analysis of the practices of conversion to Orthodoxy of the age cohort of 70+ in the context of the “deferred conversion” model. The degree of elaboration of the problem in modern Russian sociological discourse is described. The author's definition of the treatment process is proposed. The theoretical and methodological foundations of the analysis of the process of conversion to Orthodoxy are indicated, including: an interdisciplinary approach; an integrative paradigm in the sociology of religious conversion (religious conversion); a generational approach. The description of a qualitative sociological study of the peculiarities of conversion to Orthodoxy of the age cohort of 70+ is presented. The purpose of the study is to identify the structural components and meaningful characteristics of the process of conversion to Orthodoxy of the age cohort of 70+. It is noted that within the framework of the study, empirical data was collected using the biographical method, the sample was built using the “snowball” method, the survey of respondents was conducted using semi-structured biographical interviews. The subjects of the study were parishioners of urban and rural Orthodox churches (n = 23) – people born in the 1920s (n = 4), 1930s (n = 7), 1940s (n = 12). On the basis of the results of the study, the general description of the cases of “delayed conversion” to Orthodoxy of the age cohort of 70+ is proposed. The practices of conversion to Orthodoxy of this social group are described: mastered in the parental family; reproduced during the period of suspension of the development of Orthodox identity; intensifying the process of conversion in old age.

Keywords: conversion to Orthodoxy, religious conversion, the Russian Orthodox Church, the older generation, the age cohort of 70+, qualitative sociological research



For citation: Ufimceva E. I. Practices of conversion to Orthodoxy of the age cohort of 70+: The model of “deferred conversion”. *Izvestiya of Saratov University. Sociology. Politology*, 2024, vol. 24, iss. 3, pp. 274–285 (in Russian). <https://doi.org/10.18500/1818-9601-2024-24-3-274-285>, EDN: DJYNLC

This is an open access distributed under the terms of Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC-BY 4.0)

Проблема религиозного обращения входит в тематическое ядро современных исследований в области социологии религии [1, с. 138]. Изучению процесса обращения в православие посвящены работы Л. П. Ипатовой [2], С. В. Рязановой [3], О. В. Тупахиной [4]. Социализационный аспект проблемы обращения в православие представлен в исследованиях В. Г. Безрогова [5], С. Д. Лебедева [6], Е. В. Пруцковой [7], Т. В. Скларовой [8], Т. А. Фолиевой [9]. Методологически значимыми в контексте изучения процесса обращения в православие являются социологические исследования М. С. Алексеевой [10], Л. П. Ипатовой [11], Ю. Ю. Синелиной [12], В. Ф. Чесноковой [13], М. И. Богачёва [14], а также автора данной статьи [15], посвященные изучению процесса воцерковления современных православных россиян. В целом, несмотря на активизацию исследовательского интереса к проблеме обращения в современном российском социологическом дискурсе, этот вопрос в православии остаётся малоизученным, а возрастной и поколенческий аспекты данной проблемы – не раскрытыми.

Отталкиваясь от имеющихся в социологии наработок и не претендуя на завершенность, мы определяем религиозное обращение:

1) на уровне общества как процесс воспроизводства новыми историческими поколениями социальной идентичности той или иной религиозной группы (организации, общности), т. е. процесс межпоколенческой преемственности социальной религиозной идентичности;

2) на уровне личности как начальный этап формирования религиозной идентичности личности, представляющий собой совокупность взаимосвязанных процессов вступления личности в религиозную группу (организацию, общность) и принятия ею социальной идентичности этой группы (организации, общности) в целях конструирования собственного биографического проекта.

В качестве теоретико-методологических оснований анализа феномена обращения современных россиян в православие нами определяются:

– междисциплинарный подход, который синтезирует разработки разных дисциплин – социологии, психологии, антропологии и тео-

логии, но выстраивает методологию исследования религиозного обращения на социологическом инструментарии;

– интегративная парадигма в социологии религиозного обращения (религиозной конверсии), направленная на поиск баланса между социальной структурой и агентом в социологическом объяснении процесса религиозного обращения. В рамках этой парадигмы эвристически значимыми для нас являются: междисциплинарная концепция религиозной конверсии Льюиса Рэмбо, концепция конверсионной карьеры Генри Гурена, концепция религиозной конверсии Даниэль Эрвьё-Леже;

– поколенческий подход, который позволяет анализировать процесс религиозного обращения индивида в трёх контекстах: 1) жизненного пути индивида; 2) в структуре внутрисемейной межпоколенческой преемственности; 3) в динамической структуре макросоциальных процессов.

С 2018 по 2023 г. нами было осуществлено исследование процесса обращения в православие возрастной когорты 70+. Данная возрастная группа определена нами как приоритетный объект исследования по нескольким основаниям: 1) она представляет собой базовый слой в поколенческой структуре российского общества и Русской православной церкви, а также является значимым транслятором социальной и религиозной идентичностей в цепи межпоколенческих взаимодействий; 2) имеет уникальный и сложный опыт обращения в православие, осуществляемого на переломе различных исторических эпох; 3) в силу своих возрастных особенностей она выходит из структуры российского общества, её уникальный религиозный опыт постепенно становится недоступным для изучения. В рамках исследования сбор эмпирических данных осуществлялся нами в соответствии с принципами качественной социологии с использованием биографического метода. Выборка строилась методом «снежного кома». В качестве респондентов были опрошены 23 прихожанина городских и сельских храмов 1920-х (n = 4), 1930-х (n = 7), 1940-х (n = 12) годов рождения. Осуществлённый нами опрос респондентов проводился с помощью полуструктурированных биографических интервью.



Общая характеристика случаев «отложенного обращения» в православие возрастной когорты 70+

В структуре анализируемых нами случаев были выделены те, которые имели следующие общие характеристики:

– принятие респондентками таинства крещения в Русской православной церкви в младенческом возрасте;

– целенаправленное, но эпизодическое и фрагментарное православное обучение и воспитание респондентов в православной семье в контексте их первичной и вторичной социализации;

– обретение респондентами чувства религиозной веры в период их первичной или вторичной социализации;

– большая временная лакуна длиной в 50–70 лет между началом процесса обращения и его завершением;

– интенсификация процесса обращения в предпенсионный период или по выходу на пенсию посредством: 1) обретения личных контактов в системе церковных связей и отношений конкретного православного прихода; 2) восполнения недостатков православного обучения и воспитания, полученного в семье, за счёт самостоятельного изучения православной литературы и религиозно-нравственного информирования со стороны православных священников и прихожан; 3) деятельного участия в богослужбной и во внебогослужбной жизни православной приходской общины;

– усвоение православной риторики; пересмотр жизненных принципов, приоритетов в соответствии с православной схемой атрибуции; осознанное принятие православной идентичности в пожилом возрасте (60+) или на стадии завершения жизненного пути.

Случаи обращения в православие, имевшего соответствующую траекторию, были поименованы нами как случаи «отложенного обращения» ($n = 7$).

Точкой входа в религиозную жизнь для представителей модели «отложенного обращения» в православие стало их неосознанное и несамостоятельное участие в таинстве крещения в Русской православной церкви в младенческом возрасте или в раннем детстве по инициативе ближайших родственников. Первичная (3–6 лет) и вторичная социализация (7–17 лет) респондентов осуществлялась в контексте домашнего православно организованного быта и частичного православного воспитания в родительской семье. Именно в родительской се-

мье респонденты приобщались к религиозным практикам православной молитвы, к участию в церковном богослужении, к чтению Евангелия, к ношению нательного креста, к домашнему почитанию икон. Со слов респондентов, в период их первичной и вторичной социализации они обрели чувство религиозной веры. Однако, несмотря на это, процесс обращения в православие представителей модели «отложенного обращения» не был завершён ими в подростково-юношеский период – период формирования личной идентичности.

От первого детско-подросткового участия в религиозной деятельности до сознательного и самостоятельного принятия социальной православной идентичности респондентами – значительная временная лакуна длиной в 50–70 лет между началом процесса их обращения и его завершением. Эта временная лакуна охватывает возрастную период жизни респондентов от 18 до 80 лет – основной жизненный период: период формирования социальной и личной идентичности, период обретения профессионального образования, создания своей семьи, рождения и воспитания детей, период трудовой деятельности. В то же время, несмотря на значительную продолжительность периода приостановки развития их православной идентичности, чувство религиозной веры, обретенной респондентами в детстве, сохранялось на всех этапах жизненного пути, проявляясь в отдельных эпизодах их религиозной деятельности. В молодости и зрелом возрасте респонденты сохраняли свою православную идентичность посредством фрагментарного и ситуативного участия в религиозной деятельности. Однако их православная идентичность оставалась незрелой, несформированной и сохраняла такие свойства, как пассивность, несамостоятельность, неосознанность.

Осознанная и самостоятельная религиозная активность респондентов началась в пожилом возрасте и совпала по времени с изменениями политики советского, а затем российского государства в религиозной сфере в сторону либерализации отношения к религии и религиозным организациям в 1980–1990 гг. Интенсификация религиозной деятельности респондентов происходила по-разному: в некоторых случаях стремительно, в течение полугода, а в некоторых – была растянута на несколько лет. Она включала: увеличение частоты и степени участия респонденток в богослужбной деятельности, в церковных таинствах; знакомство с другими верующими и формирование отношений в церковном приходе; обретение духовно-нрав-



ственного руководства в лице православных священнослужителей; знакомство с религиозной литературой и основами православного вероучения. В процессе интенсификации религиозной деятельности респондентов произошло самостоятельное достраивание ими собственной православной идентичности, основание которой было заложено в православной родительской семье. Период интенсификации религиозной деятельности респондентов имел продолжительность 8–15 лет. Самостоятельное и сознательное достраивание собственной православной идентичности завершило процесс обращения респондентов в православие, что было выявлено в процессе их интервьюирования.

Основными показателями завершённости респондентами процесса обращения выступили: усвоение православной риторики и её использование в повседневных обстоятельствах; усвоение православной схемы атрибуции и пересмотр жизненных принципов, приоритетов в соответствии с этой схемой; самоидентификация как прихожанина конкретного православного храма, члена конкретной православной приходской общины; деятельное участие в церковной жизни (богослужебной и внебогослужебной) конкретного православного прихода. Как замечает А. А. Игнатьев, «усвоение индивидуумом образцов поведения, понятий и ценностей, конститутивных для соответствующего культового сообщества, действий, которые церковь, деноминация или секта вменяет в обязанность своим членам, являются эффективными показателями религиозного обращения. Такие показатели могут оказаться притворными, однако их регулярность и частота не только остаются свидетельствами обращения, которые достаточно трудно оспорить, но и позволяют судить о его глубине или устойчивости» [1, с. 137]. Практики обращения в православие представителей модели «отложенного обращения» можно дифференцировать на три группы: 1) освоенные в родительской семье; 2) воспроизводившиеся в период приостановки развития православной идентичности; 3) интенсифицирующие процесс обращения в пожилом возрасте.

Практики обращения в православие, освоенные возрастной когортой 70+ в родительской семье

Практики обращения в православие, освоенные возрастной когортой 70+ в родительской семье, включали обрядовые практики (религиозную практику молитвы, участие в богослужении, домашнее празднование православных

праздников), познавательные практики (чтение Евангелия), атрибутивные практики (ношение нательного креста, домашнее почитание икон). Прежде всего, по воспоминаниям всех респондентов, в родительской семье их приучали к домашней молитве и к крестному знаменю: *Бабушка была очень верующая... И она нас как-то приучала к вере. Так мы знали, что праздники большие, она нас заставляла молиться* (женщина 1937 г.р.); *Мы молились всё время дома. Мы вот крошки были маленькие, ты не сядешь за стол, пока ты не перекрестишься, не встанешь, не перекрестишься, чтоб сесть за стол. Вот такие у нас родители были* (женщина 1948 г.р.). Респондентка 1941 г.р. также вспомнила первый личный самостоятельный опыт детского молитвенного обращения к Богу, который, с её слов, стал первым мистическим опытом Божественного ответа, Божественного участия в её жизни: *В детстве все равно я молилась. Вот был у меня такой случай, у нас часы были с гиричками. Ну, девочка я была, наверное, в классе во втором. И гирички мне так хочется, а бабушка говорила: «нет». Бабушки не было дома, мама была на работе, а мне хотелось, и я эту гиричку одну стащила, а одеть не могу. Ну, никак не могу! Я стала перед иконой, стала плакать. И потом, как оно у меня получилось? У меня было впечатление, что мне Боженька помог. Такое на всю жизнь осталось! И тогда осталось, что это не я своими руками, а Кто-то мою руку направил.*

Если личная практика молитвы так или иначе имела место в детском возрасте всех опрошенных, то об участии в церковном богослужении вспомнила респондентка 1929 г.р. Она рассказала, что когда в её посёлке закрыли храм, то какое-то время богослужения проводились в частном доме. На одно такое праздничное пасхальное богослужение мать взыла и её: *Она [мать] мне говорит: «Мария, нынче бабы собираются в церковь, попеть там, Пасху встречать». А тут как раз сюда первый был, уж не назову как, алтарь, и вот в этом уголке мы все стояли. Ну, вот верите, они поют, а она мне: «Марий, постой тут, ещё немножко-немножко. Христос Воскресе будем». Меня вот всю ломает, я не хочу стоять, меня вроде выгоняют, всю изломало. Я говорю: «Мам, я сейчас упаду». Ну, минут 10 я не дождалась «Христос Воскресе» петь, вот это у меня надолго запомнилось. Из интервью женщины следует, что описанный ею случай участия в церковном богослужении был единственным, других подобных не было. Остальные респонденты в детском возрасте не только не участвовали*



в церковном богослужении, но и никогда не посещали православный храм, так как к 1930-м годам в их населённых пунктах православные храмы были закрыты или разрушены. Подобным образом обстоит дело с практикой чтения религиозной литературы. Та же респондентка 1929 г.р. вспомнила случай, когда её верующая мать приучала к чтению Евангелия и к размышлению над прочитанным: Она [мать]: «*Марий, почитай*». – «*Мам, я не понимаю*». – «*А ты вот этот столбик прочитай*». – «*Я тут читала*». – «*А чего читала?*». – «*Я не знаю*». Знакомство респондентки с религиозной литературой в детстве было единичным, остальные же респонденты не только не имели единичного опыта духовного чтения, но и не знали о существовании религиозной литературы.

Домашнее празднование православных праздников в детстве отметили в своих нарративах три респондентки. Все они очень эмоционально и тепло вспоминали, как в их семьях праздновали Рождество Христово и Воскресение Христово (Пасху). Респондентка 1937 г.р. заметила, что для этих исключительных событий бабушка её и сестёр красиво одевала, заплетала: *Бабушка нас всё время приучала молиться, к праздникам. Рождество, Пасха – это, не знай, какой праздник! Косички нам, ситцевые платюшки. Очень верующая была!* О том, что дома к Пасхе пекли куличи, упомянула и респондентка 1941 г.р.: *Я вспоминаю, какие-то года у нас была Пасха, бабушка замечательные куличи..., у нее какой-то талант был, вот тесто хорошее на куличи. Я такого уже сейчас нигде не встречала. У нас Пасха была праздником. Она же обратила внимание на то, что её бабушка, прежде всего, готовила к празднику Пасхи дом, и вкладывала она в это приготовление религиозный смысл. Со слов другой респондентки, именно религиозный смысл придавал этому празднику исключительную эмоциональную атмосферу: *Вот мы готовились к Пасхе, обязательно бабушка белила. И Вы знаете, мы белили комнату нашу, стены, и это все было для Него, для Иисуса Христа. Я потом почитала у Ивана Шмелева «Лето Господне», и он рассказывал, как они готовились. И это все для Него, и вот у нас было также, «все для Него». Это было как какая-то жертва Богу! И это ощущение праздника на Пасху, оно было у нас у всех: у мамы, у бабушки, и у нас. Вот 1 мая, 7 ноября – праздники, а в душе не было такого, ну отдых, ну радость, что ты ничего не делаешь. А это какое-то духовный светлый свет, свет необыкновенный! Так этот свет и остался со**

мною на всю жизнь. Но вот бабушкино, что с ней постоянно Бог – это иногда во мне мелькает, но не всегда (женщина 1929 г.р.). Примечательно, что респондентки вспомнили эпизоды домашнего празднования только двух самых главных православных праздников – Воскресения Христова (Пасхи) и Рождества Христова, не указав при этом на другие двенадцатые, великие, средние, малые праздники Русской православной церкви, а также на семейное празднование собственных именин или именин родственников, которые в православной традиции также рассматриваются как малое религиозное празднование. Остальные респонденты вообще не упомянули в интервью практику домашнего празднования православных праздников в своих родительских семьях.

Со слов респондентов, в родительской семье они познакомились с атрибутивными практиками, первостепенное место среди которых занимало размещение дома икон и почитание их: *Бабушка была очень верующая! Икон у неё было полно!* (женщина 1937 г.р.); *...Папа у меня, например, воевал, но он у меня всю дорогу, он у меня прошёл всю войну с иконкой Богородицы. Она у меня сейчас висит над кроватью. Такая маленькая, «Благодатная Мария, Господь с тобой», он с ней прошёл всю войну... И сказал: если бы не эта иконка...* (женщина 1948 г.р.). Все респонденты упоминают, что иконы, перед которыми молились их родители (прародители) и они в детстве, в настоящее время составляют часть их домашнего иконостаса. Нам представляется примечательным, что во всех случаях респонденты указали на иконы Пресвятой Богородицы и в одном случае на икону святителя Николая Мир Ликийского Чудотворца. Икон Иисуса Христа, других святых, видимо, в их родительских семьях не было.

Атрибутная практика ношения нательного креста, как оказалось, передавалась в семьях участниц опросов по-разному. В семье женщины 1948 г.р. ношение нательного креста было обязательным для всех членов семьи, в том числе для детей и вне зависимости от обстоятельства. Респондентка подчеркнула, что обязательность ношения нательного креста, к которой её приучали родители, она поддерживала в течение всей жизни вне зависимости от изменения собственного социального статуса: *Носили крест всё время. И мама, и папа носили, и мы с детства. Я и сестра моя младшая. Мы всё время носили. Я вам говорила, что в октябрю принимают, и в пионеры принимают, и всё с крестом. И ни разу не сказали: «сними крест».*



Никто никогда не говорил. То ли так Господь хранил, что не видели на мне креста, но я всю жизнь ходила с крестом. И работала всю дорогу: и в горисполкоме, здесь и в райисполкоме Ленинском и на Гоголя сколько уже 14 лет проработала (женщина 1948 г.р.). А вот женщина, 1929 г.р. вспоминает, что нательный крест она носила только дома, а идя в школу, снимала: *И: Вы крест носили, в детстве, в школе? Р: В школу мы не надевали. И: Боялись или почему не надевали? Р: Да, у нас надо было бояться этого. Школа не разрешала, учительница рассказывала, нельзя.* Остальные респонденты вообще не указали на то, что в детстве носили нательный крест.

Таким образом, в отношении практики ношения нательного креста в детстве респонденты имели разные установки: 1) идентичные (дети приучались к обязательному ношению нательного креста вне зависимости от социальных обстоятельств); 2) дифференцированные (дети приучались к обязательному ношению нательного креста только в пространстве частной жизни, а также к обязательному ношению нательного креста в публичном пространстве); 3) амбивалентные (дети не приучались к практике ношения нательного креста). Мы можем предположить, что различное отношение респондентов в детстве к ношению нательного креста в 1930–1940-е гг. могло содержать в своём основании намерение родителей обеспечить себе и своим детям безопасность от возможных политических преследований по религиозным основаниям со стороны советской власти, которые в этот исторический период были массовыми. Как указывает П. Бергер, в социальных условиях отсутствия легитимизации религиозного опыта в обществе люди склонны скрывать или отрицать как свой личный религиозный опыт, так и религиозный опыт других [16, с. 132].

Несмотря на то что все респонденты модели «отложенного обращения» указали на своё участие в религиозной деятельности в детском возрасте, анализ нарративов позволяет увидеть, что, во-первых, их религиозная активность была эпизодической и фрагментарной. При этом респонденты совершенно не упомянули о таких базовых православных практиках религиозной деятельности, как участие в таинствах исповеди и причастия, соблюдение однодневных и многодневных церковных постов, что в первом случае объективно объясняется тем же фактом закрытия и разрушения православных храмов в местах их проживания, а во втором случае – объективно тяжёлыми социально-бытовыми условиями военного и послевоенного

периода. Однако важно понимать, что в детстве респонденты не только не имели соответствующего опыта религиозной деятельности, но даже не знали, что такая религиозная деятельность является неотъемлемой частью православного опыта религиозной жизни. Во-вторых, участие в религиозной деятельности респондентов в детстве было несознательным и несамостоятельным, оно носило преимущественно подражательный и нерелексивный характер, что также находит объективное основание в возрастных особенностях формирования личной идентичности респондентов. В-третьих, респонденты практически полностью опустили в повествовании описание когнитивной составляющей своей детской православной религиозности. Разумеется, что интересующие нас религиозные события детства респондентов имели место далеко в прошлом, и поэтому они могут извлекаться из их памяти с разной степенью точности [17, с. 21]. Однако, как следует из последующего повествования респондентов, знаний о православной вере, даже основных, они не имели не только в детско-подростковые годы, но на протяжении основного периода жизни, вплоть до интенсификации их религиозной активности в пожилом возрасте. Таким образом, как показал анализ нарративов, религиозные практики, освоенные респондентами в родительской семье, имели фрагментарный, несистемный, ситуативный, нерелексивный характер. Вместе с тем именно в период первичной и вторичной социализации респонденты обрели чувство религиозной веры – веры в Бога.

Практики обращения в православие возрастной когорты 70+ на этапе приостановки развития православной идентичности

Фрагментарный, несистемный, ситуативный и нерелексивный характер сопровождал религиозную деятельность респондентов на этапе приостановки развития их православной идентичности. В своих интервью они упомянули от трёх до десяти случаев их участия в религиозной деятельности в течение 50–70 лет – основного периода их жизни. Из нарративов респондентов следует, что религиозные практики, к которым они обращались в молодости и в зрелом возрасте, преимущественно были те же, что и в детские годы. Это были знакомые и, по крайней мере на уровне сознания, опривыченные фрагментарные религиозные практики: домашнее почитание икон, домашняя и личная молитва, ношение нательного креста, домашнее празднование Пасхи и Рождества Христова.



В то же время в религиозной деятельности респондентов появились новые практики, которые были обусловлены некоторыми объективными фактами: во-первых, их биографической ситуацией – смертью верующих родителей, рождением собственных детей или детей ближайших родственников, а во-вторых, некоторыми изменениями социального контекста – открытием в 1950–1990 гг. и функционированием в некоторых населённых пунктах православных храмов. Новыми религиозными практиками обращения в православие для большинства респондентов стали: благословение матерью их брака; получение в дар от матери (бабушки) родовых, семейных икон и/или самостоятельное приобретение икон; отпевание и церковное поминание умерших родителей, прародителей; крещение собственных детей или детей родственников в Русской православной церкви; эпизодические посещения православного храма в будни и на православные праздники, поставление свечей; обретение статуса крёстной матери.

Вместе с тем, как следует из высказываний респондентов, в большинстве своём этот новый религиозный опыт они приобретали не по собственной инициативе, а в ответ на чью-либо религиозную активность. Так, участница опроса 1927 г.р. приняла решение крестить сына, осуществляя послушание завету умершей матери: *И.: А вы Мишу крестили когда? Р.: Когда мамы уже не было, она умерла и сказала, что его надо крестить. И.: Мама сказала? Р.: Да! Обязательно (подчеркнула интонационно. – Е. У.) его надо крестить! И я поехала, у меня подруга была Татьяна. И в каких-то условиях ее не оказалось. Я приехала и говорю, как же мне быть? Они: «Ну что же, давайте», и мы... выходит дело, получилось, что я как крестная была, понимаю. В Жирновске не было храма, от Жирновска, мне сказали, Нижнедобрунка, вот там мне сказали, что есть церковь. Я поехала туда с Мишей (5–6 лет было сыну) и покрестила. И.: Получается, вы крестили, потому что мама сказала? Р.: Да она сказала, нельзя чтобы ребёнок был некрещёный. Пассивность и несамостоятельность религиозного поведения на этапе приостановки развития их религиозной идентичности присуща почти всем респондентам.*

Практики обращения в православие возрастной когорты 70+ на этапе интенсификации религиозной деятельности

Значительные изменения религиозной активности респондентов фиксируются ими на этапе вхождения в пожилой возраст или в по-

жилом возрасте, которые пришлось на 1990–2000-е гг. Эти изменения связаны с частотой участия в религиозной деятельности, в освоении новых видов религиозной деятельности, в появлении осмысленности опривыченных видов религиозной деятельности, в обретении разнообразных знаний православного содержания: богословского, богослужебного, нравственного, аскетического, исторического. Темп интенсификации религиозной деятельности респондентов был различным: от года до нескольких лет. Ключевыми событиями интенсификации их религиозной деятельности являлись: организация нового церковного прихода; назначение нового настоятеля в храме; переезд к месту близкого расположения храма, где велась активная приходская жизнь; знакомство с православной волонтерской службой.

Опишем случай интенсификации религиозной деятельности респондентки 1929 г.р., которая по сравнению с другими случаями была наиболее динамичной. Ключевым интенсификационным событием для неё стало проведение в 1992 г. собрания односельчан по организации первого после расформированного в 1937 г. православного прихода. Событие двадцатипятилетней давности женщина помнила до мельчайших подробностей: *А перед этим нам женщина сказала: «На второй день Рождества придут священники, собрание проводить». Пришло Рождество. Я одна, всё чисто, тепло, светло, напекла, наварила. Всё жду, в окно-то вот так (показывает, как она выглядывала в окно. – Е. У.). А у нас вот окно, в этой стороне, в левой, клуб стоял, а тут шла стройка моста. Заглянула в окно, и говорю: «Ну, мостовики замучили! Пристановских в тот угол выселили!», ну и отвернулась. Потом думала, сейчас я тесто поставлю, испеку кое-чего. Всё, у меня тесто подходит, я опять к окну. Так вот – машина белая. Один выходит в подрезнике, второй в подрезнике, третий мужчина – это Владимир, уже и забыла, как его по батюшке. Он был уполномоченным по церквам – это третий, четвёртая – женщина выходит, и пятый – шофёр. Я такая вот: «Батюшки! Священники приехали! А я ещё тесто не всё испекла». Со слов респондентки, священники и жители посёлка собрались в клубе для проведения собрания по поводу формирования нового поселкового прихода и выбора церковной двадцатки: *Только клуб открываю, с той стороны он же открывался, в ту сторону стол стоит, по середине у нас ёлка, тут стоит сцена, и вот так в уголке, человек 20, наверное, жители все наши. Дверь только открыла, а женщина эта была Людмила Федоровна,**



Свято-Троицкого адвокат: «Марья Федоровна, мы Вас в комиссию выбрали». Я говорю: «Ага, без меня, меня женили». Все бабы наши смеются. А тут кричат: «Ничего Маруська, ты молодая», – а мне молодой было 64 года, – «Ты справишься». Ну, иду, что делать, раз выбрали, как она назвала её – двадцатка, вот в эту комиссию. И в этой комиссии я была заместитель председателя.

По «Положению об управлении Русской Православной Церковью», утверждённому 31 января 1945 г. Поместным Собором Русской Православной Церкви, в центре системы управления православным приходом должна была находиться приходская община, состоящая не менее чем из 20 человек, заявление которой являлось основанием для регистрации гражданской властью нового церковного прихода и предоставления ему храма [18]. В соответствии с текстом этого положения происходила организация православного прихода, о котором повествует респондентка в своём интервью. После первого приходского собрания настоятель будущего поселкового храма спросил у женщины, где можно было бы послужить панихиду. Та гостеприимно пригласила всех к себе в гости: *Зашли, я вот стол раскладываю, чайник, плюшек напекла, молоко топлёное было, сахар, масло, всё на стол, и садимся. Их пятеро, и я шестая. Он сидел вон на той стороне стола, я тут вот. Лампадка горит у меня. Он встаёт, перекрестился и говорит: «Ну, из этого дома я никуда не уйду». И вот 9-го января, 1993, вот с этого дня я начала работать, он меня взял к себе. Я была и старостой, и помощник батюшки.* Таким образом, с первой личной встречи со священником, с первым днём существования поселкового прихода, с первым приходским собранием обращение респондентки вошло в фазу интенсификации религиозной деятельности. Она как будто ждала этого момента (здесь сразу на память приходит образ её ожидательного выглядывания в окошко – «не приехали ли ещё?»), так моментально она согласилась на обретение новых для себя во всех отношениях социальных статусов – статуса прихожанки, статуса церковного старосты, статуса помощника настоятеля и соорганизатора первого после революции поселкового храма.

Интенсификация религиозной деятельности респондентов повлекла за собой развитие таких свойств их православной идентичности, как комплексность, системность, глубина, устойчивость, осмысленность. Из анализируемых нарративов следует, что, прежде всего, значительное восполнение получили аффек-

тивный, мировоззренческий и нравственный компоненты православной идентичности респонденток. Религиозные чувства, усвоенные ими в детстве, на этапе интенсификации религиозной деятельности обрели осознанность и глубину. Так, две участницы опроса указали на укрепление религиозного чувства как ключевое изменение собственной религиозной идентичности: *И.: Как вы думаете, ваша жизнь изменилась, что вы стали в храм, в церковь ходить, что-то изменилось в вас, с вами? Р.: Конечно, привели большие к вере. Чувствую я, что есть Бог. Меня это всё волнует* (женщина 1937 г.р.); *Я до сих пор считаю, что я не воцерковлена. Нет. Но в Боге – глубокое осознание! Православие, вера стала теперь уже более глубокая, осознанная* (женщина 1941 г.р.). Те религиозные чувства, которые были непонятны и недоступны респондентам в детстве, обрели смысл и значение. Так, респондентке 1941 г.р. стало доступно содержание (смысл) фразы, которую ей и её сестре в детстве повторяла бабушка: «Без Бога, не до порога»: *Вот даже, что раньше звучало от бабушки «без Бога, не до порога» в детстве недопонимала я этого, в молодые годы я недооценивала этого, то сейчас я это очень-очень хорошо понимаю и принимаю... Вот все, что ни делаешь, куда бы ты ни шел: «Господи благослови!», «Господи, помоги!». Чтобы Господь всегда был у тебя в сердце, чтобы ты никогда не забывала о Боге. Никогда, ни при каких условиях! Это помогает в трудную минуту, когда тебя испытывают. Это помогает, когда тебе радостно. Это помогает, когда ты хочешь помочь какой-то сестре какой-то совет дать. Вот это «без Бога, не до порога» так я сейчас понимаю. Чтобы с тобой всё время был Господь. И чтобы ты всё время духовно была связана как-то, пусть даже мысленно. Хотя это не всегда получается, не всегда, и уходишь иногда, и грешим мы бесконечно, бесконечно.* Можно сказать, что на этапе интенсификации религиозной деятельности респондентка полноправно вступила в права наследования православной риторики своей бабушки. Осмысленность духовно-нравственного послания бабушки стала возможна для респондентки по причине того, что в процессе интенсификации религиозной деятельности она обрела личный опыт богобоязненности. Из высказываний респондентки также следует, что для неё в целом в процессе обращения стала характерна религиозная интерпретация происходящего.

Усвоение православной схемы атрибуции оказалось присуще высказываниям и остальных респондентов. Так, рассуждая о причинах



активизации своей религиозной жизни, женщина 1927 г.р. объяснила их мистически: *И.: Скажите, когда батюшка спросил, у кого можно панихиду отслужить, почему Вы согласились, ведь все остальные промолчали, а Вы согласились. Почему? Р.: А кто же знает, наверное, Бог велел. Я всё время говорю, это, наверное, меня Боженька так заставил. На мистическое основание как причину личного выбора церковного социального служения указала респондентка 1948 г.р.: *И.: А почему вы согласились? [помогать в качестве бухгалтера при организации нового прихода]. Р.: Да я уже тогда, всё-таки, соображала. Сначала я первый раз отказалась. Сказала: «Ой, нет, я вот только вот пошла на пенсию». 2004 год, я только пошла на пенсию и я ещё не отдохнула после своей работы. Тяжёлая работа была, нагрузка большая. Он [настоятель храма] мне второй раз сказал. Я снова отказала. А потом до меня дошло: «Я же ведь не ему отказываю, я Господу Богу отказываю». А потом, когда он мне третий раз сказал, я сказала «хорошо». Апелляция респонденток к сверхъестественным мотивам активизации их религиозной жизни, с нашей точки зрения, является свидетельством углубления и укрепления их религиозного чувства, а также того, что основу их интерпретационных схем повседневности стал составлять православный дискурс.**

Присвоение православного дискурса респондентами на этапе интенсификации религиозной деятельности нашло своё отражение в пересмотре ими собственных жизненных принципов, приоритетов, в изменении их ценностно-нравственного отношения и поведения. Как замечает П. Бергер, опыт сверхъестественного преобразует восприятие конвертита как в отношении себя самого, других людей, так и мира в целом [16, с. 128]. Так, респонденты отметили, что в процессе интенсификации религиозной деятельности они стали терпимее относиться к событиям и поведению людей, которые им раньше досаждали, раздражали их. Со слов участников опроса, усвоенные ими православные ценно-нравственные установки, помогают совладать со своими негативными эмоциональными переживаниями и трансформировать своё негативное отношение к чему-либо или кому-либо: *Вот знаете, Екатерина, как постепенно во мне росло изменение к происходящим событиям. То – «Ой! У-у-у» (респондентка мимикой показывает недовольство и расстройство одновременно. – Е. У). Теперь – «На всё воля Божья! Слава Тебе, Господи, слава Тебе!». Да, на кухне курят у меня, я задыхаюсь. А Вы знаете, преподаватель, работаешь на голосе, связки –*

слабое место. Сначала делала замечания, а теперь: «Благодарю тебя, Господи!». И гнева нет, и Вы знаете, легче жить. Если раньше постоянно... Это не говорит, что отчаянье тебя не охватывает, что гнев не охватывает. Бывает, всё бывает, конечно. И осуждение, и гнев, но это всё тебе... облегчение большое: «На все воля Божия, на все воля Божия». Вот расстроилась, произошло не так, как я хотела: «Нет, значит, так Богу угодно!» (женщина 1941 г.р.). Из высказывания респондентки очевидно следует, что освоенный ею православный дискурс и православная схема атрибуции различных фактов действительности обрели функциональное значение в повседневной жизни. Они стали использоваться женщиной как реальный психотерапевтический инструментальный совладания и трансформации собственного аддиктивного (разрушительного) психического состояния и отношения к действительности.

Атрибутный и поведенческий компоненты православной идентичности респондентов также получили своё развитие на этапе интенсификации их религиозной деятельности. Во-первых, все респонденты к тем иконам, которые они получили в наследство от своих матерей (родителей), самостоятельно приобрели другие: иконы Пресвятой Богородицы, а также православных святых – блаженной Матроны Московской, святителя Луки Войно-Ясенецкого, великомученика Пантелеймона. Во-вторых, практика домашней молитвы респондентов стала интенсивнее и разнообразнее. Они купили молитвословы, узнали и выучили многие молитвы наизусть, сделали свою молитвенную практику ежедневной: *Псалтирь я тоже читаю каждый день. Кроме того, я читаю Псалтирь за своих родственников. И за умерших, и за здоровье всех. У меня правило такое выработалось, вот. И читаю утреннюю и вечернюю молитву всегда (женщина 1948 г.р.).*

На этапе интенсификации религиозной деятельности респондентов произошло также узнавание и присвоение ими новых, не известных из детского опыта веры базовых компонентов православной идентичности. Прежде всего, эти восполненные ими компоненты православной идентичности включают когнитивный компонент: знания основ православного вероучения, знания основ православного богослужения, знание основ православного благочестия (правил духовно-нравственного отношения к Богу, к себе, к людям, правил поведения в храме, дома, в общении с людьми и т.д.), знания исторического общецерковного духовного опыта православной церкви, включающего жизне-



описания православных святых, церковную историю Российского государства и посёлка.

На этапе интенсификации религиозной деятельности большинство респондентов впервые приобщились к таким религиозным практикам поведенческого компонента православной идентичности, как участие в таинствах исповеди и причастия. Для всех респондентов новым религиозным опытом стало чтение религиозной литературы: уставного содержания; житий православных святых; Священного Писания – Библии, Нового Завета, Евангелия; поучений святых отцов православной церкви: преподобного аввы Дорофея, святителя Феофана Затворника, оптинских старцев; истории Русской православной церкви. В случае с респонденткой 1941 г.р. чтение духовной литературы не только способствовало получению ею религиозных знаний, углублению религиозной веры, но и смене её литературных приоритетов. С её слов, читая православную духовную литературу, она утратила страстную увлечённость художественной литературой, которая у неё была на протяжении предыдущего жизненного периода: *Я увлекалась литературой. Я и сейчас читаю, но вот того страстного* (выделено интонационно. – Е. У)... *Я вдруг поняла, что вот Стендаль, Бальзак, Тургенев, ну это были для меня, Лермонтов!* (интонационно показывает личную значимость указанных писателей. – Е. У). *А сейчас я смотрю на это, знаете: «Ну и что! Ну, подумаешь, Тургенев!». Читаю, я вижу, ну уровень – да, ну рассказчики, ну да! А глубина Евангелия – никто её не одолел! Это Евангелие, прежде всего!*

Как отмечает А. А. Игнатъев, представления о личностных или контекстуальных изменениях, происходящих в процессе религиозного обращения, можно составить, исследуя не только круг чтения, но и структуру, динамику социальных сетей [1, с. 137]. Из нарративов респондентов следует, что новым религиозным опытом для них всех стал опыт духовно-нравственного собеседования со священником, опыт духовно-нравственного советования по вопросам религиозной жизни. Так, например, респондентка 1927 г.р. упоминает в интервью, что она советовалась со священником по поводу обстоятельств смерти своей матери, из-за которых она всю жизнь переживала. Священник в беседе помог ей преодолеть эту многолетнюю мнительность: *Он мне ответил: «Нет, не обращай внимание. Значит, кому что. Смерть приходит к каждому по-своему».*

Почти все респонденты, кроме женщины 1927 г.р., на этапе интенсификации религиозной

деятельности стали принимать активное участие в хозяйственно-экономической деятельности той православной общины, членами которой они стали: убирались в храме и на прихрамовой территории, помогали в трапезной мыть посуду, участвовали в закупках церковной утвари, участвовали в строительстве своих приходских храмов. Для некоторых участие в хозяйственно-экономической деятельности православных приходов, прихожанами которых они стали, стало основой их профессиональной мобильности в церковную среду. Профессиональную мобильность совершила респондентка 1929 г.р., официально трудоустроившись в храм. Её функциональные обязанности были разнообразны:

– закупка церковной утвари, торговля в свечной лавке: *Я и за товаром ездила, я и в магазине продавала стояла;*

– контроль за наличием и чистотой священнического облачения, подготовка его к богослужению: *В одной он служил в какие-то праздники, а во второй отпевал. Вот он мне скажет, и я уже знаю, какую ему мне нести;*

– хозяйственная помощь при организации церковных таинств: *Я и отпевала с ними, я и венчала с ними, я и крестила с ними;*

– уборка помещения храма, приготовление еды: *Всё готовила, и стирала, и мыла, всё было на мне, и ключи у меня от церкви были... 21 год вот отработала в церкви. И вот говорю, если бы сейчас была здорова, я бы не ушла, так бы и работала.*

Профессиональную мобильность в церковную среду совершила также респондентка 1937 г.р. Несмотря на отсутствие музыкального образования, она стала певчей в церковном хоре: *Матушка, отец Евгений говорит: «Лида у вас сопрано». Я не училась... Нас учил отец Евгений. наших стареньких собрал и говорит: «Сейчас я вас научу, и будете петь». Я пела первым голосом, кто-то вторым голосом пел. Ни где мы не учились. Вся дальнейшая трудовая деятельность этой женщины прошла в церковном хоре приходского храма: *Так получилось, что я 15 лет пела [в церковном хоре]. А когда мне сровнялось 70, петь перестала, мне сейчас 81.**

Респондентка 1948 г.р., взяла на себя сначала торговые, а потом и бухгалтерские функции на приходе: *Я встала в лавку. Вот на рынке там у нас открылась ещё одна лавочка, я сказала: «Сначала туда». В июле взял туда. Где-то в сентябре месяце он Лену заставил передать мне все дела бухгалтерские. Я даже не хотела их брать. Так случилось, что получилось, ну передали, и я начала. Однако, в отличие от пре-*



дыдущих случаев, свои бухгалтерские функции на строящемся приходе женщина выполняла на добровольных и безвозмездных началах. Из рассказа респондентки о её бухгалтерском служении видно, что эту работу она не просто выполняла, а организовывала самостоятельно с нуля без какой-либо подготовленной базы и посторонней помощи. С её слов, основную помощь в этом новом для неё направлении профессиональной деятельности она получала от Бога: *Я даже не знала, с чего начинать! Я опытный человек, ревизором города была, все предприятия я знала, но здесь я не знала, как подойти к бухгалтерии. Здесь совершенно другая бухгалтерия! Здесь ни торговля, ни бюджетная организация. Ничего вообще близко нет, ни циркулярных писем нет, не инструкций никаких нет. Ничего! С чего начинать, как?! Я вот сама как-то. Как меня Господь вёл, так я и начинала сама. Когда отчёты начала делать в епархию, начала уже соображать: такой счёт, такой счёт. Я сначала выделила все счета, а потом начала их это самое, группировать, главную книгу заводить. Вот так вот, сама всё.*

Таким образом, респондентки не только сами для себя осваивали новые грани православной идентичности, но и участвовали в создании коллективной идентичности православных приходов, прихожанками которых они стали. Рассказывая о своей приходской общине, приходском храме, они использовали личные местоимения множественного числа: «мы строили», «мы служили». Из этого следует, что к моменту описываемых ими событий респондентки органично себя воспринимали как часть религиозной общины.

Основным отличием содержательных характеристик фазы интенсификации религиозной деятельности респондентки 1927 г. стало то, что она не принимала активного участия в хозяйственно-экономической деятельности прихода. Это было обусловлено, прежде всего, тем, что данную фазу она переживала в возрасте 88–92 лет и в силу возрастных особенностей не могла принимать участие в хозяйственно-экономической деятельности прихода. Однако при каждом посещении богослужения того храма, прихожанкой которого она стала на этапе интенсификации, женщина финансово участвовала в жизни прихода, жертвуя личные финансовые средства в церковную кружку, заказывая церковные требы и подавая милостыню просителям. Надо отметить, что она заранее откладывала какую-то сумму денег на каждую из указанных статей церковных расходов и начинала посещения храма именно с этой дея-

тельности. Исходя из указанных фактов, можно сказать, что на стадии интенсификации религиозной деятельности респондентка 1927 г. также принимала участие в жизни своего прихода, исходя из имеющихся личных ресурсов. Другие участники опроса не упомянули факт финансового участия в жизни своего прихода. Однако с высокой долей вероятности мы можем предположить, что они также финансово поддерживали жизнедеятельность церковного прихода на основании личной идентификации себя как прихожанок и участия в его хозяйственно-экономической деятельности.

Подводя итоги, отметим, что модель «отложенного» обращения представляется нам как один из возможных социальных сценариев обращения в православие современных россиян возрастной когорты 70+. Осуществлённый нами анализ нарративов представителей данной социальной группы показал, что процесс их обращения в православие выстраивался как процесс освоения ими религиозной деятельности и её смыслов в контексте формирования личной и социальной православной идентичности. Религиозная деятельность представителей модели «отложенного обращения», осваиваемая ими в процессе обращения в православие, включала атрибутивные практики (ношение нательного креста, нанесение крестного знамения, почитание икон), обрядовые практики (частная домашняя молитва, поставление свечей в храме, участие в церковных таинствах крещения, исповеди, причастия, участие в обряде отпевания усопших, домашнее празднование церковных праздников), богослужебные практики (участие в повседневном и праздничном церковном богослужении), церковно-дискурсивные практики (использование в повседневной речи понятий православного дискурса), церковно-познавательные практики (чтение православной литературы, личное собеседование с церковными экспертами (священнослужителями, опытными прихожанами), участие в групповых просветительских беседах и встречах со священнослужителями), церковно-солидаризационные практики (участие в хозяйственной, финансовой, коммуникационной деятельности церковной общины), нравственно-воспитательные или духовно-аскетические практики (нравственный самоконтроль, нравственная самокоррекция в соответствии с православной системой нравственных ценностей и норм, церковный пост), практики профессиональной и социальной мобильности в церковной среде. Освоение указанных религиозных практик осуществлялось в направлениях:



– от несамостоятельного, пассивного, неосознанного, эпизодического, ситуативного участия в религиозной деятельности в детском возрасте к самостоятельному, инициативному, сознательному, комплексному, систематическому её осуществлению в пожилом возрасте;

– от внешних поведенческих практик к внутренним рефлексивным практикам;

– от простых практик, имеющих исключительно подражательный характер, к комплексным практикам, имеющим преобразовательное значение;

– от практик, реализуемых в частной сфере, к публичным практикам.

Источником религиозных практик, осваиваемых представителями модели «отложенного обращения», выступали агенты православной общности, доступные вследствие биографических и социально-исторических обстоятельств их жизненного пути. Степень и характер доступности агентов обращения, а также ресурсность (религиозная, социальная, личностная) этих агентов во многом определили как общие композиционные характеристики социального сценария «отложенного обращения» в православии, так и личную траекторию процесса обращения представителей исследуемой социальной группы. Анализ указанных и иных факторов социальных сценариев обращения в православие возрастной когорты 70+ – предмет нашего дальнейшего исследования.

Список литературы

1. *Игнатъев А. А.* Конверсия религиозная // Энциклопедический словарь социологии религии / под ред. М. Ю. Смирнова. СПб. : Платоновское философское общество, 2017. С. 136–138
2. *Ипатов Л. П.* Типы религиозного обращения в православии женщин в современной России : дис. ... канд. социол. наук. М., 2006. 178 с.
3. *Рязанова С. В.* Выбор православия в условиях мировоззренческого плюрализма (Пермский край) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 76. С. 130–144. <https://doi.org/10.15382/stur1201876.130-144>
4. *Тупахина О. В.* Религиозная биография как форма нарративизации жизненного мира верующих (на примере православных христиан) // Журнал социологии и социальной антропологии. 2012. Т. 15, № 1. С. 185–197.
5. *Безрогов В. Г.* Между Сталиным и Христом: религиозная социализация детей в советской и постсоветской России // Антропологический форум. 2006. № 4. С. 130–162.
6. *Лебедев С. Д.* Ценностно-рефлексивный (системно-динамический) подход к обоснованию критерия современной религиозности // Секуляризация в контексте религиозных изменений современного общества : сб. ст. Серия «Демография. Социология. Экономика» / под ред. С. Ю. Глазьева, С. В. Рязанцева, Е. А. Кублицкой Т. 4, № 4. М. : Экон-Информ, 2018. С. 129–143. EDN: VSRYL5
7. *Пруцкова Е. В.* Связь религиозности с базовыми ценностями и субъективными нормами населения России и других европейских стран : дис. ... канд. филос. наук. М., 2021. 220 с.
8. *Скляр Т. В.* Религиозная социализация: проблемы и направления исследования // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 4: Педагогика. Психология. 2009. Вып. 4 (15). С. 7–17.
9. *Фолиева Т. А.* Религиозная социализация: понятия и проблемы // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Политология. Религиоведение». 2012. № 2 (9), ч. 1. С. 205–212.
10. *Алексеева М. С.* Воцерковленность как показатель религиозности // Социологические исследования. 2009. № 9 (305). С. 97–102. EDN: LKXMTJ
11. *Ипатов Л. П.* Православные женщины: пути воцерковления // Устная история и биография: женский взгляд / ред. и сост. Е. Ю. Мещеркина. М. : Невский Простор, 2004. С. 153–189.
12. *Синелина Ю. Ю.* Динамика процесса воцерковления православных // Социологические исследования. 2006. № 11 (271). С. 89–97. EDN: OPCSKW
13. *Чеснокова В. Ф.* Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века. М. : Академический Проект, 2005. 304 с.
14. *Богачёв М. И.* Воцерковленность и политические предпочтения православных верующих: количественный анализ // Религиоведческие исследования. 2016. № 1. С. 8–76.
15. *Уфимцева Е. И.* Воцерковленность современной православной молодежи: социологический анализ факторов и тенденций развития // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Социология. Политология. 2019. Т. 19, вып. 4. С. 427–431. <https://doi.org/10.18500/1818-9601-2019-19-4-427-431>
16. *Бергер П.* Религиозный опыт и традиция // Социологические исследования. 2011. № 1 (321). С. 123–136.
17. *Блоссфельд Х.-П., Хьюинк И.* Исследование жизненных путей в социальных науках: темы, концепции, методы и проблемы // Журнал социологии и социальной антропологии. 2006. Т. 9, № 1 (34). С. 15–43.
18. О положении об управлении Русской Православной Церковью 1945 года // Православие.ру. URL: <https://pravoslavie.ru/46967.html> (дата обращения: 12.01.2024).

Поступила в редакцию 25.11.2023; одобрена после рецензирования 04.12.2023; принята к публикации 07.02.2024; опубликована 30.08.2024

The article was submitted 25.11.2023; approved after reviewing 04.12.2023; accepted for publication 07.02.2024; published 30.08.2024