

СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА, СОЦИАЛЬНЫЕ ИНСТИТУТЫ И ПРОЦЕССЫ

DOI: 10.24290/1029-3736-2018-24-3-41-61

ТРАНСФОРМАЦИЯ ТИПОВ РЕЛИГИОЗНОСТИ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

С.В. Трофимов, канд. социол. наук, доц. кафедры современной социологии социологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, Ленинские горы, 1, стр. 33, Москва, Российская Федерация, 119234*

Статья освещает трансформацию типов религиозности в условиях современного западного общества. Дается оценка религиозной ситуации в современном западном обществе конца XX в., приводятся примеры. Особое внимание уделено кризису светского регулирования религиозного в современном обществе. Парадоксально то, что ослабление регулирующей способности религиозных институтов приводит к ослаблению светскости государства. Религия, вытесненная в сферу частного, претерпевает заметные трансформации. Активная экспансия нелиберальной идеологии посредством ведущих акторов глобализма существенным образом изменила характер социализации индивидов, их отношение к миру и способность к коммуникации. В результате закрепленных как в конституциях, так и в общественной морали принципов свободы совести и религиозного плюрализма становится общепринятым право индивида на выбор своих религиозных убеждений, в силу чего право человека на формирование религиозной идентичности оказывается первичным по отношению к религиозной традиции, контролируемой институтами. Если раньше молодое поколение принимало опыт старших поколений, частично модифицируя его, но в целом следуя ему и находя в нем подходящие для себя модели поведения, то сегодня основное значение придается индивидуальному, хотя и разделяемому с другими, опыту и принятию личной ответственности. Даже приверженцы традиционных конфессий самостоятельно привносят в свою религиозную практику элементы восточных религий и эзотерики, но отбрасывают элементы собственной традиции, которые кажутся им “несовременными” или “не вписываются в уклад современной жизни”. Институциональный кризис утверждения истин веры благоприятствует увеличению числа систем верований отдельных общин. В изменяющейся религиозной ситуации государство должно искать новую модель взаимодействия с религиозными организациями и группами. Материал представляется полезным для сравнительных исследований религиозной ситуации в России и Западной Европе.

* Трофимов Сергей Викторович, e-mail: trophimov@socio.msu.ru

Ключевые слова: социология религии, типы религиозности, прихожанин, паломник, обращенный, глобализация.

TRANSFORMATION OF TYPES OF RELIGIOSITY IN THE CONTEXT OF GLOBALIZATION

Trophimov Serge V., Associate Professor, Chair of Modern Sociology, Faculty of Sociology, Lomonosov Moscow State University, Leninskiye Gory, 1-33, Moscow, Russian Federation, 119234, e-mail: trophimov@socio.msu.ru

The article outlines the transformation of types of religiosity in the conditions of modern Western society. An assessment of the religious situation in contemporary Western society at the end of the 20th century and some examples are given. Particular attention is paid to the crisis of secular regulation of religion in modern society. Paradoxically, the weakening of the regulatory capacity of religious institutions leads to a weakening of the secular state. Religion, displaced into the private sphere, undergoes significant transformations. The active expansion of neoliberal ideology through the leading actors of globalism has significantly changed the nature of the socialization of individuals, their relation to the world and the ability to communicate. As a result of the principles of freedom of conscience and religious pluralism enshrined in both constitutions and in public morals, the individual's right to choose his religious beliefs is generally accepted, and therefore the human right to form a religious identity proves to be primary in relation to a religious tradition controlled by institutions. If earlier the younger generation accepted the experience of the older generations, partially modifying it, but on the whole following it and finding in it suitable models of behavior, today the main emphasis is given to individual experience, shared with others, and acceptance of personal responsibility. Even adherents of traditional confessions themselves bring to their religious practice elements of eastern religions and esotericism, but discard elements of their own traditions that they consider "out-of-date" or "do not fit into the way of modern life". The institutional crisis of the establishment of the truths of faith favors the increase in the number of belief systems of individual communities. In a changing religious situation, the state should seek a new model of interaction with religious organizations and groups. The material is provided useful for comparative studies of the religious situation in Russia and Western Europe.

Key words: sociology of religion, types of religiosity, parishioner, pilgrim, converted, globalization.

Политические, экономические и социально-культурные преобразования конца XX в., имевшие место в западных обществах, повлекли за собой девальвацию традиционных нравственных ценностей, обусловили кризис институтов, играющих ведущую роль в их передаче последующим поколениям. Одни из них – семья и церковь – переживают кризис, другие – школа и образование в целом – подвержены реформам, прежде всего, секулярным. Активная экспансия неолиберальной идеологии посредством ведущих акторов

глобализма, существенным образом изменила характер социализации индивидов, их отношение к миру и способность к коммуникации. Если раньше молодое поколение принимало опыт старших поколений, частично модифицируя его, но в целом следуя ему и находя в нем подходящие для себя модели поведения, то сегодня основное значение придается индивидуальному, хотя и разделяемому с другими, опыту и принятию личной ответственности. Тем самым нивелируются предыдущие механизмы передачи коллективного опыта, что затрагивает индивидуальную и социальную идентичность людей, прежде всего, религиозную.

Известно, что в традиционных обществах религиозная идентичность основана в значительной мере на передаче основных норм и ценностей от одного поколения к последующему, как в процессе социализации, так и посредством инициации. И в том, и в другом случае религиозность носит “наследуемый” характер, а ее принятие отмечает переход подростка в мир взрослых, которые разделяют общие религиозные установки. В идеальном варианте этот процесс приводил бы к простому и точному копированию поколений, когда на месте отцов возникала бы их точная копия в лице сыновей. На самом деле этого не происходит ввиду различных социокультурных преобразований самого общества, которые идут относительно медленно, а также скрашиваются различного рода социальными механизмами, обеспечивающими постоянный характер преемственности между поколениями¹.

В настоящее время публичная сфера западноевропейского общества определяется нормативно и идеологически как секулярная (светская), и хотя за религиозной сферой признается право на существование и даже допускается определенное присутствие религии в общественной жизни. За два века, прошедшие со времен Великой французской революции, религиозные граждане в Западной Европе привыкли к требованию участвовать в общественной жизни, учитывая требования секулярности.

В свою очередь сама религия, вытесненная в сферу частного, претерпевает заметные трансформации. В результате закрепленных как в конституциях, так и в общественной морали принципов свободы совести и религиозного плюрализма становится общепринятым право индивида на выбор своих религиозных убеждений, в силу чего право человека на формирование религиозной идентичности оказывается первичным по отношению к религиозной традиции, контролируемой институтами.

Как отмечает известный французский специалист по социологии религии Даниэль Эрвьё-Леже, за послевоенные годы различные

¹ *Hervieu-Léger D. Le pèlerin et converti. La religion en mouvement. P., 1999. P. 290.*

религиозные символы и даже интерпретация их смыслов стали независимыми от религиозной традиции, что всегда считалось немислимым, а свободный обмен информацией между обособленными ранее культурными сообществами привел к формированию своеобразного “религиозного рынка” по выражению П. Бергера², на котором люди, желающие стать верующими (потенциальные потребители религии), получили возможность находить наиболее привлекательные для себя смыслы и запросто отбрасывать то, что, по их мнению, не является актуальным или просто не привлекательным. В этих условиях источником утверждения истин веры становится не институт религии, а сами индивиды.

Так, даже приверженцы традиционных конфессий привносят в свою религиозную практику элементы восточных религий и движения Нью-Эйдж³, но отбрасывают элементы собственной традиции, которые кажутся им “несовременными” или “не вписываются в уклад современной жизни”. В частности, опросы, проведенные во Франции, показывают, что многие респонденты, идентифицирующие себя с католицизмом, не придают значения концепции греха, не озадачиваются идеей посмертного вознаграждения за добродетели или осуждения за грехи, а интересуются переселением душ или считают, что их духовному развитию может способствовать восточная медитация⁴.

Одним из важнейших последствий секуляризации является разрушение семейной традиции передачи религиозных ценностей. Предписывающая власть религиозных символов, передаваемых внутри семьи, оказалась подорвана общей конкурентной средой религиозных символов и других религиозных и нерелигиозных систем, которая обострилась в плюралистическом обществе. Более того, сам императив “наследования веры” стал вызывать все более жесткую обратную реакцию, превратив индивидуальный выбор в решающий фактор религиозной жизни. Сегодня во многих западных обще-

² Бергер П. Религия и проблема убедительности // Неприкосновенный запас. 2003. № 6(32) (Перевод выполнен по изданию: *Secularization and the problem of plausibility* // Berger P. *The Social Reality of Religion. (The Sacred Canopy)*. L., 1967. P. 127–154).

³ Collins P. New age spirituality // *The Furrow*. Vol. 49. Iss. 2. P. 91–97; Hanegraaff Wouter J. New age movement // *Encyclopedia of Religion* / Ed. by L. Jones. Vol. 10. Farmington Hills, 2005. P. 6495–6500.

⁴ Qui sont vraiment catholiques France? Sondage par le groupe Bayard à l’institut de sondage Ipsos sous la houlette de deux sociologues, Philippe Cibois et Yann Raison du Cleuziou (12/01/2017. L’enquête a été réalisée en juin 2016); Enquête BVA réalisée pour “le Parisien” – “Aujourd’hui en France” auprès d’un échantillon de 994 personnes représentatif de la population française âgée de 18 ans et plus, recrutés par téléphone et interrogés par Internet les 20 et 21 février 2014.

ствах становится все более естественным убеждение в том, что каждый индивид должен сам выбрать для себя в соответствии со своим вкусом или модой какую-либо религиозную традицию, с которой он будет себя идентифицировать. При этом вмешательство в этот процесс родителей хотя и считается отчасти обоснованным, играет не более чем вспомогательную роль.

Таким образом, индивидуальный выбор становится ключевым в процессе религиозной идентификации и приводит как к появлению таких феноменов, как *“вера без принадлежности”* или *“религиозный бриколаж”*, когда индивид полностью самостоятельно конструирует свою религиозную идентичность из разнородных элементов, относящихся к разным религиозным системам, не относя себя ни к одной из них, и не делая осознанный выбор в сфере традиционных религиозных конфессий. Тем самым под вопрос поставлена религиозная преемственность между поколениями и эффективность традиционных способов такого “наследования”: «всегда ли дети “практикующих” конкретную религию родителей остаются “практикующими”» и «могут ли дети “не практикующих” родителей становиться “практикующими” верующими»? Исследования показывают, что четкой зависимости между религиозной практикой родителей и детей проследить не удастся, на самом деле, выявляется гораздо более сложная картина, которая позволяет выделить современные типы религиозности.

Тип регулярно практикующего прихожанина

На фоне уменьшающегося количества регулярно практикующих верующих в Западной Европе возрастает число людей, которые хотя и определяют себя как верующих, но признают, что выполняют не все предписания своей религии.

Образ “регулярно практикующего верующего” на практике всегда означает принадлежность к некоему приходу. Эта идеальная модель, которая в значительной мере ориентирована на образ жизни традиционного села или маленьких городков, с трудом воспроизводится в условиях крупных городов и современной повседневной жизни. “Регулярно практикующий верующий, соблюдающий религиозные предписания, зафиксированные Церковью, и согласующий с ними ритм своей жизни, — типичный образ для религиозного мира. Он вписывается в приходскую цивилизацию: стабильный мир, где религиозная жизнь, организованная вокруг колокольни, управляла пространством и временем, где священник, полностью погруженный в решение религиозных вопросов и выполнение об-

рядов, безраздельно осуществлял свою власть над прихожанами, чье подчинение соизмерялось с их духовной вовлеченностью”⁵.

Таким образом, обозначенная модель “регулярно практикующего верующего” может быть реализована именно в приходе или общине. Например, в католической церкви Франции становление этой модели относится, прежде всего, к реформе Тридентского собора (1545–1563). Она оставалась достаточно стабильной в большинстве западноевропейских стран (показательно, что после революционного размаха Реформации XVI – начала XVII в. часть протестантских европейских стран вернется в XVIII–XIX вв. к близкой системе, например, лютеранская Швеция, для чего будет восстановлена разрушенная было приходская административная система) до середины XX в., т.е. послевоенных лет XX в., а затем начала претерпевать изменения и все больше и больше ослабевать. Тем не менее, в современном обществе эта религиозная модель считается нормативной и поддерживается практически во всех конфессиях, строящих общинную организацию и предъявляющих своим приверженцам определенные этические и ритуальные требования.

Традиционный прихожанин-христианин относит себя к конкретной религиозной общине, заботится о выполнении возложенных на него религиозной традицией обязанностей, например, соблюдения постов, чтения молитв, посещения религиозных служб и выполнения обрядов. Он старается включить религиозные предписания в ход своей повседневной жизни и найти определенный компромисс со своими служебными обязанностями, если последние им противоречат. Так же как христианство, иудаизм и ислам придают большое значение традиционной религиозной идентичности и регулярному посещению соответственно синагоги и мечети, а также выполнению верующими в повседневной жизни определенных религиозных предписаний (чтение молитвы, соблюдение пищевых требований и запретов, проведение праздничных обрядов и ритуалов). Религиозная практика верующих оказывается неодинаковой, что позволяет дифференцировать их (как исследователями, так и прежде всего самими верующими) по степени их вовлеченности в жизнь прихода (например, в зависимости от частоты посещений богослужений), а также регулярности и тщательности выполнения религиозных предписаний. Полученная таким образом шкала всегда будет предполагать наличие группы “слабых” верующих, чья принадлежность к своей религии является исключительно номинальной.

Протестантским церквям должна быть ближе модель, предполагающая у индивида прежде всего наличие личной и внутренней

⁵ *Hervieu-Léger D.* Op. cit. P. 89–90.

веры и учитывающая его участие в коллективных богослужениях и культовую деятельность только как второстепенные. С одной стороны, эта модель предполагает скорее “ангажированного (вовлеченного) верующего”, принимающего активное участие в различных ассоциациях, прежде всего благотворительных. С другой стороны, опыт США показывает, что и в протестантизме участие в воскресных богослужениях остается важным и эксплицитным выражением личной принадлежности к религии, а для самих протестантских церквей и деноминаций, например, таких как евангелисты, лютеране, кальвинисты, баптисты, пятидесятники, меннониты и т.д., участие в воскресном культе становится принципиальной возможностью “визуализировать” свою общину, чему также придается большое значение в проповедях и других видах религиозной коммуникации.

По мнению протестантского исследователя Ж. Боберо, во французском контексте, где кальвинисты и лютеране являются меньшинством, вследствие существования исторически обусловленной сети протестантских семей, возникает явление “трибальности” (родовой или семейной религиозной структуры), а само вероисповедание часто воспринимается верующими как семейное “духовное наследство”, которое, тем не менее, находит свое выражение в демократическом и светском образе их повседневной жизни⁶.

В любом случае фигура “практикующего прихожанина” остается в современном обществе практически всегда образом “идеального верующего” – в глазах как общественного мнения, так и тех верующих, которые “не дотягивают” до такого образца. Так, многие опрошиваемые исследователями верующие считают, что либо они “хотели бы соответствовать религиозным требованиям”, но не могут этого сделать по разным причинам, либо, напротив, не видят необходимости в постоянном “подвизании в вере” и выполнении строгих правил и требований своей религии⁷.

Более того, сегодня многие молодые люди, в том числе определяющие себя как практикующие католики или выглядящие такими в глазах общественного мнения, придают большое значение ценностям самоопределения и персонального выбора верующего, противопоставляя их институциональным требованиям католицизма. Веяние времени, религиозная практика, верность традиции, выполнение ритуалов и обрядов часто воспринимаются этими верующими как индивидуальный и внутренний путь, а община, приход и церковь участвуют в религиозном “сопровождении индивида”,

⁶ См.: *Baubérot J. Le Protestantisme doit-il mourir?* P., 1988.

⁷ Цит. по: *Hervieu-Léger D. Op. cit.* P. 92.

“стимулируют верность” религиозной традиции, “помогают сориентироваться на духовном пути”. Но в конечном счете, любые требования или предписания со стороны института религии воспринимаются осторожно или даже негативно. Такое характерное изменение лексики, описывающей собственное религиозное мироощущение, очень показательно.

Тип современного паломника

В современных условиях выкристаллизовывается новый религиозный тип, который, например, Д. Эрвьё-Леже называет “современным паломником”⁸. Хотя практика паломничества сложилась в христианстве и ряде других религий очень давно, была и остается одним из традиционных средств поддержания благочестия и религиозной идентичности, современный паломник отличается от традиционного пилигрима своим мировоззрением, и, прежде всего, мотивами и целями, которые он ставит перед собой, отправляясь в паломнический путь.

Известно, что паломничество как форма религиозной жизни появляется во многих религиях задолго до регулярного практикующего верующего — прихожанина. Например, в христианстве эта форма существовала уже с первых веков христианской эры: крупные паломничества известны в Европе начиная с VIII в., а особенно массовыми и популярными они становятся в XI–XIII вв. Позже, в противовес протестантской Реформации, католический мир использует традицию паломничества для усиления веры, направляя массы верных в паломничества к святому Гробу Господнему в Палестину, в Рим (*ad Limina apostolorum*), в Сантьяго-де-Компостела, к реликвиям Истинного Креста в Цистерцианском аббатстве Хайлигенкройц под Веной и Святой Часовни в Париже, к Дому Богородицы в Лорето, и другим важнейшим европейским алтарям, посвященным Богородице.

Эти паломничества были массовыми и хорошо организованными. Дорога паломника к собору святого Якова в Сантьяго-де-Компостела, отмеченная характерным изображением ракушки морского гребешка, была настолько популярной в Европе, что на ней находились тысячи приютов, многочисленные попутные приходы и монастыри были готовы принять паломников, накормить их и защитить в пути, заболевшим оказывалась необходимая помощь в лазаретах. Даже сегодня в Европе можно встретить путников с рюкзаком на спине и посохом в руках, которые ищут дорогу, от-

⁸ *Hervieu-Léger D.* Op. cit. P. 90.

меченную каменной ракушкой, проходя хотя бы часть пути по средневековому маршруту.

Возникли санктуарии, посвященные отдельным святым, которые основывались на их могилах или местах, связанных с их жизнью, как это было со святым Франциском в Ассизи, святым Антонием в Падуе, святой Ритой в Кашии. Народное благочестие при этом переосмысливалось, соотносясь с литургической жизнью и учением Церкви.

Таким же образом возрождение и обновление духовной жизни во Франции как ответ на трагедию революционных событий XVIII–XIX вв. находят отражение в достаточно распространенных движениях паломничества покаяния конца XIX – начала XX вв., которые во многом повлияли на процесс символического строительства католической национальной идентичности, противопоставляемой идентичности светской, установленной Республикой.

Наконец, в современную эпоху увеличение числа паломничеств является в Европе также результатом деятельности церковных властей, например, Ватикана: от паломничества в Ассизи Папы Иоанна XXIII до паломничества в Святую Землю Папы Павла VI и особенно пастырских поездок и Всемирных дней молодежи святого Папы Иоанна Павла II, Папы на покое Бенедикта XVI и нынешнего Папы Франциска. Большую пастырскую и паломническую деятельность ведет предстоятель Русской православной Церкви патриарх Кирилл, совершивший сотни поездок по стране и за рубежом, в том числе охвативших Святую землю, Латинскую Америку и даже Антарктиду.

Следует отметить, что тип “традиционного паломника” не противопоставлен приходскому типу “регулярно практикующего верующего”, а дополняет его в определенные моменты. Статический по своей сути образ находящегося в постоянном географическом месте “практикующего верующего” переходит в динамическое состояние – паломника, который стремится углубить и укрепить свою веру соприкосновением с удаленной святыней, справляясь с тяготами и лишениями пути, сопряженными с реальными страданиями. В определенной мере паломничество позволяет материализовать символический образ жизни христианина как “пути к Богу” – от потенциальной модели приходской жизни к конкретному странствию паломничества.

В современном западном мире паломничество может показаться странным. К современным видам паломничества христианской молодежи относится посещение фестивалей Всемирных дней молодежи, которые проводятся Католической церковью с 1984 г. каждые два-три года в разных уголках мира (Ченстохова, 1991, Денвер,

1993, Манила, 1995, Париж, 1997, Рио-де-Жанейро, 2013 и Краков, 2016) и являются, по сути, встречей верующей молодежи с участием Папы Римского.

Своеобразным современным паломничеством для тысяч молодых верующих становится опыт посещения экуменической общины Тэзе (Taizé) во Франции, привлекающей молодежь для краткосрочного, но крайне глубокого “погружения в христианскую религию”.

С начала 1970-х гг. экуменическая община Тэзе, созданная в 1940 г. пастором Роже Шюцем (Roger Schutz (1915–2005)), в которой католические монахи и протестантские братья совместно искали молитвенный путь взаимопонимания и примирения⁹, переориентировала всю свою деятельность на прием молодежи. С этого времени небольшая религиозная община стала очагом притяжения верующих христиан, приезжающих со всей Европы, а в последние годы даже со всего мира. Большую известность община Тэзе получила в Восточной Европе и странах СНГ. В течение года, прежде всего в летние месяцы, в Тэзе принимают несколько тысяч молодых людей (например, до 6000 за сезон в 1997 г., около 10 000 в 2016 г.), которые устанавливают свои палатки или размещаются в приюте-общежитии, представляющем собой легкие деревянные конструкции. Среди этих паломников далеко не все могут озвучить ясные религиозные мотивы своей поездки. Чаще всего пребывание в Тэзе становится кратким опытом интенсивной религиозной жизни, например, распространенные в католическом христианстве духовные упражнения для углубления веры или этапом в путешествии во время летних каникул. Пребывание в Тэзе становится новой формой участия молодежи в жизни католической Церкви, причем во многом метаконфессиональной и даже метарелигиозной по своей сути, хотя большинство участников этого и не осознает. Практически все, кто посещал эту общину, отмечают ее притягательные стороны: прежде всего, возможность свободно беседовать о вере, обмениваться мнениями, размышлять, петь и молиться в соответствии со своим желанием и потребностями¹⁰. Открытость и подчеркнутая свобода, предоставленная молодежи для самоорганизации в отведенном для посетителей пространстве, приобретает в их глазах еще больше значимости, когда одновременно они находят помощников-руководителей (монахов общины или добровольцев) и видят вполне ясные религиозные ориентиры – своеобразные “правила игры”, гарантом которых является община монахов Тэзе. Эта двойная сущность Тэзе – свободное и одновре-

⁹ Особенностью общины Тэзе является то, что ее члены не отказываются от своих конфессий (личные наблюдения автора статьи в 1995–1999 гг.).

¹⁰ Taizé et les jeunes. Que se lève une confiance sur la terre. P., 1987.

менно организованное пространство — в значительной степени способствует привлекательности этого места, и незамедлительно противопоставляется молодежи обычным формам религиозной общины, т.е. приходу, в котором они часто сталкиваются с нежелательной и настойчивой требовательностью, и... одновременно ощущают себя забытыми и одинокими.

С 1977 г. Тэзе не ограничивает свою деятельность только первоначальным пространством во французской Бургундии. Ежегодные “встречи Тэзе”, проходящие в конце года в крупных европейских городах¹¹, очень популярны и многочисленны: в Париже в 1994 г. участвовало около 100 000 человек, в Вене в 1997 г. — до 80 000, в Милане в 1998 г. — около 100 000 человек. Впрочем, в последние годы количество участников подобных встреч несколько сократилось: в 2014 г. в Праге они привлекли около 30 000 участвующих, в 2015 г. в Валенсии — 20 000, в 2016 г. в Риге — 15 000 человек¹².

В целом эти встречи способствовали формированию устойчивой связи между верующими молодыми людьми, приезжающими в Тэзе со всего мира. Этот “всемирный размах”, который находит свое выражение в литургических действиях, в песнопениях, формализован в теме “доверия на всей Земле”, служащей путеводной нитью для различных инициатив общины. Так, среди причин “приезжать в Тэзе” молодые люди в первую очередь указывают на “универсальность общения”. Кроме того, принцип встреч Тэзе позволяет совмещать крайнюю персонализацию (участники опросов говорят, например, о том, что “в Тэзе воспринимается всерьез жизнь каждого”, “можно рассказать о своем жизненном опыте и к тебе всегда отнесутся с уважением”) с крайней универсализацией¹³ (“Тэзе — это настоящее Вавилонское столпотворение, люди из разных уголков Земли, с которыми мы обсуждаем и узнаем множество важных вещей”). На самом деле, эта эффективная форма педагогики, ведущая от индивидуальности к пониманию универсальных ценностей, очень точно отвечает ожиданиям молодежи. Важность индивидуального поиска своей идентичности постоянно подчеркивается, что в свою очередь, ценится (“В Тэзе вам не дают ответа до того, как вы успели задать вопрос, и главное, что каждый должен найти этот ответ самостоятельно”). Но это чувство непринадлежности, о котором свидетельствуют молодые, очень ясно уравновешивается успокоительным убеждением, что “братья наблюдают”: (“братья общины всегда присутствуют и умеют избежать изли-

¹¹ А в некоторые годы по всему миру, например в Джакатре (2005), Найроби (2008), Маниле (2009).

¹² Что было связано в том числе с возможностями принимающей стороны.

¹³ Более точный французский термин *planétarisation* — букв. “планетизация”.

шеств и эксцессов”)¹⁴. Одно из средств контроля – обязанность каждого молодого человека, приезжающего в Тэзе или на встречи, самостоятельно организовать свою программу. Ничто не навязано, он сам должен сделать свой выбор: от библейских групп до рабочих команд, организующих работу столовой. Можно принять участие в группах созерцания или оставаться в молитвенном молчании.

Братья Тэзе придают особое значение литургическому и музыкальному аспекту встреч: после минимальной подготовки толпа молодежи оказывается способной петь в четыре голоса знаменитые каноны и песнопения Тэзе¹⁵, они в состоянии удерживать внимание и молитвенную сосредоточенность молодых людей во время медитаций и богослужений. Следует отметить, что большая часть этих песнопений поется на латинском с переводом на национальные языки, лаконично раскрывая самые главные теологические аспекты христианского учения.

Организация пространства и времени в Тэзе основывается на нескольких эффективных элементах. Небольшое количество правил, минимально регламентирующих совместную жизнь (ключевым из них является обязательное поддержание тишины и молчание в определенные часы и в определенных местах – часовне и территориях, отведенных для молитвы и созерцания), строго определены и выражены. Пространства, предназначенные каждому виду деятельности, соответствующие распределению времени, ясно разделены. Чередование моментов рассредоточения (в которые индивиды собираются в маленьких группах или уединяются для размышлений) и моментов объединения для литургии, также как и время, выделенное для общения, для занятий или для чтения Библии, строго регламентированы. Молодые люди, посещавшие Тэзе, отмечают это сочетание свободы и необходимости самоконтроля и самоорганизации, что представляется для них очень важным и ответственным. Вместе с тем, ничто не предполагает продолжительного пребывания в Тэзе – туда приезжают лишь на несколько дней. Это подчеркивается даже неустойчивостью жилых помещений, предоставляемым паломникам (палатки или легкие деревянные структуры приюта), принципиальной незаконченностью литургического пространства. Тем самым временный аспект пребывания в этом месте носит для общины в том числе теологический смысл с самого основания¹⁶.

¹⁴ Цит. по: *Hervieu-Léger D.* Op. cit. P. 80–81.

¹⁵ Песнопения Тэзе пользуются также достаточно большой популярностью, регулярно используются в католическом обиходе в приходах во всем мире.

¹⁶ Опубликованная братом Роже Шюцем в 1956 г. книга “Динамика вremenного” является одной из основополагающих для деятельности общины до сих пор (*Schutz R.* *Dynamique du provisoire.* Taizé, 1974 (1956)).

Показательно, что попытка институционализации паломнических практик не приносит искомого организаторами результата. Так, не оправдались ожидания “новой динамики религиозности”, связанные с проведением Всемирных дней молодежи в Париже в 1997 г., очевидно ставших ярким моментом религиозной жизни французской молодежи. Подготовительный этап этого мероприятия потребовал значительной активизации приходских и епархиальных структур по всей стране, привлек в ряды добровольцев-организаторов и самих паломников значительное число молодежи как регулярно практикующей, так и “сочувствующей”. Сам момент “паломнического марша к Парижу” по всей территории Франции и мероприятия, проводимые в течение недели во всех приходах Парижа прошли на необычайном подъеме вплоть до своей кульминации – торжественной Литургии открытия на площади Марсова поля и церемонии закрытия в Лоншан в Париже с участием Понтифика, стали значительным событием для многочисленных участников. Однако значительного роста числа прихожан в результате этого мероприятия не было отмечено ни во французской провинции, ни в самом Париже. Яркое событие прошло в масштабе “религиозного фестиваля”, но после этого большая часть участников вернулась к обычной повседневной жизни, хотя и отмечала важность этого события для своей внутренней духовной жизни.

Молодежь, участвующая во Всемирных днях молодежи, особенно в Ченстохове (1991) столкнулась с крайне спартанскими условиями, которые, впрочем, воспринимались как чрезвычайно волнующие и соответствующие моменту. Многие участники из Франции, с которыми по возвращению проводилось интервью, не определяли себя как “регулярно практикующих католиков”. Они поехали, чтобы пережить “интенсивный момент веры”: “именно там я почувствовал себя католиком”, как сказал один из опрашиваемых участников Всемирных дней молодежи. Однако глубинные интервью с участниками, проведенные через несколько недель после событий, показали, насколько это впечатление может быть мимолетным¹⁷. В любом случае, если участие в подобных мероприятиях несмотря на некоторые надежды не заменяет собой религиозной социализации, то для большинства опрошенных оно дало достаточно ощутимый положительный эффект, выражающийся в эмоциональной интенсификации чувства принадлежности к христианству, который Д. Эрвьё-Леже называет “аффективным христианством”¹⁸.

¹⁷ См.: *Piette A. Le Mode mineur de la réalité. Louvain, 1992; Ethnographie de l'action. L'observation des détails. P., 1996.*

¹⁸ *Hervieu-Léger D. Op. cit. P. 84.*

Следует отметить, что Д. Эрвьё-Леже противопоставляет “регулярно практикующего верующего” “паломнику” по ряду критериев религиозной практики:

Таблица

Регулярно практикующий верующий и паломник (по Д. Эрвьё-Леже)¹⁹

Практикующий верующий	Паломник
Обязательная практика	Добровольная практика
Практика, нормируемая институтом	Автономная практика
Фиксированная практика	Вариабельная практика
Коллективная практика	Индивидуальная практика
Территориальная (стабильная)	Мобильная практика
Повторяемая (обычная) практика	Исключительная (экстраординарная) практика

Тип современного обращенного

Если паломник может служить примером современной религиозности, характеризующей подвижностью взглядов и собственно религиозной принадлежности, то образ “обращенного” позволяет идентифицировать процессы построения религиозной идентичности в контексте социальной мобильности. Казалось бы, удивительно, что конец XX в., отмеченный значительным снижением регулирующей функции религиозных учреждений, характеризуется стремительным ростом “обращений”. По мнению Д. Эрвьё-Леже, этот факт совершенно закономерен в той мере, в какой ослабление религиозных институтов неотделимо от кризиса унаследованной религиозной идентичности, что в конечном итоге побуждает верующих самостоятельно продолжать поиски и конструировать религиозную идентичность самим, так как они больше не находят ее данной (или навязанной) при рождении.

Фигура обращенного известна историкам в лице индивидов и целых групп, которые добровольно или по принуждению переходят из одной религии в другой. Разнообразие социальных, экономических, юридических, политических, а также религиозных конфликтов, приводивших к таким переходам, свидетельствует о значимости религиозной принадлежности в традиционных обществах, в которых

¹⁹ *Hervieu-Léger D. Op. cit. P. 109.*

религия обеспечивала построение социальной идентичности, закрепляла роли, приписываемые, например, гендерным и возрастным статусам, напрямую воздействовала на политические и экономические интересы и влияла на правовые положения.

В современных обществах явление религиозного обращения неотделимо от индивидуализации религиозного выбора, причем религиозная идентичность оказывается отделенной от этнической, национальной или социальной. В обществе, где религия стала частным делом и предметом индивидуального выбора, переход в любую религию также становится индивидуальным выбором, в котором в наивысшей степени выражается право индивида на самостоятельность выбора верования. Именно в этом качестве образ обращенного принимает исключительный характер. Можно выделить его три главных вида:

Первый вид — это индивид, который меняет свою религию, причем он недвусмысленно оставляет унаследованную или навязанную ранее религиозную идентичность, в которую он не был, однако, полностью вовлечен или разочаровался в ней, в пользу новой веры. Традиционно общество осуждало такие переходы, считая таких верующих “отступниками” (апостатами), однако современное плюралистическое общество оставляет за каждым индивидом право выбора и свободного перехода из одной религии в другую. Кроме достаточно многочисленных случаев брака с супругом другой конфессии или религии такой переход привлекает внимание социолога главным образом мотивацией выбора новой религии, а также причинами разочарования в предшествующем религиозном опыте.

Чаще всего в рассказе о своей духовной траектории обращенные упоминают такие причины своей религиозной “неудовлетворенности”, как неспособность прежней религии дать ответы на беспокоящие вопросы и обеспечить эффективную поддержку индивида общиной. Следует подчеркнуть, что, с одной стороны, необходимо учитывать классическую риторику рассказа об обращении, цель которого — оправдать свое новое состояние, очертить картину прежней жизни и описать решающий разрыв со старыми привычками и поведением. С другой стороны, нельзя недооценивать социорелигиозный протест, вызывающий саму потребность в обращении, когда индивид, однажды социализированный в одну религию или конфессию, продолжает интенсивный духовный поиск, но не находит удовлетворения своих потребностей в предложении собственной церкви. Так, интервью французов, обратившихся в буддизм, содержат многочисленные свидетельства разочарования в христианстве, прежде всего в католицизме, который не предлагает

индивидам ни целенаправленного духовного поиска и развития, ни поддержки общины, которая была бы способна разделить поиск этического персонального ответа в сомнениях в мире, отвечающем исключительно на требования экономики и технологии²⁰.

У французских бывших христиан, обратившихся в ислам, позитивная оценка совершенства монотеизма, достигаемого в исламе, обычно сопутствует воспоминаниям о травмирующих случаях принуждения в отвергаемом ими католическом воспитании, а также о бедности социальных связей в общине, предлагаемых католическим сообществом²¹. В этой сравнительной оценке различных традиций интерес представляет не только сильное стремление индивида к интеграции в одну из религиозных традиций, но и характерная для сегодняшнего мировоззрения установка “права на выбор”, которая получает гораздо более высокий приоритет, чем долг верности унаследованной традиции.

Второй вид обращенного представляет собой индивид, никогда ранее не принадлежавший какой-либо религиозной традиции и не имевший религиозной практики, но в результате личного сознательного поиска нашедший ту религиозную практику, которую он решает принять. В частности, Д. Эрвьё-Леже определяет этот вид как “обращенный извне” (религии)²². К нему можно отнести обращение людей, относящих себя к категории “без религии”, что становится наиболее частым случаем в секуляризованных обществах, где передача религиозной традиции в семье значительно ослаблена. Для большого количества новых приверженцев обращение знаменует собой вход в религиозный мир, которому они до сих пор были абсолютно чужды.

Парадоксально, но во Франции конца XX в. это почти общий случай для молодых иммигрантов второго и третьего поколения, которые выбирают ислам. Так, Д. Эрвьё-Леже считает, что говорить об их “ре-исламизации” не имеет смысла, поскольку в действительности большая часть из них никогда не была действительно знакома с мусульманской религией, являющейся для них личным делом дедушек и бабушек или хотя бы родителей. Чаще всего, родители сохранили сами и попытались передать своим детям некую общую исламскую идентичность, основанную скорее на этнических и географических связях и традициях, чем собственно на религиозных принципах. Это также явно характеризует и обращение

²⁰ Etienne B., Lioger R. Etre bouddhiste en France aujourd'hui. P., 1997.

²¹ Périgne V. De Jésus à Mohammad: l'itinéraire des Français convertis à l'islam. Thèse de EHESS. P., 1997.

²² Hervieu-Léger D. Op. cit. P. 123.

в католицизм: если в 1993 г. 12–13% крещенных взрослых определяли себя как ранее считавших себя “без религии”, то в 1996 г. их число достигало уже 80%²³.

Третий вид обращенного — это “вновь присоединившиеся (*réaffilié*)”, или “обращенный изнутри” (религии) по Д. Эрвьё-Леже²⁴: те, кто вновь открывает для себя свою религиозную идентичность, до сих пор переживаемую формально или конформистски. В современном западном протестантизме и католицизме можно обнаружить многочисленные примеры динамики такого “вторичного перехода”. В их числе активные движения обновления, неопятидесятнические (в том числе и в лоне католических институтов и приходов), неокатехуменатские и иные харизматические группы, появляющиеся в рамках католических и протестантских общин и предлагающие своим членам условия для личного и сильно эмоционального религиозного опыта, который они не могут найти в обычных приходах. Во всех случаях обращение связано с приобщением к “сильной системе религиозной интенсивности”. Этот вид обращения “*в рамках своей религии*” обнаруживается не только в среде христиан, — его примеры многочисленны в иудаизме и исламе. Движение “возвращения к традиции” у молодых американских евреев, как и многочисленные случаи “ре-исламизированной” молодежи во Франции показывают, что фактически речь идет о сознательном освоении своей религиозной традиции, что приводит к “обретению” и усилению собственной идентичности²⁵.

У евреев и у мусульман опыт “вторичного перехода” (*réaffiliation*) чаще всего начинается с более глубокого знакомства с религиозными практиками. Например, в среде молодых французских евреев из “умеренно” соблюдающих семей, отмечающих праздники, но соблюдающих лишь отдельные еврейские традиции и предписания, получение знаний о строгих правилах выполнения отдельных конкретных религиозных мицвот может вызвать желание полноты религиозной жизни в целом, т.е. возвращения к ортодоксальной традиции²⁶. Это может происходить в результате общения с верующими, посещения религиозных учебных курсов или кружков и т.д. В настоящее время с увеличением роли интернета в жизни западноевропейского общества, поиск и изучение интернет-источников

²³ По данным опросов, проводимых Национальной службы катехумената (SNC) Франции за 1993 и 1996 гг.

²⁴ *Hervieu-Léger D.* Op. cit. P. 124.

²⁵ *Khosrokhovar F.* L’islam des jeunes. P., 1997; *Dantzger H.* Returning to tradition. The contemporary revival of Orthodox Judaism. New Haven; L., 1989.

²⁶ *Nizard Benchimol S.* L’économie du croire. Une anthropologie des pratiques alimentaires juives en modernité. Thèse de EHESS. P., 1997. P. 215.

могут стать решающим шагом, своего рода “спусковым крючком” в процессе подобного обращения. При этом обращенный редко отделяет выбор “новой религиозной жизни” от строго выполнения религиозных норм.

Часто случается, что “потребность возвращения к традиции” наиболее молодых членов семьи, обратившихся в иудаизм или в ислам, имеет последствия и для семьи в целом, поскольку желающие жить подлинной мусульманской или еврейской жизнью нуждаются в поддержке с ее стороны. Если говорить об иудаизме, то для скрупулезного выполнения пищевых предписаний особенно необходимой оказывается поддержка матери. Исследователи часто отмечали, что обращение детей (например, в результате посещения христианской воскресной школы, катехизации или детских религиозных групп при синагоге или мечети) приводило к вынужденной радикализации религиозной практики родителей, т.е. представляло собой очевидную инверсию направления передачи традиции. В свою очередь религиозная требовательность вновь обращенных молодых людей часто приводит к серьезным семейным конфликтам, поскольку выбранная ими модель не только отличается от религиозной идентификации, в рамках которой родители позволяют себе нестрогое соблюдение религиозных предписаний, но и ставит под сомнение правильность религиозной практики старшего поколения в целом.

В частности, интервью Софи Низар с матерями-еврейками Сарселя²⁷ показали, что давление детей, желающих строгой практики кашрута в семье, очень часто вызывает сопротивление женщин, восходящее к специфической концепции еврейской идентичности, которая не позволяет детям оценивать недостатки в религиозной практике родителей (и старших в целом), вопреки ригоризму религиозности молодых обращенных²⁸.

Это соответствует опыту российских еврейских семей, решивших соблюдать заповеди и, в частности, ввести практику кошерной пищи, которые сталкиваются с обидами родственников, не соблюдающих кашрут и чувствующих в отказе от совместной трапезы угрозу своей собственной еврейской идентичности.

Аналогичные наблюдения могут быть сделаны и в отношении “новых мусульман”, оспаривающих правильность “умеренного” этнического ислама своих родителей, в котором их воспитывали, стремясь вписать ислам в семейную и культурную память семьи.

²⁷ Сарсель (*Sarcelles*) — пригород Парижа, в котором проживает многочисленная и хорошо организованная еврейская община.

²⁸ См.: *Nizard Benchimol S. Op. cit.*

В конечном итоге это стало чуждо детям, которые рассматривают ислам как часть своей личной идентификации, не связанной с семейными корнями и особенностями происхождения. Молодежь выбирает те направления ислама, которые менее подвержены, по их мнению, этническим маркерам, чем ислам их родителей. При этом важно, что “обращение изнутри” (религии) – это не только усиление или радикальная интенсификация религиозной идентичности до сих пор “умеренной”, но и специфический способ конструирования религиозной идентичности, которая предполагает в той или иной форме оспаривание той “слабой”, но вместе с тем явно выраженной, религиозной принадлежности, с которой верующие сталкивались до обращения.

Следует отметить, что французские ученые провели многочисленные исследования (в том числе и биографическим методом), посвященные логике обращения молодых французов в католицизм. Если учитывать положение католицизма как традиционной для Франции религии большинства, то в рассказах о вторичном обращении в католицизм меньше присутствует лейтмотив изменения социального положения при обращении, но чаще содержится упоминание ситуации индивидуального духовного “беспорядка” или “отсутствия смысла жизни”. Особое место занимают случаи обращения, связанные с трагическим событием личной жизни (смертью близкого, переселением, травмой, изнасилованием и т.п.).

Например, из пятнадцати биографических рассказов об обращении в католицизм, приводимых исследователем Ф. де Лагард, в девяти оно так или иначе связано с эпизодом такого рода, отчетливо ассоциирующимся у респондента с дальнейшей переориентацией своей духовной жизни²⁹. Однако во всех случаях без исключения траектория описывается обращенными как “путь строительства себя самого”. По форме эти рассказы придерживаются классической схемы, противопоставляющей трагическую, отчаянную или просто посредственную часть существования “до”, и напротив, характеризующую обретением полноты смысла жизни “после”. Эти рассказы крайне редко содержат описание внезапного озарения вследствие неожиданного события или откровения: по образцу “пути в Дамаск” (обращение св. Павла³⁰) или остановки возле “колонны собора Парижской Богоматери” (обращение Поля Кло-

²⁹ *Lagarde F., de. Convertis et baptisé. 1500 ans après Clovis. P., 1996. P. 115.*

³⁰ См. Деян. 9: 1-30, описывающее неожиданное падение с коня молодого фарисея Савла, направлявшегося в Дамаск, чтобы продолжить преследования христиан. Вследствие видения Христа, Савл обратился в новую веру и стал Павлом – активным проповедником христианства и апостолом. Его метанойя (μετάνοια) – переосмысление религиозных установок было внезапным и радикальным.

деля³¹), когда индивид ощущает свое обращение как внезапное, практически чудесное событие, коренным образом изменившее его жизнь, радикально отметив пропасть между образом жизни в прошлом и новой, начинающейся с озарения. Напротив, чаще подобно “Исповеди святого Августина” встречается воспоминание “момента уверенности”, следующего обычно за принятием решением “обратиться”. При этом вера уже представляется как очевидность, присутствие которой обнаруживается во всей жизни (“я обнаружил, что я всегда верил”). Классическое для рассказа христианского обращения, оно позволяет подтвердить идею, что инициатива обращения приходит не от самого обращенного, даже если он свободно выбирает свою веру, но от Бога³².

В данной связи представляет интерес попытка Д. Эрвьё-Леже дифференцировать все интервью обращенных в католицизм в исследовании Ф. де Лагард на две совокупности, отличающиеся по мотивам и типу построения рассказа. Первые говорят об обращении, как о последнем этапе длительного блуждания, отчаянной “жизненной каторги”, отмеченного другими попытками найти себя в революционной активности, в наркотиках, в секте, оказавшимися в конечном итоге тупиком. Во втором типе биографических рассказов говорится об открытии “истинной жизни”, когда после неудовлетворенности сверхактивной профессиональной или безудержной светской жизнью, человек приходит к подлинному смыслу своего существования. Эти две совокупности характеризуются разницей культурных и социальных статусов респондентов³³.

Д. Эрвьё-Леже предлагает четыре измерения религиозной идентификации – общественное, этическое, культурное, эмоциональное, применение которых позволяет обнаружить, что две совокупности будут соответствовать различным типам религиозной идентичности. Первая группа основывается главным образом на общественном и эмоциональном измерениях идентичности, она видит свое обращение как вход в “семью”. Вторая группа присоединяет этическое измерение христианства (евангельские ценности, заповеди блаженства) к своему культурному наследию, подтверждая ценности исторической и эстетической глубины христианской традиции и ее роль в европейской цивилизации. Характерно, что представители этих двух групп, как правило, отличаются социальным положением и уровнем образования³⁴.

³¹ *Claudiel P. Ma conversion (1913) // Œuvres en prose. P., 1965. P. 1009.*

³² *Lagarde F., de. Op. cit. P. 119.*

³³ *Hervieu-Léger D. Op. cit. P. 133.*

³⁴ *Ibid. P. 78.*

На наш взгляд, обозначенные типы религиозности лежат в основе общей картины религиозной жизни современного западного общества и могут служить методологическим основанием для дальнейших исследований в области социологии религии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Berger P. Религия и проблема убедительности // Неприкосновенный запас. 2003. № 6(32) (перевод выполнен по изданию: *Secularization and the Problem of Plausibility* // *Berger P. The Social Reality of Religion. (The Sacred Canopy)*. L., 1967. P. 127–154).

REFERENCES

Baubérot J. Le Protestantisme doit-il mourir? P., 1988.

Berger P. Religija i problema ubeditel'nosti // Neprikosnovennyj zapas. 2003. N 6(32) (perevod vypolnen po izdaniju: *Secularization and the Problem of Plausibility* // *Berger P. The Social Reality of Religion. (The Sacred Canopy)* L., 1967. P. 127–154) (in Russian).

Claudé P. Ma conversion // *Claudé P. Œuvres en prose*. P., 1913.

Dantzger H. Returning to tradition. The contemporary revival of Orthodox Judaism. New Haven; L., 1989.

Enquête BVA réalisée pour “le Parisien” – “Aujourd’hui en France” auprès d’un échantillon de 994 personnes représentatif de la population française âgée de 18 ans et plus, recrutés par téléphone et interrogés par Internet les 20 et 21 février 2014.

Ethnographie de l’action. L’observation des détails. P., 1996.

Etienne B., Lioger R. Etre bouddhiste en France aujourd’hui. P., 1997.

Hervieu-Léger D. Le pèlerin et converti. La religion en mouvement. P., 1999.

Khosrokhovar F. L’islam des jeunes. P., 1997.

Lagarde F., de. Convertis et baptisés. 1500 ans après Clovis. P., 1996.

Nizard Benchimol S. L’économie du croire. Une anthropologie des pratiques alimentaires juives en modernité. Thèse de EHESS. P., 1997.

Périgne V. De Jésus à Mohammad: l’itinéraire des Français convertis à l’islam. Thèse de EHESS. P., 1997.

Piette A. Le Mode mineur de la réalité. Louvain, 1992.

Qui sont vraiment catholiques France? Sondage par le groupe Bayard à l’Institut de sondage Ipsos sous la houlette de deux sociologues, Philippe Cibois et Yann Raison du Cleuziou (12/01/2017). L’enquête a été réalisée en juin 2016).

Schutz R. Dynamique du provisoire. Taizé, 1974 (1956).

Taizé et les jeunes. Que se lève une confiance sur la terre. P., 1987.