

СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

С.В. Трофимов, канд. социол. наук, доц. кафедры истории и теории социологии, зам. декана по учебной работе социологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова*

ИНДИВИДУАЛИЗМ И ТИПЫ РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРУЮЩИХ В РАННЕЙ ТЕОРИИ Д. ЭРВЬЁ-ЛЕЖЕ

Работы французского исследователя Даниэль Эрвьё-Леже — ценный источник понимания процессов, формирующих современную религиозную ситуацию в Европе и в мире в целом. Предлагаемая ею типология верующих в работе “Паломник и обращенный. Религия в движении” хотя и неполная, но очень полезна для теоретического осмысления роли религии в повседневной жизни.

Ключевые слова: религия, социология религии, верующий, Д. Эрвьё-Леже.

By French researcher Daniel Hervieu-Lèger — a valuable source of understanding of the processes that form the current religious situation in Europe and the world at large. The proposed typology of its believers in “Pilgrim and treatment. Religion in motion” though incomplete, but it is very useful for theoretical understanding of the role of religion in everyday life.

Key words: religion, sociology of religion, a believer, Daniel Hervieu-Lèger.

Книга одного из ведущих французских специалистов по социологии религии Даниэль Эрвьё-Леже “Паломник и обращенный. Религия в движении”¹ опубликована в 1999 г. и достаточно подробно описывает особенности религиозной ситуации во Франции в конце XX в. Многие явления, описанные в работе, проявились в предшествующие публикации 10–15 лет, но их основы были заложены в послевоенные годы, и в особенности в период “майской революции” 1968 г.

Исследуя изменения, произошедшие в религиозности французского населения в послевоенные годы, Д. Эрвьё-Леже предполагает, что на смену традиционному (приходскому) типу религиозности “регулярно практикующего” приходят два достаточно контрастных типа: “паломник” и “обращенный”. Кроме того, важным отправным моментом работы французской исследовательницы стала значительная утрата идентичности, построенной на “унаследованной” религиозности, полученной от родителей, а также по этническому принципу и т.п. Явление религиозного рынка

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

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

привносит невозможную ранее свободу выбора религиозных предпочтений настолько, что практически каждый верующий, в том числе и относящий себя к традиционным прихожанам, в той или иной мере строит свою религиозную идентичность на самостоятельно приобретаемом опыте.

Некоторые черты этой ситуации можно сравнить с чертами тех процессов, которые происходят в современном российском обществе. Изучение работ Д. Эрвьё-Леже представляет интерес как с точки зрения истории и теории социологии, так и современной социологии религии. Отсутствие в настоящее время русского перевода основных книг и публикаций Д. Эрвьё-Леже затрудняет для отечественных исследователей знакомство с ними.

В традиционных обществах религиозная идентичность строится в значительной мере на передаче (transmission) основных институтов и ценностей одним поколением следующему 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.

Д. Эрвьё-Леже отмечает, что идеальная передача институтов и ценностей приводила бы к тому, что на месте отцов возникала бы их точная копия в лице сыновей, чего не случается в действительности вследствие социокультурных изменений, происходящих в обществе. Однако эти изменения протекают довольно медленно, а также скрашиваются различного рода социальными механизмами, обеспечивающими постоянный характер преемственности между поколениями.

В современных западных обществах институты, традиционно игравшие ведущую роль в передаче знаний и ценностей последующим поколениям, прежде всего семья и церковь, переживают кризис, что радикально меняет природу социализации. Такие институты, как школа и образование в целом, корпоративные взаимоотношения и др. подвержены реформам, прежде всего секулярным. Среди социально-культурных преобразований конца XX в. Д. Эрвьё-Леже называет разрыв культурной традиции, изменения в механизмах адаптации этих традиций к социокультурным трансформациям, что затрагивает социальную идентичность, отношение к миру и способность индивидов к коммуникации. Основное значение сегодня придается индивидуальному, хотя и разделяемому с другими, личному опыту и принятию личной ответственности. Это принципиально отличает современные механизмы передачи коллективного опыта от предшествующих, в процессе которых молодое поколение перенимало опыт старших поколений, модифи-

цируя его в определенной мере, но находя в нем подходящие для себя модели поведения.

Продолжая анализ современного развития религиозной идентичности, Д. Эрвьё-Леже ставит два вопроса, касающихся преемственности между поколениями и эффективности традиционных способов такого “наследования”: «всегда ли дети “практикующих” 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, но вырисовывается гораздо более сложная картина.

На фоне уменьшающегося количества регулярно практикующих верующих возрастает число людей, определяющих себя как “верующие”, но признающих, что они не полностью выполняют требования своей религии. Образ “регулярно практикующего верующего” всегда означает принадлежность к приходу. Эта идеальная модель, которая в значительной мере ориентирована на образ жизни села или маленьких городков, с трудом находит место в условиях крупных городов и современной повседневной жизни. «“Регулярно практикующий верующий”, соблюдающий религиозные предписания, зафиксированные церковью, и согласующий по ним ритм своей жизни, типичным для религиозного мира образом вписанный в приходскую цивилизацию: стабильный мир, где религиозная жизнь, организованная вокруг колокольни, управляла пространством и временем, где священник, полностью посвященный управлению религиозными делами, безраздельно осуществлял свою власть над прихожанами, чье подчинение соизмерялось с их духовной вовлеченностью»².

Модель “регулярно практикующего верующего” может быть реализована именно в приходе или общине. В католической церкви Франции становление такой схемы относится прежде всего к реформе Тридентского собора (1545–1563). Она была достаточно стабильна вплоть до послевоенных лет XX в., когда начала претерпевать изменения и все больше и больше слабела. Эта модель сегодня считается в западном обществе нормативной и поддерживается практически во всех религиях, строящих общинную организацию и предъявляющую своим приверженцам определенные этические и ритуальные требования. Помимо христианства Д. Эрвьё-Леже отмечает иудаизм и ислам, которые также вкладывают в понятие традиционной религиозной идентичности регулярное посещение соответственно синагоги и мечети и выполнение верующим в повседневной жизни определенных религиозных предпи-

² Ibid. P. 89–90.

саний (молитвы, посты, пищевые требования и запреты, праздники и т.д.). Религиозная практика оказывается неодинаковой, что позволяет дифференцировать верующих (как исследователями, так и, прежде всего, самими верующими) в зависимости от их вовлеченности в жизнь прихода (например, частота посещений богослужений) и регулярности и степени выполнения религиозных предписаний. Эта шкала всегда будет предполагать наличие группы “слабых” верующих, чья принадлежность к своей религии оказывается исключительно номинальной.

По мнению Д. Эрвьё-Леже, протестантским церквям должна быть ближе модель, предполагающая у индивида наличие личной и внутренней веры и учитывающая участие в коллективных богослужениях и культовую жизнь в целом только второстепенно. Это предполагает скорее “заангажированного верующего”, активно принимающего участие в различных ассоциациях, прежде всего благотворительных. Однако опыт США показывает, что и в протестантизме участие в богослужениях остается важным и эксплицитным выражением принадлежности к религии, а для самих церквей и деноминаций участие в воскресном культе становится принципиальной возможностью “визуализировать” свою общину. По мнению Ж. Боберо, во французском контексте, в котором кальвинисты и лютеране являются меньшинством, благодаря существованию исторически действующей сети протестантских семей возникает явление “трибальности” (родовой или семейной структуры), а само вероисповедание часто воспринимается верующими как семейное “духовное наследство”, что связано с демократическим и светским образом повседневной жизни³.

В любом случае фигура “практикующего” практически всегда остается образом “идеального верующего” как в глазах общественного мнения, так и тех верующих, которые “не дотягивают” до такого образца. Многие верующие, относимые Д. Эрвьё-Леже, например, к категории “паломника”, считают, что либо “хотели бы соответствовать требованиям”, но не могут сделать это по разным причинам, либо, напротив, не видят необходимости в постоянном подвизании в вере и выполнении строгих правил и требований своей религии.

Сегодня даже многие молодые люди, определяющие себя как практикующие католики, придают большое значение ценности самоопределения и персонального выбора верующего, противопоставляя их институциональным требованиям. Религиозная практика часто воспринимается этими верующими как индивидуальный и внутренний путь, а община, приход и церковь в целом, хотя и

³ *Baubérot J. Le Protestantisme doit-il mourir? P., 1988.*

играют важную роль в “сопровождении индивида”, “стимулируют верность”, помогают сориентироваться на духовном пути, но в конечном итоге любые требования или предписания со стороны института воспринимаются скорее негативно. Такое характерное изменение лексики, описывающей религиозное мироощущение очень показательное.

В современных условиях выкристаллизовывается новый персонаж, который Д. Эрвьё-Леже называет “паломником”. Она подчеркивает, что практика паломничества сложилась в христианстве и ряде других религий очень давно и является одним из традиционных средств поддержания религиозной идентичности. Однако современный паломник отличается своим мировоззрением и прежде всего целями, которые он ставит перед собой, отправляясь в путь.

Очевидно, что паломник появляется в религиозной истории задолго до регулярного верующего — прихожанина. Мы находим эту форму религиозной жизни во многих религиях. В христианстве эта форма существовала уже с первых веков. Крупные паломничества известны в Европе начиная с VIII в., и они становятся очень популярными в XI—XIII вв. Позже, в противовес протестантской Реформации, католический мир использует традицию паломничества для усиления веры, направляя массы к важнейшим алтарям, посвященным Богородице. В ответ на трагедию революционных преобразований возрождение и обновление духовной жизни происходят в движениях паломничества покаяния конца XIX и начала XX в., которые во Франции во многом повлияли на процесс символического строительства католической национальной идентичности, противопоставляемой светской республиканской.

В современном мире паломничество может показаться странным. В качестве иллюстрации образа современного паломника Д. Эрвьё-Леже приводит опыт екуменической общины Тэзе (Taizé), привлекающей молодежь на краткосрочный опыт очень глубокого “погружения в христианскую религию”, а также опыт проведения Католической церковью Всемирных дней молодежи (ВДМ, в Ченстохове в 1991 г., в Денвере в 1993 г., в Маниле в 1995 г., в Париже в 1997 г.), проходящих каждые два года в разных уголках мира и являющихся по сути встречей верующей молодежи с участием папы Римского.

Наблюдения Д. Эрвьё-Леже ведутся с начала 1970-х гг., когда екуменическая община Тэзе, созданная в 1940 г. пастором Роже Шюцем (Roger Schutz, 1915—2005), ориентировала всю свою деятельность на прием молодежи. С этого времени небольшая религиозная община стала очагом притяжения для молодежи, приезжающей со всей Европы, а в последние годы — даже со всего мира. Большую известность Тэзе получила в Восточной Европе. В течение

ние летних месяцев Тэзе принимает несколько тысяч молодых людей (например, до 6000 в сезон 1997 г.), которые устанавливают свои палатки или размещаются в приюте-общежитии, представляющем собой легкие деревянные конструкции. Среди этих паломников далеко не все могут сформулировать ясные религиозные мотивации своей поездки. Чаще всего пребывание в Тэзе становится кратким опытом интенсивной религиозной жизни (распространенные в католическом христианстве духовные упражнения для углубления веры) или этапом в путешествии во время летних каникул. В любом случае пребывание в Тэзе становится новой формой участия в жизни церкви, причем во многом метаконфессиональной и даже метарелигиозной по своей сути, хотя большинство участников это 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 потребностями⁴. Открытость и подчеркнутая свобода, предоставленная молодым людям для самоорганизации в отведенном для посетителей пространстве, приобретает в их глазах тем больше значимости, что одновременно они находят помощников-руководителей (монахов общины или добровольцев) и вполне ясные религиозные ориентиры — своеобразные “правила игры”, гарантом которых является община монахов Тэзе. Это двойная сущность Тэзе — свободное и одновременно организованное пространство — способствует в значительной степени притягательности этого места, и незамедлительно противопоставляется молодежи обычным формам религиозной общины, т.е. приходу, в котором они часто чувствуют себя “одновременно принуждаемыми и забытыми”.

С 1977 г. Тэзе не ограничивает свою деятельность только первоначальным пространством в Бургундии, организуя ежегодные “встречи Тэзе”, проходящие в конце года в крупных европейских городах⁵. Они очень популярны и многочисленны: в Париже в 1994 г. участвовало 100 000 человек, в Вене в 1997 — до 80 000, в Милане в 1998 — около 100 000 человек. Эти встречи способствовали формированию у молодежи Тэзе устойчивой ассоциации с возможностью встречи и взаимодействия с верующими молодыми людьми, приезжающими со всего мира. Этот “всемирный размах” находит свое выражение в литургических действиях, песнопениях, формализован в теме “доверия на всей земле”, являющейся главной идеей различных инициатив общины. “Универсальность общения” указывается молодыми людьми на первом месте среди

⁴ Taizé et les jeunes. Que se lève une confiance sur la terre. P., 1987.

⁵ А в последние годы — по всему миру.

причин, чтобы “приезжать в Тэзе”. Кроме того, принцип встреч Тэзе позволяет совмещать крайнюю персонализацию (по мнению молодых людей, “в Тэзе жизнь каждого принимается всерьез”, “можно рассказать о своем жизненном опыте и к тебе всегда отнесутся с уважением”) с крайней универсализацией⁶ (“Тэзе — это настоящее Вавилонское столпотворение, люди из разных уголков земли, с которыми мы обсуждаем и узнаем множество вещей”). Эта эффективная форма педагогики, ведущая от индивидуальности к пониманию универсальных ценностей, очень точно соответствует ожиданиям молодежи. Важность индивидуального поиска своей идентичности постоянно подчеркивается и 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”. Однако чувство не-принуждения, о котором говорят молодые, уравнивается убеждением, что “братья наблюдают”: “Братья общины всегда присутствуют и умеют избежать излишеств”. Одно из средств контроля — обязанность каждого молодого человека, приезжающего в Тэзе или на встречи, самостоятельно организовать свою программу. Ничего не навязывается, молодой человек сам должен сделать свой выбор: от библейских групп до рабочих команд, организующих работу столовой. Можно принять участие в группах созерцания и оставаться в молитвенном молчании. Братья придают особое значение литургическому и музыкальному аспекту встреч: им удастся петь в четыре голоса с толпой молодежи — знаменитые каноны и песнопения Тэзе⁷ — и удерживать внимание и молитвенную сосредоточенность молодых людей во время медитаций и богослужений. Кстати, можно отметить, что большая часть этих песнопений поется на латинском с переводами 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, создающих минимум правил совместной жизни (так, ключевым является обязательное поддержание тишины и молчание в определенные часы и в определенных местах (часовня и места, отведенные для молитвы и созерцания)), строго определены и выражены. Пространства, отведенные каждому виду деятельности, соответствующие распределению времени, ясно разделены. Чередование моментов рассредоточения (в которых индивиды собираются в маленьких группах или уединяются для размышлений)

⁶ Planétarisation, фр. — буквально “планетизация”.

⁷ Песнопения Тэзе пользуются также достаточно большой популярностью, регулярно используются в католическом обиходе в приходах всего мира.

и моментов объединения для литургии, так же как и время, выделенное для общения, занятий или 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 действием. Вместе с тем ничто не предполагает продолжительного пребывания в Тэзе. Туда приезжают лишь на несколько дней. Это подчеркивается даже неустойчивостью жилых помещений, предоставляемых паломникам (палатки или легкие деревянные структуры приюта), принципиальной незаконченностью литургического пространства. Временный аспект пребывания в этом месте носит для общины в том числе теологический смысл с самого первого момента основания⁸.

Регулярный верующий противопоставляется Д. Эрвьё-Леже паломнику по критериям религиозной практики, представленным в таблице.

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

Показательно, что, по данным Д. Эрвьё-Леже, попытка институционализации паломнических практик не приносит искомого организаторами результата. Ожидания “новой динамики религиозности”, связанные с проведением Всемирных дней молодежи в Париже в 1997 г., ставших ярким моментом религиозной жизни французской молодежи, когда подготовительный этап потребовал значительной активизации приходских и епархиальных структур по всей стране, привлечения в ряды добровольцев-организаторов и самих паломников и значительного числа молодых людей как регулярно практикующих, так и “сочувствующих”. “Паломнический марш к Парижу” по всей территории Франции и мероприятия, проходившие в течение недели во всех приходах Парижа, реализо-

⁸ Опубликованная Роже Шюцем в 1974 г. книга “Динамика временного” является одной из основополагающих для деятельности общины до сих пор.

ывались на необычайном подъеме вплоть до своей кульминации — торжественной Литургии открытия на площади Марсова поля и церемонии закрытия в Лонгшан в Париже, став важным событием для многочисленных участников. Однако значительного роста числа прихожан вслед за этим отмечено не было ни во французской провинции, ни в самом Париже. Яркое событие прошло в масштабе “религиозного фестиваля”, но после него большая часть участников вернулась к обычной повседневной жизни, хотя и отмечала важность участия в нем для своей внутренней духовной жизни.

Молодежь, участвовавшая во Всемирных днях молодежи, особенно в Ченстохове (1991), столкнулась с крайне спартанскими условиями, которые, впрочем, воспринимались как чрезвычайно волнующие и соответствующие моменту. Многие участники не определяли себя как регулярно практикующих католиков, но поехали, чтобы пережить “интенсивный момент веры”. “Там я почувствовал себя католиком”, как сказал один из опрошенных участников. Однако глубинные интервью с участниками, проведенные через несколько недель после событий, показывают, насколько это впечатление может быть мимолетным⁹. В любом случае, хотя участие в подобных мероприятиях, несмотря на некоторые надежды, и не заменяет собой религиозной социализации, но в большинстве исследуемых случаев производит достаточно осязаемый положительный эффект, выражающийся в эмоциональной интенсификации чувства принадлежности к христианству, который Д. Эрвьё-Леже называет “аффективным христианством”¹⁰.

Если паломник может служить символом современной религиозности, характеризующей подвижностью взглядов и религиозной принадлежности, то образ обращенного позволяет идентифицировать процессы построения религиозной идентичности в этом контексте социальной мобильности. Казалось бы, это 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 и в конечном итоге побуждает верующих самостоятельно продолжать поиски и конструировать идентичность, поскольку они больше не находят ее данной (или навязанной) при рождении.

⁹ *Piette A.* Le Mode mineur de la réalité. Louvain, 1992; *Ethnographie de l'action. L'observation des détails.* P., 1996.

¹⁰ *Hervieu-Léger D.* Op. cit. P. 84.

Фигура обращенного известна историкам в лице индивидов и иногда целых групп, которые добровольно или по принуждению переходят из одной религии в другую. Разнообразие социальных, экономических, юридических и политических конфликтов точно так же, как и конфликтов религиозных, приводивших к таким переходам, свидетельствует о значимости религиозной принадлежности в традиционных обществах, в которых религия обеспечивала построение социальной идентичности, закрепляла роли, приписываемые, например, гендерным и возрастным статусам, напрямую воздействовала на политические и экономические интересы и влияла на правовое положение.

В современных обществах явление религиозного обращения неотделимо от индивидуализации религиозного выбора, причем религиозная идентичность оказывается отделенной от этнической, национальной или социальной. В обществе, в котором 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. Д. Эрвьё-Леже выделяет три главных его типа.

Первый тип — это индивид, который “меняет свою религию”, причем он недвусмысленно оставляет унаследованную или навязанную ранее религиозную идентичность, в которую не был полностью вовлечен, в пользу новой веры. Не принимая во внимание 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” упоминают причины своей “неудовлетворенности”, из которых следует неспособность прежней религии дать ответы на беспокоящие вопросы и обеспечить эффективную поддержку индивида общиной. Д. Эрвьё-Леже подчеркивает, что, с одной стороны, необходимо учитывать классическую риторику рассказа об обращении, который имеет целью оправдать свое новое состояние, очерняя картину прежней жизни и описывая решающий разрыв со старыми привычками и поведением. С другой — нельзя недооценивать социорелигиозный протест, вызывающий 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, в интервью французы, обращенные в буддизм, приводят 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 технологии¹¹. У французских христиан, обратившихся в ислам, оценка совершенства монотеизма, достигаемого в исламе, обычно сопутствует воспоминаниям о принуждении в отвергаемом ими католическом воспитании, а также о бедности социальных связей в общине, предлагаемых католическим сообществом¹². В этой сравнительной оценке различных традиций исследователя интересует не только сильное стремление индивида к интеграции в рамках одной из религиозных традиций, но и характерная для сегодняшнего мировоззрения установка “права на выбор”, которая получает гораздо более высокий приоритет, чем, например, долг верности унаследованной традиции.

Второй тип обращенного представляет собой индивид, никогда ранее не принадлежавший какой-либо религиозной традиции, но в результате личного поиска нашедший ту, которую он решает принять. Д. Эрвьё-Леже определяет этот тип как “обращенный извне (религии)”. К этому типу можно отнести обращение людей, причисляющих себя к категории “без религии”, что становится наиболее частым случаем в секуляризованных обществах, в которых семейная религиозная передача значительно ослаблена. Для большого количества новых приверженцев обращение знаменует собой вход в религиозный мир, которому они до сих пор были абсолютно чужды. Во Франции это почти общий случай молодых иммигрантов второго и третьего поколения, которые выбирают ислам. Д. Эрвьё-Леже считает, что говорить о 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, чем собственно на религиозных. Это также явно характеризует обращения в католицизм: если в 1993 г. 12–13% крещенных взрослых определяли себя как бывших “без религии”, то в 1996 их число достигло уже 80%¹³.

¹¹ Etienne B., Lioger R. Etre bouddhiste en France aujourd'hui. P., 1997.

¹² Périgne V. De Jésus à Mohammad: l'itinéraire des Français convertis à l'islam. P., 1997.

¹³ По данным опросов, проводимых Национальной службы катехумената (SNC).

Третий тип обращенного — это “вновь присоединенные” (*réaffilié*), или “обращенный изнутри” (религии): 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”, например, активные движения обновления, неопятидесятники, неокатехумнат 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 тип 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 идентичности, что приводит к “обретению” собственной традиции¹⁴. У евреев и мусульман опыт “вторичного перехода” (*réaffiliation*) чаще начинается со знакомства с религиозными практиками, например в иудаизме — с выполнением конкретных предписаний, что может вызвать желание полноты и целостности религиозной жизни, чему соответствует возвращение к традиции. Обращенный редко отделяет выбор “новой жизни” от строгого выполнения религиозных норм. Часто случается, что “потребность в традиции” наиболее молодых обратившихся в иудаизм или в ислам имела последствия для семьи в целом, поскольку желающие жить подлинной мусульманской или иудейской жизнью нуждаются в сотрудничестве своих домашних. Учитывая скрупулезное выполнение пищевых предписаний, особенно необходимой оказывается поддержка матери. Исследователи часто фиксировали, как обращение детей (например, в результате посещения воскресной школы или детских религиозных групп при синагоге или мечети) могло стимулировать радикализацию практики родителей, что является инверсией направления передачи традиции. Часто религиозная требовательность вновь обращенных молодых людей может приводить к суровым семейным конфликтам, поскольку выбранная ими модель отличается от религиозной идентификации, в рамках которой родители позволяют себе нестрогое соблюдение религиозных предписаний. Интервью с еврейскими матерями

¹⁴ *Khosrokhovar F. L'islam des jeunes. P., 1997; Dantzger H. Returning to tradition. The contemporary revival of Orthodox Judaism. New Haven; L.; Yale, 1989.*

Сарселя (пригород Парижа), проведенные С. Низаром, показали, что давление детей, желающих строгой практики кашрута, часто вызывает сопротивление, восходящее к специфической концепции еврейской идентичности, которая “по умолчанию” не позволяет оценивать свои недостатки в вере¹⁵ вопреки ригоризму религиозности молодых обращенных¹⁶. Аналогичные наблюдения могут быть сделаны и относительно “новых мусульман”, оспаривающих правильность этнического ислама своих родителей, в который вписывается семейная и культурная память, чуждая детям. Важно, что “обращение изнутри (религии)” — это не только усиление или радикальная интенсификация до сих пор “умеренной” религиозной идентичности, но и специфический способ ее конструирования. В данном случае религиозная идентичность предполагает в той или иной форме оспаривание “слабой” религиозной принадлежности.

Логике обращения в католицизм посвящены многочисленные исследования, в том числе проведенные биографическими методами. Учитывая положение традиционной для Франции религии большинства, в рассказах о вторичном обращении в католицизм в меньшей степени звучит лейтмотив изменения социального положения при обращении, в большей — индивидуального духовного “беспорядка” или “отсутствия смысла жизни”. Особое место занимают случаи обращения, связанные с трагическим событием личной жизни (смерть близкого, переселение, травма, изнасилование и т.п.). Из пятнадцати биографических рассказов об обращении в католицизм, приведенных в исследовании Ф. де Лагарда, в девяти оно так или иначе связано с эпизодом подобного рода, отчетливо ассоциирующимся у респондента с дальнейшей переориентацией духовной жизни¹⁷. Во всех без исключения случаях 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 характеризуемую обретением полноты смысла жизнь “после”. Эти рассказы редко содержат описание неожиданного откровения по образцу “пути в Дамаск” (обращение св. Павла) или “колонны собора Нотр Дам” (обращение Шарля Пеги). Напротив, чаще встречается воспоминание подобное “Исповеди святого Августина” — “мо-

¹⁵ Здесь интересно отметить опыт российских еврейских семей, решивших ввести практику кошерной пищи и сталкивающихся с обидами родственников, которые не соблюдают кашрут и чувствуют угрозу своей еврейской идентичности.

¹⁶ *Nizard S. L'économie du croire. Une anthropologie des pratiques alimentaires juives en modernité.* P., 1997.

¹⁷ *Lagarde F. de. Convertis et baptisés.* P., 1996.

мента уверенности”, следующего обычно за принятием решения обратиться. При этом вера уже представляется как очевидность, присутствие которой обнаруживается во всей жизни: “я обнаружил, что я всегда верил”. Классический рассказ о христианском обращении позволяет подтвердить идею, что инициатива обращения приходит не от самого обращенного, даже если он свободно выбирает свою веру, но от Бога.

Интересна также попытка Д. Эрвьё-Леже дифференцировать интервью обращенных в католицизм в исследовании Ф. де Лагарда на две группы, отличающиеся по мотивациям и типу построения рассказа¹⁸. Первая включает рассказы об обращении, как о последнем этапе длительного блуждания, отчаянной “жизненной каторги”, отмеченном другими попытками найти себя, оказавшимися в конечном итоге тупиком (например, в революционной активности, наркотиках, секте). Ко второй группе относятся рассказы, в которых говорится об открытии “истинной жизни”, в которой после неудовлетворенности сверхактивной профессиональной или безудержной светской жизнью человек приходит к подлинному смыслу своего существования. Эти две группы интервью характеризуются разницей культурных и социальных статусов респондентов. Д. Эрвьё-Леже предлагает четыре измерения религиозной идентификации — общественное, этическое, культурное, эмоциональное¹⁹, применение которых позволяет обнаружить, что две совокупности будут соответствовать различным типам религиозной идентичности. Первый тип религиозной идентификации основывается главным образом на общественном и эмоциональном измерениях идентичности и рассматривает обращение как вход в “семью”. Второй присоединяет этическое измерение христианства (евангелические ценности) к своему культурному наследию, находя ценности исторической и эстетической глубины христианской традиции и ее роли в европейской цивилизации. Характерно, что представители этих двух совокупностей, как правило, отличаются социальным положением и уровнем образования.

Изучение работ французского исследователя Даниэль Эрвьё-Леже, долгое время возглавлявшей Высшую школу социальных наук в Париже и известной своими книгами по социологии религии, представляется ценным источником понимания процессов, формирующих современную религиозную ситуацию в Европе и в мире в целом. Предлагаемая ею в работе “Паломник и обращенный. Религия в движении” типология верующих, хотя и неполная, однако полезная для теоретического осмысления роли религии

¹⁸ *Hervieu-Léger D.* Op. cit. P. 133.

¹⁹ *Ibid.* P. 78.

в повседневной жизни. В дальнейшем представляется интересным сравнительное исследование по применению предлагаемой типологии во французском и российском обществах.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Baubérot J.* Le Protestantisme doit-il mourir? P., 1988.
- Dantzger H.* Returning to tradition. The contemporary revival of Orthodox Judaism. New Haven; L.; Yale, 1989.
- 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. P., 1996.
- Nizard S.* L'économie du croire. Une anthropologie des pratiques alimentaires juives en modernité. P., 1997.
- Périgne V.* De Jésus à Mohammad: l'itinéraire des Français convertis à l'islam. P., 1997.
- Piette A.* Le Mode mineur de la réalité. Louvain, 1992; Ethnographie de l'action. L'observation des détails. P., 1996.
- Taizé et les jeunes. Que se lève une confiance sur la terre. P., 1987.