

В.Б. Исаева

ФЕНОМЕН КОНВЕРСАЦИИ: КОНСТРУИРОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В БИОГРАФИЧЕСКОМ НАРРАТИВЕ

В настоящей статье автор обращается к рассмотрению феномена конверсации, используя теоретические разработки представителей западной социологии и эмпирические материалы, полученные в ходе полевого исследования петербургской буддийской мирской общины карма кагью. Конверсация трактуется как обращение выходцев из западноевропейской и российской социокультурных сред в религии, нетрадиционные для ареала их проживания, — буддизм, индуизм, ислам и т. д. С помощью инструментария, сформированного на основе парадигм функционализма и социального конструктивизма, проводится анализ биографий адептов общины и ее религиозного лидера Оле Нидала. Автор выявляет, что конвертиты конструируют свою новую религиозную идентичность в биографическом нарративе, ориентируясь на биографию религиозного лидера, применяя определенные приемы и стратегии самопрезентации.

***Ключевые слова:** феномен конверсации, биографический нарратив, религиозная идентичность, буддисты-конвертиты.*

***Key words:** phenomenon of conversion, biographic narrative, religious identity, buddhists-converts.*

Проблема исследования феномена конверсации

Сегодня в постиндустриальных обществах религиозные ценности и религиозная практика образуют обособленную область социальной реальности, которая не является доминирующей для сознания современного челове-

ка. В его системе ценностей секулярные максимы могут соседствовать с религиозными, причем выбор религиозных верований основывается исключительно на личных предпочтениях и относится к частной жизни индивида. Религия утратила свою определяющую роль в формировании индивидуальной и коллективной идентичностей. По словам французского социолога Д. Эрвье-Леже, «в этом расколдованном универсуме индивид утверждает себя в качестве автономного субъекта, способного создавать мир, в котором он живет, и конструировать значения, придающие смысл его существованию» (Эрвье-Леже 1999: 233). В связи с этим исследователи отмечают «имплицитный», «диффузный» характер современной религиозности, называют ее «невидимой», «приватизированной» (Эрвье-Леже 1999: 237; Филатов 2003; Lukmann 1967).

Работы западных социологов и антропологов религии (Stromberg 1998; Wohlrab-Sahr 1999; Wohlrab-Sahr, Knoblauch, Krech 1998; Luckmann 1993; Gooren 2007 etc.) позволяют пролить свет на скрытые механизмы, с помощью которых индивид осуществляет выбор той или иной религиозной системы и принимает ее. Данная проблематика в социологической науке обозначается как феномен религиозного обращения. Следует отметить, что в отечественной социологии употребляются термины «конверсия» (Мартинovich 2006; Моравицкий 2005) и «конверсация» (Островская Электронный документ). Российские религиоведы и социологи (см. напр., Филатов 2003; Гайдуков 1999; Штерин 2000; Балагушкин 1984; Трофимчук 1998 и др.) обращаются к данному феномену в контексте исследования конкретных религиозных сообществ, но оставляют без внимания субъективный уровень религиозного обращения и методологический подход к его изучению.

В силу отмеченных обстоятельств в настоящей статье мы используем теоретические разработки западных ученых, и с помощью инструментария, сформированного на их основе, покажем на эмпирическом материале, как работают скрытые механизмы религиозности, каким образом в биографическом нарративе происходит конструирование новой религиозной идентичности. Подчеркнем, что феномен религиозного обращения по-разному трактовался учеными на протяжении истории его исследования, поэтому нам представляется конструктивным кратко обрисовать основные научные подходы к его определению.

Изучение феномена религиозного обращения началось в рамках психологии. Основоположником исследований принято считать американского ученого У. Джеймса (Джеймс 1993). Отметим, что термин «конверсация» трактовался им достаточно широко: как религиозное переживание, связанное с преодолением жизненного кризиса и маркирующее сильное изменение личности. Именно это определение на долгое время обусловило теоретическое направление, в котором проходило изучение феномена

религиозного обращения и, по сути, представляло собой развитие идей Джеймса.

Сегодня работы социологов, которые занимались исследованием феномена конверсации, можно объединить в три подхода — объективистский, конструктивистский и функционалистский (Wohlrab-Sahr 1999). Исследования объективистов (Lofland, Stark 1965: 863–874) фокусируются на выявлении мотивов обращения, ситуационных факторов и характеристик индивидов, предрасположенных к сильному религиозному переживанию. В 1970–1980-е гг. немецкие (Ulmer 1988; Lukmann 1987) и американские (Snow, Machalek 1983) исследователи концептуализируют феномен конверсации в контексте конструктивистской парадигмы — этнометодологии, социологии знания и символического интеракционизма. Религиозное обращение определяется ими как изменение основополагающих интерпретативных моделей, которые индивид использует для организации своего повседневного опыта. Соответственно, их теоретико-методологические подходы направлены, главным образом, на описание и анализ конверсационной риторики — вербальных моделей и стратегий представления, используемых конвертитам (обращенными) для конструирования своей новой идентичности (Wohlrab-Sahr 1999: 266). Конструктивисты отождествляют, таким образом, трансформацию сознания и ее вербальную артикуляцию, но оставляют без внимания практический уровень конверсации, т. е. то, какие следствия имеет обращение для жизни индивида.

Немецкий ученый М. Хайрих (Heirich 1977) предпринимает первую попытку связать вербальный и практический уровни конверсации. Он по-новому определяет ситуацию кризиса: кризис возникает, когда человек сталкивается с фактами или событиями, которые не могут быть объяснены имеющимися интерпретативными моделями, но в то же время не могут быть им игнорированы. Принятие нового мировоззрения становится решением проблемы смысла. В этом контексте связь кризиса и конверсации является основополагающей. Фактически Хайрих открывает функционалистское направление в социологии конверсации. Продолжая его мысль, К. Джоунс отмечает, что обращение как выход из кризиса нацелено не только на новые интерпретативные модели, но и на новые формы решения конкретных биографических проблем (Wohlrab-Sahr 1999). Религиозное мировоззрение дает ценности и нормативные ориентиры для повседневной деятельности индивида, а его символы становятся средством выражения и переосмысления кризисного опыта. Причем решение биографической проблемы, связанное с принятием новой религии, состоит «не в том, чтобы устранить амбивалентные стремления, но в том, чтобы вновь оживить их, выразить в религиозном языке и тем самым, в известной степени, привести к примирению» (Stromberg 1998: 48, 61).

Очевидно, что термин «конверсация» по-разному трактуется в работах исследователей. Ключевой характеристикой феномена религиозного обращения является радикальная смена мировоззрения, которая влечет за собой трансформацию идентичности, находящую свое выражение как на вербальном уровне, так и на уровне социального действия (Travisano 1970; Googen 2007; Wohlrab-Sahr 1999). Немецкая исследовательница М. Вольраб-Зар очертила рамки социологического определения феномена и разработала собственный теоретико-методологический подход к его изучению. Конверсацию она определяет как обращение в религии, не являющееся аутентичным для данной территории (Wohlrab-Sahr 1999: 290–295). Применительно к Европе к таким религиям можно отнести ислам, буддизм, индуизм и т. д. Подход, предлагаемый исследовательницей, — изучение религиозности конвертитов посредством анализа религиозных биографий с позиций функционализма.

Исследование феномена религиозного обращения в контексте парадигмы функционализма предполагает определение специфики биографического опыта, спровоцировавшего жизненный кризис и выявление функции, которую выполняет в этом контексте конверсация. При этом в поле зрения исследователя оказывается как субъективный уровень религиозного обращения — его функция в перспективе индивидуальной жизни, так и социальная форма этого феномена — то, как человек репрезентирует само обращение и свою биографию в группе.

Объект, методы и методология исследования

В качестве объекта эмпирического исследования нами была выбрана петербургская буддийская община карма кагью. Следует отметить, что карма кагью представляет школьную традицию тибетского буддизма, которая изначально была ориентирована на широкий круг последователей и не требовала обязательного принятия монашества. Глава школы Кармапа XVI разработал новую форму организации религиозной жизни, предназначенную специально для европейских последователей карма кагью. По его инициативе датчане Оле и Ханна Нидал начали проповедническую и организационную деятельность по созданию буддийских «центров»* в Европе, а затем и в России. Сегодня сеть общин карма кагью охватывает многие страны мира и насчитывает 600 единиц. Подчеркнем, что Оле Нидал создает транснациональную сеть общин со своим собственным координационным центром в Европе

* «Центр» — специфическое название места проведения медитаций и координации деятельности общины, используемое в среде буддистов-конвертитов.

и финансовыми структурами. Одна из первых организаций в России была основана и получила государственную регистрацию в Санкт-Петербурге. В настоящее время она является штаб-квартирой Российской Ассоциации буддистов школы карма кагью.

В ходе исследования петербургской религиозной общины нами были использованы биографический метод, включенное структурированное наблюдение и анализ документов. Биографический метод мы применяли для проведения биографических интервью с последователями карма кагью. Анализ документов использовался при изучении материалов, содержащих информацию о лидере, истории возникновения и принципах функционирования общины карма кагью. Включенное структурированное наблюдение осуществлялось нами по следующим основным единицам: количество человек, частота посещений, социально-демографические характеристики последователей, статус в общине. По результатам включенного структурированного наблюдения в ходе пилотажного исследования мы сформировали целевую аналитическую выборку для проведения биографических интервью. Мы выделили следующие ее критерии:

1. Пол: мужской/женский.
2. Возраст. Мы выделили три возрастные группы, представляющие поколения с сильно различающимся жизненным опытом*:
 - «18-25 лет» — современное поколение (конец 1970-х — 1980-е гг. рождения).
 - «26-39 лет» — поколение постсоветского периода (конец 1960-х — 1970-е гг. рождения);
 - «40 и более » — поколение советского времени (1950 — 1960-е гг. рождения).
3. Статус в общине:
 - а) президент общины;
 - б) доверенные лица президента: люди, организующие различные виды деятельности в центре (организация и подготовка курсов, составление расписания лекций и медитаций, обеспечение жизнедеятельности центра и т. д.);
 - в) рядовые члены общины: люди, входящие в основной состав общины, регулярно посещающие медитации, платящие взносы и принимающие активное участие в деятельности, предлагаемой президентом и его доверенными лицами.

В приложении к статье в таблице приведены социально-демографические характеристики опрошенных нами последователей общины карма ка-

* Возраст информантов в выборке указан на время проведения интервью. Интервью были проведены в 2006 г.

гью. Интервью с адептами проводились в комфортной для информантов обстановке — у них дома или в центре для медитаций. С согласия респондентов нарративы были записаны нами на диктофон или законспектированы.

В ходе нашего исследования мы пришли к выводу, что адепты карма кагью строят свои нарративы по определенной схеме, в качестве которой выступает биография религиозного лидера общины Оле Нидала. С нашей точки зрения, она представляет значительный социологический интерес. Во-первых, структурно и по смысловым доминантам биография Нидала является в терминологии Т. Лукмана «сценарием», на который ориентируются адепты общины в своих нарративах. Во-вторых, биографические нарративы, выстроенные полностью или частично по примеру биографии Нидала, есть способ легитимации принадлежности адепта к группе. Лукман писал о «запрете на амнезию» — все события до конверсации должны быть описаны и рассказаны другим членам общины (Wohlrab-Sahr 1999: 73–75). Таким образом, биографический нарратив выступает неформальной частью обряда инициации в буддизм. В-третьих, автобиография Оле Нидала — это идеологический конструкт, построенный им по модели намтара — жизнеописания иерарха, представляющего особый жанр в историографии тибетского буддизма (Островская 2002: 255–256). В силу названных причин мы считаем целесообразным провести детальный анализ биографии Оле Нидала, а затем обратиться к нарративам последователей с целью показать, как адепты общины конструируют свою новую идентичность, используя модели и стратегии, обнаруженные нами в биографии религиозного лидера.

Для анализа биографий Нидала и его последователей мы используем инструментарий, сформированный на основе теоретико-методологических подходов западных исследователей. В основе анализа лежит посылка о том, что биография, излагаемая адептом, представляет собой биографический конструкт, и в пользу этого свидетельствует целый ряд фактов. Во всех нарративах можно выявить общие типичные структуры — вербальные модели и стратегии самопрезентации. Американские социологи Д. Сноу и Р. Мэчлик обозначили их термином «конверсационная риторика». Один из ее основных индикаторов — «биографическая реконструкция, предполагающая, что конвертит разделяет свою жизнь на прежнюю — до обращения, и новую». Прежняя идентичность и миропонимание рассматриваются им как неверные и реинтерпретируются в соответствии с новой мировоззренческой системой: «Отдельные аспекты прошлого удаляются, другие определяются по-новому, те, которые ранее были несовместимы — соединяются» (Snow, Machalek 1983: 265–268). Процесс реконструкции непрерывен для адепта: он постоянно обращается к прошлому, чтобы показать, как он изменился, и что

направило его к этому изменению. Некоторые факты и события могут быть даже сфальсифицированы.

Биографическая реконструкция отличается специфической селективностью. Не все этапы жизненного пути отражаются в нарративе, а только те, которые представляют значимость для построения новой религиозной идентичности. В нарративах совершенно четко просматривается трехчленная временная структура: адепт выделяет время до обращения в новую религию, сам этап религиозного обращения и время после. Наиболее важный момент жизнеописания — конверсация.

Как правило, мотивы вступления в общину различны, однако, по замечанию М. Вольраб-Зар, практически во всех случаях оно обусловлено неблагоприятной жизненной ситуацией и является формой преодоления кризиса. Содержание кризисного опыта связано с проблемами социальной интеграции, социальной мобильности и сексуальности, характерными для современного образа жизни (Wohlrab-Sahr 1999; Lukmann 1993). Религиозное обращение представляет собой процесс символической трансформации, в ходе которой происходит выражение кризисного биографического опыта в символах новой религиозной системы. Имманентная ситуация, спровоцировавшая жизненный кризис, переосмысливается индивидом в символическом языке религии, ориентирующем его на трансцендентное. Специфика феномена конверсации состоит в том, что отсылка к религии другой культуры позволяет дистанцироваться от непосредственного культурного контекста возникновения кризиса — по словам Вольраб-Зар, это своеобразная «символическая эмиграция» (Wohlrab-Sahr 1999: 124). Религиозное обращение в этом контексте имеет значимые последствия для социальной идентичности человека. Оно сопровождается частичным или радикальным изменением образа жизни. Представленные теоретико-методологические положения позволяют провести анализ биографических нарративов как на уровне структуры, так и на уровне смыслового содержания и, прежде всего, мы вернемся к биографии религиозного лидера общины Оле Нидала.

Биография как «сценарий» и идеологический конструктор

Автобиография изложена Оле Нидалом в книге «Открытие Алмазного пути» (Нидал 2001), написанной в соавторстве с супругой в 1972 г. Она была переведена на многие языки мира и несколько раз переиздана. Для российских адептов эта книга представляет единственную версию жизнеописания Нидала. Для понимания контекста анализа мы приведем краткое содержание биографии.

Оле Нидал родился в Дании в 1941 г. в семье преподавателей иностранных языков. Пройдя службу в армии, он поступил в университет на филологический факультет, отделение германистики. Нидал занимался боксом, любил быструю езду на мотоцикле. В 1961 г. он, по его же словам, становится «одним из первых датчан, попробовавших “план” (марихуану)» (Нидал 2001: 13). Последующие девять лет его жизни связаны с употреблением и распространением наркотиков. В 1968 г. он женится на дочери преподавателей иностранных языков — Ханне. В тот же год они с целью контрабанды наркотиков совершают свое первое путешествие в Непал, во время которого знакомятся с книгой Эванса-Венца «Тибетская йога и тайные доктрины». По словам Нидала, именно тогда у них появляется интерес к буддизму. Первая поездка длилась меньше месяца, и зимой 1968–1969 гг. они совершают вторую поездку в Непал с той же целью. Во время пребывания в Непале Нидалы знакомятся с тибетским ламой, представителем школы карма кагью. Вторая поездка завершается для супругов неудачей: контрабанда была раскрыта. Нидал попадает на четыре месяца в тюрьму. Летом 1969 г. он выходит из тюрьмы, и зимой Оле и Ханна снова едут в Непал. Третья поездка длилась почти два года. В это время Нидал несколько месяцев работал в Катманду преподавателем английского языка для американского посольства. В сентябре 1970 г. супруги направляются в Сикким, в главный монастырь школы карма кагью в эмиграции — Румтек. Там Нидалы проходят процедуру инициации в буддизм у иерарха школы Кармапы XVI и «с этого момента считают себя его первыми и ближайшими западными учениками». Этому событию предшествовало решение о прекращении употребления наркотиков. После этого Оле и Ханна вместе с другими иностранцами (канадцами и американцами) прослушивают курс лекций у тибетского ламы в Сонаде и тогда же приступают к выполнению «четырех подготовительных упражнений». Позже они продолжают участвовать в ритритах* и проходить различные обряды посвящения у Кармапы и других учителей (Saalfrank 1994: 90). Осенью 1971 г. по желанию Кармапы Нидалы возвращаются в Данию и в 1972 г. начинают свою проповедническую деятельность.

Структурно в биографии Оле Нидала мы можем выделить три этапа: время до обращения в буддизм, этап конверсации, время после обращения. Первый этап биографии Нидала связан с жизнью в Копенгагене: учебой в университете, увлечением боксом и контрабандой наркотиков.

Следует отметить, что 1960-е гг. — время студенческих волнений, молодежного бунта против буржуазных ценностей. Нидал, являясь студентом университета и происходя из семьи преподавателей иностранных языков,

* Ритрит — учебные курсы и медитации.

фактически принадлежал к интеллектуальной прослойке датского среднего класса. Однако в автобиографии он даже не упоминает о «студенческих революциях» 1966–1968 гг. Он полностью сосредотачивается на включенности в субкультуру нарко-хиппи. Употребление и контрабанда наркотиков выступают его основными занятиями в эти годы. Таким образом, на тот момент Нидал предстает как личность маргинальная, не интегрированная в контекст социально одобряемых европейских ценностей (Островская 1998: 36–37).

Второй и третий этапы биографии Нидала связаны с его обращением в буддизм, миссионерской и организационной деятельностью по открытию и поддержанию «центров» для европейцев. Для понимания того, чем стал этот период для самого Нидала, и каким образом этот отрезок его жизни структурирует всю последующую автобиографию, мы обратимся к более подробному анализу книги «Открытие Алмазного пути».

Как мы уже отметили, биография Нидала представляет собой идеологический конструкт, построенный им по модели намтара. В его жизнеописании мы обнаружили следующие ключевые для любого намтара компоненты: апелляция к буддийской идеологии необычайного рождения, истолкование основных понятий буддийской доктрины, пророчество известного индийского йогина-тантрика, описание «мистических» историй. С первых страниц книги «Открытие Алмазного пути» Нидал, обращаясь к буддийской идеологии необычайного рождения, вводит в свое повествование мотив борьбы. Он пишет, что еще в детстве часто видел «захватывающие сны о сражениях в горах..., в которых отбивал атаки круглолицых солдат и защищал мужчин в красных одеждах...» (Нидал 2001: 12). Так, представляя себя перерожденцем, он пытается указать, что в «прошлой жизни» принимал участие в борьбе за независимость Тибета от КНР. Далее Нидал отмечает: «Привычка сражаться проявилась и в этой жизни: я сражался против всего большого, будь то люди или системы, и не признавал ничего, что ограничивало бы мою свободу» (Там же). На следующем этапе изложения своей биографии Нидал представляет это стремление к свободе и мотив борьбы через включенность в культуру нарко-хиппи 1960-х гг.

Поколение хиппи ориентировалось на возвращение к естественному, начальному, к раскрытию религиозного переживания, что было связано с измененными состояниями сознания (Saalfrank 1994: 12). Мистическое и религиозное они противопоставляли рациональному и интеллектуальному. В контексте этой культуры Нидал стремится представить себя борцом за легализацию. Он говорит, что на занятия контрабандой они смотрели как на «захватывающий джентльменский спорт». В целом, он оценивает деятельность своего поколения следующим образом: «Наша лобовая атака на материализм и власть была достойной и исторически важной. Люди шестиде-

сятых годов были идеалистами и стремились к всеобщему счастью, пусть часто и не самым дальновидным образом» (Нидал 2000: 15). Так Нидал косвенно сопоставляет субкультуру хиппи и студенческие волнения 1960-х, при этом пытаясь навязать трактовку субкультуры нарко-хиппи как молодежного движения.

Далее в повествовании совершенно отчетливо прослеживается стремление Нидала представить себя в качестве буддийского божества — защитника линии преемственности школы кагью, и отождествить себя с Махакалой*. Он пишет, что Кармапа XVI часто называл его кхампом**, дхарма-генералом*** и Махакалой (Нидал 2001: 93). Думается, что осознанное стремление Нидала проводить мотив борьбы в автобиографии и идентифицировать себя с Махакалой связано с его прошлым биографическим опытом и спецификой формы организации религиозной жизни буддистов-европейцев. Как было упомянуто выше, в 1972 г. Оле Нидал начинает проповедническую деятельность, и его первой аудиторией становятся друзья — копенгагенские нарко-хиппи. В других странах последователями датчанина также была альтернативная молодежь 1960-х гг. Е.А. Островская отмечает, что Нидал ориентировался именно на этих слушателей, создавая свой стиль изложения буддийского учения, который он обозначил как «практический буддизм» (Нидал 2001: 14). Специфика предлагаемого Нидалом варианта учения определялась во многом особенностями картины мира хиппи — сосредоточенностью на психо-эмоциональных переживаниях, связанных с измененными состояниями сознания. Именно поэтому центральным компонентом «практического буддизма» Нидала стала медитация.

В книге Нидал уделяет самое пристальное внимание описанию своих состояний во время приема наркотиков. В ходе анализа разговорной риторики мы выявили, что рассказы о психоделических опытах Нидал строит по той же схеме, что и описания переживаний во время медитаций и посвящений. Очевидно, что перед ним стояла задача реинтерпретировать свое прошлое, связанное с контрабандой и употреблением наркотиков, в новом ключе. Нидал стремится показать своей первой аудитории, что каждый может стать буддистом. Его биография представляет «сценарий», по которому новообращенный может строить свою биографию, конструируя новую идентичность. Обращение в буддизм становится способом «возвращения в обще-

* Махакала — покровительствующее божество в тантрическом буддизме, имеющее устрашающий воинственный вид, что символизирует готовность уничтожить все пороки и страсти.

** Кхампы — одно из воинственных племен, населявших Тибет.

*** Дхарма — учение Будды.

ство», в контекст социально одобряемых европейских ценностей. Для самого Нидала конверсация в буддизм явилась решением проблемы социальной интеграции. Мы отмечали, что генетическая принадлежность к интеллектуальной прослойке датского среднего класса не помешала ему влиться в маргинальные слои, занимавшиеся контрабандой и распространением наркотиков. Такого рода деятельность была для него и образом жизни, и источником дохода.

Обращение в буддизм маркировало радикальное изменение образа жизни. Нидал становится буддийским учителем. На сегодняшний день им основано около 550 центров. Весь его год расписан по дням и часам: он проводит его в кругосветном путешествии, посещая общины, проводя ритриты, читая лекции, решая организационные вопросы. Его сопровождают жена и ближайшие ученики. Учитывая сказанное, можно сделать вывод, что обращение в буддизм сопровождалось для Нидала трансформацией секулярных целей в религиозные — произошла организация образа жизни на религиозной основе. Вместе с тем появилась тенденция к слиянию религиозной деятельности и других областей жизни: семьи, работы, образования и т. д.

Анализ автобиографии Нидала показывает, что он также ставил задачу легитимировать себя в статусе буддийского учителя перед традиционными буддийскими ламами, и с этим связано его обращение к жанру намтара. Дело в том, что, с точки зрения традиционных религиозных буддийских предписаний, Нидал не имел права на проповедь буддизма и разъяснение религиозных практик. Наставником в школе кагью мог стать только монах, прошедший курс буддийского монастырского образования, получивший необходимые посвящения, принявший специальные обеты. Нидал не получал буддийского образования: его обучение ограничилось курсом лекций, прослушанных у тибетского ламы в Сонаде, и принятием обетов мирянина. Первоначально каждый новый «центр», созданный Нидалом, посещал Кармапа XVI, и именно это служило залогом успеха Нидала как проповедника буддизма (Островская 1998: 91). Однако в 1981 г. ситуация изменяется, после смерти Кармапы XVI Оле Нидал сталкивается с проблемой легитимации собственного статуса. В 1983 г. ему одним из приближенных Кармапы XVI был присвоен титул «буддийского мастера». В начале каждой книги Нидал приводит копию документа, удостоверяющего его титул.

Таким образом, документ и способ самопрезентации выступают основой легитимации Нидала в статусе буддийского учителя. Датчанин всегда подчеркивает независимость от официального руководства школы карма кагью в эмиграции и стремится к созданию транснациональной сети общин со своим собственным руководством. В своей письменной и устной деятельности Нидал проводит мотив символической борьбы, конструируя

имидж воина-перерожденца, борца. Такой стиль самопрезентации позволяет ему противопоставить «практический буддизм» и принципы устройства и функционирования основанных им «центров» традиционной буддийской системе монастырского образования и регламентации жизнедеятельности мирян.

Конструирование новой религиозной идентичности: между прошлым и настоящим

В ходе анализа биографии религиозного лидера мирских общин карма кагью Оле Нидала мы выявили те ключевые модели и стратегии самопрезентации, которые могут использоваться адептами общины. Некоторые адепты строят свою биографию практически полностью по модели Нидала, но чаще всего они привлекают отдельные модели, считающиеся «нормативными» для историй прихода к буддизму. Для всех нарративов характерна трехчленная временная структура, где центральной частью является рассказ об обращении в буддизм и связанных с ним переживаниях и событиях. Религиозное обращение практически во всех нарративах предстает как кульминационная точка жизнеописания, внесшая сильные перемены в жизнь последователей. Вся предшествующая биография рассматривается как «путь к Дхарме» — учению Будды, предполагающему духовный поиск. Так, президент общины К., занимающий главную руководящую должность в петербургском «центре», говорит о периоде духовного поиска: *«Это как раз был '86- '87-ой год. Уже стало почти все свободно, можно было заниматься чем угодно. Ну и я начал активно искать, и очень много прошел и эзотерических, и религиозных, и околорелигиозных, и творческих кружков всяких. Я одновременно занимался моржеванием и бегал трусцой, и пел в каком-то национальном ансамбле, и посещал философские какие-то курсы, т.е. все мое время было распределено между...»* (мужчина, 50 л., информант № 1, см. приложение). Как правило, периоду духовного поиска предшествует кризис, который связан с указанными нами областями жизни — профессией, сексуальностью, семьей или социальной интеграцией. У К. периоду духовных исканий предшествовал развод и, по его словам, *«нужно было какое-то терапевтическое средство, чтобы пережить этот период»*. Однако обращение в буддизм коренным образом изменило его жизнь. Особенности буддийской картины мира стали предпосылками интеграции в общину в качестве последователя. В своем нарративе К. апеллирует к буддийскому учению о карме. Мы считаем, что в мировоззрении К. ценным является возможность обретения новой формы человеческого рождения и новой жизни в этом мире: *«Для меня эта*

идея, что человек — это только заготовка, и из него можно сделать и нужно сделать что-то более функциональное, возвышенное, способное, могущественное. Вот в буддизме я нашел свое. Я всю жизнь занимался самоусовершенствованием, а здесь это основное, что нужно делать с человеком, с его сознанием. В буддизме есть выход — вы никуда не девааетесь. Соответственно, ваше развитие, ваше совершенствование, ваше обучение может продолжаться вечно. Если вы не выучили английский язык в этой жизни, но вы учили, тогда в следующей жизни вам будет проще это делать. Если вам что-то не нравится в этой жизни, там, ваша внешность, ваши отношения с окружающими, то вы меняете их и в следующей жизни вы получаете совсем другое. В этом смысле буддизм мне очень нравится».

В нарративе последовательницы Д. тема духовного поиска связана с переездом в мегаполис. О своем приезде в Санкт-Петербург она рассказывает так: *«Здесь я ничего не знала, т.е. у меня началась жизнь абсолютно с чистого листа. Новый город, новые люди, но, конечно, остались там какие-то внутренние тенденции по общению, но, по большому счету, мне все надо было делать заново. Ничего здесь не работало из того, что я знала раньше. И спросить было не у кого, т.е. у меня был такой период полного одиночества и поиска. И я столкнулась с тем, что Питер демонстрирует на полную катушку: это страдание перемен, страдание непостоянства»* (женщина, 22 г., информант № 14). Из этого отрывка мы можем сделать вывод, что при переезде в Санкт-Петербург в жизни Д. имел место шок адаптации в мегаполисе. В этой связи мы хотели бы отметить, что социокультурной среде большого города присущи такие специфические характеристики, как поверхностность, формальность и анонимный характер отношений между горожанами, стремление к взаимодействию в узкоспециализированных функциональных рамках, наличие таких норм, как одобрение невмешательства и отчужденность (Орлова 1987: 52–53). Для Д., которая росла *«в семейной обстановке, где все родные»* в маленьком городе на юге России, такая социальная среда оказалась принципиально новой. Таким образом, шок адаптации и неумение интегрироваться в новую социокультурную среду мегаполиса стали причиной кризиса. Как следует из анализа интервью, этот кризис был обусловлен отсутствием идентификационных рамок в новых условиях жизни.

Для последовательницы Т. (женщина, 30 л., информант № 9) предпосылкой обращения в буддизм стал поиск смысла жизни, духовных и практических ориентиров повседневной деятельности: *«Я стала задумываться, а зачем мы живем, что что-то не так, нужно что-то хорошее, что-то нужно делать. Не можем мы просто так жить и просто так умирать, просто так непонятно чем заниматься. Мне захотелось больше узнать, почему мы*

здесь. Очень много вопросов было, и совершенно никто не мог дать мне ответа. Вот тогда я стала искать, искать именно то, что мне было бы близко». Необходимо отметить, что сегодня выбор религиозной системы определяется личными предпочтениями, взглядами и предшествующим жизненным опытом человека. Чувство связанности с мировоззренческой системой должно возникнуть на индивидуальном уровне. В процессе конверсации символы религиозного миропонимания трансформируются в аспекты опыта, и наоборот, — аспекты опыта в значимые культурные и религиозные символы. Индивид непрерывно раскрывает смысл своей жизни через язык новой религиозной системы.

Немецкий антрополог П. Штрюмберг применяет термин «точка впечатления» для обозначения момента установления связи между индивидом и новым мировоззрением (Stromberg 1998: 61). Адепты общины карма кагью описывают точку впечатления в стиле, характерном для Оле Нидала, делая акцент на внутренних переживаниях и в явной или скрытой форме противопоставляя их интеллектуальным мотивам. Так, последовательница Д. рассказывает о своем первом посещении буддийского центра: *«Я практически ничего не помню из объяснений, я просто пребывала в трансе благословения. Мне было так хорошо. Я периодически боролась со своим сном и приступаю к счастью. Это было 100% вне разума, 100% вариант кагью»* (информант № 14).

Напомним, что Нидал пропагандирует «практический буддизм», противопоставляя его традиционному буддийскому образованию и традиционным формам организации религиозной жизни. Главным компонентом нидаловской версии буддийского учения является медитация и психоэмоциональные переживания, связанные с измененными состояниями сознания. Первоначально ориентация на ритуальные практики и описание переживаний во время них была обусловлена прошлым биографическим опытом Нидала и целью легитимировать его в рамках группы, первыми членами которой стали его друзья — копенгагенские нарко-хиппи. По этой причине адепты петербургской общины карма кагью не скрывают своей прошлой принадлежности к культуре хиппи, а наоборот, стремятся ее выделить, т. к. в контексте группы такой способ самопрезентации легитимен и только подчеркивает сходство с религиозным лидером. Президент общины так говорит о своем приходе на новую работу: *«Несмотря на то, что это было суперсекретное заведение, туда нанимали на работу... Это был исследовательский институт, который занимался теоретическими, но и прикладными, конечно, тоже, но в основном теоретическими разработками.... И да, поскольку я был хиппи, я пришел в этот институт, у меня были длинные волосы и борода нестриженная такая до плеч. Я производил там, особенно на секретчиков, шокирующее*

впечатление». Любопытен тот факт, что о своей принадлежности к культуре хиппи К. говорит как бы между прочим, как о чем-то само собой разумеющемся.

Другой информант В. (мужчина, 33 г., информант № 7) практически делает кальку с автобиографии Оле Нидала. Он отмечает, что, будучи студентом университета, *«носил длинные волосы, читал Кастанеду и пробовал употреблять наркотики»*. В. жил с родителями и братом, отношения с которыми были плохие, но, по его словам, *«других жилищных условий не было»*. Таким образом, на момент учебы в университете он предстает маргинальной личностью, не принимающей нормы и ценности ни университетской среды, ни своей семьи. Этот период своей жизни В. связывает с началом духовных поисков. Подобно Нидалу он вводит в свое повествование мотив борьбы, причем речь идет как о борьбе реальной (вспомним об увлечении Нидала боксом), так и о символической (пропаганда борьбы с бюрократией). Из-за частого участия в уличных драках В. решил заниматься восточными единоборствами и выбрал айкидо: *«Я продолжал заниматься айкидо и в какой-то момент я понял, что не прогрессирую. Дело не в том, что техника не такая, а в том, что я реально не могу ничего предпринять против учителя»*. Следует отметить, что бессилие перед учителем рассматривается В. не только в узком контексте его занятий айкидо, но и в более широком — социальном. Он бессилен перед противником, перед нападающим на него на улице. Первоначально В. видел для себя решение этой проблемы в непосредственной борьбе, т. е. в использовании приемов восточных единоборств, но потом понял, что *«все время так проигрывает не потому, что готов плохо физически, а из-за того, что нет устойчивости, какого-то видения...»*, т. е. речь идет о миропонимании. С этого момента начинается трансформация борьбы реальной, физической в борьбу символическую. Так как восточные единоборства, которыми увлекался В., были связаны с буддизмом, он решил обратиться именно к этому мировоззрению.

В биографии адепта Г. (мужчина, 49 л., информант № 2) мотив борьбы представлен как идейное противостояние политической системе: *«Я знал наверняка, что нас обманывают, что это все равно все не так, что коммунизм — липа. Я во все это не верил, у меня не было страха. Я, наверное, ясно видел, как работает система, так, более ли менее ясно, я понимал, что она очень громоздкая. Я не мог это сформулировать, но я это понимал, я не знал, что коммунизм кончится при нас, но я понимал, что чего-то можно не бояться»*. Следует отметить, что Г. — один из членов руководства петербургской общины карма кагью и один из ее первых последователей. Г. вырос и социализировался в советское время. Будучи по профессии режиссером, он воспринимал театр как институт, предлагающий особое мировоззрение, в определенной степени свободное от по-

литического диктата, институт, неявно противостоящий официальной идеологии. Он отмечает: *«Пока я не встретил Оле, я молился на театр... такое место свободы, где умы людей соединялись. Театр себе позволял какие-то вещи, которые было нельзя в кино, например, на собраниях, тем более самодетельность еще больше могла себе позволить. Это было место такое, критики и более ли менее свободы, ну, мне так кажется»*. Театр и буддизм в интервью Г. выступают как равноценные области жизни, в которых он находит для себя свободу самовыражения и пространство для самореализации. Учитывая время социализации адепта, мы считаем, что буддизм стал для Г. «заменой» представлений и практик, которые были характерны советской эпохе, таких как совместное проведение праздников, активная общественная деятельность, коллективный труд. Ценностно-нормативная система, сконструированная Нидалом, обеспечивает устойчивую систему ориентации в повседневной жизни. Доминанта религиозности Г. — активная профессиональная вовлеченность в организационную и общественную деятельность «центра».

Конвенциональной частью нарративов конвертитов является рассказ о первой пхове и о своем отношении к этой буддийской практике. В тибетской традиции пхова — это практика переноса сознания, которая «заключается в “открытии” на макушке головы особого “тонкого отверстия” для выхода через него в момент смерти сознания, окруженного “энергетической оболочкой”, и переноса его в Чистую землю Будды Амиабхи» (Торчинов 2000: 127). «Смысл этой практики состоит в том, чтобы в момент реальной смерти сознание было подготовлено к правильному перенесению в эту космологическую сферу, что обеспечит рождение среди небожителей» (Островская 1998: 73). Традиционно пхова относилась к тайным практикам.

В религиозной жизни буддистов-конвертитов пхова является центральным событием. Оле Нидал проводит эту практику в России ежегодно, и в ней принимают участие до двух тысяч человек с разных концов России, Европы, США. Участвовать в ней может любой, прошедший обряд инициации у Нидала и оплативший курс пховы. Адепты общины карма кагью придают большую значимость этой практике. Во-первых, пхова предоставляет религиозную модель действительности, объясняющую такие явления, как смерть, болезнь и т. д. Во-вторых, в среде буддистов карма кагью выполнение практики в первый раз является своего рода обрядом перехода, успешное прохождение которого полностью подтверждает принадлежность неопита к общине карма кагью. Пхова рассматривается как центральное религиозное событие, замыкающее годовой цикл, обозначая обновление и готовность вступить в следующий цикл. По словам многих адептов, отношение к смерти становится «менее невротичным». Одна из последовательниц отмечает, что теперь она рассматривает смерть *«как ин-*

интересный процесс, к которому надо хорошо подготовиться» (женщина, 39 л., информант № 3). Другая адептка говорит о пхове следующее: «После Пховы просто мир переворачивается. Ты меняешься на 100 процентов. Если ты не была активной, становишься активной. Я не могу на своем примере, видишь, у каждого по-разному. Но это очень классная практика, которая поможет твоему сознанию отправиться в Чистую страну... В момент смерти практикующий знает, что это момент смерти. Вот чем отличается практикующий буддист от не практикующего, который эту практику не прошел... Буддизм учит тому, что мы можем рождаться, жить правильно и правильно умереть» (женщина, 22 г. информант № 15). Еще одна последовательница отмечает: «Когда я прошла пхову, я перестала бояться смерти. Во всяком случае, я могу себе представить, что это не первая моя жизнь, не первое мое тело и все может быть по-другому» (женщина, 27 л., информант № 12). Рассказ о пхове присутствует в нарративе адепта В., хотя с ним не связаны какие-то особые переживания: «Я принял прибежище, ведь Пхова без прибежища не дается. Были переживания у меня такие. Нормально. Мы там играли в карты по ночам, мало спали. У меня еще были длинные волосы, я поехал туда с деревянным мечом, я даже там тренировался в лесу. Там была турбаза, лес вокруг. Я выходил утром в лесок перед сессией, тренировался. Я взял меч еще и потому, что думал, может, какие-нибудь знакомства будут, и всю пхову я так и никого не нашел. Только в конце нашел товарищей, когда мы уже уезжали. Так пхова мне понравилась» (мужчина 33 г., информант № 7). В своем описании В. сосредотачивается на внешней стороне происходящего: событиях, встречах, и практически оставляет без внимания эмоциональные и духовные переживания. Сам рассказ о пхове скорее обусловлен тем, что он является конвенциональным в повествовании о приходе к буддизму. Описание первой пховы — обязательный элемент биографического нарратива любого буддиста-конвертита, т. к. в среде последователей карма кагью пхова представляет собой обряд перехода, прохождение которого маркирует фактическую принадлежность неофита к общине.

Оле Нидал в своей устной и практической деятельности большое внимание уделяет проблеме взаимоотношений мужчины и женщины, обозначая ее как «партнерство». В общинах карма кагью он поощряет связи между буддистами и в целом пропагандирует сексуальный либерализм. У самого Нидала еще в недавнем прошлом было две жены — Ханна и Кати, которые сопровождали его во время поездок, выступали соавторами статей и книг, поддерживали координационную деятельность общин. В нарративе любого адепта карма кагью теме партнерских взаимоотношений отводится особое место. Так, информантка М. рассказывает о своем осмыслении взаимоотношений в контексте буддийской системы: «Вот Оле говорит, что любые свя-

зи партнерские — кармические, т. е. просто так ты не встретишь человека, должна быть связь в прошлом. Если приятный контакт, значит, у вас с ним была приятная связь. Если неприятная, значит, что-то нехорошее было. Так объясняет буддизм все эти связи. Миллиарды людей на планете, и все равно ты встречаешь именно этого человека. Это все кармическая связь, просто так ничего не бывает. Хотя буддисты мы все любим менять партнеров, мы все радостные, веселые, легкие от счастья, но иногда причиняем друг другу очень большую боль этой легкостью. Но тут тоже мы несовершенны. Буддисты это не Будда. Но я предпочитаю буддиста. С не буддистом я бы не смогла, потому что практика это для меня самое главное в жизни».

Еще один обязательный элемент нарративов конвертитов, который мы хотели бы отметить, это наличие мистических историй. В биографии самого Нидала они, как правило, связаны с чудесными исцелениями, необычными знакомствами, снами, в которых Нидалу и его жене Ханне являются учителя школы кагью. Адепты общины в своих нарративах чаще всего упоминают сны, которые предшествуют или сопровождают их первую встречу с Оле Нидалом. Так, последовательница кагью Т. рассказывает: *«Тогда они подарили фотографию Оле, Кармапы. И мне в эту ночь приснился сон. Что я на вокзале, встречаем мы Оле, вот этого самого, и Оле ко мне подходит, дотрагивается рукой до головы, и я вижу свет. Странно, что бы это могло быть. Я рассказала ребятам: [они ответили] Т., вот именно так все и происходит. Тебе там обязательно нужно быть. Это связь. Ты этого и хочешь и даже, если бы не захотела, ты все равно окажешься там, так или иначе. Вот. А С. в эту же ночь приснился подобный сон. Вот и сказка, а одновременно что-то в этом есть. И потом мы как бы увидели Оле. Мы поняли, что это наш коренной лама»* (женщина, 30 л., информант № 9).

Итак, очевидно, что методология исследования феномена конверсации становится особенно актуальной сегодня в контексте происходящих в обществе социальных, экономических, культурных изменений. На наш взгляд, именно момент религиозного обращения наиболее значим для понимания того, как формируются религиозные взгляды современного человека. Социологическая интерпретация биографических нарративов конвертитов позволяет выявить, как в процессе повествования конструируется новая религиозная идентичность. В этом смысле рассмотренная нами биография религиозного лидера представляет собой яркий пример, с одной стороны, идеологического конструирования с целью легитимации статуса и обладания властью. С другой стороны, в его жизнеописании и в нарративах адептов такого рода мифоконструирование — способ выражения и преодоления жизненного кризисного опыта, который находит свое выражение в символах инокультурной религии.

Литература

- Балагушкин Е.Г. Критика современных нетрадиционных религий. М.: «Наука», 1984.
- Гайдуков А. Молодежная субкультура славянского неоязычества в Петербурге // Молодежные движения и субкультуры Санкт-Петербурга. СПб.: «Норма», 1999.
- Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М.: «Наука», 1993.
- Мартинович В.А. Проблема индикаторов конверсии // Религия и общество: актуальные проблемы современного религиоведения: сб. научных трудов / Под общей редакцией В.В. Старостенко. Могилев.: МГУ им. А.А. Кулешова, 2006.
- Моравицкий Я.Б. Католическая община Петербурга: явление конверсии и трансформация властных отношений // Журнал социологии и социальной антропологии. 2005. Т. VII. № 4.
- Нидал О. О природе вещей. СПб.: «Алмазный путь», 2000.
- Нидал О. Открытие Алмазного пути. СПб.: «Алмазный путь», 2001.
- Орлова Э.А. Современная городская культура и человек. М.: «Наука», 1987.
- Островская Е.А. Религиозные меньшинства и теории конверсации: программа курса. [Электронный документ].— <http://www.soc.pu.ru/inf/courses/350100/religmensh>.
- Островская Е.А. Социально-антропологическое исследование буддийских мирских общин Санкт-Петербурга. Кандидатская диссертация. Кафедра культурной антропологии и этнической социологии. Санкт-Петербургский государственный университет, 1998.
- Островская Е.А. Тибетский буддизм. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2002.
- Очерки религиозной жизни современной России / Сост. и отв. ред. С.Б. Филатов. М.; СПб.: «Летний сад», 2002.
- Пореш В. Русский буддизм, как это возможно? // Религия и общество: очерки религиозной жизни современной России / Под ред. С.Б. Филатова. М.; СПб.: «Летний сад», 2003.
- Торчинов Е.А. Введение в буддологию. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000.
- Трофимчук Н.А. Новые религиозные культы, движения и организации в России. М.: РАГС, 1998.
- Филатов С.Б. Послесловие. Религия в постсоветской России // Религия и общество: очерки религиозной жизни современной России / Под ред. С.Б. Филатова. М.; СПб.: «Летний сад», 2003.
- Штерин М. Новые религиозные движения в России в 90-х годов // Старые церкви, новые верующие: религия в массовом сознании постсоветской России / Под ред. К. Каарайнена, Д.Е. Фурмана. СПб.; М.: «Летний сад», 2000.
- Эрвье-Леже Д. Социология религии во Франции: от социологии секуляризации до социологии современной религиозности // Журнал социологии и социальной антропологии. 1999. Т. II. № 2.
- Gooren H. Reassessing conventional approaches to conversion: towards a new synthesis // Journal for the scientific study of religion. 2007. Vol. 46. No 3.
- Heirich M. Change of Heart // American Journal of Sociology. 1977. Vol. 83. No. 3.
- Lofland D., Stark R. Becoming a World-Saver // American Sociological Review. 1965. Vol. 34. No. 3.
- Luckmann T. Invisible religion. New York: MacMillan, 1967.

Luckmann T. Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen. Padeborn: Schöningh, 1980.

Luckmann T. Канон и Конверсия // Канон и Цензура. Вклад к Археологии литературной коммуникации II / Ed. J. Assmann. München: Fink, 1987.

Luckmann T. Unsichtbare Religion. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1993.

Ulmer B. Конверсионсерзählungen als rekonstruktive Gattung. Erzählerische Mittel und Strategien bei der Rekonstruktion eines Bekehrungserlebnisses // Zeitschrift für Soziologie. 1988. № 17.

Saalfrank E. Buddhismus aus Tibet in Deutschland? Eine Empirische Studie am Beispiel der Kagye-Schule. Dissertation. Kulturanthropologische Abteilung, Universität Ulm, 1994.

Snow D.A., Machalek R. The convert as a social type // Sociological theory / Ed. by R. Collins. San Francisco: Jossey-Bass, 1983.

Stromberg P. Конверсия и центр моральной ответственности // Wohlrab-Sahr M., Knoblauch H., Kreck V. Religiöse Konversion. Konstanz: Universitätsverlag, 1998.

Travisano R.A. Alternation and conversion as qualitatively different transformations // Social psychology through symbolic interaction / Ed. by G.P. Stone, H.A. Faberman. Waltham, MA: Ginn-Blaisdell, 1970.

Wohlrab-Sahr M. Biographie und Religion. Zwischen rituel und Selbtsuche. Frankfurt/Main, New York: Campus Verlag, 1995.

Wohlrab-Sahr M. Конверсия к Исламу в Германии и США. New York: Campus Verlag, 1999.

Wohlrab-Sahr M., Knoblauch H., Kreck V. Religiöse Konversion. Konstanz: Universitätsverlag, 1998.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Социально-демографические характеристики информантов

№		Пол	Возраст	Уровень образования	Место работы	Статус в общине
1	К.	М.	50	Высшее	Община карма кагью, руководитель	Президент
2	Г.	М.	49	Высшее	Театр, режиссер-постановщик	Занимается организационной работой
3	О.	Ж.	39	Высшее	Театральный администратор	Занимается организационной работой
4	Ф.	М.	40	Высшее	Бизнес-консультант	Рядовой член общины
5	А.	М.	40	Высшее	Община карма кагью, издатель	Ответственный за издательство общины
6	Р.	М.	41	Среднее специальное	Нет постоянного места работы	Рядовой член общины
7	В.	М.	33	Высшее	Компьютерный дизайнер	Занимается технической поддержкой буддийского центра
8	Ж.	М.	35	Среднее специальное	Нет постоянной работы	Рядовой член общины

9	Т.	Ж.	30	Среднее специальное	Повар	Занимается приготовлением еды в буддийском центре
10	С.	М.	35	Высшее	Программист	Занимается технической поддержкой буддийского центра
11	П.	М.	34	Среднее специальное	Нет постоянной работы	Занимается различными работами в буддийском центре (строительными)
12	М.	Ж.	27	Высшее	Певица	Рядовой член общины
13	Л.	М.	21	Незаконченное высшее	Студент	Рядовой член общины
14	Д.	Ж.	22	Незаконченное высшее	Студентка	Занимается сбором взносов, ответственная за библиотеку
15	Л.	Ж.	22	Незаконченное высшее	Студентка	Рядовой член общины