

# СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

*Я.Б. Моравицкий*

## **КАТОЛИЧЕСКАЯ ОБЩИНА ПЕТЕРБУРГА: ЯВЛЕНИЕ КОНВЕРСИИ И ТРАНСФОРМАЦИЯ ВЛАСТНЫХ ОТНОШЕНИЙ**

*Автор анализирует процессы трансформации религиозных групп в современном российском обществе, опираясь на эмпирический материал, полученный в ходе полевой работы в петербургской католической общине. Рассматривая поле религии как поле борьбы за различные виды капиталов, он отмечает, что если раньше «когорта жрецов» выступала в католической группе властным монополистом, то в настоящее время некоторые неформальные группы конвертитов также могут в некоторой степени контролировать процессы распределения и трансформации капиталов, используя, в частности, образовательный ресурс. Соответственно, претерпевает изменения религиозная идентичность в общине: в прошлом она служила инструментом подтверждения этнической идентичности; сегодня она все чаще связывается с образовательными практиками и публичной активностью.*

По хорошо известным причинам изучение религиозных процессов в нашей стране долгие годы находилось на периферии научного знания. Это касалось всех академических дисциплин, в предметную область которых входит религиозная проблематика. Кроме того, большинство исследований проводилось исключительно с помощью количественных методов. Только в конце 1980-х гг. в научных изданиях появились публикации, касающиеся разработок новых методик изучения религиозности. В частности, Ф.Н. Ильясов в рамках экспертного опроса, проводившегося на территории Туркменистана, создал специальную шкалу, позволяющую «строить адекватные типологии религиозности» (Ильясов 1987: 55). По мнению автора методики, путем специальных вопросов можно выяснить как степень вовлеченности респондента в религиозную деятельность, так и уровень знаний религиозных доктрин и обрядов.

Серьезной проблемой оставался вопрос о критериях определения религиозности. Отметим в связи с этим дискуссию, развернувшуюся на страницах научных журналов вокруг монографии У. Флетчера «Советские верующие». В этом изда-

нии американский ученый на основе официальных советских данных, сопоставления языковой и религиозной идентичности, а также ряда исторических характеристик, утверждал, что 45 % населения СССР религиозны (Флетчер 1987).

В целом до недавнего времени работа социолога по изучению религиозности осложнялась внешними по отношению к науке факторами.

Изменения, произошедшие в нашей стране, исчезновение господствующей идеологии позволили представителям академического сообщества, и социологам в том числе, самостоятельно выбирать методологические подходы к изучению явления религиозности. В то же время произошел и всплеск интереса к религии в обществе. Это дает исследователям богатый материал для работы. Только за последние несколько лет в свет вышел целый ряд новых учебников и учебных пособий по социологии религии. Отдельные явления, связанные с религиозной тематикой, также находят отражение в современной российской научной литературе. В частности, в Петербурге работают: Б.Е. Винер, А.Ю. Григоренко, Е.А. Островская, В.Е. Семенов, Т.Б. Щепанская и другие исследователи, активно разрабатывающие темы, лежащие в границах социологии и антропологии религии.

«Многими экспертами признано, что в последние годы личностная идентификация людей по отношению к религии существенно изменилась во всех постсоветских государствах». (Телебаева 2003: 101) Безусловно, это явление характерно не только для постсоветского пространства — аналогичные процессы мы можем наблюдать по всему миру. Один из ведущих антропологов нашего времени К. Гирц, касаясь процессов трансформации религиозности в Юго-Восточной Азии, пишет: «Рост населения, урбанизация, развитие денежных отношений, дифференциация занятий и тому подобное — все это ослабило традиционные узы крестьянского сообщества, а влияние доктрины, которое сопровождало появление этих социальных изменений, внесло сумятицу в единообразие религиозных верований и практик, характерных для более раннего периода» (Гирц 2004: 174).

В настоящей статье мы хотим проанализировать процессы трансформации религиозных групп в современном российском обществе, используя теоретические разработки представителей западной социологии и эмпирический материал, полученный нами в ходе полевой работы. Объектом данного исследования выбрана религиозная община католиков, проживающих в Петербурге.

Предмет нашего исследования мы обозначили как проблему трансформации религиозной группы. Под трансформацией мы понимаем явление конверсии и последствия этого явления для религиозных групп, а также процесс перераспределения властных позиций внутри религиозных общин. В рамках исследовательского проекта были выдвинуты следующие гипотезы: в современном обществе в рамках религиозных общин происходит перераспределение прав на осуществление власти: «клир» утрачивает свою монополию в пользу групп, которые ранее могли рассматриваться как маргинальные. Этот процесс не всегда носит эксплицитный характер. На уровне официального дискурса изменения всегда происходят с некоторым опозданием; в условиях четкой дифференциации религиозных групп и жесткого распределения властных отношений внутри общины этническая идентичность коррелирует с религиозной. Сейчас две вышеозначенные идентичности не связаны друг с другом и могут выстраиваться

практически автономно. Процессы конверсии и конструирование новой религиозной идентичности во многом продиктованы потребностью в ресоциализации. Заметим, процесс формирования новой религиозной идентичности часто не связывается с изменениями мировоззренческих подходов, как это было в случае конверсации в XIX в., о чем свидетельствуют работы Е.Н. Цимбаевой, посвященные истории русского католицизма в XIX в. (Цимбаева 1999).

### Исследовательские категории

В нашем исследовании мы разводим понятия *религиозной группы* и *общины*. В первом случае мы используем традиционное социологическое определение группы, которое основывается на следующих признаках: 1) общие ценности и нормы, 2) структура статусов, 3) наличие внешних атрибутов, 4) групповое сознание. Применительно к нашему исследованию, мы подчеркиваем необязательность участия членов *группы* в нормативных, обрядовых и иных практиках. К *общине* же относятся члены группы, выступающие активными участниками обрядовых и иных предусмотренных канонам практик. Это методологическое разделение кажется нам целесообразным, т. к. в последнее время в научных публикациях идет дискуссия о критериях определения принадлежности к той или иной религии. В частности, «одной из главных претензий проводящих опросы является несоответствие религиозного мировоззрения респондентов требованиям православной веры» (Шаров 2004: 172). В данном случае мы имеем в виду, что канонические требования, касающиеся участия в обрядах, могут индивидом игнорироваться, однако при этом он может считать себя членом религиозной организации, установившей нарушаемые каноны. Другими словами, мы считаем, что на основании участия в обрядовых практиках нельзя делать исключительный вывод о религиозности человека.

Следующей важной категорией в рамках нашего исследования является категория *«поля религии»*. «Синхронически поля выступают как структурированные пространства позиций, свойства которых можно анализировать независимо от характеристик тех, кто их занимает (и кто отчасти определяется этими позициями). Для них характерны некоторые общие правила: несмотря на все свои различия, поле политики, поле философии или религии имеют инвариантные законы» (Бурдьё 2006).

Если иметь в виду, что «отношения людей между собой как раз и достигают того агрегатного состояния, которое как самостоятельное и соотнесенное с потусторонним существом мы называем религией» (Зиммель 1996: 224), то соотнесенность с потусторонним существом и является той спецификой, которая определяет характерные признаки *поля религии*. Для большей ясности мы можем говорить о «священном» как задающем специфические свойства *поля*.

Необходимо также уточнить определение инстанции, обладающей легитимным в рамках *поля* правом на распоряжение и контроль над распределением символического, в понимании П. Бурдьё, капитала. «Те, кто в определенной системе сил монополизируют специфический капитал, основы власти или специфического авторитета, свойственного *полю*, склонны к стратегиям сохранения — стратегиям, которые в *поле* производства культурных благ стремятся к защите

ортодоксии, — в то время как держатели, наделенные меньшим капиталом, склонны к стратегиям разрушения, т. е. стратегиям ереси» (Бурдые 2006).

В классическом случае право распоряжаться капиталом закреплено за священнослужителями. Главной фигурой, по мнению П. Бурдые, здесь может выступать католический священник как представитель духовенства в целом. Для простоты мы назовем эту инстанцию «*когортой жрецов*», которой и принадлежит легитимная власть в рамках *поля*. Мы вводим этот термин с тем, чтобы более четко представить инстанцию, которая аккумулирует капиталы, с одной стороны, и контролирует их распределение и перераспределение — с другой. Хотя «церковь, а через нее и каждый из ее членов, располагает монополией на легитимное манипулирование средствами спасения» (Бурдые 1999: 159), логика делегирования, то есть процесса присвоения небольшой группой права говорить и действовать от имени некой общности, — в нашем случае *религиозной группы* — приводит к узурпации права распоряжаться капиталом именно этой небольшой группой.

Теперь мы можем дать более четкое определение понятию «*поле религии*». Итак, это поле, в котором происходит конвертирование и присвоение различного рода капиталов. Эти процессы легитимируются через «священное», монопольное право, закрепленное за определенной инстанцией — «*когортой жрецов*». Еще одним базовым понятием для нас выступает *конверсия* (*conversion*). Это, «во-первых, ситуация при которой индивид «меняет религию». Во-вторых, индивид, который никогда не принадлежал к религиозной традиции, присоединяется к какой-либо религии. В-третьих, индивид возвращается в религиозную общину, к которой когда-то принадлежал» (Hervieu-Leger 1999: 121–124).

Понятие «*конверсия*» тесно связано с понятием «*идентичность*». Речь идет о процессах изменения или конструирования *идентичности* индивида, которые влекут за собой выход из одной *религиозной группы* и включение в другую. Нашей задачей в ходе исследования было выявление стратегий конструирования *идентичностей*, представленных через личные репрезентации, в том числе и социальные траектории информантов. Подчеркнем, что *идентичности*, о которых мы говорим, конструируются в публичном пространстве, то есть в таком социальном пространстве, применительно к которому имеет смысл говорить о циркуляции символического капитала. «*Идентичность* формируется социальными процессами. Однажды выкристаллизовавшись, она поддерживается, видоизменяется или даже переформируется социальными отношениями» (Бергер, Лукман 1995: 279).

Итак, *религиозная конверсия* — это процесс формирования *религиозной идентичности*, который происходит под воздействием внешних обстоятельств. *Конверсия* делает возможной идентификацию индивида с конкретной социальной группой и связана с иными *идентичностями*.

## Методы исследования

В ходе нашего исследования мы использовали методы включенного наблюдения и неформализованного интервьюирования. Выбор методов, в первую оче-

редь, был обусловлен стремлением получить наиболее полную информацию о процессах, протекающих в общине.

Наблюдение, как универсальный антропологический метод, позволяет зафиксировать те или иные явления в их связи со сложившейся структурой отношений между членами общины. При этом необходимо минимизировать исследовательское воздействие на объект. В тоже время мы были уверены в необходимости понимания смыслового контекста, в который погружены участники социального взаимодействия. Подобная информация может быть получена в ходе интервью. Конечно, мы сознаем всю уязвимость этого метода. «Проводящий качественное исследование социолог постоянно стоит перед искушением увидеть в собранных данных именно то, что он предрасположен видеть, и не заметить все остальное» (Соколов 1999: 161). Но чтобы минимизировать подобные риски, в ходе работы с респондентами мы старались предоставить им свободу при ответах на поставленные вопросы. Для респондента создавалась максимально комфортная среда. В процессе интервьюирования исключалось присутствие третьих лиц. Всего нами было опрошено 20 человек: 18 женщин и 2 мужчин в трех католических приходах Петербурга. Все опрошенные стали членами общины в течение последних 15 лет. Возрастные границы колебались от 25 до 60 лет. В ходе интервью задавались вопросы, касающиеся знакомства с религией и церковными институтами, истории конверсии, участия в жизни общины. Кроме того, мы провели 7 интервью с членами приходов, имеющими большой общинный стаж. Благодаря их информации мы смогли восстановить историю общины.

### **Формирование католической общины Петербурга в XX веке**

Сейчас в городе шесть католических приходов. По официальной информации, членами городской общины являются пять тысяч человек, однако, по нашим наблюдениям, активно посещают богослужения (каждое воскресенье) не более двух тысяч. Католические приходы не являются замкнутыми сообществами. Люди достаточно свободно переходят из одного храма в другой. Это связано не только с внутригородской миграцией, но и с личными предпочтениями. В то же время часть членов общины посещает исключительно одну церковь — бывают случаи, когда прихожане за время своего общинного стажа ни разу не побывали в других церквях.

История возникновения религиозной группы католиков в Петербурге подробно описана в ряде публикаций, которые вышли в свет в последние годы, в том числе и в периодических изданиях. История русского, в этническом смысле слова, католицизма XIX в. представлена в работах Е.Н. Цимбаевой. Отметим, что автор описывает редкие явления конверсии в католицизм членов Православной церкви. История католической общины Петербурга в XX в. также нашла свое отражение в ряде публикаций. Отметим, в частности, диссертацию А.И. Дремлюга (Дремлюг 1998), где автор не только затрагивает исторические аспекты существования данной группы, но и приводит богатый фактический материал по сегодняшней жизни общины. Обширный исторический материал содержится также в работе М.В. Шкаровского, Н.Ю. Черепениной и А.К. Шикера (Шкаровский, Черепенина, Шикер 1997).

После прихода к власти большевиков в течение пятнадцати лет все католические приходы Ленинграда были закрыты. Последний приход, который оставался открытым в Ленинграде перед Второй мировой войной — это приход Французской Девы Марии, организованный в начале XX в. для французов, проживавших в Петербурге. Неопределенный дипломатический статус церкви спас ее от закрытия. После ликвидации остальных католических приходов в городе церковь Французской Девы стала центром католической жизни. Богослужение, которое в то время велось исключительно на латинском языке, могло объединять и поляков, и французов, и немцев. После прихода к власти во Франции правительства маршала Петена последний католический священник-француз покинул Ленинград. В первые годы блокады за церковь следила экономка бывшего настоятеля, а после ее смерти церковь была окончательно закрыта.

Новая жизнь католической общины началась после войны, когда в Ленинград был направлен первый священник из Белоруссии. Волна мигрантов из западных областей СССР помогла возродить католическую общину Ленинграда. Бывшая французская церковь стала именоваться церковью Лурдской Девы Марии. Новые прихожане были в основном белорусами, украинцами и поляками. Приход был организован в соответствии с советскими законами. По воспоминаниям прихожан, община представляла замкнутое сообщество, вступление в которое требовало определенных усилий. Это происходило, во-первых, из-за противостояния внутри общины и острой конкуренции за право занимать административные должности и, как следствие, иметь доступ к материальным и социальным ресурсам. Новые члены могли рассматриваться как потенциальные конкуренты. Во-вторых, наличие контроля со стороны государственных организаций вынуждало видеть в новом человеке возможного сотрудника или помощника карательных органов. При этом членами общины иногда становились молодые люди, которые хотели продемонстрировать критическое отношение к советской власти. По словам информантов, молодые конвертиты участвовали в обрядовых практиках, но не всегда следовали нормам Католической церкви. Некоторые из них официально работали в общине.

Распределение власти внутри общины происходило по следующей схеме: все, что касалось административных вопросов, находилось под контролем светских лидеров общины, тогда как религиозными вопросами занимался исключительно священник. Членами общины в то время были главным образом «этнические католики», то есть поляки, белорусы, литовцы. К концу 1980-х гг. католическая община все еще оставалась довольно замкнутой группой, в которой имели место постоянные конфликты. Основную массу прихожан составляли люди старше 40 лет. Большинство обрядов совершалось на польском языке. Некоторые члены общины подчеркивали, что для совершения конверсии необходимо обладать не только знаниями обрядов и норм Католической церкви, но и минимальным знанием польского языка. Подчеркнутая принадлежность к польскому этносу выражалась в использовании польской терминологии при объяснении верований и практик.

Основными событиями в жизни общины были праздники. В церковном календаре их насчитывается около 20. Обычно им предшествовала подготовка помещения церкви — генеральная уборка, к участию в которой приглашались

все члены общины. На наш взгляд, это событие, так же, как и обряды, служило видимым подтверждением консолидации общины. Обычно уборка назначалась на один из ближайших к торжеству дней. Тогда, после утренней литургии, представители «двадцатки» — группы прихожан, официально зарегистрированной властями в качестве общины, — раздавали прихожанам необходимый инструмент и говорили, что нужно делать. Интересно отметить, что, несмотря на наличие возможности свести к минимуму ручной труд (в приходе имелось несколько полотеров), предпочтение отдавалось непосредственному участию прихожан в уборке. По нашим данным, многие конвертиты стремились принять участие в подобных практиках. Как нам представляется, уборка храма помогала конвертитам быстрее интегрироваться в общину, в том числе через установление крепких социальных связей. Это предположение подтверждается и наличием строгих неформальных ограничений на участие конвертитов в самих праздничных церемониях.

По большим праздникам внутри храма устраивались шествия с евхаристией и религиозными знаменами. Согласно нашим собственным наблюдениям и по сообщениям информантов, в этих процессиях принимали участие только взрослые члены общины. Прежде всего, это было связано с законодательными ограничениями на участие детей в религиозных церемониях. В шествии обычно принимала участие около 15 человек. После окончания праздничной литургии участники процессии выстраивались в колонну в центральном проходе храма. Каждый участник четко знал свою функцию. Впереди стояли женщины старшего возраста с флагами. В конце колонны мужчинами выносился балдахин, под который вставал священник с евхаристией. По сигналу вся процессия начинала движение по проходам и, как правило, делала три круга. После окончания шествия читалась специальная молитва, и все расходились. Все участники процессии перед ее началом облачались в особые одежды белого цвета. Как уже отмечалось выше, принять участие в подобном шествии мог только член общины, имеющий определенный религиозный стаж.

Итак, доступ конвертитам к участию в церемонии был закрыт по многим основаниям. В первую очередь, по негласному правилу, принять участие в шествии может только незамужняя женщина. Незамужние прихожанки обычно пользовались особым авторитетом в католической общине. У каждой из них было белое платье и белая вуаль, которой женщины закрывали лицо. Перед литургией они собирались на совместную молитву, которую читали по-польски. Во время богослужения эти женщины занимали первые ряды перед алтарем. Несколько прихожанок из этой группы постоянно участвовали в процессиях.

В процессе интеграции в общину конвертиты, в первую очередь, обращали внимание на позицию священника. Во многих случаях личные связи устанавливались лишь с настоятелем, а социальные связи внутри общины были весьма слабыми или вообще отсутствовали. В данном явлении, как нам кажется, отражается конкуренция, которая существовала между священником и членами общины. Одним из мотивов этой конкуренции могло быть стремление держать под контролем приток экономического капитала. По закону, финансовыми вопросами ведали светские лидеры общины, но священник стремился установить прямые контакты с конвертитам, готовыми передавать церкви деньги, чтобы нарушить монополию общины на распоряжение экономическим капиталом.

С 1991 г. начинается массовая конверсия в католическую церковь и рост общины. В начале 1990-х гг. за один вечер обряд крещения могли пройти до 50 человек. Приходили в общину и те, кто был уже крещен в Православной церкви.

Новый настоятель сразу же распустил «двадцатку» и взял руководство общиной на себя. На основные должности в общине были назначены новые люди, в большинстве своем конвертиты. Хотя практики совместных уборок (в дальнейшем к уборке стали привлекать лишь некоторых членов общины, и она перестала носить массовый характер) и организации религиозных процессий по старым правилам некоторое время сохранялись, система организации этих практик постепенно трансформировалась.

К участию в шествии начала привлекаться молодежь, при этом старшее поколение отстранялось от участия в нем. Прежние лидеры общины сохранили за собой лишь право собираться для совместного чтения молитв.

Важным событием в жизни общины стала поездка в Польшу. По свидетельствам некоторых информантов, участие в подготовке и в самой поездке приняло множество членов различных неформальных и официальных молодежных организаций, которые тогда существовали в Ленинграде. Возможность с минимальными затратами побывать за границей привлекла несколько сот человек. Как рассказывали некоторые участники этой поездки, непосредственно религиозная составляющая далеко не всегда принималась ими в расчет. Однако уже после поездки часть «паломников» решила интегрироваться в общину.

К середине 1990-х гг. сложилась новая структура прихода. Во главе общины находился настоятель, который распоряжался экономическим капиталом общины. Настоятель принимал и увольнял всех работников прихода и выплачивал вознаграждение. Заметим, что работа в приходе приносила неплохой доход. Возможно, это обстоятельство объясняет частую ротацию кадров в приходе: стремление занять то или иное место приводило к скандалам между конкурентами и к частым уходам работников в другие приходы.

Вокруг настоятеля концентрировалась небольшая группа молодых людей, как конвертитов, так и традиционных членов общины, которые ранее не занимали привилегированных позиций в общине, хотя и некоторым прежним работникам удалось сохранить свое положение. Основная деятельность приближенных к настоятелю людей сводилась к подготовке и участию в обрядовых практиках. Изменения в законодательстве позволили привлекать к участию в обрядах несовершеннолетних. В итоге основная масса светских участников практик состояла из молодых людей в возрасте до 14–20 лет. На первом этапе это были главным образом дети конвертитов. Интересно отметить, что в дальнейшем сами конвертиты переставали участвовать в обрядовых практиках, но их дети, непосредственно включенные в процесс организации и исполнения обряда, оставались в общине.

В подавляющем числе случаев молодые люди декларировали свое намерение в дальнейшем пройти необходимый курс обучения и присоединиться к «когорте жрецов». Реализовать свое намерение, по нашим данным, удалось только одному человеку из примерно 10 желающих. Молодые члены общины действительно поступали в религиозные учебные заведения, но через некоторое время покидали их. Впрочем, уход из семинарий во многих случаях не означал разрыва отношений с группой или общиной.



В начале и середине 1990-х гг. в общине постепенно возник конфликт между священниками: настоятелем, приехавшим из Латвии, и местным жителем, который служил в ленинградской церкви еще в 1980-е гг. На наш взгляд, основной причиной конфликта было стремление каждого стать единоличным лидером католической общины Петербурга. В итоге под одной крышей фактически образовалось два прихода. Каждый из них имел собственных музыкантов, служителей, проводил отдельные богослужения. Впрочем, на характере взаимоотношений членов приходов этот конфликт практически не сказывался. Единственным исключением мог стать случай профессиональной конкуренции. Принадлежность к другому приходу была достаточным основанием для увольнения работника. Наиболее остро конфликт проявлялся вокруг должности органиста. Право исполнять произведения, сопровождающие литургии, оспаривало несколько человек, в большинстве своем конвертитов, причем не всегда имевших музыкальное образование. Основной причиной конфликта в данном случае являлся статус органиста: занимающий эту должность человек мог рассчитывать на обладание значительным символическим капиталом, причем не только в рамках поля религии. Кроме того, статус органиста позволял в большой степени самостоятельно определять репертуар исполняемых произведений.

После появления в Петербурге второго католического храма конфликт стал скорее латентным, нежели явным. В новую общину (святой Екатерины) перешли как традиционные прихожане, так и конвертиты. Если до появления собственного здания обряды совершались в новой общине исключительно на русском языке, хотя один из священников был гражданином Польши, то после открытия собственного храма обрядовые практики в нем проводились с использованием как русского, так и польского языков. В дальнейшем в Петербурге открылось еще несколько приходов. Статус двуязычных организаций сохраняется во всех приходах, за исключением одного. Основу общин составляют конвертиты.

### **Мотивы конверсии — духовная траектория**

Период до начала духовного пути многими конвертитами оценивается как время ошибок и заблуждений. Несмотря на то, что большая часть респондентов прошла обряд крещения еще в детстве, никакого специального религиозного воспитания они не получили. Часть информантов рассказала о неких духовных знаках, которые они получали в жизни до конверсии. Сейчас они трактуются как «указующие персты» в направлении Католической церкви. Таким знаком могла быть Библия, которая осталась в наследство от бабушки, или случайный контакт с Католической общиной. Многие информанты упоминают мотив болезни или душевного кризиса в качестве знака, открывшего для них веру. Например, информантка Г. рассказала об эпизоде, непосредственно связанном с ней самой, но ставшим «указующим перстом» для ее знакомой:

*Ну, она [Дева Мария] практически мою крестницу — она была воинствующей атеисткой — каким-то образом привела в церковь. Конкретно это связано с тем, что у М. [дочери информантки — Я.М.] было кровотечение. Оно у нее было всю ночь почти. А она ночевала у тетки. Они не хотели меня*

*будить. В шесть утра мне позвонили. Я все равно не добралась. Я ехала и читала розарий [молитва Деве Марии — Я.М.]. И когда я начала читать розарий, я свершила время, все начало проходить. К моему приходу все это кончилось. Мы вызвали скорую, по моему настоянию. И врач сказал, что нет никаких следов. Вообще ничего нет. Это такой самый яркий случай.*

Мотив исцеления, физического или духовного, часто фигурирует в рассказах информантов. Чаще всего речь идет о тяжелых заболеваниях, продолжавшихся долгое время. Болезнь часто становилась причиной разрыва социальных связей, например, ухода с работы. Так, информант Л. благодаря собственной болезни и болезни близких окончательно утвердилась в решении совершить конверсию:

*В 88-м году умирает сотрудница, у которой я работала. На похороны идти не могу. У меня перестает двигаться левый глаз. Три месяца меня лечат все везде. Я не могу ни сидеть, ни стоять. В какой-то момент я вдруг перестала тогда работать. В какой-то момент я вдруг сама себе говорю: «Если Бог так решил, значит, так надо». От этого звука со мной становится страшно. Потому что я в пустой квартире. Дальше умирает бабушка, все в 88-м. И я начинаю почти рыдать, и слышу голос, и вижу надпись: «Ты же сказала, что ты согласна». И я говорю: «Да, я согласна». Я поняла, что надо идти. Вот не хочу, но должна. И я начала ходить. В 92-м я начала ходить. Потом я попыталась дать задний ход, но потом поняла — нет, не могу. Я не могу сидеть и смотреть, как все идут причащаться, а я сижу — и слезы текут. Я знаю, что я не имею права. И пошла на занятия сначала, каждые два месяца.*

Информантка К. пережила период серьезного психологического кризиса:

*Когда умер папа, я вообще практически осталась одна. Мне всегда казалось, что мир такой, я верила, что мир не злой, но получала от всех как надо. Вообще, чем к человеку лучше, тем сильнее получишь. Ну, а моя мама мне всегда говорила, что твой папочка подложил тебе свинью, что тебя так воспитал. Что если ты не станешь нормальной, тебе не выжить в этом мире. Ну, я в какой-то момент, к сожалению, поверила и пыталась покончить с собой. К счастью, теперь я понимаю, что, к счастью, меня спасли, и когда я хотела уже повторить попытку, то встретила своего мужа. И вот вышла за него замуж. И потом стала все глубже понимать, что нет, мир действительно не такой злой. И что-то не так. И не я дура, не я странная, а что мир странный. И тогда вот сначала с отрицания бога, потом, когда все стало у меня на месте, я поняла, что да, я хочу креститься. Я хочу принять веру.*

Как правило, победа над недугом происходит не благодаря мировоззренческой позиции информанта, а скорее вопреки ей. Будущий конвертит на своем или чужом примере видит проявление «высших сил», которые через облегчение физических или психических страданий открывают «истинный путь». После периода, характеризующегося вынужденным затворничеством, информант открывает возможность установления новых социальных связей, причем во многих случаях с людьми, пережившими похожий опыт.

Некоторые информанты видят в общине возможность открытия для себя новых социальных связей, созданию которых препятствуют родители или дру-

гие близкие люди. В этом случае информант заявляет об открытии для себя нового мира. Некоторые информанты отмечали наличие напряженной обстановки в семье. Например, Р. вспоминает о стремлении родителей контролировать ее поступки. После совершения конверсации конфликт только усугубился. По признанию Р., родственники не понимают ее и стремятся воспрепятствовать ее участию в обрядовых и других церковных практиках. В Р. считает это проявлением, с одной стороны, невежества, а другой — намерения сохранить контроль над младшим членом семьи:

*В принципе о том, что я католичка, знает ограниченное число людей. На этом настояли родители. Даже мама сказала, что хорошо, будь католичкой, но я прошу тебя, чтобы родственники ничего не знали.*

*Вопрос: С чем это связано?*

*Ответ: Нет, я бы хотела, чтобы окружение было в курсе, я бы даже хотела, чтобы окружение как бы поняло, почему я сюда пришла. Но я не хочу, чтобы в доме были большие скандалы и напряжение. То есть это непонимание со стороны родственников. Потому что хотя они сами не ходят в церковь, будут придерживаться такого же мнения [о необходимости русским быть православными — Я.М.]. У меня даже отец не знает, что я католичка. Вот мы здесь сейчас находимся, а он думает, что я у друзей.*

В момент первого посещения происходит знакомство с Католической церковью. Информанты отмечали удивление, связанное с лояльным отношением членов общины к тем, кто не знает правил присутствия при совершении обряда. К. рассказывает:

*Мы дошли до Ковенского [церковь Лурдской Пресвятой Девы Марии — Я.М.]. И пришли как раз к мессе. Было воскресенье. Ну, мы как-то растерянно стоим. Я вообще в храм войти боюсь. К нам подходит сестра-монахиня, она спрашивает: «Вы что-то хотели?» Мы говорим, что принять крещение, ну, у нас много вопросов. «Конечно, конечно, вот месса закончится, и вы можете подойти к настоятелю и с ним поговорить». Ну, мы спросили, сколько времени будет месса. Она говорит, что час, но вы проходите, садитесь. Мы не знаем, как, что, она говорит, ничего. Хоть сидите, хоть лежите. И вдруг я понимаю, что во время мессы я понимаю, что мне говорят. Меня это просто приводит в сказочный восторг. Я вообще очень замкнутый человек, несколько лет назад я вообще не разговаривала с людьми, много лет сидела дома, то есть единственное общение это был мой муж, и когда это пожелание мира, и все друг другу протягивают руку [нормативная часть обряда — Я.М.] — и тут конец. И после этого я сажусь и говорю Б. [мужу — Я.М.]: «Я дома».*

Возможность установления новых социальных связей для многих информантов являлась значимым аргументом для совершения конверсии. Однако не всегда эти отношения налаживались легко. В случае К. интеграция проходила через установление дружеских отношений со священником. Хотя К. и посещала специальные занятия, она избегала, по собственному признанию, установления связей с другими конвертитами. В дальнейшем К. стала работать в общине. По ее словам, только тогда она начала налаживать контакты с другими членами прихода. В то же время мировоззрение К. разделял ее муж. Информант Б.

(муж К.) также посещал занятия и в дальнейшем установил дружеские отношения с представителями «когорты жрецов». С другой стороны, большинство конвертитов стремится наладить как можно больше контактов внутри общины.

В истории К. первое знакомство с православной общиной оставило сильные негативные впечатления, что помогло информанту придти в католическую общину:

*Я себе как-то представляла, что я приду, все объясняла, что вот как-то. Я даже в храм не пошла, Б. — ну, мужу — сказала: «Пойди, узнай, что для этого нужно». Он пошел. И выбегает весь вообще белый. Он понимает, как я сейчас среагирую, он выходит весь белый и начинает с того, что ты понимаешь, что Православная церковь — это еще не все. И он мне говорит, что когда он спросил, что нужно, ему сказали просто: «Не надо никакой подготовки! Приносите полотенце. Вам какого батюшку: чтобы он за 40 минут или 10 покрестил?» А потом сказали: «Хорошо, приходите завтра, приносите 10 рублей и полотенце, и главное, чтобы без женских дел, и пусть не забудет подмыться». Я сразу в слезы. Куда нам? Я говорю: «Мне не нужно вообще ничего, мне не нужна церковь, мне не нужен бог».*

Хотя, по словам информантов, со временем образ Православной церкви под влиянием знаний, полученных в католической общине, теряет резко негативную окраску, отрицательное отношение к православной общине сохраняется. Яркий пример подобной установки по отношению к Православной церкви мы обнаруживаем в рассказе З.:

*Я эти годы все больше и больше убеждалась все-таки, что православие, не хочу, конечно, никого обижать, все-таки непросвещенная религия, некультурная, ограниченная, не хотящая развиваться и развития своего, держащая в страхе вот этот свой народ. Но я больше не буду ругать нашу церковь-сестру. И все-таки, несмотря на то, что всякое есть в Католической церкви, люди разные и среди духовенства, тем не менее, это культура, это развитие, это прогресс со временем. Масса минусов, конечно, если говорить о некоторых позициях Католической церкви касательно семьи, но это уже совсем не важно. Если мне что-то не нравится, то я делаю то, что я считаю нужным, потому что я свободный человек.*

Если З. совершила конверсию 10 лет назад, то для К. общинный стаж исчисляется лишь несколькими месяцами, однако о Православной церкви она отзывается аналогичным образом:

*Мне просто неприятно, когда я туда прихожу. Я не вижу радушия. Такое чувство, что стена такая, через которую не пробьешься абсолютно. Все, что происходит, все, что делают, скорее делают потому, что так нужно, а не потому, что так чувствуют и верят.*

Для многих информантов важно стремление к получению новых «истинных» знаний. Этот мотив конверсии часто выходит на первое место в нарративах. Именно стремление приобрести новые знания приводило информантов в разные религиозные общины. Приведем, к примеру, отрывок из интервью с Б.:

*Вопрос: Как ты попала в церковь?*

*Ответ: В общем, сначала меня крестили в Православной церкви, для того чтобы можно было сводить к бабке. Потом я начала вот уже куда-*

то идти. То есть я стала читать, ну, какую-то кришнаитскую литературу. Мне было все это очень интересно. Как я тогда не попала к кришнаитам, до сих пор не понимаю. Но какое-то ощущение бога, какое-то было. Я потом перечитывала свои дневники. Старые там. Десятый-одиннадцатый класс. Вот уже потом, глядя с какого-то расстояния, имея знания в религиозном отношении, я просто удивилась тому, что могла писать тогда вообще на ровном месте. У нас не было практически никакой, естественно, информации дома. То, что я находила, я читала, и я искала что-нибудь, куда-нибудь, где-нибудь оказаться. Ну, потом я поступила в институт, было немножко не до этого. Вот. А потом, уже где-то курсе на втором, у меня была драма в личной жизни, все было так ужасно, я сидела, скучала. Позвонила моя одноклассница и сказала: «Чего-то тебе плохо. Пойдем-ка со мной». И привела меня в колледж Св. Фомы Аквинского [католическое учебное заведение для мирян — Я.М.]. Вот. И там меня поразило, что я могу узнать все, чего захочу. Вот если что-то интересно, можно узнать, получить любую информацию. Все что хочешь можно понять, и потом думаю: «Господи, можно, я здесь останусь».

Информантка Э. прошла путь от буддизма через православие в католицизм. Основной смысл ее поисков также заключался в стремлении к новому знанию. Уже после конверсии в католицизм Э. поступила в церковное учебное заведение за границей и после его окончания вернулась в Россию. Информантка К. сознательно стремилась к обретению общины, в которой можно получить новые знания о Боге:

*Когда мы пришли к настоятелю [католического храма — Я.М.], и он сказал: «Нет, ребята, просто так мы вас крестить не будем, нужна подготовка». Я его чуть не расцеловала.*

Желание подтвердить свою этническую идентичность, на наш взгляд, является редким мотивом конверсации: лишь один информант упомянул его в качестве главного основания. Напротив, в большинстве случаев информанты подчеркивают, что этническая идентичность для них никак не связана с религиозной. Точнее, в ряде случаев подобная связь существовала, однако в дальнейшем — в процессе конверсии — она стала восприниматься как незначимая. Ниже приводится отрывок из интервью с Е.:

*Вопрос: Я правильно Вас понял, что Вы просто приходили в Православную церковь, потому что мы в России?*

*Ответ: Да, потому что если я пришла в католическую церковь, мне нужны были какие-то дополнительные мотивы. А в Православную церковь, мне не нужны были мотивы. Я просто пришла в церковь, не задаваясь вопросом, Православная это церковь, либо какая-то другая.*

*Вопрос: Вы сейчас посещаете Православную церковь?*

*Ответ: Ну, нет, сейчас нет. Когда я хочу говорить с Богом, я иду, конечно, в Католическую. Потому что, ну, как бы был один момент, после паломничества мы были на духовных упражнениях в Москве. И тогда я подумала, что если Бог говорит мне через католических священников, через католических сестер, то я должна признать это. Если это так, то мне не надо ходить искать чего-то, что-то возражать, чем-то быть не-*

довольной. Наверное, останетесь здесь. Если это началось здесь, то я буду дальше здесь.

Хотя некоторые информанты и признают большую «приспособленность» Православной церкви к русской культуре, тем не менее, более значимым для них становится аргумент обладания правом на свободный индивидуальный выбор. Например, все попытки родственников разубедить Р. отказаться от католицизма ни к чему не привели:

*Единственно, что она [мать — Я.М.] мне говорила, когда пыталась ее спросить: «Почему ты не хочешь»? — она говорила: «Ты крещена в православии. Я крещена в православии, бабушка крещена в православии, все крещены в православии, ты не можешь быть католичкой. Ты будешь выделяться, у тебя будут не так праздники, еще что-то, еще что-то». Хотя праздники мы в семье как бы раньше не праздновали. Единственно, на Пасху красили яйца.*

Информантка Л. после собственной конверсии занималась активной деятельностью по привлечению знакомых в общину. Однако, по ее словам, далеко не все могут справиться с грузом традиции:

*Вопрос: Многие остались?*

*Ответ: Практически никто. Интересно, что многие стали воцерковленными православными. То есть почувствовали настоящее и не решились перейти.*

*Вопрос: А с чем это связано?*

*Ответ: Несколько человек: у меня родители, бабушка, традиция, ну как же я буду менять? В церковь не ходят. Значит, человек, который говорит, что вот поставили на Руси, значит, православие — ходит, правда, без причастия уходил. Считал, что он причащается. Что там [в Православной церкви — Я.М.] происходило, я вообще не понимаю. Эти люди ходят, но периодически доказывают, что причащаться не надо.*

По нашим наблюдениям, информанты, для которых этническая идентичность не является значимой при конверсии, негативно воспринимают все попытки использовать православные обряды в католической общине. Еще в начале 90-х гг. XX в. группа членов общины попыталась восстановить так называемый восточный обряд, т. е. санкционируемое Католической церковью исполнение обрядов, принятых в Православной церкви с использованием соответствующих культовых предметов. Однако данная инициатива нашла крайне мало сторонников и в конце концов была забыта.

Терминология и язык богослужения также, безусловно, отражают тенденции в вопросе репрезентации идентичности со стороны прихожан. В России традиционно для обозначения католической церкви использовалось польское слово «Kosciol» — «Костел». Этот термин применялся для обозначения церкви как внутри религиозной группы, так и вовне. На основании проведенного исследования мы не можем утверждать, как изменилось отношение к этому вопросу вне границ общины. Однако в рамках общины термин «костел» и другие термины, имеющие польское происхождение, более не рассматриваются как легитимные или используются наравне с русскими эквивалентами.

Любопытно, что уверенность в истинности Католической веры в качестве

мотива конверсии упоминается только двумя информантами. В обоих случаях речь идет о конверсии из Православной церкви. Респонденты активно участвовали в обрядовых практиках православной общины. Их приход в церковь произошел уже в сознательном возрасте. В одном случае информант имел опыт нахождения в буддийской общине. Конверсии в православие и католицизм предшествовало знакомство с религиозной литературой. После некоторого времени, проведенного в православной общине, и личного знакомства с католической общиной, информанты приходили к выводу: Католическая церковь обладает всей полнотой Священного Предания. После этого информант принимал решение присоединиться к общине. В обоих случаях респонденты в основном активно участвовали в обрядовых практиках.

В начале 1990-х в общине возникло несколько неформальных групп конвертитов. Эти группы по большей части не имели лидера и объединялись на основе личной симпатии. До определенного момента, по нашим наблюдениям, настоятель и другие священники поощряли участие мирян, не имевших специальной подготовки, к участию в образовательной деятельности церкви. Хотя подобная практика не приветствуется со стороны официальных церковных властей, осуществление образовательных практик в приходе поручалось конвертитам, имевшим определенный общинный стаж. В первую очередь, это объясняется отсутствием русскоязычных специалистов. Традиционные прихожане часто сами имели только поверхностные знания о вероучении Католической церкви. Конвертиты же, сами недавно прошедшие подготовку, по мнению представителей «когорты жрецов», могли поделиться своими знаниями с новыми членами общины.

В начале 1990-х в рамках тогда еще единственного прихода Петербурга возникла организация «*Militia Dei*», ставившая перед собой задачи противоборования «сектантству» и религиозного образования. Эта организация объединялась вокруг лидера — конвертита, активно участвовавшего в подготовке обрядовых практик, и включала молодых людей, также конвертитов. Между настоятелем прихода и новой структурой постепенно возник конфликт по вопросам распространения религиозной литературы и возможности членов организации собираться на территории прихода.

После того, как в Петербурге открылись новые приходы, ситуация несколько изменилась. В ряде приходов «*Militia Dei*» не принималась, но в других ей было позволено проводить свои собрания. Организация в тот момент была немногочисленна, хотя и занималась распространением собственных изданий, посвященных истории церкви и критике различных новых христианских движений. Члены «*Militia*» позиционируют себя как наследники рыцарских орденов Средневековья. Они проводят специальную школу, в которой рассказывают об истории церкви и различных религиозных направлениях. Лидер организации имеет высшее образование по специальности «религиоведение». Иногда для чтения лекционных курсов в организацию приглашаются специалисты, не являющиеся членами «*Militia*». В некоторых публикациях, а также в личном общении информанты — члены организации высказывают критику в адрес официальных церковных властей в связи с либеральной позицией в отношениях с другими религиозными структурами и отказом от «консерватизма» в политических вопросах. По уставу организации, в нее могут допускаться и представители Православ-

ной церкви, однако на практике членство православных не приветствуется. В самом начале своей деятельности «Militia» официально зарегистрировалась в органах юстиции как религиозная община. Какой-либо санкции со стороны церковных властей на это действие дано не было.

В последние годы положение «Militia» несколько изменилось. Официальные церковные власти признали организацию молодежной общиной. Для работы с ней назначен специальный куратор — священник, который исполняет лишь соведательные функции. Организация получила собственное помещение и возможность проведения регулярных встреч. Хотя между легальными церковными структурами и организацией существуют серьезные расхождения по вопросам взаимоотношений с другими религиозными группами, компромисс стал возможен из-за отсутствия других приемлемых организаций молодежи. По признанию представителей «когорты жрецов», существование подобной организации позволяет проводить различные мероприятия в общине, такие, как День молодежи, совместные молитвы и пр. В свою очередь, проведение плановых мероприятий позволяет настоятелю сохранять или преумножать свой символический, а иногда и экономический капитал. Это особенно важно в недавно открытых приходах. Вот как описывает деятельность организации наша информантка Б.:

*Мы ездили по школам с лекциями. Лекции читались, ну, сначала дома, а потом вот у нас появилось помещение в приходе. И я вот сейчас уже подготовила несколько лекций. Деятельность какая-то практическая. Когда результаты вот того, что ты получаешь, ты можешь и отдавать. Ты не пассивно слушаешь, пассивно что-то там понимаешь. Эти знания и твои умения, они работают. И если это нужно, то, слава Богу, если это приносит пользу.*

В некоторых случаях возникает конкуренция за обладание капиталом внутри общины между организациями, которые пытаются оказывать влияние на главу общины. В одной из общин (приход в Петербурге) противостояние возникло между «Militia» и группой конвертитов, которую возглавляла монахиня-иностранка. Обе организации занимаются образованием, но в разных областях. Первая предоставляет религиозное образование, вторая специализируется на курсах иностранных языков. Фактически обе организации обладают определенными ресурсами. Первая характеризуется сплоченностью и дисциплинированностью, вторая — опирается на финансовую помощь со стороны западных спонсоров. Обе организации пытаются использовать свои возможности для давления на главу общины, задействовав имеющиеся капиталы. Основной причиной конфликта, таким образом, выступает борьба за материальные ресурсы, а частности за помещение, а также борьба за символическое участие настоятеля в деятельности организации. Обладая значительными ресурсами, обе организации порой действуют автономно по отношению к «когорте жрецов». Именно это отличает нынешнюю ситуацию от той, которую мы могли наблюдать в советский период: сейчас группы мирян-конвертитов без согласия и помощи со стороны священника могут проводить молитвенные собрания или паломничества. Вот что об этом рассказала информантка А.:

*Ну, сейчас есть куратор, отец П. Если ему, конечно, чего-нибудь нужно, чего-нибудь нужно сделать, то мы всегда ему поможем. И, слава Богу,*



*что он у нас есть, потому что он дает очень ценные советы. Когда мы собираемся издавать какой-нибудь журнал, какую-нибудь новую книжку, обычно текст этот тут же несется к отцу П. Но кроме простой печати от него, по счастью, исходит еще много полезной информации. То есть он и с богословской точки зрения, и с точки зрения политкорректности дает очень ценные советы. Естественно, о том, что нам нужно издавать, какие лекции, конференции и так далее, церковные власти об этом просто ставят в известность и привлекаются к сотрудничеству, если это нужно. Но инициатива исходит от общины.*

## **Заключение**

Одной из основных тенденций динамики поля религии в современном мире является трансформация системы властных отношений внутри данного поля. В эксплицитной форме это явление выступает как существование нескольких легитимных группировок внутри поля. Эти группировки обладают правом легитимации процессов трансформации капиталов. Более того, «когорта жрецов» более не может монополизировать право на распоряжение властью внутри поля религии.

В ходе исследования католической религиозной группы в Петербурге было выявлено, что неформальные группы конвертитов смогли присвоить себе некоторое право контролировать процессы распределения капиталов, по крайней мере, на локальном уровне. Об этом говорят образовательные практики, которые осуществляет одна из неформальных организаций.

В перспективе можно предположить возникновение противостояния между различными группами внутри поля. Характер и последствия противостояния будут диктоваться возможным влиянием со стороны поля политики и дальнейшей диффузией границ поля религии.

В период массовой конверсии в религиозную группу католиков в 1990-х гг. наблюдалось изменение характера выстраивания собственной идентичности под воздействием социального окружения. Если ранее религиозная идентичность связывалась с необходимостью подтверждения идентичности этнической, то сейчас идентичности, формируемые в процессе конверсации, связаны, в первую очередь, с противопоставлением знания и его отсутствия, с открытостью общины и закрытостью других религиозных групп, с публичной активностью и пассивностью.

Биографические траектории, о которых заявляли наши респонденты, свидетельствуют о процессах поиска общины. Неудачный опыт приводит их, в конечном итоге, к общине, которая в данный момент представляется «идеальной». С помощью интеграции в эти общины респонденты пытаются компенсировать отсутствие желаемых контактов вовне их. Об этом свидетельствует и практика миграции из одного прихода в другой вместе со священником и частью общины даже в том случае, когда положение нового прихода по отношению к возможностям члена общины представляется менее удобным.

В перспективе, нам представляется целесообразным продолжать работу с данным объектом. Во-первых, религиозные меньшинства могут представлять интерес в их соотношении с большинством. Во-вторых, в условиях диффузии

границ различных социальных полей любая, даже самая маргинальная, группа может оказывать значимое влияние на ситуацию в поле.

## **Литература**

Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М.: Медиум; Academia-Центр, 1995.

Бурдьё П. Некоторые свойства полей // [www.bourdieu.narod.ru](http://www.bourdieu.narod.ru). 2006.

Бурдьё П. Дух государства: генезис и структура // Поэтика и политика. Альманах Российско-французского центра социологии и философии. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1999.

Гирц К. Интерпретация культур. М.: РОСПЭН, 2004.

Дремлюг А.И. Эволюция католицизма на Северо-западе России. Дисс. канд. филос. наук. СПб., 1998.

Зиммель Г. Религиозный элемент в отношениях между людьми // Религия и Общество. М.: Аспект-Пресс, 1996.

Ильясов Ф.Н. Религиозное сознание и поведение // Социологические исследования. 1987. № 3.

Соколов М.М. К теории постсоветской этничности // Журнал социологии и социальной антропологии. 1999. № 3.

Телебаева Г.Т. Религиозная идентификация населения и религиозная ситуация в Республике Казахстан // Социологические исследования. 2003. № 3.

Флетчер У. Советские верующие // Социологические исследования. 1987. № 4.

Цимбаева Е.Н. Русский католицизм. Забытое прошлое российского либерализма. М.: Эдиториал УРСС, 1999.

Шаров А.В. Взаимодействие культур и проблема идентичности // Кантовские чтения в КРСУ: Общечеловеческое и национальное. Бишкек: Промтехком, 2004.

Шкаровский М.Б., Черепенина Н.Ю., Шикер А.К. Римско-католическая церковь на Северо-западе России в 1917–1945 гг. / Центр. гос. архив С.-Петербурга. СПб.: Нестор, 1998.

Hervieu-Léger D. Le Pèlerin et Le Converti: La religion en mouvement. Paris: Flammarion, 1999.