



УДК 316.74:2

Современные объяснительные модели религиозной конверсии: ограничения и эвристические возможности

Е. И. Уфимцева

Уфимцева Екатерина Игоревна, кандидат социологических наук, доцент кафедры социологии социальной работы, Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского, ufim75@mail.ru

Статья посвящена обзору зарубежных теорий религиозной конверсии. Обозначаются междисциплинарный характер и степень изученности феномена религиозной конверсии в зарубежном и российском научных дискурсах. Дается характеристика теоретических моделей религиозной конверсии, представленных в рамках позитивистской, интерпретативной и интегративной парадигм религиозной конверсии. Рассматриваются основные теоретические положения зарубежных теорий религиозной конверсии. Обозначаются теоретико-методологические ограничения и эмпирические возможности теоретических моделей религиозной конверсии для изучения религиозной конверсии в современном российском обществе.

Ключевые слова: религиозная конверсия, религиозное обращение, теоретические модели религиозной конверсии.

Поступила в редакцию: 03.08.2020 / Принята: 20.08.2020 / Опубликована: 30.11.2020

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

Modern Explanatory Models of Religious Conversion: Limitations and Heuristic Possibilities

E. I. Ufimceva

Ekaterina I. Ufimceva, <https://orcid.org/0000-0002-0164-2430>, Saratov State University, 83 Astrakhanskaya St., Saratov 410012, Russia, ufim75@mail.ru

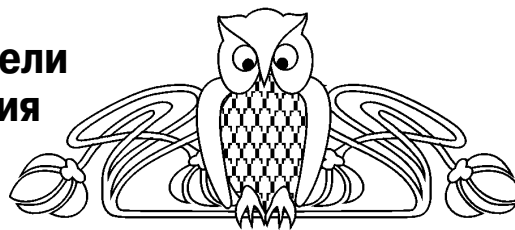
The article is devoted to the review of foreign theories of religious conversion. The interdisciplinary nature and degree of studying the phenomenon of religious conversion in foreign and Russian scientific discourses are identified. The theoretical models of religious conversion presented in the framework of positivist, interpretive and integrative paradigms of religious conversion are described. The main theoretical positions of foreign theories of religious conversion are considered. The theoretical and methodological limitations and empirical possibilities of theoretical models of religious conversion for the study of religious conversion in modern Russian society are outlined.

Keywords: religious conversion, theoretical models of religious conversion.

Received: 03.08.2020 / Accepted: 20.08.2020 / Published: 30.11.2020

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

DOI: <https://doi.org/10.18500/1818-9601-2020-20-4-426-437>



Феномен религиозной конверсии (религиозного обращения) находится в поле зрения исследователей уже более века. В качестве отправной точки научного изучения религиозной конверсии принято считать работу У. Джеймса «Многообразие религиозного опыта»¹ 1902 г., в которой исследователь на многочисленных примерах переживания религиозного опыта осуществляет поиск психологических закономерностей и механизмов этого процесса религиозной конверсии. Возникший первоначально в сфере психологии интерес к этой теме со временем распространился на сферы философии, антропологии, социологии. На современном этапе проблема религиозной конверсии носит междисциплинарный характер. В поле изучения социологии религиозная конверсия попадает в 1960-х гг., постепенно становясь одним из самых популярных объектов изучения в американской, английской, немецкой социологии². Как отмечает А. А. Игнатъев, за последнюю четверть XX в. феномен религиозной конверсии стал тематическим центром социологии религии³, что послужило формированию отдельного направления социологии конверсии в 1990-х гг. Социологический подход к религиозной конверсии, фокусирующий внимание на изучение религии как социального процесса, включает: 1) характеристику социальной ситуации (на макро- и микроуровнях), в рамках которой осуществляется религиозная конверсия; 2) выявление социальных факторов, влияющих на возникновение религиозной конверсии и на степень ее успешности; 3) стадии процесса религиозной конверсии; 4) анализ последствий для верующих их входа в новую религиозную среду⁴.

За более чем вековой период европейские и американские ученые, не ограниченные идеологическим табуированием, издали около 300 научных работ, посвященных проблеме религиозной конверсии⁵. В зарубежной науке сложилось несколько научных парадигм и теорий религиозной конверсии. Анализ имеющихся подходов к изучению религиозной конверсии представлен в работах российских исследователей Л. А. Ардашевой, А. С. Астаховой, И. С. Булановой, Т. В. Дорофеевой, И. П. Ипатовой, А. И. Любимовой. Наиболее полное и системное изложение зарубежных теорий религиозной конверсии осуществлено В. Б. Исаевой. Предваряя обзор имеющихся в зарубежном научном дискурсе теоретических моделей религиозной конверсии, следует заметить, что зарубежные исследовате-



ли, концептуализируя данный процесс, описывают именно феномен изменения (трансформации, смены) религиозной принадлежности (религиозной идентичности) индивида, при котором происходит отказ от одной системы религиозных верований и образцов поведения в пользу другой. Свое исследовательское внимание они обращают преимущественно на выявление основных мотивов религиозной конверсии и социальных факторов, способствующих этому процессу.

Как указывает В. Б. Исаева, имеющиеся концепции религиозной конверсии можно дифференцировать в соответствии с тремя традиционными для социологии научными парадигмами: позитивистской, интерпретативной и интегративной⁶. Основная научная дискуссия, отражающая различие указанных подходов, касается вопроса преимущественного влияния на процесс религиозной конверсии: исходит ли оно от личности – субъекта конверсионного процесса, или от социальных групп, общностей, институтов. Первая парадигма исследования религиозной конверсии, именуемая в социологии конверсии как «традиционная» («старая», «классическая»), исследует и описывает влияние социальных структур на поведение конвертита. В. Б. Исаева относит к данной парадигме две теоретические модели религиозной конверсии – «модель социальных связей» и «ресурсную модель». Вторая парадигма, называемая «активистской» («новой», «современной»), в фокусе внимания содержит личностные смыслы, мотивы конвертитов. В рамках второй парадигмы В. Б. Исаева выделяет три концептуальных модели конверсии – «ролевою», «коммуникативную», «интенциональную». Интегративная парадигма религиозной конверсии стала ответом на активную критику классических подходов и предложила идею комплексного анализа структурных и субъектных параметров религиозной конверсии. В рамках интегративной парадигмы В. Б. Исаева рассматривает три концепции религиозной конверсии – «междисциплинарную», «рыночную» и «биографическую».

Исторически первой социологической концепцией религиозной конверсии стала «модель социальных связей» (у Т. В. Дорофеевой «процессная модель»⁷), разработанная Дж. Лофландом и Р. Старком в 1965 г. Исследователи предложили рассматривать процесс религиозной конверсии как процесс отказа от одной картины мира в пользу другой, который происходит по мере распада имеющихся социальных отношений индивида и его интеграции в новую систему социальных отношений. Главная конверсионная роль в «модели социальных связей» отводится структурным взаимодействиям: во-первых, первоначальному фактору религиозного обращения – депривации, которая переживается конвертитом как результат изначальных взаимодействий; во-вторых, формированию эмоциональных и

интерактивных связей с адептами религиозной организации. В. Б. Исаева указывает, что данная модель имеет определенные недостатки: она не объясняет, почему индивид совершает выбор новой картины мира, какими смыслами для него определяется этот выбор; игнорирует роль предшествующей социализации; объясняет вхождение в религиозное сообщество эмоциональностью и иррациональностью⁸.

Принимая во внимание имеющиеся недостатки концепции религиозной конверсии Дж. Лофланда и Р. Старка, с нашей точки зрения, можно выделить некоторые ее теоретико-методологические ресурсы. Во-первых, исследователи указывают на процессуальный и поступательный характер религиозной конверсии, тем самым отмечая возможность выявления определенных этапов данного процесса. Во-вторых, они выделяют ядро личностных изменений в процессе религиозной конверсии – изменение индивидуальной картины мира. В-третьих, они определяют пусковой мотивационный фактор религиозной конверсии – депривацию индивида. В-четвертых, не только указывают на значимость социальных связей индивида с религиозной группой в процессе религиозной конверсии, но и акцентируют внимание на эмоциональном содержании этих связей и интенсивности индивидуальной коммуникации с религиозной группой. Все указанные узловые идеи «модели социальных связей», с нашей точки зрения, представляют собой значимые теоретические основания для эмпирического исследования религиозной конверсии.

Результатом дальнейшей концептуализации религиозной конверсии стала концепция Р. Старка и У. Бейнбриджа, обозначенная В. Б. Исаевой как «ресурсная модель» (у Т. В. Дорофеевой «теория рационального выбора»). В своей теории религиозного обращения исследователи сделали акцент на идее депривации индивида, определив депривацию в качестве главного побуждающего механизма религиозной конверсии. Длительное и остро переживаемое отсутствие каких-либо значимых ресурсов в жизни индивида (символических, материальных, социальных, психологических) предопределяет его поиск источников этих ресурсов или желание компенсировать их отсутствие в символической форме. По логике исследователей, в поисках необходимых ресурсов индивид обращается к религиозным организациям, которые компенсируют его недостаток своими символическими, материальными, социальными, психологическими ресурсами по мере присоединения к ним. Так как мотив поиска конвертитом депривационных компенсаторов определяется исследователями в качестве ведущего в процессе религиозной конверсии, когнитивная составляющая данного процесса уходит на второй план. Исследователи констатируют, что присоединение к религиозной организации не всегда сопровождается когнитивными изменениями – сменой картиной



мира, и предлагают рассматривать религиозную конверсию как аффилиацию – двусторонний процесс, подразумевающий, с одной стороны, вступление индивида в религиозную группу, с другой – рекрутирование этого индивида религиозным сообществом⁹. При этом в качестве основного фактора аффилиации обозначается возникновение дружеских отношений конвертита с адептами религиозной организации.

Основная критика «ресурсной модели» религиозной конверсии касается абсолютизации прагматического и аффилиационного характера религиозного выбора и нивелирования собственно религиозных смыслов обращения. Принимая во внимание критику указанных аспектов концепции религиозного обращения Р. Старка и У. Бейнбриджа, нам представляется необходимым указать методологически полезные идеи данной концепции. С нашей точки зрения, важной для изучения эмпирических случаев религиозной конверсии является идея, что депривация личности как чувство лишения определенных ресурсов формирует индивидуальный мотивационный базис конверсионного процесса. Соответственно, личностные мотивы религиозной конверсии могут быть различны и включать как религиозные, так и не религиозные смыслы. В качестве не религиозных могут выступать психологические (желание эмоциональной близости, поиск групповой поддержки), социальные (обретение/повышение социального статуса, профессиональная мобильность), материальные смыслы (материальная и финансовая помощь). При этом можно предположить, что в социальной практике возможны случаи, когда конвертит руководствуется либо религиозными мотивами обращения, либо не религиозными, а также и теми, и другими в различном их сочетании. Выявленный Р. Старком и У. Бейнбриджем мотивационный плюрализм религиозной конверсии является теоретическим основанием для, во-первых, изучения возможного спектра мотивационных случаев религиозной конверсии, во-вторых, для выявления связи индивидуальной мотивационной составляющей религиозной конверсии с социальными условиями; в-третьих, для описания трансформационных процессов мотивационной составляющей религиозной конверсии. Необходимо также отметить, что Р. Старк и У. Бейнбридж указали на особую важность социальных связей в процессе религиозной конверсии. Они обратили внимание на тот факт, что люди могут становиться адептами религиозной группы не вследствие личного религиозного поиска, а по причине дружеских отношений с теми, кто присоединился к группе по религиозным мотивам. Важно также, что Р. Старк и Бейнбридж обозначили необходимость учета макросоциальных факторов религиозной конверсии, среди которых они выделили социальный статус традиционной религиозной организации в обществе¹⁰.

Как отмечает В. Б. Исаева, общей характеристикой интерпретативных (понимающих) моделей религиозной конверсии, разработанных на основе феноменологической социологии и символического интеракционизма, является акцентуация индивидуальной активности в процессе религиозной конверсии¹¹. В рамках понимающей парадигмы конвертит рассматривается как инициативный и рефлексивный субъект религиозной конверсии, а религиозная конверсия – как свободный и осознанный личностный акт и выбор. Одной из таких моделей является «ролевая модель» религиозной конверсии, которая разрабатывалась Д. Бромли, Р. Балчем, Дж. Ричардсоном, Р. Стросом, Э. Шумпом. Представители «ролевой модели», с одной стороны, сохраняют приверженность теоретической позиции Р. Старка и У. Бейнбриджа, определяя религиозную конверсию как процесс аффилиации, т. е. группового присоединения. С другой стороны, они иначе интерпретируют роль конвертита в процессе религиозной конверсии, подчеркивая активный и поисковый характер его поведения. В «ролевой модели» эффективность религиозной конверсии зависит как от группы, так и от конвертита. В рамках «ролевой модели» религиозная конверсия рассматривается как процесс взаимодействия между конвертитом и религиозной группой, в результате которого конвертит осваивает роль адепта соответствующей религиозной организации. Представители «ролевой модели» исследуют, что предпринимает конвертит, чтобы стать адептом религиозного сообщества. Р. Балч обратил внимание на то, что конвертиты учатся религиозному поведению, подражая адептам религиозного сообщества¹². Через освоение роли адепта происходит социализация конвертита в религиозном сообществе, знакомство и принятие им новой картины мира, системы ценностей. В «ролевой модели» когнитивные изменения конвертита являются следствием его поведенческих изменений, его интеграции в религиозное сообщество. Так, С. Уилсон на примере обращенного в движении ашрам йоги, а Д. Престон на конвертитах в дзен показали, что поведенческие изменения конвертитов происходят до того, как они усваивают особенности верований¹³. Отказавшись от идеи конкретных этапов религиозной конверсии индивида, Д. Бромли и Э. Шумп предложили пять обязательных ее компонентов: предопределяющие факторы, интерес конвертита к религиозной группе, участие в деятельности организации, активное взаимодействие с религиозной группой, религиозная принадлежность. Индивидуальные особенности компонентов религиозной конверсии формируют индивидуальную «конверсионную карьеру» – понятие, введенное Дж. Ричардсоном для обозначения индивидуальной истории взаимодействия конвертита с религиозным сообществом¹⁴. С точки зрения В. Б. Исаевой, ключевым параметром



процесса религиозной конверсии в «ролевой модели» выступает категория интереса конвертита к религиозной группе¹⁵. Она противопоставляет категорию интереса категории девиации, считая, что именно индивидуальные интересы стимулируют взаимодействие конвертита с религиозной группой и определяют его выбор. Поэтому В. Б. Исаева предлагает рассматривать интерес как субъектный элемент механизма религиозной конверсии. По ее мнению, знание социальных уловий возникновения интереса субъекта к религиозной группе может позволить объяснить сам феномен религиозной конверсии.

«Ролевая модель» не лишена методологических ограничений, из которых основными являются: отсутствие исследовательского внимания к факторности социокультурного контекста конверсии, упущение мотивационного содержания конверсии, акцентуация аффилиационного значения конверсии в ущерб исследованию ее когнитивного значения для индивида, игнорирование механизма формирования религиозной принадлежности в процессе конверсии. Имеющие место ограничения «ролевой модели» религиозной конверсии не лишают ее эмпирических возможностей, к которым, с нашей точки зрения, можно отнести следующие.

Во-первых, как нам представляется, «ролевая модель» не противоречит позитивистским моделям, а дополняет их в вопросе понимания роли личности в процессе религиозной конверсии. Она дополняет позитивистски обозначенный спектр отношений конвертита и религиозного сообщества (объект-субъектные отношения) субъект-объектными и субъект-субъектными видами отношений. Из чего следует, что отношения между конвертитом и религиозным сообществом в рамках отдельных эпизодов (периодов) конверсионной карьеры индивида могут строиться по-разному, и в контексте конверсионной карьеры один вид отношений может сменяться другим. Структурные и динамические особенности отношений конвертита и религиозного сообщества, по нашему мнению, будут определять индивидуальные особенности личной конверсионной карьеры.

Во-вторых, важным вкладом «ролевой модели» в изучение феномена религиозной конверсии является дифференциация этапности и параметровости этого процесса. Указанное разграничение позволит при изучении эмпирических случаев религиозной конверсии осуществить сравнительный анализ параметров религиозной конверсии на тех или иных ее этапах.

В-третьих, значимым достижением «ролевой модели» является акцентуация статусно-ролевого аспекта религиозной конверсии, что позволяет, с одной стороны, определить аффилиационную цель этого процесса – обретение индивидом статуса адепта религиозной организации, с другой стороны, выделить способ достижения

этой цели – освоение роли адепта религиозной организации. На эмпирическом уровне это позволит сосредоточить исследовательское внимание на выявлении и описании статусных и ролевых характеристик адепта изучаемой религиозной организации, на описании практик освоения ролевого поведения адепта, на определении значения и роли участников конверсии в процессе освоения этих практик.

В-четвертых, «ролевая модель» дополняет «модель социальных связей», показывая, что социализация в религиозное сообщество может иметь не только когнитивно-поведенческую направленность, но и поведенческо-когнитивную. В индивидуальном случае конверсия может осуществляться как в направлении от когнитивных изменений к изменению поведения, так и, наоборот, от изменения практики к изменению мировоззрения и системы ценностей. Эмпирическое изучение направленности конверсии в индивидуальных случаях позволит не только выявить и описать разные модели религиозной конверсии с учетом специфики ее направленности, но и выделить факторы, определяющие вектор этой направленности.

«Коммуникативная модель» религиозной конверсии, основанная на феноменологическом и интеракционистском базисе, разрабатывалась в трудах ученых Т. Лукмана, А. Мосса, Р. Мэчеллика, Д. Сноу, К. Стэплесса, Б. Тэйлора, Р. Травизано, Б. Ульмера, М. Хайрича. В отличие от предыдущих моделей, коммуникативный подход актуализирует не аффилиационный, а когнитивный аспект религиозной конверсии, предлагая сместить фокус исследовательского внимания на трансформацию мировоззрения конвертита. В рамках «коммуникативной модели» религиозная конверсия определяется как процесс радикального изменения «я-концепции» (идентичности), обусловленного принятием нового «дискурсивного универсума» – системы интерпретаций повседневной реальности. Для объяснения основной причины отказа индивида от одной картины мира в пользу другой представители «коммуникативной модели» используют понятие «биографический кризис». М. Хайрич интерпретирует «биографический кризис» как ситуацию, в которой индивид переживает противоречие между собственными представлениями о реальности и объективными обстоятельствами, которые не могут быть игнорированы¹⁶. Выходом из возникшей ситуации является поиск новой интерпретативной системы, которая способна ликвидировать возникшие противоречия. Переживаемый конвертитом религиозный опыт оценивается им как событие, обнаруживающее возможный способ и средства решения возникших противоречий. Таким образом, в «коммуникативной модели» субъективным основанием пускового механизма религиозной конверсии выступает «биографический кризис», «точкой



впечатления» (П. Стромберг применяет термин для обозначения момента установления связи между индивидом и новым мировоззрением) – переживание религиозного опыта, а сама религиозная конверсия происходит в мировоззренческой плоскости.

Склонность конвертитов осмысливать свою конверсионную биографию в терминах «до» и «после» религиозного опыта позволила исследователям выделить три стадии этого процесса: 1) предконверсионный жизненный опыт, который часто интерпретируется конвертитами как, с одной стороны, негативный, неудовлетворительный, проблемный, с другой стороны, приурочительный к процессу конверсии; 2) индивидуальное переживание религиозного опыта, рассматриваемого как ключевое биографическое событие и поворотное событие конверсии; 3) постконверсионный жизненный опыт, описываемый в оценочных суждениях подлинности, истинности, позитивности. Биографический путь до и после переживания религиозного опыта контрастируется конвертитом, обращает внимание на радикальное изменение мировоззрения и образа жизни после переживания религиозного опыта, прежние мировоззрение и идентичность рассматриваются как неверные, значимые с точки зрения конвертитов элементы прежней биографии реинтерпретируются с учетом нового принятого дискурсивного универсума. Данный феномен в социологии конверсии получил название «биографической реконструкции», которая, с точки зрения представителей «коммуникативной модели», представляет собой не только значимый индикатор конверсии и «конверсационной риторики» (вербальные модели и стратегии самопрезентации конвертитов), но и сам механизм радикального изменения идентичности индивида.

Биографическая реконструкция становится возможной вследствие знакомства конвертита с конверсионным нарративом религиозного сообщества. Конверсионный нарратив религиозного сообщества представлен письменными и устными текстами. Знакомясь с конверсионным нарративом, конвертит переписывает индивидуальную биографию в свете новой веры. Как указывает К. Мафра, религиозное обращение представляет собой усвоение конвертитом религиозного предания, импонирующего религиозного сообщества¹⁷. Осваивая это предание, конвертит устанавливает смысловые связи между своей индивидуальной биографией и преданием, встраивая предание в повествование о своей жизни. Таким образом, коллективный религиозный опыт становится частью индивидуального биографического опыта конвертита. Конверсионный нарратив, конверсационная риторика и биографическая реконструкция, с позиции представителей «коммуникативной модели», являются структурными элементами религиозной

конверсии. Их функция, по мнению Б. Ульмера, заключается в том, чтобы объективировать субъективно пережитый религиозный опыт, интерпретировать его как основную причину религиозной конверсии, подтвердить статус адепта¹⁸. С нашей точки зрения, конверсионный нарратив, конверсационная риторика и биографическая реконструкция не только объективируют субъективно пережитый религиозный опыт, но и субъективируют исторический коллективный опыт религиозной общности, тем самым формируя религиозную идентичность конвертита.

Значимость конверсионного нарратива в структуре религиозной конверсии определяет направленность «коммуникативной модели» на изучение вербальных стратегий презентации религиозного опыта. Более того, конверсионный нарратив становится основным объектом исследования в «конверсионной модели» как способ формирования новой религиозной идентичности.

«Коммуникативная модель» религиозной конверсии так же, как и остальные модели, имеет свои методологические ограничения и возможности. Во-первых, вследствие исследовательской центрированности на вербальных стратегиях репрезентации религиозной конверсии, с нашей точки зрения, в «коммуникативной модели» происходит смещение фокуса научного анализа. Место процесса религиозной конверсии в его объективной данности занимает процесс индивидуального субъективного конструирования в сознании конвертита образа религиозной конверсии. Естественно, что доступ к объективности проходит через субъективность восприятия, однако субъективное восприятие и объективная реальность не одно и то же. Во-вторых, с нашей точки зрения, абсолютизация роли конверсационной риторики в структуре религиозной конверсии неоправданна. Конверсационная риторика может рассматриваться как один из структурных элементов религиозной конверсии, но в связи с другими ее элементами: конверсионными практиками, конверсионной коммуникацией, конверсионными отношениями и связями. Конверсионные практики и конверсионные взаимодействия в той же степени, что и конверсационная риторика, могут рассматриваться как способы легитимации статуса адепта религиозной организации. Также необходимо учитывать, что значение конверсационной риторики в разных религиозных традициях будет различным. Если в протестантских деноминациях, новых религиозных движениях конверсационная риторика (особенно в публичной трансляции) имеет большое значение и действительно выступает способом публичного признания конвертита адептом религиозной организации, то, например, в православной традиции конверсионная риторика может получить свое выражение только в исключительных случаях, например в процессе интер-



вьюирования конвертита. С нашей точки зрения, основным способом легитимации статуса адепта в православной традиции будет религиозная практика. В-третьих, мы согласны с В. Б. Исаевой в том, что «коммуникативная модель» рассматривает религиозную конверсию достаточно узко – в биографическом контексте, оставляя за скобками исследования ее социокультурную составляющую¹⁹. В-четвертых, «коммуникативная модель», вводя категорию религиозного опыта, применяет понятие «конверсия» как ко всему процессу личностной трансформации, так и к событию непосредственного переживания религиозного опыта. Следует отметить, что подобная неоднозначность использования данного понятия встречается не только у представителей «коммуникативной модели» и способствует терминологической путанице. С нашей точки зрения, чтобы избежать этого, необходимо уже на этапе теоретического анализа разграничить как сами социальные факты конверсии и переживания религиозного опыта, так и их определения.

Несмотря на указанные ограничения «коммуникативной модели», она обладает рядом значимых для эмпирического исследования и интерпретации его результатов возможностями. Ценность «коммуникативной модели» религиозной конверсии заключается не только в том, что она стремится выявить субъективные причины и механизмы религиозного поиска, объяснить изменение приверженности субъекта дискурсивному универсуму, описать трансформацию мировоззрения конвертита. «Коммуникативная модель» дополнила аффилиационные модели, рассматривающие конверсию как изменение структуры социальных связей, когнитивным аспектом изучения, акцентируя внимание на личностных изменениях конвертита: смене мировоззрения, отношения к себе и окружающему миру, характерологических изменениях. На современном этапе исследований религиозной конверсии когнитивная и аффилиационная составляющие данного процесса рассматриваются как основания для дифференциации двух основных форм конверсии, у разных исследователей получивших различные названия: символической и социальной (Д. Бромли), конверсии и аффилиации (Г. Гурен), конверсии и альтернативы (М. Вольраб-Сар). С нашей точки зрения, когнитивную и аффилиационную составляющие религиозной конверсии нужно рассматривать не в противопоставлении, а в дополнении друг другу, что, во-первых, позволяет описывать данный процесс в целостности его социально-психологических составляющих, во-вторых, определить мировоззренческие и коммуникационные изменения конвертита как базовые критерии религиозной конверсии. Также «коммуникативная модель», вводя категорию «биографический кризис», дополняет предыдущие модели в определении пускового механизма конверсии.

Таким образом, пусковым механизмом данного процесса могут быть не только личностная депривация, интерес личности, но и биографический кризис. Очень важным достижением «коммуникативной модели», по нашему мнению, является выявление значимого структурного элемента процесса религиозной конверсии – субъективного переживания религиозного опыта. Наличие этого компонента позволяет дифференцировать религиозную конверсию и отличать ее от иных видов и форм группового присоединения или аффилиации. «Коммуникативная модель» предлагает также фундаментальные критерии религиозной конверсии, имеющие очень важное эмпирическое значение. Такими критериями являются конверсационная риторика и биографический нарратив «реконструктивного типа», т. е. содержащий в себе биографическую реконструкцию. Наличие такого критерия позволяет на субъективном уровне идентифицировать конвертита и состоявшийся в его биографическом опыте процесс конверсии.

«Интенциональная модель» религиозной конверсии, разработанная Дж. Даутоном, представляет собой концепцию, стремящуюся к интеграции аффилиационного и когнитивного понимания данного процесса. Она предлагает рассматривать религиозную конверсию как субъективный десятиступенчатый процесс ассимиляции новых верований и новых практик, происходящий под влиянием как субъективных, так и объективных факторов. Пусковым механизмом религиозной конверсии в «интенциональной модели» выступает разочарование индивида в общих ценностях и образцах поведения; социальными факторами – ослабление привычных социальных отношений и связей, формирование эмоционально позитивных социальных отношений и связей с религиозной группой; личностными факторами – материальные и моральные инвестиции в деятельность религиозной группы; результатом – трансформация картины мира и идентичности ввиду накопления опыта религиозной принадлежности.

Сосредоточиваясь на выявлении субъективных и объективных факторов конверсии, «интенциональная модель» опускает смысловую составляющую конверсионного процесса. Так же, как и другие модели, она остается методологически нечувствительной к анализу социокультурных условий религиозной конверсии. Вместе с тем она дополняет имеющийся теоретико-методологический базис исследований религиозной конверсии новыми положениями. Во-первых, данная модель указывает не только на аксиологические и социальные причины религиозной конверсии, но и на собственно религиозные. Во-вторых, к достоинствам модели относится рассмотрение опыта участия в религиозной деятельности группы как необходимого фактора когнитивных изменений лично-



сти конвертита. Трансформация идентичности конвертита происходит в результате накопления такого опыта.

«Междисциплинарная модель», «рыночная модель» и «биографическая модель» религиозной конверсии представляют интегративную парадигму в социологии конверсии и характеризуются комплексным подходом к описанию данного феномена. «Междисциплинарная модель» (у Т. В. Дорофеевой «интегративная модель») религиозной конверсии была разработана Л. Рэмбо на базе антропологических, психологических и социологических исследований. Как указывает Л. П. Ипатова, религиозная конверсия в рамках данной модели рассматривается как комплексный процесс формирования религиозной идентичности, включающий семь последовательных этапов: контекст, кризис, поиск, встречу, интеракцию, религиозную принадлежность, последствия²⁰. Описывая категорию «контекста», Л. Рэмбо указывает на факторность общих микро- и макросоциальных условий в процессе религиозной конверсии. Макроуровень включает политическое, социальное, экономическое и религиозное измерение, микроуровень – внутреннюю мотивацию, опыт и устремления. Взаимообусловленность макро- и микросоциальных факторов биографического контекста конвертита создают определенные предпосылки для переживания им состояния аксиологического кризиса – утраты им значимости имеющихся ценностных ориентаций. Переживание субъектом аксиологического кризиса является пусковым механизмом религиозной конверсии и мотивирует его на активный поиск иного дискурсивного универсума. Стадии «интеракции» предшествует стадия «встречи» с проповедником. На стадии «интеракции» происходит взаимодействие конвертита и адептов религиозной группы, в процессе которого конвертит знакомится с религиозными практиками, усваивает роль адепта и религиозную риторику. Стадия «приверженности» является ключевой, так как на этой стадии конвертит делает сознательный выбор: быть или нет адептом религиозной группы. Последствиями выбора религиозной принадлежности являются принятие власти группы, биографическая реконструкция и мотивационное переформулирование.

Как указывает В. Б. Исаева, междисциплинарная модель религиозной конверсии Л. Рэмбо критиковалась за всеохватность и эмпирическую неопределенность²¹. Л. Рэмбо допускает, что «кризис», который мотивирует субъекта к религиозному поиску, может быть политическим, социальным, религиозным и т. д., что предполагает различные траектории интерпретации механизма и логики развития религиозной конверсии. При этом «междисциплинарная модель» описывает трансформацию идентичности конвертита как последовательную очередность определен-

ных социальных событий, социальных фактов, не объясняя смыслового значения этих фактов для конвертита и мотивации его личностного выбора. Необходимо отметить, что, несмотря на имеющиеся методологические ограничения, «междисциплинарная модель» Л. Рэмбо обрела значительную популярность среди исследователей религиозной конверсии за счет ее эмпирической универсальности и возможности применения в различных социокультурных контекстах. Также нам представляется важным, что «междисциплинарная модель» указывает на тот факт, что конвертит на определенном этапе религиозной конверсии совершает сознательный выбор присоединения к религиозной группе. Из чего следует, что конвертит является не пассивным, а активным участником религиозной конверсии.

Авторами «рыночной модели» религиозной конверсии являются американские социологи У. Бейнбридж, Р. Старк, Р. Финке. Содержание «рыночной модели» составляет теория рационального выбора религии, уходящая корнями в теорию социального обмена Г. Хоманса и П. Блау. Основная идея «рыночной модели» заключается в том, что религиозное поведение и отношения индивидов строятся на основе экономических принципов обмена. Поэтому для формулирования своей концепции исследователи вводят такие понятия, как «рынок религиозных товаров и услуг», «религиозная экономика», «ассортимент религиозных товаров», «религиозные вкусы и предпочтения», «религиозный капитал», «религиозная конкуренция», «религиозный спрос», «религиозное предложение», «религиозные издержки», «религиозная прибыль».

Религиозная конверсия в рамках «рыночной модели» понимается как совершаемый индивидом рациональный выбор религиозных товаров и услуг определенной религиозной организации, обусловленный его религиозными вкусами и предпочтениями, а также имеющимся на религиозном рынке ассортиментом религиозных товаров и услуг, предлагаемых конкурирующими между собой религиозными организациями. В качестве значимых факторов религиозной конверсии в «рыночной модели» выделяются: религиозная свобода и религиозный плюрализм в обществе, динамика торгового предложения религиозных товаров, положение религиозной организации в религиозной экономике страны и ее «культурная политика», религиозный и социальный капитал конвертита. Религиозная свобода и религиозный плюрализм в обществе рассматриваются как базовые предпосылки возможности формирования рынка религиозных организаций и, соответственно, возможности осуществления личностного выбора религиозной организации. Динамика торгового предложения религиозных организаций обеспечивает наличие, объем и разнообразие ассортимента религиозных товаров и услуг и, следовательно, также влияет на лич-



ностный выбор религиозной организации. С точки зрения представителей «рыночной модели», потребности индивидов, которые могут удовлетворять религиозные организации, остаются неизменными, но могут меняться возможности удовлетворения этих потребностей. В конкурентной борьбе будут выигрывать религиозные организации, способные сформировать более выгодное предложение для религиозного потребителя. Положение религиозной организации в религиозной экономике страны, по мнению представителей «рыночной модели», характеризует степень различия ценностей и социальных норм религиозной организации и общества, в котором действует данная организация.

М. Гурен использует понятие «культурная политика» для определения стратегии соотношения ценностей и социальных норм религиозной организации с ценностями и социальными нормами общества²². Исследователь считает, что «культурная политика» может использоваться как средство в конкурентной борьбе с другими религиозными организациями за религиозного потребителя и, соответственно, выступать значимым фактором религиозной конверсии. Религиозный капитал рассматривается как совокупность знаний и навыков в религиозной сфере, приобретаемых в процессе религиозной социализации индивида. Социальный капитал определяется как совокупность социальных связей с значимыми другими. Обозначая факторность религиозного и социального капитала, представители «рыночной модели» утверждают, что при выборе религии индивиды руководствуются мотивами приращения имеющихся у них религиозного и социального капитала. Соответственно, сохранение приверженности традиционной для общества религии будет присуще тем субъектам, которые уже имеют, выражаясь терминологией «рыночной модели», значительный капитал религиозных знаний и умений, а также эмоционально значимых социальных отношений и связей на счету в банке соответствующей религиозной организации. И наоборот, для тех, у кого отсутствует религиозный капитал, а принадлежность религиозной группе формальна, будет свойствен выбор нетрадиционных для данного общества религиозных организаций.

В. Б. Исаева указывает несколько оснований, по которым критикуется «рыночная модель» религиозной конверсии, а именно: исключительно инструментальная трактовка рациональности религиозного выбора и игнорирование его ценностных, эпистемологических и биографических оснований; трактовка религиозной свободы и плюрализма как единственного условия религиозной конверсии; учет только религиозной экономики в качестве макросоциальных факторов религиозной конверсии и игнорирование политических и собственно экономических факторов; отсутствие четкого определения ре-

лигиозной конкуренции; акцентирование исследовательского внимания только на религиозном предложении ввиду признания постоянности религиозного спроса; религиозная конверсия рассматривается без учета жизненного опыта конвертита, его биографической ситуации, определяющей его личный религиозный выбор²³. Следует также добавить, что интерпретация религиозной конверсии как способа получения некой материальной и социальной выгоды будет применима только в тех случаях религиозной конверсии, когда конвертиты стали адептами, получив желаемое. К ситуациям, когда конвертиты не обрели той пользы или выгоды, которые изначально мотивировали их присоединение к религиозной группе, но несмотря на это стали адептами религиозной группы, интерпретация религиозной конверсии, предлагаемая «рыночной моделью», не будет применима.

В то же время, с нашей точки зрения, «рыночная модель» предлагает ряд методологически значимых для изучения религиозной конверсии идей. Во-первых, данная концепция предлагает не односторонний (субъективный или структурный), а комплексный подход к пониманию религиозной конверсии, рассматривая его не только как процесс активного религиозного поиска конвертита и не только как результат религиозного институционального влияния на индивида, а как процесс взаимодействия личности и социальных институций в религиозной сфере и результат этого взаимодействия. Тем самым «рыночная модель» выражает идею сочетания индивидуальных и социальных условий религиозной конверсии.

Во-вторых, «рыночная модель» выделяет основные параметры личностных и социальных условий религиозной конверсии. К параметрам личностных условий она относит: религиозные потребности конвертита; характер принадлежности конвертита к религиозной группе, выражающийся в наличии религиозной веры, степени религиозной образованности, интенсивности религиозной практики и религиозных взаимодействий, эмоциональной вовлеченности в деятельность и отношения религиозной группы; религиозные предпочтения и вкусы конвертита. Основные параметры социальных условий религиозной конверсии, разработанные «рыночной моделью», можно распределить по трем уровням: микросоциальному, мегасоциальному и макросоциальному. К микросоциальным условиям религиозной конверсии будут относиться условия религиозной социализации индивида, определяющие объем и содержание его религиозного и социального капиталов. Несмотря на то что в рассматриваемой концепции условия религиозной социализации не конкретизируются, важно, что они определяются как значимые в процессе религиозной конверсии. К мегасоциальным условиям религиозной конверсии можно отне-



сти «культурную политику» религиозной организации, adeptом которой становится конвертит в процессе конверсии. Макросоциальные условия будут включать особенности религиозной экономики страны: особенности государственного регулирования религиозной сферы общества, организационную структуру религиозной сферы общества. Изучение указанных параметров, с нашей точки зрения, позволит объяснить причинность и характер эмпирических случаев религиозной конверсии.

В-третьих, несмотря на то что мы солидарны с исследователями, критикующими «рыночную модель» за инструментальную трактовку рациональности религиозного выбора и утверждающими, что религиозный выбор отличается от выбора товара и услуг, нам представляется целесообразным признать, что конвертиты могут руководствоваться инструментальной рациональностью, т. е. материальной и социальной пользой (выгодой), в процессе религиозной конверсии. Таким образом, спектр мотивационной базы пускового механизма конверсии может быть расширен и включать: социальную депривацию, биографический кризис, аксиологический кризис, личностный интерес, религиозные потребности и личную пользу (выгоду).

«Биографическая модель» религиозной конверсии, разработанная немецкой исследовательницей М. Вольраб-Сар²⁴, представляет собой попытку совместить структурно-функциональный и интерпретационный подходы к изучению религиозной конверсии. Исследователь указывает, что специфика религиозного дискурсивного универсума заключается в различении трансцендентного и имманентного. Обращение индивида к религиозной модели интерпретации действительности, согласно позиции М. Вольраб-Сар, происходит вследствие возникшей субъективной необходимости символической реинтерпретации кризисного биографического опыта: имманентная ситуация, спровоцировавшая жизненный кризис, переосмысливается конвертитом в контексте признания трансцендентного значения сложившихся обстоятельств. Религиозная конверсия становится способом решения жизненного кризиса посредством его символической реинтерпретации в контексте религиозного дискурсивного универсума. В качестве основных этапов религиозной конверсии М. Вольраб-Сар выделяет: символическое переосмысление проблемы; признание проблемы в группе; нахождение новой формы решения проблемы; отстранение от старого контекста, в котором проблема возникла. По мнению исследователя, религиозная конверсия имеет функциональное значение как для конвертита, так и для религиозной группы, adeptом которой он становится, а также для общества в целом. В связи с этим она различает три уровня функциональной значимости религиозной конверсии: биографический, групповой и

социокультурный. По мнению М. Вольраб-Сар, задачи социологии конверсии сводятся к выявлению данных функций.

«Биографическая модель», как и другие модели религиозной конверсии, имеет свои теоретико-методологические ограничения. Как утверждает В. Б. Исаева, структурно-функциональный анализ религиозной конверсии на групповом и социетальном уровнях возможен только в стабильных социальных системах²⁵. Поэтому он не может быть применим для исследований, проводимых в российском социальном контексте. По этой же причине, считает В. Б. Исаева, не может быть применим предлагаемый М. Вольраб-Сар метод объективной герменевтики, который ориентирован на выявление латентных структур действия, формируемых социальным окружением. Ограничение использования метода объективной герменевтики при изучении религиозной конверсии в трансформирующемся обществе она объясняет тем, что он не учитывает субъективности действия, возрастающей в данном типе общества. В. Б. Исаева также считает, что понимание кризиса, представленное в «биографической модели», нерелевантно для исследования конверсии в контексте переходного общества, так как, в отличие от категории «интерес», категория «кризис» не способна показать вариативность рациональности действующих субъектов. По этой же причине неспособность российской исследовательницы критикует абсолютизацию в «биографической модели» символической рациональности, указывая на необходимость учета всех имеющихся типов рациональности, определяющих религиозный выбор конвертита. Выделяемые М. Вольраб-Сар макросоциальные предпосылки религиозной конверсии, имеющие место в обществах западноевропейского типа, согласно позиции В. Б. Исаевой, также не могут быть применимы при изучении религиозной конверсии в российском обществе.

Мы можем согласиться с критической позицией В. Б. Исаевой лишь отчасти. Действительно, ограничение мотивационной составляющей религиозной конверсии рамками «биографического кризиса» оставляет за скобками исследования все остальные побудительные импульсы данного процесса и лишает анализ мотивационной составляющей религиозной конверсии его предметной объемности и разносторонности. «Биографический кризис» можно рассматривать как альтернативный побудительный фактор религиозной конверсии наряду с «социальной депривацией», «аксиологическим кризисом», «личностным интересом», «религиозными потребностями» и личной пользой (выгодой). Критика В. Б. Исаевой относительно абсолютизации символической рациональности в «биографической модели», с нашей точки зрения, является необоснованной. Наоборот, данное положение биографической концепции



М. Вольраб-Сар нам представляется ключевым в изучении религиозной конверсии. Ей удалось определить смысловое ядро религиозной конверсии, что позволяет отличить данный вид конверсии от других видов: философского, политического, субкультурного. М. Вольраб-Сар выявила, что когнитивную основу религиозной конверсии составляет символическая трансформация жизненного опыта личности – символическая реинтерпретация жизненного опыта в контексте религиозного дискурсивного универсума. Эта трансформация, с нашей точки зрения, происходит не за счет замещения имманентных смыслов происходящих событий трансцендентными, а за счет дополнения, обогащения имманентных значений биографического опыта трансцендентным смыслом/содержанием. При этом, как нам представляется, этот опыт не обязательно должен быть кризисным. Он может быть таковым при определенных социально-психологических условиях, но может быть частью биографической повседневности.

Также нельзя признать обоснованным утверждение В. Б. Исаевой, что структурно-функциональный анализ на групповом и социальном уровнях может осуществляться только в социально стабильных системах, доказательством чего являются социологические исследования современного российского общества (относимого В. Б. Исаевой к обществу, переживающему «всестороннюю социальную трансформацию»), проводимые с применением структурно-функционального методологического инструментария. Структурно-функциональный подход позволяет рассматривать религиозную конверсию субъекта в системе его социальных связей микро- и макросоциальных уровней, тем самым, с одной стороны, исследовать функциональную значимость этих связей в процессе религиозной конверсии субъекта, а с другой стороны, анализировать последствия религиозной конверсии в личностной и социальной перспективах, определяя функциональность религиозной конверсии. Что касается социокультурных особенностей, имеющих место в обществах западноевропейского типа и по-своему влияющих на специфику религиозной конверсии, то они, по нашему мнению, отчасти могут быть учтены при изучении религиозной конверсии в российском контексте, признавая, что современное российское общество переживает состояние «догоняющей модернизации» в соответствии с социокультурными стандартами общества западно-европейского типа и сталкивается с теми же социальными последствиями процесса модернизации, в том числе в религиозной сфере, что и общества западно-европейского типа.

В подтверждение своих доводов мы хотели бы остановиться на анализе еще одной концепции религиозной конверсии, которая не была отражена в работе В. Б. Исаевой, – концепции

французского социолога религии Д. Эрвьё-Леже, представленной в работе С. В. Трофимова²⁶. Данную концепцию можно определить, как «динамичную модель» религиозной конверсии, поскольку, согласно исследовательской позиции Д. Эрвьё-Леже, религиозную конверсию следует рассматривать как специфический процесс построения религиозной идентичности индивида в условиях макросоциальных изменений в религиозной сфере, происходящих в современном обществе²⁷. К этим изменениям исследователь, прежде всего, относит: секуляризацию общественных отношений, в том числе в образовательной и корпоративной сферах; кризис институтов церкви и семьи, игравших в традиционном обществе ведущую роль в передаче знаний и ценностей последующим поколениям; явление религиозного рынка; разрыв культурной традиции, влияющий на социальную идентичность, отношение к миру и способность индивидов к коммуникации. Данные условия предопределяют иные механизмы формирования религиозной идентичности в сравнении с условиями традиционного общества, в котором новые поколения «наследовали» религиозную идентичность предыдущих поколений и передавали ее последующим. Религиозная идентичность в традиционном обществе имела особое значение, так как обеспечивала построение социальной идентичности в целом, определяя границы социальных статусов и ролей.

В традиционном обществе, по мнению Д. Эрвьё-Леже, базовым механизмом формирования религиозной идентичности выступал механизм социализации. Социализационный механизм формировал определенный тип религиозной идентичности – «регулярно практикующий верующий». «Регулярно практикующий верующий» строил себя и свою повседневную жизнь в соответствии с требованиями Церкви и жизнедеятельностью церковного прихода, неотъемлемой частью которого он являлся. В современном обществе, в котором общественный религиозный плюрализм становится макросоциальным основанием свободы индивидуального выбора религиозных предпочтений и самостоятельного построения религиозной идентичности, появляется новый механизм формирования религиозной идентичности – механизм религиозной конверсии. Этот механизм порождает новый тип религиозной идентичности – «обращенного» индивида, меняющего свою религиозную идентичность. По мнению Д. Эрвьё-Леже, факт стремительного роста религиозных обращений в современном обществе закономерен, так как является следствием вышеуказанных макросоциальных изменений в религиозной сфере, порождающих кризис религиозной идентичности и иницирующих процесс ее реконструирования. В условиях, когда религиозная идентичность отделена от социальной идентичности, а религиоз-



ная принадлежность становится частным делом и предметом индивидуального выбора, «обращение» является основным каналом формирования религиозной идентичности.

Д. Эрвьё-Леже выделяет три типа современных «обращенных»: те, кто никогда ранее не принадлежал какой-либо религиозной традиции, но в результате личного поиска нашел ту, которую он решает принять; те, кто меняет свою религиозную принадлежность; те, кто заново открывают для себя свою конформистски унаследованную религиозную идентичность – «вновь присоединенные» или «обращенные изнутри». Во всех трех случаях, как следует из описаний Д. Эрвьё-Леже, пусковым механизмом религиозной конверсии индивида выступает кризис его идентичности, выраженный в различных терминах: «неудовлетворенности» и «разочарования» религией принадлежности; «отсутствия смысла жизни»; «жизненного тупика»; «потере и поиска себя»; «трагических жизненных обстоятельств». «Обращение» к новой религиозной идентичности на индивидуальном уровне становится способом преодоления кризиса идентичности, на социальном – интеграцией в религиозное сообщество.

Теоретико-методологическая значимость «динамической модели» религиозной конверсии Д. Эрвьё-Леже для нашего исследования определяется тем, что она, во-первых, предлагает рассматривать религиозную конверсию как одну из форм или траекторий формирования религиозной идентичности, противопоставляя ее религиозной социализации как другой форме или траектории формирования религиозной идентичности. Во-вторых, с нашей точки зрения, данная модель может быть отчасти применима для анализа религиозной конверсии в современном российском обществе; так, многие упомянутые ею макросоциальные факторы, способствующие распространению практики «обращения» в современном европейском обществе, – секулярность общественных отношений, религиозный плюрализм, кризис традиционной религиозной идентичности – характеризуют религиозную ситуацию в современном российском обществе.

Таким образом, современная социология конверсии представляет три традиционных для социологии научных пути исследования и интерпретации религиозной конверсии: позитивистский, интерпретативный и интегративный. Каждый из имеющихся подходов обладает определенными теоретико-методологическими ограничениями и эвристическими возможностями. Теоретические модели религиозной конверсии, разработанные в рамках позитивистской парадигмы, – «модель социальных связей» Дж. Лофланда, Р. Старка и «ресурсная модель» Р. Старка, У. Бейнбриджа – фокусируют исследовательское внимание на структурных (институциональных) взаимодействиях, порождающих феномен ре-

лигиозной конверсии как социальный процесс интеграции индивида в религиозную общность. Данные модели применимы для изучения влияния особенностей социальных отношений на процесс вступления индивида в религиозную группу и рекрутирование этого индивида религиозным сообществом, для выявления институциональных факторов религиозной конверсии. Модели религиозной конверсии, разработанные в рамках интерпретативной парадигмы, – «ролевая модель», «коммуникативная модель», «интенциональная модель» Дж. Даутона – акцентируют исследовательское внимание на личностных изменениях конвертита. Характеризуя религиозную конверсию как процесс трансформации религиозной идентичности, они стремятся определить личностные смыслы религиозного поиска и религиозного выбора конвертита и тем самым объяснить изменение его когнитивных и поведенческих установок. Теоретические модели религиозной конверсии интегративной направленности – «междисциплинарная модель» Л. Рэмбо, «рыночная модель» У. Бейнбриджа, Р. Старка, Р. Финке, «биографическая модель» М. Вольраб-Сар, «динамическая модель» Д. Эрвьё-Леже – представляют собой теоретические вариации интерпретации процесса построения религиозной идентичности индивида в условиях макросоциальных изменений современного общества.

Примечания

- 1 См.: Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. Исследование человеческой природы / пер. с англ. В. Г. Малахеевой-Мирович, М. В. Шик ; под ред. С. В. Лурье. М. : Академический проект, 2017.
- 2 См.: Исаева В. Б. Социальный механизм религиозной конверсии : на примере петербургской буддийской мирской общины Карма Кагью : дис. ... канд. социол. наук. СПб., 2014. С. 19.
- 3 См.: Игнатъев А. А. Конверсия религиозная // Энциклопедический словарь социологии религии / под ред. М. Ю. Смирнова. СПб. : Платоновское философское общество, 2017. С. 136–138.
- 4 См.: Смирнов М. Ю. Конверсия религиозная // Там же. С. 138–139.
- 5 См.: Ардашева Л. А. Основные парадигмы в изучении религиозного обращения // Религиоведение. 2013. № 2. С. 150.
- 6 См.: Исаева В. Б. Указ соч. С. 19–20.
- 7 См.: Дорофеева Т. В. Мотивы обращения в кришнаизм в условиях России // Гуманитарные и социальные науки. 2017. № 2. С. 29.
- 8 См.: Исаева В. Б. Указ соч. С. 21–22.
- 9 См.: Bainbridge W. S. The sociology of religious movements. N. Y. ; L. : Routledge, 1997. P. 155–156.
- 10 См.: Любимова А. И. Теории религиозной конверсии и новые религиозные движения в России // Вестн. Рус. христианской гуманит. акад. 2009. Т. 10, № 1. С. 71.



- ¹¹ См.: Исаева В. Б. Указ соч. С. 25.
- ¹² См.: Balch R. W. Looking behind the scenes in a religious cult : Implications for the study of conversion // Sociological Analysis. 1980. Vol. 45. P. 301–314.
- ¹³ См.: Ардашева Л. А. Указ. соч. С. 158.
- ¹⁴ См.: Richardson J. T. Conversion Careers // Society. 1980. Vol. 17, № 3. P. 49.
- ¹⁵ См.: Исаева В. Б. Указ соч. С. 26.
- ¹⁶ См.: Heirich M. Change of Heart : A test of some widely held theories of conversion // American Journal of Sociology. 1977. Vol. 83, № 3. P. 676. DOI: <https://doi.org/10.1086/226598>
- ¹⁷ См.: Ардашева Л. А. Указ. соч. С. 158.
- ¹⁸ См.: Исаева В. Б. Указ. соч. С. 28.
- ¹⁹ Там же. С. 29.
- ²⁰ См.: Ипатов Л. П. Типы религиозного обращения в православие женщин в современной России : дис. ... канд. социол. наук. М., 2006. С. 22.
- ²¹ См.: Исаева В. Б. Указ соч. С. 37.
- ²² См.: Gooren H. The religious market model and conversion : Towards a new approach // Exchange. 2006. Vol. 35, № 1. P. 46.
- ²³ См.: Исаева В. Б. Указ соч. С. 39–41.
- ²⁴ См.: Wohlrab-Sahr M. Biographie und Religion. Zwischen ritual und Selbstsuche. Frankfurt a/M : Campus Verlag, 1995.
- ²⁵ См.: Исаева В. Б. Указ соч. С. 43–45.
- ²⁶ См.: Трофимов С. В. Индивидуализм и типы религиозных верующих в ранней теории Д. Эрвьё-Леже // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 18. Социология и политология. 2014. № 4. С. 204–218.
- ²⁷ См.: Hervieu-Leger D. Le pelerin et le converti. La religion en mouvement. P. : Flammarion, 1999. P. 290.

Образец для цитирования:

Уфимцева Е. И. Современные объяснительные модели религиозной конверсии: ограничения и эвристические возможности // Изв. Саратов. ун-та. Нов. сер. Сер. Социология. Политология. 2020. Т. 20, вып. 4. С. 426–437. DOI: <https://doi.org/10.18500/1818-9601-2020-20-4-426-437>

Cite this article as:

Ufimceva E. I. Modern Explanatory Models of Religious Conversion: Limitations and Heuristic Possibilities. *Izv. Saratov Univ. (N. S.), Ser. Sociology. Politology*, 2020, vol. 20, iss. 4, pp. 426–437 (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.18500/1818-9601-2020-20-4-426-437>
