

УДК 271+304.2

## **КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ДИНАМИКА: РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И УСТОЙЧИВЫЕ ВТОРИЧНЫЕ ПАТТЕРНЫ КУЛЬТУРЫ**

**В.Ю. Лебедев**

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.4.141

Статья посвящена анализу изменения роли конфессиональной традиции и конкретных форм ее выражения применительно к религиозной самоидентификации личности в социальном поле миноритетных, сокративших долю своего присутствия конфессий, прежде всего католицизма римского обряда. За несколько десятилетий XX в. поле соответствующей конфессиональной культуры, конфессионального праксиса сократилось настолько сильно, что ознакомление, обязательное для ситуации идентификации, лишь в меньшем числе случаев опирается на первичные тексты, аккумулирующие фундаментальные черты конфессии – ритуал сам по себе, литургические, катехитические, богословские тексты. Их место все чаще занимают вторичные паттернизированные представления, создаваемые под влиянием искусства, публицистики. В результате должно возникнуть неизбежное и заметное расхождение между реалиями конфессионального бытия, конфессионального праксиса и приблизительно, а оттого неэвристичными культурными паттернами, способными при этом сохраняться устойчиво, превращаясь в культурные предубеждения. В ситуации постсоборных реформ расхождение реальности и вторичных паттернов становится еще более сложным и драматичным для субъекта, поскольку вторичные паттернизированные представления все же в большей степени ориентированы на традиционный облик конфессии, пусть и с внесением массы упрощений и ошибок. Культурный шок при переходе от конструирования вторичных паттернов к знакомству с модернистскими изменениями становится очень сильным, порождая дополнительные идентификационные затруднения, растерянность, переход в религиозные группы, так или иначе сохранившие традиционный конфессиональный облик.

***Ключевые слова:** конфессиональная динамика, идентификация, вторичные паттерны культуры, вторичные знаковые системы, миграция, социальное поле.*

Поведенческая составляющая конфессионально-динамических процессов может рассматриваться в различных, хотя и связанных взаимно, ракурсах. Это может быть дескриптивно-феноменологический подход, факторный анализ, попытки создания герменевтических вариантов для одних и тех же социально-религиозных фактов, выявление мотивационных установок, фундированных целедостижением. В итоге

мы все равно имеем дело со сложным, но единым процессом, который фрагментируется в исследовательских интересах. Рассмотрение миноритетных конфессий, сокративших по разным причинам свою численность, позволяет с большей наглядностью выявить ряд конфессионально-динамических явлений с возможным помещением в контекст более масштабных явлений [11].

Роль традиции и всех механизмов ее организации в конфессиональной динамике фундаментальна. Но ее проявление в разных частных случаях может иметь разный облик. Традиция опирается на определенные факты, понятые предельно широко, они и придают традиции узнаваемую вещественность, а также определяют ее уникальность и значимость в отнесенности с субъектом или группой. П. Бурдые указывает, что анализ вероучения необходимо помещать в контекст социально-политических и семиотических капиталов [2, с. 50]. Мы рассмотрим такую составляющую традиции, как прецедентные тексты, становящиеся вторичными культурными паттернами, связанными с когнитивной сферой и поведенческими феноменами. Речь идет о вербальных и невербальных текстах, репрезентирующих определенную религию или конфессию. Интересны примеры, взятые из пространства отечественной культуры и социального бытия применительно к миноритетным конфессиям, источником материала мы в данном случае выбрали католицизм латинского обряда – количественно небольшую конфессиональную группу. Разные авторы рассматривали проблемы, связанные с конфессиональной динамикой и самим бытием конфессии в аспекте социально-культурного дискурса [1; 5, с. 372–397; 9] (интересен и чисто конфессиональный взгляд из самой среды событий [12]), но ряд важных моментов не получил оценки в качестве факторов конфессионально-динамических процессов. Проблематичность социального бытия конфессии интерпретировалась прежде всего с точки зрения господствующего культурно-государственного дискурса, зачастую акцентировавшего религиозно-культурные проблемы.

К прецедентным текстам в строгом смысле относятся богослужебные книги (а также видеозапись богослужения, в том числе созданная специально для обучения клириков), катехизисы, богословские или близкие к ним сочинения, храмовые интерьеры (ритуальная среда). На их основе формируются первичные представления, значительная часть которых имеет конфессиональный паттерновый, первичный характер, так как относится к неизменяемым, стандартным, ожидаемым, предвосхищаемым и воспроизводимым вещам (от вероучения до богослужения, храмового дизайна и бытовых особенностей религиозного поведения), но на протяжении нескольких десятилетий XX в. все перечисленное было малодоступно. Богослужебные книги было проблематично отыскать даже у букинистов, из «западных» храмов на территории РСФСР как

сегмента советского пространства богослужения совершались в двух небольших церквях в Москве и Ленинграде.

В результате источником, которым пользовались желающие для ознакомления, понимания и возможной самоидентификации, служили вторичные паттерны культуры: разного рода тексты, возникшие вторично на основе первичных прецедентных текстов, изменявшие их содержание порой очень сильно и произвольно и вытесняющие собой паттерны первичные. Узнаваемые примеры: художественная литература, атеистические сочинения (вроде [4; 10]), кинофильмы, художественные альбомы, музыкальные произведения. Раритетные и случайные издания первичного характера были редкими, порой рассматривавшими религиозные проблемы в специфических аспектах (напр.: [6; 7]). Так происходила вторичная паттернизация, преимущественно в среде интеллигенции, чувствительной к богоискательству и проблематизации идентичности. Если рассматривать миноритетные конфессии, то традиция отечественного консервативного протестантизма тоже была прервана, но такой интенсивной роли вторичных паттернов в формировании их образа мы не наблюдаем. В 1990-х гг. конфессионально-динамические процессы создают для «западных» конфессий постсоветского пространства ситуацию почти уникальную и вместе с тем проблематичную в плане религиозной идентичности. Вторичные паттерны оказались несостоятельными не только из-за заведомой приблизительности и неточности, но и за счет интенсивного разрушения того, что было их основанием – традиционной церковной культуры. Модернистский кризис был чувствителен и для российского лютеранства, но из-за более рыхлой морфологии последнего часть изменений можно было приписать случайным причинам, признать нетипичным; наконец, образование «консервативных оазисов» тоже было делом более простым.

В конце 1980-х – начале 2000-х гг. процессы конфессиональной динамики оживились, что сочеталось с недостатком рационально-селективного отношения к источникам и выражалось в некритичном восприятии вторичных паттернов культуры. Идентификационные механизмы относятся к основным для конфессиональной динамики. Идентификационные цели усиленно актуализируются в некоторых этнических группах, сохранивших культурную и религиозную память. В нашем контексте это преимущественно немецкие и польские этнокультурные общности. По причинам, требующим отдельного рассмотрения, польская, религиозно более гомогенная, чем немецкая, значительно ассимилировалась, другую сильно затронула волна региональной миграции. Но в любом случае, сами по себе этнические факторы, без соединения с другими, играют в процессах конфессиональной динамики не самую решающую роль. В ситуациях разрыва традиции старшие поколения уходили, часто не передав молодым разрозненных знаний. Несколько десятилетий религиозная жизнь стагнировала, ее активность

носила локальный характер (для католицизма исключительно важны правильно рукоположенное духовенство и храмовые здания). Эмиграция 1990-х дополнительно затрудняла «семейный путь» передачи традиции, из-за чего роль вторичных паттернов дополнительно выросла. Разрыв традиции определил невеликий и фрагментарный корпус знаний, сложившийся к этому времени.

Обобщенный облик конфессии как основание для идентификации зачастую формировался (помимо атеистической литературы разных жанров) благодаря альбомам по искусству, шаблонным знаниям по истории Европы, кинофильмам, часто с грубыми ошибками (например, в кинематографической сцене храмового богослужения в XIX в. присутствуют черты, появившиеся не ранее реформ Второго Ватиканского собора; интересен случай, когда А.Н. Вертинский для съемок в фильме «Заговор обреченных» брал у духовенства консультации по правилам богослужебного поведения [3, с. 451–452] – сам фильм, кстати, типичный образец кинематографического источника представлений). Несмотря на дефекты перевода, упрощения, откровенно опереточные фигуры духовенства, все это формировало вторичные паттерны. Наличие ярких достоверных деталей только усугубляло низкую достоверность в целом. Результаты культурного переосмысления религиозного материала функционально и когнитивно заменили первичные, документальные тексты. Исключением был, пожалуй, лишь прибалтийский регион с достаточно большим числом действующих храмов и многими элементами повседневного религиозного быта, которым предстояло вскоре исчезнуть (например, духовенство, не только носящее вне храма духовное платье, сшитое со всеми положенными иерархическими и стилистическими деталями, но и обычные, черные «пиуски» простых священников). Создание образа было нецеленаправленным и спонтанным, не носило характера конфессионального заказа, в результате он получился не только явно неполным, несущим массу лакун и ошибок, но романтичным, что отчасти сыграло роль в формировании системы оценок. Однако, на наш взгляд, основной внутренней проблемой в пределах российского пространства стала идентификационная сложность, связанная с постсоборными реформами. В сознании преобладал «тридентский» конфессиональный образ (пусть и фрагментарный, как отмечалось выше), предлагавшийся почти всеми доступными источниками, включая низкоинформативные, о постватиканских реформах тоже можно было узнать, но представить в результате столь беглого ознакомления их реальный объем было трудно (духовенство Прибалтики сплошь и рядом еще использовало Тридентский ритуал или допускало небольшие инновации: служение лицом к алтарю, проповедь с отдельной кафедры, алтарники в сутанах и тому подобный обиход был скорее нормой). В результате найденные, допустим, старые богослужебные книги, катехизисы или учебники богословия, должныствующие быть валидными источ-

никами, начинали служить трансляцией того, чему вскоре предстояло исчезнуть под давлением соборных и постсоборных инноваций. Складывалась парадоксальная ситуация: даже заведомо неточные вторичные паттерны были все же ближе к традиционному конфессиональному облику, чем активно формирующемуся новому. Ожидание услышать музыку Моцарта или Вивальди в храме выдавало неразличение литургической и паралитургической музыки, но даже такие наивные экспектации были ближе к уходящему традиционному экклезиальному обиходу, чем реальность массового внедрения постсоборной религиозности, когда для богослужебного употребления предлагались спешно распечатанные песнопения «общины Тезе» или даже продукция появившихся христианских поп- и рок-групп. То же относится и к языку богослужения. Когнитивный диссонанс был болезненным, но не все и не сразу смогли осмыслить ситуацию адекватно и с реалистичными прогнозами. Волна обновленческих изменений перестала сдерживаться благодаря общесоциальным изменениям конца 1980–1990-х гг. Известный настоятель католического храма Москвы иеромонах о. Станислав Мажейка был известен скептическим отношением к реформам. Даже перейдя под внешним давлением на служение реформированной мессы, обильно сохранял прежние литургические элементы (латинский язык, служение у старого престола спиной к народу, не говоря о множестве мелких деталей), религиозный стиль храма (как храмового пространства, так и уклад религиозности) оставался традиционным по крайней мере до смещения настоятеля в 1990 г. Возрастало влияние ориентированной на реформы молодежи, начиналась отчетливая внутренняя дифференциация (по меткому выражению, автора которого установить не удалось, молодежь с Бревиариями была вытеснена молодежью с гитарами); часть верующих надеялась на сбалансированные реформы, некоторые воспринимали их как фатальные. Началась сложная и болезненная корректировка паттернизированных представлений, скорее их разрушение под влиянием быстро меняющейся церковной жизни самого каждодневного религиозного праксиса. Дифференциация состава верующих дополнялась дифференциацией религиозной стилистики (центром чего были ранние латинские службы, совершаемые прежним настоятелем, привлекавшие не только пожилых, за счет чего создавалась атмосфера традиционной польской набожности, хотя этот «ancien régime» доживал последние месяцы) в пределах одного храма, что создавало нестабильное и не очень долговечное положение. Еще одна «показательная точка» необратимости изменений – ремонт в храме, устроенный очередным настоятелем, приведший к сильному (и, видимо, необратимо) изменению интерьера в соответствии с новой литургикой и стилем новой религиозности в целом. То, что интерьер вновь открытого кафедрального собора слабо напоминал исторический, так остро не воспринималось: он был изве-

стен далеко не всем и преимущественно по раритетным старым фотографиям, а не менялся брутально, на глазах.

Подлинный объем изменений, их количество и радикализм осознавались уже по ходу событий, вызывая растерянность и шок. Старое поколение верующих уходило из жизни, перед молодыми все чаще вставал вопрос о возможности пребывания в атмосфере новой религиозности – возможности эстетической, экзистенциальной, для некоторых еще и рационально-богословской. Вторичные паттерны культуры, воспринятые как завышенно валидные, становились несостоятельными, усиливая растерянность. Оптимистичные заверения молодой генерации духовенства и активистов-мирян об отсутствии принципиальных изменений и о нормальности перемен с течением времени не могли маскировать масштабы проблем, назревал кризис идентичности, внутри монолита, привычно обозначаемого конфессиональным онимом, усиливалась дифференциация. Попытки сохранения в обиходе старых молитвенников, часто доставшихся по наследству от родственников, только порождали новые недоуменные вопросы. Вновь созданная или риторически переориентированная конфессиональная пресса последовательно формировала совершенно новый образ, порой отсекая образ традиционный. Например, утверждалось, что в римском храме нет строгих правил поведения, в то время как пространственный старый молитвенник утверждал, что это не так; корректнее было бы говорить об отмене, но пафос обновления стремился к «похоронам старого». Болезненность переживания несостоятельности вторичных паттернов была пропорциональна не критичности их первоначального восприятия. Борьба порой обретала стихийные и даже конфликтные формы, подпитывавшиеся ресентиментом из-за нарушенной идентичности. Ослабление роли консерваторов и последовательных традиционалистов в еkkлезиальных структурах ускоряло дифференциацию, стимулировало рефлексию над происходящим и делало ситуацию все менее обратимой, что наметило для ряда консерваторов тяжелый сценарий: угроза разрушения самоидентичности и последующий исход, то есть конфессиональную миграцию. Таким образом, вторичные паттерны могут направлять конфессиональную миграцию в противоположные стороны.

Эстетический образ как реальный традиционный, так и условно-романтизированный, закрепленный некогда вторичной паттернизацией, был фактически разрушен, что множило идентификационные трудности и усиливало фрустрацию. Появлялись и богословские недоумения, тем более что программные тексты традиционалистов уже можно было прочесть, в том числе и в русских переводах. Кризисные явления и инициированные ими поиски привели к появлению традиционалистских общин. Начальная фаза построения традиционалистского дискурса велась не дедуктивно-теологически, как в программных текстах традиционалистов (классический пример [8]), а праксеологически, как попытка дра-

матической рефлексии кризиса и крушения каждодневных форм экклезиальной жизни. Планы некоторых мирян добиться в каноническом порядке разрешения на индульгентную традиционную Мессу натыкались на противодействие или даже страх: некоторые священники, которых просили выступить в качестве опекающего группы таких верующих, просили не распространяться об этих желаниях из-за боязни получить стигму «скрытых традиционалистов» с массой негативных последствий для карьеры и спокойной жизни. Подлинный объем реформ, узанный благодаря непосредственному опыту, актуализировал не только переживания, близкие к культурному шоку, и идентификационные вопросы, но и поиски путей дальнейшей конфессиональной жизни. Тем самым активно инициировались конфессионально-динамические процессы. Жесткая сотериология и экклезиология традиционного типа (особенно без скидок на постсоборные либеральные послабления) делали решение особенно тяжелым. Дифференциация влекла отчуждение, появление людей, проблематизирующих ситуацию примерно одинаково, но на разном интеллектуальном уровне. Некоторые свели до минимума участие в церковной жизни. Конфликт ожиданий и представлений, возникший из-за несовпадения конфессиональных реалий и вторичных паттернизированных представлений в случае внедрения постсоборной обновленческой модели, оказался значительно более мощным, чем при несовпадении тех же вторичных паттернов культуры и облика традиционной конфессии. Модернистские реформы усложнили семиотическую и когнитивную ситуацию благодаря появлению двойной референции (и тернарной семиотической оппозиции) и значительно драматизировали идентификационные процессы. Аналогичные модернистские реформы, например, в лютеранстве оказались не столь фатальными из-за более рыхлой организационной структуры и особенностей понимания церковной власти, в частности, степени обязательности выполнения ее директив.

Сочувствие традиционалистам-приверженцам арх. М. Лефевра осложнялось не только вопросом возможного раскола (рациональное убеждение здесь нередко было вполне возможным), но и количественными характеристиками общин такого рода, а также физическими пространственными факторами, достижимостью. Эти параметры, важные в процессах конфессиональной динамики, создавали отличия, например, от организации жизни традиционалистов Парижа. Ситуация несколько изменилась после благоприятных по отношению к Тридентской Мессе решений папы Бенедикта XVI. И ранее некоторые «типично постсоборные» священники с критическим отношением к реформам, а также пожилые, «старой» духовной формации негласно допускали к Таинствам традиционалистов с проблемным каноническим статусом, теперь же подобное стало встречаться чаще. Оценки устойчивости этой ситуации разнились (Генеральный настоятель Священнического Братства

Св. Пия X о. Д. Пальярони позже отметит, что этот период по своей сущности не выходит за границы постконцилиарного курса – и это не только лишь его мнение), но понтификат Бенедикта XVI воспринимался если не как робкий ренессанс консерватизма, то как период относительного спокойствия. Теологические труды Бенедикта XVI были высоко оценены рядом протестантских теологов-интеллектуалов консервативного, антимодернистского толка. На территории России стала официально действовать Ассоциация «Una Voce» – структура, образованная по модели единоверия. Однако ее появление пришлось уже на время практически завершившейся внутриконфессиональной дифференциации и стабилизации церковной «новой реальности». Недавнее *Motu proprio* папы Франциска, сокращающее возможности совершения традиционных ритуалов до почти условного минимума, вновь обострило проблематичность ситуации. Компромиссная идентификационная модель снова показала свою уязвимость. Однако за истекшие по меньшей мере тридцать лет вторичные паттерны истощили свою семиотическую значимость, оппозиция установилась между традиционалистской и обновленческой моделями, опирающимися на реальные, первичные информационные источники. Определенную роль играет постсоборная мифология и образ «церкви без берегов», на которые может ориентироваться «поколение 2000-х», так что ситуация разрыва традиции сохранилась, но ее семиотическое оформление обретает уже другие черты, что не может не сказаться на религиозном праксисе и на тех сценариях, в которые он оформится.

### **Список литературы**

1. Барон Й., арх. Христианство. Католичество. Реформация. СПб.: Алетейя. 2017. 380 с.
2. Бурдые П. Социальное пространство: поля и практики. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007. 576 с.
3. Вертинский А.Н. Дорогой длиною. М.: Правда, 1990. 574 с
4. Григулевич И.Р. Папство. Век XX. / изд. 2. М. Издательство политической литературы, 1981. 532 с
5. Кантор В.К. Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. 542 с.
6. Карсавин Л.П. Католичество. Общий очерк. Круг знания. Петроград: Огни, 1918. 134 с.
7. Лелотт Ф. Решение Проблемы Жизни. Христанское мировоззрение. Брюссель: Жизнь с Богом, 1959. 102 с.
8. Лефевр М., арх. Они предали Его. От либерализма к отступничеству. СПб.: Владимир Даль, 2007. 352 с.
9. Лиценбергер О. А. Римско-католическая Церковь в России: история и правовое положение. Саратов: Поволжская академия государственной службы, 2001. 384 с.



10. Рагаускас И. Ступайте, месса окончена. М.: Политическая литература, 1961. 310 с.
11. Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. М.: Астрель, 2006. 1176 с.
12. Шавельский Г.И., прот. В школе и на службе. Воспоминания. М.: б.и. – Брюссель: Архив русской эмиграции, 2016. 824 с.

## **CONFESSIONAL DYNAMICS: RELIGIOUS IDENTITY AND SUSTAINABLE DERIVATIVE PATTERNS OF CULTURE**

**V.Y. Lebedev**

Tver State University, Tver

The paper sets out to analyze the dynamics of the confessional tradition and its forms of representation from the perspective of religious self-identification of an individual in the social field of significantly contracted minority confessions, speaking first and foremost of Roman Catholicism. Over the last decades of the XX century the area of the above mentioned confessional culture and praxis has contracted dramatically making identification less and less relying on primary texts that accumulate fundamental features of the confession such as the ritual, liturgy, catechistical and theological texts. Such primary texts are being gradually replaced with secondary patterned representations made up under the influence of arts and journalism. It will inevitably result in a significant divergence of confessional reality, confessional praxis and vague, and therefore non-heuristic, culture patterns demonstrating nevertheless the ability to sustain and transform into cultural prejudices. In the context of post-synodical reforms the divergence of reality and secondary patterns further aggravates compounding the situation for an individual as secondary patterned representations still look up to a traditional representation of a confession even though contaminated by simplifications and errors. Culture shock intensifies at the transition from acquiring secondary patterns to introduction to modernistic changes. This situation breeds additional identification problems, including confusion and migration to religious groups having to some extent preserved traditional confessional representation.

**Keywords:** *confessional dynamics, identification, secondary cultural patterns, secondary semiotic systems, migration, social field.*

*Об авторе:*

ЛЕБЕДЕВ Владимир Юрьевич – доктор философских наук, профессор кафедры теологии Института педагогического образования ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», Тверь. E-mail: semion.religare@yandex.ru.

*Author information;*

LEBEDEV Vladimir Yurievich – PhD, Professor Department of theology, Institute of pedagogical education and social technologies, Tver State University, Tver. E-mail: semion.religare@yandex.ru.