



Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Социология. Политология. 2025. Т. 25, вып. 2. С. 142–155

Izvestiya of Saratov University. Sociology. Politology, 2025, vol. 25, iss. 2, pp. 142–155

<https://soziopolit.sgu.ru>

<https://doi.org/10.18500/1818-9601-2025-25-2-142-155>, EDN: IHNOCX

Научная статья

УДК 316.74:271.2

Культовые практики обращения в православие: опыт современной российской молодёжи

Е. И. Уфимцева



Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского, Россия, 410012, г. Саратов, ул. Астраханская, д. 83

Уфимцева Екатерина Игоревна, кандидат социологических наук, доцент кафедры социологии социальной работы, ufim75@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-0164-2430>

Аннотация. Данная статья является логическим продолжением ряда публикаций автора, посвящённых анализу особенностей процесса обращения в православие современных поколений Русской православной церкви. В статье предлагается многоуровневый и многоаспектный подход к определениям понятий «религиозное обращение» и «обращение в православие». Описываются результаты эмпирического социологического исследования (апрель – сентябрь 2024 г.) особенностей процесса обращения в православие современной российской молодёжи. В качестве респондентов были опрошены воцерковлённые молодые люди – прихожане городских и сельских храмов Русской православной церкви в количестве 18 человек: 1990-х (n = 13) и 2000-х (n = 5) годов рождения, среди которых 9 юношей и 9 девушек. География исследования включала молодёжь Саратова, Череповца, Санкт-Петербурга, Ленинградской и Ростовской областей. Предметом эмпирического исследования выступили: конверсионные траектории обращённых, практики их обращения в православие, каналы конверсионной коммуникации и интеракции. Результаты проведённого исследования позволили: выделить четыре основных траектории обращения в православие современной российской молодёжи – «обращение-углубление», «обращение-возвращение», «самостоятельное обращение», «обращение-переход»; выявить три группы практик обращения – культовые, познавательные, солидаризирующие, описать их состав; обозначить структурные и функциональные особенности культовых практик обращения.

Ключевые слова: религиозное обращение, религиозные практики, обращение в православие, Русская православная церковь, российская молодёжь, качественное социологическое исследование

Для цитирования: Уфимцева Е. И. Культовые практики обращения в православие: опыт современной российской молодёжи // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Социология. Политология. 2025. Т. 25, вып. 2. С. 142–155. <https://doi.org/10.18500/1818-9601-2025-25-2-142-155>, EDN: IHNOCX

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

Article

Cult practices of conversion to Orthodoxy: The experience of modern Russian youth

E. I. Ufimceva

Saratov State University, 83 Astrakhanskaya St., Saratov 410012, Russia

Ekaterina I. Ufimceva, ufim75@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-0164-2430>

Abstract. This article is the author's logical continuation of a number of publications by devoted to the analysis of the features of the process of conversion to Orthodoxy of modern generations of the Russian Orthodox Church. The article offers a multi-level and multidimensional approach to the definitions of the concepts of "religious conversion" and "conversion to Orthodoxy." The article describes the results of an empirical sociological study of the peculiarities of the process of conversion to Orthodoxy of modern Russian youth, which took place from April to September 2024. The respondents were church-educated young people, parishioners of urban and rural churches of the Russian Orthodox Church (n=18), 1990's (n = 13) and 2000's (n = 5) years of birth. The geography of the study included young people from Saratov, Cherepovets, St. Petersburg, Leningrad Region, and Rostov region. The subject of the empirical research was the conversion trajectories of the converts, the practice of their conversion to Orthodoxy, the channels of conversion communication and interaction. The results of the conducted research allowed: to identify four main trajectories of conversion to Orthodoxy by modern Russian youth – "conversion-deepening", "conversion-return", "independent conversion", "conversion-transition"; to identify three groups of conversion practices – cult, cognitive, solidifying, to describe their composition; to identify the structural and functional features of cult conversion practices.

Keywords: religious conversion, religious practices, conversion to Orthodoxy, Russian Orthodox Church, Russian youth, qualitative sociological research

For citation: Ufimceva E. I. Cult practices of conversion to Orthodoxy: The experience of modern Russian youth. *Izvestiya of Saratov University. Sociology. Politology*, 2025, vol. 25, iss. 2, pp. 142–155 (in Russian). <https://doi.org/10.18500/1818-9601-2025-25-2-142-155>, EDN: IHNOCX

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



Актуальность исследования

Проблема религиозного обращения обретает особую актуальность в условиях современных процессов секуляризации, религиозной плюрализации [1–3], религиозной радикализации и исламизации [4–6], происходящих в странах Западной, Восточной Европы и в США, процессов христианизации Африки [7], ревитализации религии в постсоциалистических странах [8], в том числе в России [9]. Несмотря на то, что исследования религиозного обращения, как теоретического [10], так и эмпирического характера [11, 12], актуализируются в российском научном дискурсе, проблема обращения россиян в православие остаётся по-прежнему мало изученной, социологические исследования, посвящённые данной проблеме, немногочисленны [13, 14].

Теоретико-методологические основания исследования процесса обращения в православие

Природа и определение религиозного обращения вызывают огромные споры среди исследователей. Л. Рэмбо и Ч. Фархадян считают, что ученые до сих пор не пришли к единому мнению как по первому, так и по второму вопросу по причине того, что данный феномен многосложен и противоречив [15]. Учитывая сложность религиозного обращения, не существует единой всеобъемлющей теории, которая бы успешно объяснила этот процесс. Различные теории объясняют те или иные аспекты и процессы, связанные с феноменом религиозного обращения, и каждая теория основывается на особенных предположениях и методах исследования. В настоящее время ни одна из теорий не доминирует в области изучения религиозного обращения. Наиболее полное и системное изложение позитивистской, интерпретативной и интегративной парадигм религиозного обращения осуществлено В. Б. Исаевой, в соответствии с которыми процесс религиозного обращения может рассматриваться 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 (Дж. Лофланд, Р. Старк);
- двусторонний процесс аффилиации, подразумевающий, с одной стороны, вступление индивида в религиозную группу, с другой сто-

роны, рекрутирование этого индивида религиозным сообществом (Р. Старк, У. Бейнбридж);

- процесс взаимодействия между конвертитом и религиозной группой, в результате которого конвертит осваивает роль адепта соответствующей религиозной организации (Д. Бромли, Р. Балч, Дж. Ричардсон, Р. Строс, Э. Шумп);

- процесс радикального изменения «я-концепции» (идентичности), обусловленного принятием нового «универсального дискурса» – системы интерпретаций повседневной реальности (Т. Лукман, А. Мосс, Р. Мэчелик, Д. Сноу, Р. Травизано, Б. Ульмер, М. Хайрич);

- субъективный десятиступенчатый процесс ассимиляции новых верований и новых практик, происходящий под влиянием как субъективных, так и объективных факторов (Дж. Даутон);

- комплексный процесс формирования религиозной идентичности, включающий семь последовательных этапов: контекст, кризис, поиск, встречу, интеракцию, религиозную принадлежность, последствия (Л. Рэмбо);

- совершаемый индивидом рациональный выбор религиозных товаров и услуг определённой 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 (У. Бейнбридж, Р. Старк, Р. Финке);

- способ решения жизненного кризиса посредством его символической реинтерпретации в контексте религиозного дискурсивного универсума (М. Вольраб-Сар);

- рационалистический выбор индивида, находящегося в определенном социокультурном контексте, определяющий его движение через уровни, типы и фазы религиозного участия (Г. Гурен);

- приобщение к культурным и социальным ресурсам религиозной группы, способствующим изменению «проблематичной траектории» биографии индивида (И. Джиндра) [16].

Поскольку сам процесс религиозного обращения многосложный и комплексный, включающий как субъективные, так и интересующие характеристики в динамике, мы предпочитаем интегративный подход в качестве векторного при изучении данного феномена. Теоретико-методологическими ос-



нованиями социологического анализа процесса религиозного обращения для нас выступают: 1) теория социального действия М. Вебера и Т. Парсонса, теория коллективного действия Н. Смелзера, теория социального взаимодействия Дж. Г. Мида, теория социального конструирования реальности П. Бергера и Т. Лукмана, концепция социальной интеграции А. Б. Гофмана; 2) теория деятельности А. Н. Леонтьева, культурно-историческая теория Л. С. Выготского, теория коллектива А. В. Петровского и Л. И. Уманского; 3) советская социологическая теория религии, в том числе работы Д. М. Угриновича, М. Г. Писманика, И. Н. Яблокова, Р. А. Лопаткина, В. И. Гараджи, Д. Е. Мануйловой, В. Г. Пивоварова; 4) концепции религиозного обращения Д. Сноу и Р. Мэчелика, Л. Рэмбо, Г. Гурена, М. Вольраб-Сар, Г. Зок, Д. Эрвье-Леже; 5) концепции обращения в православие Иннокентия (Смирнова), Феофана (Говорова), М. А. Олесницкого, С. С. Глаголева, Г. И. Шиманского, Н. Н. Афанасьева, концепция воцерковления В. Ф. Чесноковой.

Не претендуя на завершённость определений, мы обозначаем процесс религиозного обращения:

1) на уровне общества как процесс воспроизводства новыми историческими поколениями социальной идентичности того или иного религиозного объединения (организации, общности), т. е. процесс межпоколенческой преемственности конфессиональной идентичности;

2) на уровне религиозного объединения как такое выстраивание взаимоотношений между религиозным объединением и индивидом, результатом которого является включение индивида в структуру социальной деятельности, социальных отношений, социальных обязательств религиозного объединения;

3) на уровне личности как такое выстраивание взаимоотношений между индивидом и религиозным объединением, результатом которого является принятие индивидом смыслов, ценностей и целей религиозного объединения как своих собственных и включение социальной деятельности, социальных отношений, социальных обязательств религиозного объединения в структуру личной повседневности в целях реализации успешного биографического проекта.

На личностном уровне обращение в православие мы предлагаем рассматривать многоаспектно: во-первых, в системе общего процесса развития православной идентичности индивида

как начальный этап этого процесса. Во-вторых, содержательно мы рассматриваем обращение в православие как социальный выбор индивидом в качестве терминальной ценности и духовно-нравственного идеала Божественную Личность Иисуса Христа, а централизованную православную организацию (поместную православную церковь) – в качестве группы членства и референтной социальной группы как сообщества, практикующего соответствующий ценностный и духовно-нравственный опыт. В-третьих, структурно обращение в православие понимается нами как социальное действие, т. е. контекстуально обусловленная последовательность социальных актов индивида – практик индивидуального или группового участия в деятельности централизованной и местной(ых) (православного(ых) прихода(ов)) православных организаций. В-четвёртых, в динамике обращение в православие мы интерпретируем как кумулятивный процесс возрастания степени добровольности, осознанности, самостоятельности, целенаправленности, эмпатийности практик индивидуального или группового участия индивида в деятельности централизованной и местной православных организаций. В-пятых, инструментально мы предлагаем обозначать обращение в православие как трёхуровневый процесс: 1) интеграции индивида в систему социальных коммуникаций и структуру социальных отношений централизованной и местной православных организаций; 2) интеграции индивида в структуру практик индивидуального или группового участия в деятельности централизованной и местной православных организаций; 3) интериоризации индивидом православного универсального дискурса и его централизации в структуре повседневного сознания, системе ценностных ориентаций. В-шестых, функционально обращение в православие определяется нами как субъективная стратегия реализации личных и социальных потребностей индивида в контексте конструирования успешного биографического проекта. В-седьмых, в аспекте результативности обращение в православие мы рассматриваем как практику воспроизводства «воцерковлённого» православного верующего – «ревностного христианина», преданного последователя учения Иисуса Христа, активного и «живого» члена Православной церкви, практикующего православного христианина, «командного игрока» Православной церкви – православного хри-



стианина, направленность личности которого находится в динамической связи с системой духовно-нравственных ценностей Православной церкви.

Мы считаем, что обращение в православие может реализовываться посредством четырёх моделей обращения. Три из них выделяет Д. Эрвье-Леже: 1) обращение тех, кто никогда ранее не принадлежал какой-либо религиозной традиции, но в результате личного поиска нашёл ту, которую он решает принять; 2) обращение тех, кто меняет свою религиозную принадлежность; 3) обращение тех, кто заново открывают для себя свою конформистски унаследованную религиозную идентичность – «вновь присоединённые» или «обращённые изнутри» («религиозный перелом») [17]. К этой типологии мы предлагаем добавлять обращение тех, кто с детства обрёл религиозную принадлежность. Последний тип формирования религиозности в зарубежной социологии принято отличать от религиозного обращения и определять как процесс религиозной социализации. В наших исследованиях мы руководствуемся глубокой российской научной традицией в решении этого вопроса, и указанный тип формирования религиозной идентичности рассматриваем как одну из базовых моделей религиозного обращения вообще и обращения в православие в частности.

Эмпирическое исследование

С апреля по сентябрь 2024 г. нами было осуществлено исследование процесса обращения в православие российской молодёжи. В соответствии с современным российским законодательством¹ мы определяем российскую православную молодёжь как социальную общность граждан РФ в возрасте 14–35 лет, являющихся членами Русской православной церкви (далее – РПЦ). Как было указано нами в предыдущих исследованиях [18], российская православная молодёжь неоднородна по степени «воцерковлённости», т. е. «добровольного признания человеком влияния Церкви через усвоение себе установленного в ней образа жизни и образа мыслей» [19, с. 12]. По степени «воцерковлённости» в структуре российской православной молодёжи можно выделить периферию, полупериферию и ядро. Ядро российской православной

молодёжи составляет собственно «воцерковлённая молодёжь». Для этой категории молодёжи система православных религиозно-нравственных ценностей и религиозных практик является ключевым вектором формирования личной и социальной идентичности. С нашей точки зрения, воцерковлённая молодёжь – это та категория православной молодёжи, которая прошла этап обращения и перешла на новый этап формирования и развития собственной православной идентичности. Завершённость процесса обращения этой категории православной молодёжи, с одной стороны, является основанием возможности выявления основных признаков обращения в православие, а с другой – позволяет увидеть процесс индивидуального обращения в его внутренней целостности и многофакторной комплексности.

В рамках проведённого нами исследования сбор эмпирических данных осуществлялся в соответствии с принципами качественной социологии с использованием биографического метода. Основными критериями отбора выступали: самоидентификация как члена РПЦ и как члена православного(ых) прихода(ов), регулярное участие в богослужбной и внебогослужбной деятельности православного прихода, интегрированность в систему церковной и приходской коммуникации, в структуру церковных отношений, стаж воцерковления не менее года. Выборка строилась методом «снежного кома». В качестве респондентов были опрошены воцерковлённые молодые люди – прихожане городских и сельских храмов в количестве 18 человек 1990-х (n = 13) и 2000-х (n = 5) годов рождения. География исследования охватывала молодёжь Саратова, Череповца, Санкт-Петербурга, Ленинградской и Ростовской областей. Осуществлённый нами опрос респондентов проводился с помощью глубинных интервью. В качестве предмета эмпирического исследования выступили: конверсионные траектории обращённых, практики их обращения в православие, каналы конверсионной коммуникации и интеракции.

Траектории обращения православной молодёжи

Как показал анализ нарративов, обращение современной российской молодёжи в православие имеет разные траектории, включающие общие и различные компоненты. Общими компонентами траекторий обращения в православие выступают: интеграция индивида

¹ О молодёжной политике в Российской Федерации: федер. закон от 30.12.2020 № 489-ФЗ. Доступ из справ.-правовой системы «Гарант».



в систему социальных коммуникаций и структуру социальных отношений РПЦ в целом и православного(ых) прихода(ов) в частности; интеграция индивида в структуру практик индивидуального или группового участия в деятельности РПЦ в целом и православного(ых) прихода(ов) в частности; интериоризация индивидом православного универсального дискурса и его централизации в структуре повседневного сознания, в системе ценностных ориентаций. Отличные компоненты траекторий обращения в православие представлены наличием или отсутствием религиозного воспитания в родительской семье в период первичной социализации, а также конфессиональным содержанием религиозного воспитания в родительской семье в период первичной социализации.

Сочетание общих и отличных компонентов процесса обращения позволило выделить четыре основных траектории обращения в православие современной молодёжи, которые мы назвали «обращение-углубление», «обращение-возвращение», «самостоятельное обращение», «обращение-переход».

Тип «обращение-углубление» оказался самым частотным в нашей молодёжной выборке ($n = 9$). Данное название обусловлено тем, что выбор православной идентичности в данном случае разворачивался как постепенное углубление православной религиозности, формируемой с детства. Этот тип обращения можно также назвать «социализационным», так как его основу составляет процесс первичной православной социализации (православного воспитания в детско-подростковый период). Молодые люди, для которых характерна данная траектория обращения, стали членами РПЦ в младенческом возрасте по инициативе родителей или иных ближайших родственников. С детского возраста они воспитывались либо в православной семье, либо православными родителями/пра-родителями. В школьном возрасте благодаря участию религиозных родителей/пра-родителей респонденты оказались включены в систему церковной коммуникации, во-первых, своих сверстников, во-вторых, духовенства. Пережив духовно-нравственный кризис разной интенсивности и длительности, в возрасте 13–26 лет они сделали осознанный и самостоятельный выбор в пользу православной духовно-нравственной ориентации своего биографического проекта.

Второй тип обращения в православие современной российской молодёжи представлен «об-

ращением-возвращением» ($n = 3$). Он характерен для молодых людей, которые были крещены родителями в РПЦ в младенчестве и православно воспитывались либо в православной семье, либо воцерковлёнными родственниками. Однако в школьном возрасте, в отличие от представителей предыдущей модели, они не были включены своими верующими родителями/родственниками в систему церковной коммуникации ровесников и духовенства. В результате подросткового кризиса на период длительностью от 9 до 12 лет они перестали участвовать в богослужбной деятельности, тем не менее, осознанно сохраняя на весь период «отхода» от Церкви причастность к церковно-идентификационной практике ношения нательного креста. Основными факторами «возвращения» респондентов к православию стали либо трагические события в семье, либо личный духовно-нравственный кризис. Сделав осознанный и самостоятельный выбор в пользу православной духовно-нравственной ориентации своего биографического проекта, они обрели личную веру в Бога и интегрировались в систему церковной коммуникации и деятельности.

Третий тип обращения в православие современной российской молодёжи представляет «самостоятельное обращение» ($n = 2$), названный нами так по причине того, что, в отличие от вышерассмотренных типов обращения, он не имел в своём основании первичной православной социализации в детско-подростковый период. При отсутствии семейного православного религиозного капитала респонденты самостоятельно и независимо от родительской семьи осваивали религиозные практики. В одном случае основным мотивом этого освоения стал возникший интерес к религиозной деятельности, во втором – трагедия в семье и духовно-нравственный кризис. Ведущую роль в процессе интеграции респондентов в систему церковной коммуникации сыграли православные священнослужители.

Четвёртая разновидность обращения современной православной молодёжи названа нами «обращение-переход» ($n = 4$), поскольку основным содержанием данного типа обращения является переход респондентов из религиозной организации другого вероисповедования (в рамках нашего исследования, из Объединённой церкви христиан веры евангельской (ОЦХВЕ) в Русскую православную церковь. Разновидностью «обращения-перехода» стал один случай в



нашей выборке, в структуре которого наблюдался сначала переход из православия в баптизм, а потом возвращение из баптизма в православие.

Практики обращения православной молодёжи

Как показал анализ нарративов, обращение российской молодёжи в православие осуществляется посредством включения ими религиозных практик в структуру своей повседневной деятельности, а религиозного значения этих практик – в структуру повседневного сознания. Указанные в нарративах респондентов практики мы дифференцировали на три группы: культовые, познавательные, солидаризирующие. Основным функциональным значением культовых практик обращённых православных россиян является обретение личного религиозного опыта, опыта личного взаимоотношения с Богом, с духовным миром, как в индивидуальной, так и в коллективной формах. Функциональное значение познавательных практик включает освоение системы понятий, значений, смыслов православного вероучения, православной системы символической интерпретации повседневности; православной риторики; православной системы религиозно-нравственных идеалов, ценностей, норм поведения. Солидаризирующие практики обеспечивают интеграцию личности в систему социальных отношений и социальных связей местной православной организации (православного прихода, приходской общины) и обретение религиозного статуса в структуре централизованной православной организации.

В своих нарративах респонденты отмечали своё участие в таких *культовых практиках* обращения в православие, как церковно-идентификационные (ношение нательного креста и нанесение крестного знамени), церковно-бытовые (домашняя молитва, домашнее почитание икон, домашнее празднование церковных праздников, участие в освящении жилища), церковно-обрядовые практики (вступление в Церковь (через таинства крещения, миропомазания, покаяния); участие в церковном богослужении; в церковных обрядах (таинствах исповеди, причащения, священства, венчании)), церковно-аскетические практики (пощение, паломнические практики); практики церковного служения (алтарнического, певческого).

Среди *познавательных практик* обращения респондентами были отмечены: а) чтение вероучительных текстов (Библии, Евангелия, Нового

Завета), православной литературы богослужебного (молитвословов), агиографического (житий православных святых), духовно-нравственного (поучений православных святых и подвижников), исторического, публицистического характера; просмотр и/или прослушивание православных радио-, телепрограмм, передач; обращение к интернет-источникам (пабликам православных священнослужителей, православным интернет-сообществам, православным тематическим сайтам («Азбука веры»), материалам православного содержания: аудио-книгам, проповедям и беседам священнослужителей); б) практики религиозного индивидуального и коллективного собеседования с православными экспертами (православными священнослужителями, преподавателями православных образовательных организаций, работницами свечных лавок, прихожанами); в) образовательные практики (обучение в приходской воскресной школе, православной гимназии, иконописном училище, православной духовной семинарии; участие в конкурсе чтецов на церковно-славянском языке; обучение на приходских катехизаторских курсах; обучение на курсах сестёр милосердия).

Солидаризирующие практики обращения в православие анализируемой социальной группы включают: практики церковного служения, практики участия в православных молодёжных мероприятиях, проектах, сообществах; практики профессиональной мобильности в церковной среде; практики формирования церковного комьюнити. Практики церковного служения включают: практики оказания хозяйственной помощи церковному приходу; практики социального служения. Практики участия в православных молодёжных мероприятиях, проектах, сообществах включают: участие в церковных молодёжных мероприятиях; деятельность в приходских и епархиальных молодёжных обществах. Практики профессиональной мобильности в церковной среде оказались представлены трудоустройством в церковной организации в светском статусе и принятием священного сана и трудоустройством в церковной организации в духовном статусе. Практики формирования церковного комьюнити – это создание неформального союза с одним или более православными верующими с целью совместного и эффективного осуществления религиозной деятельности. В исследуемых нами случаях практики формирования церковного комьюнити были представлены двумя вариантами –



формирование церковного коммьюнити с религиозным экспертом (группой религиозных экспертов) и из членов своей семьи.

Предпочтение респондентами тех или иных культовых, познавательных и солидаризирующих практик, с нашей точки зрения, определялось личностными особенностями респондентов и особенностями социальной структуры, определяющими доступность для респондентов тех или иных религиозных ресурсов в контексте биографического проекта. Рассмотрим некоторые из культовых практик обращения в православие современной российской молодёжи.

Культовые практики обращения в православие

Общей практикой для всех исследуемых нами случаев обращения стала культовая церковно-обрядовая практика вступления в Русскую православную церковь. Для большинства респондентов практика вступления в РПЦ была представлена участием в таинстве крещения, которое в православной богослужебной практике совмещено с таинством миропомазания. Преимущественно молодые люди принимали участие в таинстве крещения с младенческого возраста до трех лет. Исключение из общего количества случаев обращения молодых респондентов представляет случай крещения молодого человека в 14-летнем возрасте. Вне зависимости от возраста вступления в Церковь все респонденты отметили, что участие ими в таинстве крещения было осуществлено не самостоятельно, неосознанно, по инициативе кого-либо из родственников, преимущественно матери. В ряде случаев крещение не представляло собой подготовленное событие, а произошло спонтанно, в результате стечения обстоятельств. Некоторые респонденты отметили, что неосознанность их участия в таинстве крещения сопровождалась неосознанностью целей крещения со стороны их родственников.

Так, респондентка 1998 г.р. рассказала, что её крестили спонтанно в два года по инициативе брата матери, который был единственным воцерковлённым родственником и который на время приехал к ним погостить. Примечательно, что одновременно с респонденткой крестился не только её отец (1974 г.р.), но и её крёстная – подруга матери. Респондентка заметила, что на тот момент её родители не были религиозны, крестили ребёнка со ссылкой на традицию.

Как следовало из нарративов респондентов в тех случаях, когда они были крещены своими родственниками по традиции, за их участием в таинстве крещения не последовало ни православного воспитания, ни православного просвещения.

В то же время вступление в Русскую православную церковь посредством участия в таинстве крещения осуществлялось не для всех респондентов. Отличным оно оказалось для молодых людей, которые перешли в РПЦ или вернулись в её лоно из других христианских конфессий. Так, трое респондентов из нашей выборки первоначально вступили в Объединённую церковь христиан веры евангельской. Респонденты по инициативе своих родителей с детства участвовали в пятидесятнических богослужениях, таинстве причащения, домашних группах и иных церковных мероприятиях богослужебного и внебогослужебного характера. Все респонденты приняли таинство крещения в соответствии с особенностями пятидесятнического вероучения в подростковом возрасте – 13–16 лет. По оценке самих респондентов, крещение в Объединённой церкви христиан веры евангельской совершалось ими осознанно: на основании обретения убеждённости в истинности вероучения и принятого решения жить в соответствии с этим вероучением. Переход респондентов в РПЦ произошёл по их личной инициативе в разном возрасте, от 19 до 23 лет, в соответствии с православным церковным канонам, через их участие в таинстве миропомазания. Их участию в таинстве миропомазания во всех случаях предшествовало участие в таинстве покаяния (исповеди), а последовало – участие в таинстве причащения. Покаяние одного из респондентов по его личному желанию осуществлялось особым публичным чином, когда он, в присутствии прихожан православного храма, отрёкся от своих предыдущих религиозных убеждений. Один из респондентов по рекомендации священника перед участием в православном таинстве миропомазания посещал занятия православных катехизаторских курсов. Со слов респондентов, их переход из пятидесятничества в православие представлял собой осознанное и самостоятельное решение: *Как я пришел в православие, для меня вообще в целом пазл сложился, открылись ответы на многие вопросы, ну и, конечно, духовно вырос по отношению к тому состоянию, которое было* (респондент 1992 г.р.).



В случае «обращения-перехода-возвращения» респондентка была крещена (миропомазана) в Русской православной церкви по инициативе своих родителей в неосознанном возрасте, но из семейного предания знает, что крещение она принимала вместе со своим отцом (1967 г.р.), который не был крещён. С 14 лет (2011 г.) по приглашению подружки респондентка стала посещать богослужения в баптистской церкви. Несмотря на то что она повторно не крестилась в баптистской церкви, с её слов, она совершила переход в баптизм в том числе на уровне формальных богослужебных практик: она прочла «молитву покаяния» (в 15 лет) и выступила перед баптистской общиной со своим «свидетельством» обращения (в 17 лет). Так как с учётом указанных формальных моментов девушка перешла в баптизм, но не участвовала в баптистском таинстве крещения, то её присоединение к РПЦ осуществлялось через таинство покаяния (исповедь).

Ещё одной культовой практикой обращения, значимой для всех респондентов, стала церковно-идентификационная практика ношения нательного креста. Те респонденты, которые с детства воспитывались в православных семьях ($n = 13$), отметили, что носили нательный крест с детства, никогда не снимали по религиозным причинам. Примечательным оказалось, что даже какие-то незначительные подробности или далёкие события, связанные с ношением нательного креста, респонденты хорошо помнят. Так, респондент 2000 г.р. (№ 1) заметил, что в школьные годы однажды потерял нательный крест, потому что оборвалась цепочка. Когда он это обнаружил, то сам купил новый нательный крест. Респондент 1993 г.р. обратил внимание на то, что до сих пор хранит нательный крест, с которым он был крещён в детстве, в том числе как объект семейной памяти, так как нательные крестики ему с сестрой сделал на заводе их дед по материнской линии, который на тот момент был убеждённым атеистом. У респондента 2000 г.р. (№ 2) ношение им нательного креста в детстве оказалось причиной внутрисемейного конфликта. Когда он приходил погостить к бабушке-атеистке по материнской линии, она снимала с него нательный крест, когда же возвращался домой, верующая бабушка по отцовской линии снова надевала нательный крест на внука. Сам респондент заметил, что в пятилетнем возрасте он не придавал этой коллизии особого значения, проявляя послушание

как одной бабушке, так и другой. Респондентка 1993 г.р. обратила внимание, что в период «отхода» от православной веры и Православной церкви, несмотря на то, что она вела образ жизни, включавший употребление алкоголя, курение, использование нецензурной лексики, сожительство, у неё никогда не было желания снять нательный крест. Когда её охватывали минуты отчаяния и панического страха, она инстинктивно брала в руки нательный крест: *Я помню, мне было без какой-либо причины просто очень страшно. Я помню моменты, когда мне было дико страшно, не знаю почему, мне казалось, что кто-то сейчас меня просто задушит или съест просто. Я помню, что я хваталась за крест свой, не знаю почему, ну, рефлекс такой просто. Как-то понимала, что вот сейчас меня кто-то защитит. Потом засыпала, и ну как-то всё проходило.*

У представителей «обращения-перехода» и «обращения-перехода-возвращения» отношение к нательному кресту и практике его ношения менялось в связи с изменением конфессиональности. Так, представительница «обращения-перехода-обращения» вспомнила, что с детства носила нательный крест, с которым была крещена в Русской православной церкви. Однако в связи с её переходом в баптизм был период в несколько месяцев, когда она сознательно по религиозным причинам перестала носить нательный крест. Сначала под влиянием проповеди баптистского священнослужителя об отличии протестантского типа креста она сменила свой нательный крест, с которым крестилась в РПЦ, на четырёхконечный крест и некоторое время носила его поверх одежды как кулон: *Плюс еще проповедь была тоже, помню, такая яркая про крест... Вот как раз баптистский священнослужитель, не пастор, он сказал: «Посмотрите на наш крест, там нет Христа». Но у нас [православных] же везде есть Христос. «А почему Его нет? А потому что он воскрес». И для меня это было «вау», что вот такая сильная вера, что вот она, они даже крест носят без Христа, потому что они верят» (респондентка 1997 г.р.). Через некоторое время, после очередной баптистской проповеди о кресте, респондентка совсем перестала носить нательный крест: *Это вот было прямо какое-то такое отторжение! Мне кажется после проповеди или после какой-то беседы с кем-то, что «нам вот эти вот атрибуты не нужны, что они настолько сковывают,**



что Господь должен быть всегда в мыслях, в молитве, ты должен к Нему обращаться, а вот это вот непонятно зачем (респондентка 1997 г.р.). Мать девушки, невоцерковлённая, но верующая и крещённая в Русской православной церкви, зная увлечённость своей дочери баптизмом, не одобрявшая это увлечение, обратила её внимание на то, что снятие ею нательного креста свидетельствует о том, что такое увлечение новой религией небезобидно: *Потом я помню, мама мне такая: «Вот, она даже крест сняла! Это что же такое происходит!»* (респондентка 1997 г.р.). После этого случая респондентка вернулась к практике ношения нательного креста и больше уже его не снимала, несмотря на то, что после этого ещё несколько лет оставалась в баптистской общине.

Респондент 1990 г.р. вспомнил, что до участия в таинстве крещения в 14 лет он носил браслет, который считал своим талисманом. После того как в таинстве крещения он надел нательный крест, он сознательно снял этот браслет: *Крестик, я помню, да! Была такая ситуация, когда мы с друзьями в аварию попали, серьёзную, на мне был браслет. И вот для меня после этой аварии он был таким маленьким талисманом. А потом, когда я крестился, я его снял. Друзья меня спрашивают: «У тебя же талисман был?» «А у меня теперь крестик, новый талисман» (смеётся).*

Ещё одной культовой практикой обращения в православие молодых респондентов оказалось участие в таинстве покаяния (исповеди). Те респонденты, которые воспитывались с детства в православных семьях, стали осваивать данную практику примерно с семилетнего возраста, так как по православным церковным канонам дети при достижении 7 лет могут приступать к таинству причащения только после участия в таинстве исповеди. Двое, 1990 и 1993 г.р., заметили, что они с детства были приучены к таинствам причащения и исповеди. Для девушки 1999 г.р. первая её исповедь состоялась даже в пятилетнем возрасте. Она стала её личной инициативой в ответ на замечание матери по поводу её какого-то проступка, что *подобное поведение является грехом и что его нужно исповедовать*. Также она заметила, что опыт её первой исповеди стал для неё также переживанием первого религиозного опыта: *Я никогда не забуду эту радость и лёгкость, которая была после исповеди*.

На то, что участие в исповеди сыграло важную роль в процессе их обращения, указали большинство респондентов, отмечая при этом, что их участие в исповеди сопровождалось значительными эмоциональными и нравственными переживаниями. Так, юноша 2007 г.р. вспомнил, что ему было очень стыдно исповедоваться первый раз. Однако мама его успокоила, сказав, что все переживают подобное чувство, объяснила ему, как надо исповедоваться и для чего. Респондент сказал, что в дальнейшем мама его никогда не заставляла исповедоваться, за что он ей был благодарен. Она объяснила, что если он почувствует, что совершил какой-то плохой поступок, то нужно идти к батюшке на исповедь. Молодой человек подчеркнул, что после первой исповеди всегда участвовал в таинстве исповеди по собственной инициативе.

Респондентка 1990 г.р. заметила, что она также боялась исповедоваться и поэтому несколько лет не могла приступить к таинству причащения, хотя регулярно посещала богослужения в составе церковного хора. После первой исповеди в 20-летнем возрасте этот страх пропал: *То, что есть Бог, я всегда это знала, но ярко ощущение появилось после первой исповеди, после первого причащения. Почувствовала, что Бог со мной, что все будет по-другому*. Для девушки 2003 г.р. участие в таинстве исповеди стало переломным моментом на этапе перехода в сознательную стадию обращения. Несмотря на то, что для неё это была не первая исповедь, она стала значимой (помнит не только год, но и дату, когда она исповедовалась), поскольку самостоятельно и осознанно решила «генерально» исповедоваться после длительного перерыва. До этого случая она к исповеди не готовилась, исповедовала те грехи, которые вспомнила перед самым таинством. В случае с «генеральной» исповедью она решила хорошо подготовиться, нашла на православном интернет-портале «Азбука веры» перечень грехов и стала сверять содержание этого списка со своими поступками: *Это скорее всего что-то было на «Азбуке ру», просто какой-то список грехов, и, видимо, там у меня столько насобралось, что я поняла, что как бы надо глобально исповедоваться. Это не было в том плане, что я попросила батюшку исповедаться отдельно, нет, это было просто на вечерней исповеди, но у меня там был огромный список*.

Для респондентки 1993 г.р. участие в таинстве исповеди также стало поворотным пунктом



в траектории её обращения. Осознав, что её духовно-нравственный кризис обусловлен тем, что её настоящий образ жизни нравственно противоречит христианским ценностям и нормам, она приняла решение пойти в храм: *И как бы меня прям это осенило, что я вспомнила, что я же в храм ходила, что есть храм, что есть причастие, что то, как я живу, – это грех, что это плохо, что это грех. И поэтому мне так плохо. И что надо со всем этим заканчивать... и пошла прям сразу в этот храм. И я такая захожу, там иконы, и я знаю, где кто, я все знаю, как дома, просто как будто возвращаешься и все знаешь. То есть мне не надо было объяснять, что такое церковная жизнь, там я все знала. Всё, я пошла! Потом назначила себе как бы день, что вот я могу исповедоваться, могу причаститься. Пошла исповедовалась, причастилась и тихонько стала выкарабкиваться. Для представителей «обращения-перехода» и «обращения-перехода-возвращения» участие в таинстве исповеди также имело ключевое значение в траектории их обращения. Все они первый раз участвовали в православном таинстве исповеди в процессе своего перехода в РПЦ.*

К культовым практикам обращения молодых респондентов мы также отнесли практики алтарнического и певческого служения. Алтарническое служение включает помощь священникам в алтаре перед богослужением и во время богослужений, во время совершения священнодействий. Участие в алтарническом служении оказалось характерным только для респондентов-юношей, так как в рамках православной церковной традиции служение в алтаре возможно только для лиц мужского пола. Алтарническое служение, как практика обращения, встречается в траектории обращения пяти респондентов. Четверо из них были приглашены для этого служения настоятелями храмов. Как рассказал молодой человек 2007 г.р., он стал участвовать в алтарническом служении с восьми лет по инициативе матери, которая получила наказ от своего духовного наставника отвести сына служить в алтарь, что она и сделала. Двое из респондентов отметили, что они с детства имели интерес к тому, что происходит в алтаре, и по детской любознательности хотели там побывать, но не надеялись, что когда-то их желание исполнится: *И мне все время было интересно, что там в алтаре происходит. Просто когда из храма смотришь, думаешь, ну, интересно»* (респондент 2000 г.р. (№ 1));

Интерес, конечно, был. Я когда хотел в алтарь попасть, хотел просто лично посмотреть, как там это происходит, все изнутри. Просто ради своего детского интереса. Потому что там, ну, взрослые, ходят там, что-то там делают (респондент 2007 г.р.). Респондент 2000 г.р. (№ 2) отметил, что в алтарь он попал прежде, чем стал алтарником, так как настоятель его храма имел обыкновение исповедовать воспитанников воскресной школы, которую посещал респондент, в алтаре. С его слов, после посещения алтаря он ещё долго находился под впечатлением: *И все время были такие моменты, как будто ты коснулся чего-то вот этого неизведанного, того, что тебе интересно, того, куда ты все время желаешь попасть. Поэтому все время хотелось присоединиться к этому алтарному делу.* Респондент 2007 г.р. заметил, что ему нравилось алтарничать: *Мне там [в алтаре] нравилось. Я тогда развивался, у меня наставник там хороший был. Вот. Так было интересно очень даже.*

Как показал анализ нарративов, практика алтарнического служения имела свою конверсионную функциональность. В случае с респондентом 1993 г.р. она помогла ему преодолеть состояние духовного охлаждения, которое у него было с 6-го по начало 8-го класса. С 6-го класса он перестал посещать богослужения, исповедоваться и причащаться, единственное, что сохранил из религиозной деятельности, – это посещение воскресной школы: *Скорее всего, просто никто не объяснял, что можно делать еще. То есть детская установка перестала работать, а более серьезную, никто не дал.* Благодаря участию в алтарническом служении респондент не просто возобновил участие в богослужении, это участие стало регулярным. О том, что алтарническое служение предопределило регулярность его еженедельного участия в субботней и воскресной службах, упомянул и респондент 2000 г.р. (№ 1): *Где-то лет в 9–10 меня взяли пономарить в алтарь. Ну вот. И всё. Я стал регулярно уже посещать храм по воскресеньям, ну, в субботу-воскресенье.* В случае с респондентом тоже 2000 г.р. (№ 2) алтарничество оказалось для него «духовной страховкой», когда он в возрасте 13 лет переживал подростковый кризис вообще и духовно-нравственный кризис в частности: *В силу возраста именно вот этого переходного, когда отрицаешь все, вообще все. Дома, там, какие-то дела – «не хочу», там, по учебе надо*



стараться, учиться, скоро уже выпускаться – «не хочу». Ну, просто полный отказ от всего... Лет в 13–14, когда я уже думал «зачем, не хочу, кто там знает вообще, что там происходит, ничего не понятно». Стал как-то изучать, но в то же время изучать еще и не хотелось, какое-то внутреннее противоречие было. В храм ходить не хотел, наотрез отказывался, бабушке говорил «не пойду».

Благодаря участию в алтарническом служении респонденты узнали ход богослужения, что впоследствии оказалось для них существенным религиозным капиталом при поступлении в духовную семинарию: Я службу узнал, вот, ход службы именно в этом храме... То есть, когда я пришел в семинарию, я был готовый пономарь уже. Меня хотели пономарем поставить сначала, но потом, а так было, поставили певчим. Но хотели пономарем сначала, потому что там видно, кто пономарить умеет (респондент 1993 г.р.); Когда я поступал в семинарию, у меня был очень такой неплохой уровень знания богослужения, на уровне, скажем, каких-то основных частей богослужения и пономарства (респондент 2000 г.р. (№ 2)) Респондент 2000 г.р. (№ 1) отметил, что участие в алтарническом служении открыло ему доступ к личному общению со священниками. Это общение, во-первых, позволило ему постоянно иметь перед глазами мужской пример православного миропонимания, мироощущения, поведения и общения. Во-вторых, благодаря общению со священниками он получил ответы на свои многочисленные вопросы о духовной жизни. В-третьих, общение со священниками в контексте совместного богослужения позволило ему обрести чувство солидарности с церковной общностью, сопричастность богослужебной деятельности: Из-за того, что я был в алтаре, я много общался со священниками. Там был молодой священнический коллектив. И мы с ними как-то на одной волне оказались, и я старался брать с них пример, много слушал, много спрашивал. Этот же молодой человек указал, что первые друзья в церковной среде, которые у него появились, – были алтарники, его ровесники, ребята постарше, которые так же, как и он, участвовали в алтарническом служении. В двух случаях в нашей выборке практика алтарнического служения трансформировалась в практику профессиональной мобильности вследствие того, что респонденты были официально трудоустроены на этой должности.

Ещё одной культовой практикой обращения в православие молодых россиян оказалась практика певческого служения. Она представляет собой участие в храмовом богослужении в структуре церковного хора. В нашей выборке эта практика оказалась присуща только двум респонденткам, несмотря на то, что, в отличие от алтарничества, данная практика не имеет гендерных ограничений. Респондентка 1990 г.р. стала петь в церковном хоре в пятнадцать лет, после того, как подружилась с девочками в православном летнем лагере, пригласившими её петь в церковном хоре: И я попала в православный лагерь вместе с сестрой. Мне там, конечно, не очень понравилось, но я там нашла подружек. И они мне сказали, что ходят в хор детский, при церкви. И позвали меня, ну потому что я занималась музыкой. И я пошла туда, там была очень классная преподавательница, очень харизматичная. И мне там понравилось, и я там осталась, потому что тоже были дети моего возраста, подростки. Нам было интересно. Из её высказывания следует, что обратиться к практике церковного пения её мотивировал исключительно коммуникативно-интерактивный интерес. Более того, на протяжении пяти лет это была единственная религиозная практика, в которой участвовала респондентка: она не посещала богослужения вне церковного пения, не молилась дома, не участвовала в таинствах исповеди и причащения: В подростковом возрасте я просто стеснялась ходить и не понимала ничего. Для неё, по её словам, церковный хор стал своеобразным православным молодёжным обществом, поскольку на тот момент никаких православных молодёжных объединений в её храме и других храмах города не было: Сейчас создаются всякие молодежные объединения, а вот в мое время вообще ничего такого не было. Это было очень сложно прийти в храм. Даже вот в храм, в который ходила моя мама. Там была община, но они там были все уже взрослые. Они там вместе ездили на огород и так далее. Подросткам это вообще никак не интересно. Поэтому только вот в хор ходили, а кто-то в воскресной школе учился.

Благодаря личной увлечённости регентши церковного хора своим делом и личному вниманию к подросткам, к молодёжи респондентка нашла для себя в церковном хоре то сообщество, которое отвечало её подростковым интересам. Личный пример яркого авторитета и лидера – церковной регентши, её эмоциональная вовле-



чённость в жизненные трудности респондентки, возможность общения со сверстниками, участие в различных мероприятиях, поездках – всё это мотивировало девушку сохранять своё участие в церковном хоре, несмотря на отсутствие какого-либо религиозного интереса к этой деятельности. Беседы регентши с хористкой об исповеди, причастии не прошли даром, и когда у респондентки в двадцатилетнем возрасте возникли значительные трудности в жизни, с которыми она не могла справиться, она уже самостоятельно пошла на первую свою исповедь, с которой, по её признанию, началось воцерковление: *Я встречалась с молодым человеком. У нас были очень сложные отношения. Я как-то, можно сказать, заблудилась, и решила сходить на первую исповедь, на первое причастие. И все, я сходила. Для меня это прям было... Мне стало так хорошо (смеётся), как будто я заново родилась вообще! Ну, я, наверное, считаю вот этот момент точкой своего воцерковления, началом, по крайней мере.*

Помимо указанных функциональных значений практики участия в церковном хоре, респондентка также узнала ход богослужения: *Потому что я участвовала в богослужениях, то есть я знала службу. Я знала уже последовательность, что и когда происходит... Уже было какое-то понятие.* Через богослужебные тексты она постепенно знакомилась с основными понятиями церковной жизни, с историей Православной церкви в целом и РПЦ в частности. К моменту её первой исповеди она обладала достаточными познавательными ресурсами в церковной сфере. Участие в практике певческого служения респондентка сохранила до настоящего момента, несмотря на то, что основное её место работы – военный оркестр – также связано с музыкальным поприщем. На момент интервьюирования стаж участия респондентки в церковном певческом служении составил шестнадцать лет.

Итак, анализ случаев обращения в православие современной российской молодёжи позволяет сделать определённые выводы.

Обращение в православие современной российской молодёжи – это процесс, включающий различные траектории, в том числе «обращение-углубление», «обращение-возвращение», «самостоятельное обращение», «обращение-переход». Данные траектории обращения в православие имеют общие и различные структурные компоненты. Общими структурными компонентами

для всех траекторий обращения являются: 1) практика вступления в Русскую православную церковь; 2) православная социализация (православное обучение/самообразование, воспитание/самовоспитание); 3) интеграция в систему связей и отношений церковной общности (прихода, образовательного коллектива, богослужебного/певческого/молодёжного/социального сообщества); 4) периоды духовно-нравственного охлаждения (кризиса) и неопитства; 5) наличие личного опыта религиозной веры; 6) самостоятельный и осознанный выбор православной идентичности.

Различными структурными компонентами выявленных траекторий обращения являются: первичная православная социализация в родительской семье; вторичное православное образование/воспитание в церковных образовательных структурах; периоды отхода от Церкви, возвращения в Церковь, перехода в Церковь; православная ресоциализация и духовно-нравственная трансформация. Все рассмотренные нами конверсионные траектории включают неосознанный и сознательный периоды обращения.

Обращение современной молодёжи в православие осуществляется посредством освоения индивидуальных и групповых культовых, познавательных, солидаризирующих практик, а также их смыслов и значений.

Общей для всех обращённых молодых православных христиан является культовая практика обретения членства в РПЦ посредством участия в церковных таинствах. Данная практика реализуется преимущественно посредством участия в таинстве крещения в сочетании с таинством миропомазания. В случаях «обращения-перехода» из других христианских конфессий (баптизма, пятидесятничества) вступление в РПЦ проходит через таинства покаяния (исповеди) и миропомазания или посредством участия только в таинстве покаяния (исповеди).

Обращённые молодые православные христиане получают членство в Русской православной церкви преимущественно в детском возрасте, неосознанно и несамостоятельно, по инициативе родителей или близких родственников. Однако при наличии православного воспитания в семье в процессе обращения формальное членство обретает для молодых людей личный смысл и становится действительным. Вступление в РПЦ молодых людей



в осознанном возрасте, тем не менее, не означает осознанности и самостоятельности этого решения. Оно также может иметь формальный характер и только в процессе обращения обрести личный религиозный смысл. Вступление в РПЦ может осуществляться при наличии атеистического и другого конфессионального бэкграунда, который в процессе обращения трансформируется с учётом нового православного мировоззренческого вектора, тем не менее, сохраняя своё влияние в тех или иных особенностях отношения к культовым идеям или практикам.

Для обращённых православных молодых людей обязательной практикой обращения является участие в таинстве покаяния (исповеди). Для большинства из них освоение этой практики проходит в детстве и связано с глубокими духовно-нравственными переживаниями, способствующими обретению чувства религиозной веры. Самостоятельное и осознанное участие в исповеди в подростковом и юношеском возрасте для некоторых молодых обращённых является кульминационным моментом их процесса обращения, способствующим самостоятельному выбору православной духовно-нравственной ориентации.

Основным функциональным значением культовых практик обращённых православных россиян является обретение личного религиозного опыта, опыта личного взаимоотношения с Богом, с духовным миром, как в индивидуальной, так и в коллективной формах. Культовые практики имеют также дополнительные функциональные значения. Так, практика алтарнического служения, во-первых, имеет конверсионную функциональность: помогает преодолеть состояние духовного охлаждения, мотивирует на возобновление участия в богослужении, обеспечивает регулярность и систематичность участия в богослужении. Во-вторых, данная практика имеет познавательную функциональность, поскольку позволяет молодому человеку познакомиться с ходом православного богослужения, его смыслами, обрести навыки и умения, необходимые для возможного обучения в духовной семинарии. В-третьих, практика алтарнического служения имеет солидаризирующую функциональность, так как позволяет обращающемуся юноше сформировать связи в церковной среде как со своими ровесниками, так и с православными священниками, обрести опыт совместной,

коллективной богослужебной деятельности, обрести чувство солидарности с церковной общностью, сопричастность богослужебной деятельности, почувствовать эмоциональную поддержку и признание. В-четвёртых, эта практика имеет нравственную функциональность. За счёт обретения доступа к личным контактам со священниками данная практика позволяет обращающемуся молодому человеку увидеть пример православного миропонимания, мироощущения, поведения и общения, а также получить ответы на возникающие духовно-нравственные вопросы или совет в духовной жизни.

Более подробный анализ культовых, познавательных и солидаризирующих практик – предмет нашего дальнейшего исследования.

Список литературы

1. *Berger P.* The many altars of modernity: Towards a paradigm for religion in a pluralist age. Boston : Walter de Gruyter, 2014. 147 p. <https://doi.org/10.1515/9781614516477>
2. *Casanova J.* The Karel Dobbelaere lecture: Divergent global roads to secularization and religious pluralism // *Social Compass*. Louvain, 2018. Vol. 65, № 2. P. 187–198. <https://doi.org/10.1177/0037768618767961>
3. *Makhani-Belkin T., Mirshahvalad M., Papenfuss M., Rimstad S.* Religious Conversion in a Religiously Plural World. Religious Conversion as a Form of Religious Contact // *Entangled Religions*. 2024. Vol. 15, iss. 2. <https://doi.org/10.46586/er.15.2024.11595>
4. *Karagiannis E.* European Converts to Islam: Mechanisms of Radicalization // *Politics, Religion & Ideology*. 2012. Vol. 13, iss. 1. P. 99–113. <https://doi.org/10.1080/21567689.2012.659495>
5. *Синяков О. В.* Религиозная конверсия как реалия социального универсума современности // *Koinon*. 2024. Т. 4, № 3. С. 74–85. <https://doi.org/10.15826/koinon.2024.04.3.015>
6. *Fodeman A. D., Snook D. W., Horgan J. G.* Picking Up and Defending the Faith: Activism and Radicalism Among Muslim Converts in the United States // *Political Psychology*. 2020. Vol. 41, iss. 4. P. 679–698. <https://doi.org/10.1111/pops.12645>
7. *Johnson T. M., Zurlo G. A., Hickman A. W., Crossing P. F.* Christianity 2017: Five Hundred Years of Protestant Christianity // *International Bulletin of Mission Research*. 2016. Vol. 41, iss. 1. P. 41–52. <https://doi.org/10.1177/2396939316669492>
8. *Благоевич М.* Ревитализация религии (православия) в Сербии: действительность или миф? // *Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право*. 2012. № 2 (121), вып. 19. С. 71–80.



9. Лебедев С., Благоевич М., Шаповалова Л. В. Ревитализация религии: к пониманию прогресса современной религиозной ситуации // Социологические исследования. 2023. № 8. С. 60–75. <https://doi.org/10.31857/S013216250027367-6>
10. Фроленкова И. Ю. Религиозное обращение как религиозно-философский феномен (в контексте мировоззрения Уильяма Джеймса) : дис. ... канд. филос. наук. М., 2024. 138 с.
11. Романова А. П., Черничкин Д. А., Топчиев М. С., Рогов А. В. Причины и механизмы религиозной трансгрессии в среде студенческой молодёжи Северного Прикаспия // Южно-российский журнал социальных наук. 2019. Т. 20, № 4. С. 104–120.
12. Рязанова С. В. Выбор православия в условиях мировоззренческого плюрализма (Пермский край) // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 76. С. 130–144. <http://dx.doi.org/10.15382/sturI201876.130-144>
13. Уфимцева Е. И. Практики обращения в православие возрастной когорты 70+: модель «отложенного обращения» // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Социология. Политология. 2024. Т. 24, вып. 3. С. 274–285. <https://doi.org/10.18500/1818-9601-2024-24-3-274-285>, EDN: DJYNLC
14. Елютина М. Э., Уфимцева Е. И. Практики религиозного участия пожилых в контексте проекта позитивного старения // Социологические исследования. 2024. № 5. С. 103–112. <https://doi.org/10.31857/S0132162524050084>
15. Rambo L. R., Farhadian Ch. E. Conversion // Encyclopedia of Religion / ed. in chief Lindsay Jones. 2nd ed. : in 15 vols. Vol. 3. Macmillan Reference USA, 2005. P. 1969–1974.
16. Исаева В. Б. Современные тренды и перспективы развития социологии религиозной конверсии // Вестник антропологии. 2022. № 4. С. 7–25. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2022-4/7-25>
17. Hervieu-Leger D. Le pelerin et le converti. La religion en mouvement. Paris : Flammarion, 1999. 290 p.
18. Уфимцева Е. И. Воцерковленность современной православной молодёжи: социологический анализ факторов и тенденций развития // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Социология. Политология. 2019. Т. 19, вып. 4. С. 427–431. <https://doi.org/10.18500/1818-9601-2019-19-4-427-431>
19. Чеснокова В. Ф. Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века. М. : Академический Проект, 2005. 304 с.

Поступила в редакцию 16.01.2025; одобрена после рецензирования 10.02.2025;

принята к публикации 12.03.2025; опубликована онлайн 30.05.2025

The article was submitted 16.01.2025; approved after reviewing 10.02.2025;
accepted for publication 12.03.2025; published online 30.05.2025