



УДК 316.74+294.38

DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-8

Дивисенко К. С.<sup>1</sup>   
Исаева В. Б.<sup>2</sup> 

**Типология обращения в западный буддизм  
в контексте концепции социального механизма  
религиозной конверсии**

Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского  
социологического центра РАН

ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14, Санкт-Петербург, 190005, Россия.

<sup>1</sup> *k.divisenko@socinst.ru*

<sup>2</sup> *vbisaeva@gmail.com*

**Аннотация.** «Западный буддизм» как модернизированный вариант традиционного буддизма, представленный сообществами мирских последователей под духовным руководством лам, оказывается одной из наиболее быстро растущих религий мира. Буддийские общины западного образца сегодня можно обнаружить почти на всей территории Российской Федерации, в том числе и в традиционных буддийских регионах. Несмотря на имеющиеся работы, посвященные изучению различных аспектов западного буддизма, как в странах Запада, так и на постсоциалистическом пространстве, проблема социологического осмысления конверсии в буддизм в новых социокультурных условиях остаётся всё ещё малоизученной. Авторы дают характеристику процесса обращения в западный буддизм в контексте методологии аналитической социологии – через концептуальную модель социального механизма религиозной конверсии, позволяющую проследить вариативность этого процесса. В модель введены такие новые элементы как дифференцированные процессы социального исключения – культурного и структурного, а также материальная и духовная депривация. На материалах биографических интервью (n = 42, 2019 г.) с последователями буддизма Алмазного Пути школы Карма Кагью представлена характеристика типов религиозного изменения, в которой особое внимание уделено процессам рационализации. Выявлено, что процессы рационализации как типические способы осмысления изменений собственного мировоззрения, личной истории и жизни в целом играют ключевую роль в процессе религиозной конверсии. Показано, что рационализация выполняет также важную функцию в изменении оценки буддистами качества собственной жизни: когнитивный и эмоциональный стиль рационализации оказываются тесно связаны с различными аспектами субъективного благополучия: удовлетворенностью, осмысленностью жизни и с эмоциональным комфортом соответственно. Результаты исследования подтверждают релевантность применения подхода аналитической социологии для анализа процесса конверсии и для объяснения его вариативности.

**Ключевые слова:** западный буддизм; аналитическая социология; социальный механизм религиозной конверсии; эмоциональная рационализация; когнитивная рационализация; тип религиозной конверсии

**Благодарность.** Статья выполнена при поддержке РФФИ, проект № 18-011-00561 «Западный буддизм в России начала XXI века: анализ социального меха-

низма религиозной конверсии». Выражаем благодарность представителям Российской Ассоциации буддизма Алмазного пути традиции Карма Кагью и нашим информантам за содействие в проведении исследования.

**Информация для цитирования:** Дивисенко К. С., Исаева В. Б. Типология обращения в западный буддизм в контексте концепции социального механизма религиозной конверсии // Научный результат. Социология и управление. 2020. Т. 6, № 3. С. 117-135. DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-8.

Konstantin S. Divisenko <sup>1</sup>   
Valentina B. Isaeva <sup>2</sup> 

**Typology of conversion to Western Buddhism from the perspective of the concept of the social mechanism of religious conversion**

Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences,  
St. Petersburg, Russian Federation  
25/14, 7-ya Krasnoarmeyskaya St., St Petersburg, 190005, Russia

<sup>1</sup> *k.divisenko@socinst.ru*

<sup>2</sup> *vbisaeva@gmail.com*

**Abstract.** “Western Buddhism” as a modernized version of traditional Buddhism, represented by communities of lay followers under the spiritual guidance of Lamas, turns out to be one of the fastest growing religions in the world. Western-style Buddhist communities can now be found almost throughout the Russian Federation, including the traditional Buddhist regions. Despite the existing works devoted to the study of various aspects of Western Buddhism, both in the Western countries and in the post-socialist space, the problem of sociological understanding of conversion to Buddhism in the new socio-cultural conditions is still little studied. In the article, the process of conversion to Western Buddhism is considered from the perspective of the methodology of analytical sociology through a conceptual model of the social mechanism of religious conversion. The model includes such new elements as differentiated processes of social exclusion – cultural and structural, as well as material and spiritual deprivation and gives possibility to trace the variability of the process of religious change identifying its certain types. Based on biographical interviews (n = 42, 2019) with the disciples of the Diamond Way Buddhism of the Karma Kagyu School, a characteristic of the types of religious conversion is presented, in which special attention is paid to the processes of rationalization. It was revealed that the processes of rationalization as typical ways of understanding transformation of one's own worldview, personal history and life play a key role during religious conversion. The article demonstrates that rationalization also performs an important function in changing the Buddhists' evaluation of the quality of their own life: the cognitive and emotional styles of rationalization are closely connected with various aspects of subjective well-being: satisfaction, meaningfulness of life and emotional comfort. The results of the research confirm the relevance of application the analytical sociology approach to analyze the conversion process and to explain its variability.

**Key words:** Western Buddhism; analytical sociology; social mechanism of religious conversion; emotional rationalization; cognitive rationalization; type of religious conversion

**Acknowledgements.** The article is supported by the Russian Foundation for Basic Research, Project No. 18-011-00561 “Western Buddhism in Russia in the Beginning of the XXI Century: Analysis of the Social Mechanism of Religious Conversion”. We would like to express our gratitude to the representatives of the Russian Association of the Diamond Way Buddhism of the Karma Kagyu Tradition and our informants for their assistance in the research.

**Information for citation:** Divisenko, K. S. and Isaeva, V. B. (2020), “Typology of conversion to Western Buddhism from the perspective of the concept of the social mechanism of religious conversion”, *Research Result. Sociology and Management*, 6 (3), 117-135, DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-8.

**Введение (Introduction).** На сегодняшний день буддизм является одной из наиболее быстро растущих мировых религий<sup>1</sup>, причём основной прирост происходит за счёт новых общин за пределами Азии, т.е. в нетрадиционных ареалах его распространения (Yü, 2014). Речь идёт о «западном буддизме» (Prebish, 2002; Аюшеева, 2018) – модернизированном варианте традиционной религии, представленном сообществами мирских последователей, находящихся под руководством учителей азиатского или европейского происхождения. Западный буддизм представляет собой качественно новое явление, что отмечается в дискуссии о трансформациях буддизма во второй половине 20-начале 21 века. Он характеризуется такими чертами как гибридность, глобальность, де-территориальность, а также акцентом на рациональности, научной природе буддизма в философском аспекте, его социальной активности и актуальности медитации (Baumann, 2001: 4, 10). Необходимо отметить, что для обозначения данного феномена исследователями используются различные термины – «буддийский модернизм» (McMahan, 2008), «глобальный буддизм» (Baumann, 2001),

«западный буддизм» (Prebish, 2002), «новый буддизм» (Coleman, 2002). Мы остановились на термине «западный буддизм», чтобы подчеркнуть не только концептуальное содержание нового феномена, но и его географический аспект, значимый в контексте исторического развития буддизма в России. Если традиционный буддизм пришёл в Россию с Востока – из Монголии и Тибета, то западный буддизм, будучи адаптирован сначала к потребностям европейской аудитории, западного стиля жизни и мышления, пришёл на постсоветское пространство из стран Европы и Северной Америки.

Применительно к Российской Федерации можно говорить о стремительном росте буддийских сообществ с начала 1990-х годов. Так, если в СССР существовала всего одна традиционная централизованная буддийская организация – Центральное духовное управление буддистов (ЦДУБ) в Бурятии, то в 2004 году, согласно данным Росстата, были зарегистрированы 192 буддийские организации разного толка, в 2019 году – 269 организаций, 12 из которых централизованные<sup>2</sup>. Абсолютное большинство

<sup>1</sup> По данным Pew Research Center, количество последователей буддизма в 2010 году составляло 487760000 чел., в 2020 году уже 506990000 чел. По количеству последователей буддизм занимает четвертое место в мире после христианства, ислама и индуизма. (Pew Research Center: Global Religious Futures, 2020. URL: <http://globalreligiousfutures.org/explorer#/?subtopic=15&chart>

Type=bar&year=2020&data\_type=number&religious\_affiliation=all&destination=to&countries=Worldwide&age\_group=all&gender=all&pdfMode=false (дата обращения: 01.07.2020).

<sup>2</sup> Федеральная служба государственной статистики: число религиозных организаций, 2019. URL: [http://old.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat\\_main/rosstat/ru/statistics/state/#](http://old.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_main/rosstat/ru/statistics/state/#) (дата обращения: 29.05.2020).

буддийских сообществ (более 200) составляют независимые общины и организации западного толка (Монгуш, 2016: 5). Распространение западного буддизма происходит, с одной стороны, в контексте религиозного возрождения (Бадмацыренов, 2020) наряду с восстановлением традиционных форм буддийской жизни в исторических регионах. С другой – этому способствуют интенсивные модернизационные процессы в стране и мире, сопровождающиеся культурными противоречиями и культурным исключением, в условиях которых традиционные идеологии, предлагаемые обществом, оказываются неэффективными. Как следствие, формируется запрос на новые смыслы и значения, способные объяснить происходящие изменения, и именно в таком контексте широкую распространенность получают процессы религиозной конверсии<sup>1</sup>, в том числе в западный буддизм (Stark, 2015). Буддийские общины западного образца сегодня обнаруживаются на всей территории Российской Федерации, также и в традиционных буддийских регионах.

**Методология и методы (Methodology and methods).** Существует большой корпус литературы, посвященной изучению западного буддизма, как в странах Запада, так и на постсоциалистическом пространстве. Эти работы преимущественно буддологические: они хорошо описывают историю, философию буддизма, включают источниковедение и этнографию, анализируют трансформацию различных аспектов буддизма в современную эпоху и особенности его адаптации к новым географическим и культурным ареалам. Тем не менее, социологическая проблематика, связанная с причинами и последствиями обращения в

буддизм в новых социокультурных условиях, остаётся практически без внимания (Magnone, 2015; Уланов, 2014; Янгутков, 2016; Аюшеева 2016; Коротецкая, 2009, Scherer, 2009; Yü, 2014; etc.). В связи с этим представляется плодотворным обратиться к теоретической традиции социологического изучения процесса религиозной конверсии.

Социология религиозной конверсии – направление исследований, сложившееся в зарубежной социологии религии (Snook, 2019), которое начинает развиваться и в отечественной науке. В предметном поле данного направления – процесс перехода к новой для культуры индивида религии, его причины и последствия. В целом характеризую современное состояние социологии конверсии можно выделить два основных направления, по которым ведётся работа. Первое – это теоретическая дискуссия о возможности применения универсальной методологии для изучения конверсии на примере различных религиозных сообществ (Gooren, 2010; Jindra, 2014; Stolz, 2016; etc.). Второе направление – дебаты о том, что религия в современном мире используется индивидами как ресурс для преодоления жизненных трудностей и выстраивания повседневной стратегии поведения. Данная проблематика обсуждается в рамках изучения разных эмпирических кейсов (Berzano, 2009; Oxford Handbook, 2014). Настоящая статья вносит вклад в развитие обеих дискуссий, так как с одной стороны раскрывает вариативность процесса религиозной конверсии в контексте методологии аналитической социологии и концепции социального механизма; с другой – в ней представлена характеристика типологии религиозной трансформации на примере западного буддизма, в которой особое

<sup>1</sup> *Религиозная конверсия* – термин, применяемый для обозначения присоединения к одному из трёх типов религиозных движений: схизматическим (сектам), культурной инновации (новым религиозным движениям и культам, не имеющих исторических аналогов) и культурному импорту (религиям, традиционным для определённых территорий, но перемещающимся в неавтохтонные для них социокультурные

ареалы) (Stark, Vainbridge, 1996: 126-127). В статье идёт речь о третьем типе – культурном импорте, представленном западным буддизмом. Последователей данных типов религиозных движений обозначают в социологии религии термином «*конвертиты*».

внимание уделяется процессам субъективной рационализации. Цель статьи – дать характеристику эмпирическим типам конверсии в западный буддизм в контексте методологии аналитической социологии. Для достижения этой цели мы представим модель социального механизма религиозной конверсии, далее на материалах полевого исследования проанализируем субъектные элементы данной концептуальной модели, уделяя особое внимание процессам рационализации, которые определяют специфику типов религиозной конверсии. В качестве объекта исследования выступают биографии последователей буддизма Алмазного Пути школы Карма Кагью, наиболее многочисленной и влиятельной в западном буддизме. Общины Буддизма Алмазного пути образуют глобальную транснациональную сеть, находящуюся под руководством ламы-датчанина Оле Нидала, насчитывающую 635 единиц<sup>1</sup> и охватывающую 50 стран мира. Около 100 общин расположены на территории Российской Федерации<sup>2</sup> со штаб-квартирой в Петербурге.

*Теоретико-методологические основания исследования: модель социального механизма религиозной конверсии.* Современный методологический тренд в исследованиях религиозной конверсии – создание интегративных концептуальных моделей для характеристики процесса религиозного обращения. С этой целью исследователи обращаются к различным направлениям социологической теории – аналитической социологии (Stolz, 2016), критическому реализму (Jindra, 2014) и др. С нашей точки зрения, аналитическая социология, ориентированная на объяснение социальных процессов через определение их *генеративных механизмов*, является наиболее перспективной.

Формирование аналитического подхода в социологии началось в период после

Второй мировой войны, стало реакцией на теорию общества Т. Парсонса и было связано с деятельностью Колумбийского университета, главным образом, Р. Мертона. Именно он соотнёс идею генеративного механизма с теорией среднего уровня и определил его как «социальные процессы, имеющие определённые последствия для определённых частей социальной структуры» (цит. по: Hedstrom, Svedberg, 1998: 6). Официальным основателем аналитической социологии как отдельного направления социологической теории считается шведский социолог П. Хедштрот, который вместе со своим коллегой Р. Сведбергом предложил использовать идею социального механизма как главный объяснительный принцип социологической теории (Hedstrom, 2005, 2009; Hedstrom, Svedberg, 1998).

Ключевая особенность аналитического подхода заключается в том, что сначала выстраивается аналитическая модель ситуации или процесса, являющегося предметом исследования, некий «идеальный тип», который включает в себя только те элементы, которые важны для исследовательской проблемы (Hedstrom, Svedberg, 1998: 13). Другая особенность подхода – ориентация на внутренние, смысловые взаимосвязи между причинами и последствиями действий индивида, объяснение социальных процессов с точки зрения преднамеренных и непреднамеренных следствий индивидуальных действий. Ещё один термин, который используется для обозначения методологической доктрины аналитической социологии – структурный индивидуализм, что подчёркивает придание объяснительной значимости структурам, в которые погружены действующие индивиды. Генеративные механизмы обладают определённой степенью общности, в чём и заключается их преимущество, поскольку один и тот же механизм может наблюдаться в основе ряда

<sup>1</sup> The web-site of Diamond Way Buddhism of Karma Kagye Lineage, 2020. URL: <https://www.diamondway-buddhism.org> (дата обращения: 01.06.2020).

<sup>2</sup> Презентационная брошюра Российской Ассоциации Алмазного пути традиции Карма Кагью, 2020.

URL:

[https://www.buddhism.ru/site/assets/files/1432/prezent\\_atsiya\\_apkk\\_broshyura\\_blok\\_print\\_lowres.pdf](https://www.buddhism.ru/site/assets/files/1432/prezent_atsiya_apkk_broshyura_blok_print_lowres.pdf) (дата обращения: 01.06.2020).

явлений и процессов (Hedstrom, Svedberg, 1998: 10).

Применительно к исследованию религиозной конверсии, концепция социального механизма предполагает соединение структурных и культурных влияний со смысловыми ориентациями неопита и объяснение процесса религиозного обращения через его действие. Такая концептуальная модель, с одной стороны, достаточно специфична, так как фундируется на эмпирических данных и поэтому способна расширить знания о процессах формирования буддийских сообществ западного образца в нетрадиционных для буддизма ареалах. С другой стороны, она является достаточно универсальной, так как базируется на теоретических разработках социологии конверсии и аналитической социологии и, следовательно, потенциально может служить аналитическим инструментом для исследования конверсии в другие религии. *Социальный механизм религиозной конверсии (далее СМПК)*<sup>1</sup> – это концептуальная модель процесса религиозной конверсии, включающая структурные элементы, эксплицирующие возможность религиозного обращения в рассматриваемой социокультурной среде, и субъектные элементы, характеризующие структуру возможностей индивидуального актора, его смысловую ориентацию, преднамеренные и непреднамеренные последствия социального действия индивида в процессе религиозного изменения. В настоящей статье мы делаем акцент на субъектные элементы концептуальной модели социального механизма религиозной конверсии<sup>2</sup>, так как именно они объясняют процесс религиозной трансфор-

мации на биографическом уровне и определяют специфику типов религиозного изменения.

Концептуальная модель социального механизма религиозной конверсии включает три составляющих: *средовую, интеграционную и трансформационную*, каждая из которых идентифицируется через пары альтернативных характеристик. *Средовая составляющая* характеризует влияние макросоциальных условий на желания, представления и возможности индивидуального актора. Индивид оказывается под влиянием специфической социальной ситуации и испытывает её последствия. Для раскрытия средовой составляющей необходимо эксплицировать дифференцированные процессы *социального исключения, структурного или культурного* (Ярошенко, 2019), структуру возможностей субъекта в этих процессах, и определить наличие пусковых элементов религиозного изменения, *кризиса* или *интереса*, характеризующих негативную или позитивную реакцию на социальную ситуацию. *Интеграционная составляющая* объясняет, как специфическая комбинация индивидуальных желаний, представлений и возможностей индивида, переживающего депривацию, определяет направленность действия по отношению к религиозной общине на этапе интеграции в сообщество. Задача, сопряжённая с изучением интеграционной составляющей, состоит в том, чтобы установить смысловую направленность действия субъекта по отношению к общине: является ли оно *инструментальным*, определяемым переживанием *материальной депривации* и нацеленным на получение в религиозном сообще-

<sup>1</sup> Настоящая концептуальная модель была разработана на основе концепции социального механизма религиозной конверсии, предложенной в диссертационном исследовании В. Исаевой (Исаева, 2014). Данная модель была расширена и уточнена с использованием ключевых концепций социологии религии, социологии религиозной конверсии, объясняющих религиозность с помощью фактора депри-

вации, а также экономической социологии, уделяющей внимание социальному исключению как фактору развития депривационных процессов в условиях завершившегося перехода и сложившейся неолиберальной капиталистической модели общественного устройства.

<sup>2</sup> О структурных элементах концептуальной модели социального механизма религиозной конверсии см.: (Исаева, 2014а, 2014: 35-49).

стве материальных ресурсов, или *неинструментальным*, связанным с *духовной депривацией* (Исаева, 2019), и ориентированным на религиозно-символические ресурсы сообщества. Третья составляющая социального механизма религиозной конверсии, *трансформационная*, раскрывает произошедшее изменение ценностных ориентаций и картины мира индивида. Задача, сопряжённая с характеристикой этой составляющей социального механизма конверсии, – выявление преднамеренных или непреднамеренных следствий действий конвертита и определение типа рационализации: *когнитивной рационализации*, характеризующей ориентацию на основополагающие идеи религиозной доктрины с целью «теоретического» познания и объяснения мира; и *эмоциональной рационализации*, выражаемой в привлечении символов религиозной доктрины для осмысления личного эмоционального опыта и взаимоотношений. Когнитивная рационализация идентифицируется через элемент *субъективного религиозного участия*, подразумевающего знание и веру в религиозную доктрину. Эмоциональная рационализация определяется через элемент *объективное религиозное участие*, обозначающий следование нормам и целям религиозного сообщества, занятие определенного статуса и ориентированность на социальные связи внутри общества. В то время как субъективное и объективное религиозное участие обозна-

чает различные формы изменения ценностных установок и картины мира индивидов, то эмоциональная и когнитивная рационализация характеризуют установку на познание мира – как мира эмоционального опыта и взаимоотношений или более умозрительного его восприятия.

Настоящая теоретическая модель даёт возможность говорить о четырёх типах религиозной конверсии, характеризующихся через названные элементы и представленные в *Таблице 1: эмоционально-инструментальном, эмоционально-неинструментальном, когнитивно-инструментальном и когнитивно-неинструментальном*. Типы конверсии определяются двумя ключевыми характеристиками: типом смысловой ориентации действия на этапе интеграции в общину – инструментальным или неинструментальным, и типом рационализации – когнитивным или эмоциональным, и соответствующим набором элементов. В ходе эмпирического исследования была зафиксирована взаимосвязь между типом социального исключения и типом смысловой ориентации: структурное исключение связано с инструментальностью социального действия, в то время как культурное исключение определяет неинструментальность социального действия конвертита. Ниже мы подробно рассмотрим ключевой элемент трансформационной составляющей СМРК – процесс рационализации и дифференцированность двух ее типов (когнитивного и эмоционального).

Таблица 1

Субъектное измерение теоретической модели социального механизма религиозной конверсии и типы религиозной конверсии

Table 1

The subjective dimension of the theoretical model of the social mechanism of religious conversion and types of religious conversion

тип социального исключения (предрасполагающие факторы – структура)/ type of social exceptions (predisposing factors – structure)	Тип рационализации (движущие факторы – субъект)/ type of rationalization (driving factors – subject)	эмоциональная рационализация/ emotional rationalization	когнитивная рационализация/ cognitive rationalization
		субъектные элементы/ <i>subject elements</i>	
структурное исключение/ structural exclusion	инструментальность/ instrumentality	кризис; объективное религиозное участие; материальная депривация/ crisis; objective religious participation; material deprivation	интерес; субъективное религиозное участие; материальная депривация/ interest; subjective religious participation; material deprivation
культурное исключение/ cultural exclusion	неинструментальность/ non-instrumental	кризис; объективное религиозное участие; духовная депривация/ the crisis; objective religious participation; spiritual deprivation	интерес; субъективное религиозное участие; духовная депривация/ interest; subjective religious participation; spiritual deprivation

В рамках полевого этапа исследования перед нами стояла задача эмпирического обоснования данной теоретической модели и типов религиозной конверсии. На материалах полуструктурированного ин-

тервью с последователями буддизма Алмазного пути для нас было важно не только проверить предположение о связи социального исключения с типами религиозной конверсии, но и описать субъектные эле-

менты модели социального механизма религиозной конверсии. Для сбора и анализа данных использовался биографический метод нарративного анализа Ф. Шютце, адаптированный для применения в контексте концепции социального механизма религиозной конверсии. Интервью проведено в 2018-2019 гг. (n = 42, средняя продолжительность – 2 ч.) в четырех городах (Москва, Архангельск, Северодвинск, Санкт-Петербург) по целевой выборке, учитывающей критерии пола (мужчины/женщины), статуса (рядовой последователь, резидент буддийского центра, путешествующий учитель, координатор проекта) и стажа в общине («новички»/«ветераны»).

**Научные результаты и дискуссия (Research Results and Discussion).** Перед тем как перейти к описанию процессов когнитивной и эмоциональной рационализации коротко коснемся социально-типичного опыта, который формирует предпосылки и начало религиозной конверсии, т.е. и характеризует средовую и интеграционную составляющие СМРК.

Результаты анализа интервью подтверждают, что, *независимо от типа конверсии*, значимые лишения в аспекте *культурного исключения* репрезентируются в сюжетах, связанных с *нарушением гендерных норм* (представлений о мужской и женской идентичностях): травмы, связанные с партнёрскими отношениями (несоответствие требованиям/представлениям партнера); несоответствие представлениям о практиках заботы (делегируемые заботы о детях, отсроченное материнство/отцовство; отказ от деторождения). Другим сюжетом

является *нарушение семейных норм*, связанных с определёнными ожиданиями со стороны родителей относительно профессиональной или брачной траектории детей. Значимыми лишениями в аспекте *структурного исключения* становятся нестабильность занятости (работа на проектах; частая смена работы, сопровождающаяся миграцией), ограниченные возможности приобретения собственного жилья (материальные трудности, обусловленные отсутствием работы, необходимостью выплачивать кредиты и искать жилье в новом городе); не востребованность полученных профессиональных навыков, специальности.

В целом, характер переживаемых лишений (материальной и духовной депривации) во многом определяет процесс интеграции конвертита в общину. Вместе с тем, можно утверждать, что процессы когнитивной и эмоциональной рационализации, выполняющие функции (пере)осмысления жизненного опыта и являющиеся элементами трансформационной составляющей СМРК, влияют также и на ход интеграции. Смысловая направленность действия индивида проявляется не только в инструментальном/неинструментальном измерении, но и в субъективном осмыслении религиозной общности. Это обстоятельство позволяет рассматривать процессы когнитивной и эмоциональной рационализации более широко – как своего рода стили<sup>1</sup>, присутствующие на протяжении всего процесса конверсии и влияющие на его ход.

Рассмотрим более подробно процессы рационализации на различных этапах конверсии, определяющие трансформацию мировоззрения: осмысление жизни

<sup>1</sup>На наш взгляд, понятие «стиль рационализации» может быть введено аналогично понятию «когнитивный стиль». Стилевой подход в психологии позволяет одновременно обозначить индивидуально-своеобразное и вместе с тем выявить типичные формы в изучаемом предмете (Холодная, 2004: 38). Аналогично «когнитивному стилю», «стиль рационализации» обозначает не оценочную характери-

стику, например, доктринально верного или неверного восприятия учения, а сам способ поддержания индивидом понимания своего религиозного обращения. «Стиль», таким образом, представляет собой структурный, а не содержательный аспект рационализации, и в отличие от «типов» (как результатов религиозной трансформации), характеризует сам процесс, присутствующий на всех этапах и составляющих конверсии.

«до» и «после» обращения, пересмотр индивидом собственных ценности и значимых для него норм. В силу того, что своей кульминации процессы рационализации достигают именно в трансформационной составляющей СМРК, т.е. в (пере)осмыслении с точки зрения религиозного мировоззрения собственной жизни в целом и отдельных ее сторон, особенное внимание обратим на *субъективное благополучие* последователей: как ресурсы религиозного учения используются ими в оценке качества собственной жизни? В субъективном благополучии нами выделяются эмоциональные (переживание радости, счастья, отсутствие негативных эмоций), когнитивные (удовлетворенность, осознанность жизни, самооценка) и поведенческие (способность и практические навыки саморегуляции) компоненты, связанные с влиянием на индивида воспринятого религиозного учения и практической религиозной вовлеченности.

Итак, процессы когнитивной и эмоциональной рационализации позволяют индивиду переосмыслить пережитые травматичные события, пересмотреть собственные ценности и значимые для него нормы, сформированные предыдущим жизненным опытом. В ряде случаев источником травмирующего опыта является конфликт норм, усвоенных в семье, и нехватки ресурсов для их реализации (психологических, символических, материальных и т.д.). Например, в случае, когда родители имеют высокий образовательный статус (особенно отец), ребенок может оказаться в ситуации, предполагающей воспроизводство данного статуса (следование профессиональной траектории, ценностям достижения и т.п.) и сопровождаемой родительским контролем. Эти обстоятельства приводят к конфликту внешнего давления и внутренних потребностей, связанных с желанием самостоятельного выбора и субъективно значимого целеполагания в биографическом проектировании. Другим фактором, который также может быть связан с родительской семьей, является религиозность. Религиозные нормы

семьи, даже если они имеют поверхностный, «народный» характер, аналогично могут нерелексивно восприниматься и воспроизводиться в ценностно-нормативной системе индивида, хотя не будут иметь для него субъективно значимого смысла. Непринятие требований религиозной нормативной системы и вместе с тем запрос на решение экзистенциальных вопросов приводят к психологическому дискомфорту и попыткам преодоления этого противоречия. Конфликт в ценностно-нормативной системе индивида, обусловленный разнонаправленностью требований, ожиданий и потребностей, как самого индивида, так и значимых других может сформироваться также в рамках партнерских (супружеских) отношений. Таким образом, неактуальность внешних нормативных требований и ожиданий (в первую очередь со стороны отдельных значимых других, а также референтных групп) и невозможность выстроить жизнь в соответствии с субъективно значимыми нормами и ценностями обуславливает переживание индивидом духовной депривации. В биографическом нарративе это переживание неудовлетворенных потребностей и чувства невозможности преодолеть состояние исключения маркируется как «апатия», «тяжелый период».

Ревизия норм, восприятие новых стандартов становятся возможными в моменты интенсивного переживания духовной депривации: мировоззренческая система становится открытой. Благодаря этому кризисному состоянию начинается переосмысление тех норм, ценностей, установок, которые воспринимались как само собой разумеющиеся: пересматривается вся жизнь и начинается активный поиск новых мировоззренческих оснований в личной истории. Принятие буддизма не происходит на пустом месте – актуализируется опыт прошлого, связанный с предшествующим знакомством с буддизмом: посещение лекций, участие в практиках, ранее принятые элементы учения из литературы, общение с друзьями-буддистами. Однако начало активной фазы конверсии происходит при

определенном комплексе факторов, которые могли иметь место и до кризиса, но в здесь-и-сейчас ситуации образуют качественно иное переплетение, определяющее новое восприятие учения и изменение собственной жизни.

*Когнитивный тип рационализации.* У информантов, относимых нами к когнитивному типу религиозной конверсии, при их достаточно глубокой аналитической способности описание происхождения и развития кризиса оказывается отнюдь не на поверхности, поскольку причины и формирование этого состояния могут ими не осознаваться в полной мере, либо осознанно или нет умалчиваться в интервью. В биографическом нарративе скорее представлена феноменология (описание переживания) кризиса, чем его концептуализация. Экзистенциальные вопросы, возникшие как следствие духовной депривации, на которые человек не смог найти удовлетворяющие его ответы, как правило, определяют кризисное состояние. Кризис также может быть обусловлен и другими сопутствующими факторами (болезнями, переживанием сложных жизненных событий).

Воспринятое буддийское учение оказывается основой для переосмысления предыдущего жизненного опыта и тех событий, которые привели к кризису, не только в случаях завершающейся или завершенной конверсии. Как показали интервью с принявшими буддизм относительно недавно (около года назад на момент интервью), объяснительные ресурсы буддийского учения ими активно используются в репрезентации личной истории и рационализации жизненного кризиса.

При принятии буддизма у конвертитов, как правило, изменяется *понимание реальности*, которая начинает рассматриваться в соответствии с учением – как «игра ума». Благодаря перемещению акцента на духовную реальность, мир видится не столь «серьезным» как прежде. Такого рода отчуждение от старого взгляда на вещи, от мира собственных привычек, выполняет психологическую функцию – снимает

напряжение и беспокойство, остро переживаемое предшествующее кризисное состояние. Жизненные трудности в субъективном восприятии оказываются не такими фатальными, как раньше, и воспринимаются как вызовы и «*возможности для развития*». Происходит и переосмысление самого себя в соответствии с учением. Как следствие воспринятого положения об «истинной природе» (природе Будды) человека, болезнь и смерть, как минимум на риторическом уровне, начинают восприниматься легче, поскольку эти явления связаны только с телом, а не с умом. Экзистенциальный страх смерти притупляется также благодаря принятию идеи *реинкарнации*. Закон кармы объясняет всё происходящее, определяет «правила игры» и отвечает на вопрос о смысле жизни.

Негативные эмоции от фрустрации, нереализованного материнства и отцовства у информантов могут сниматься посредством перевода фокуса с заботы о себе, на *заботу о других*. В буддизме Алмазного пути этот основополагающий принцип, связанный с ценностью сангхи (сообщества буддистов – «друзей на пути») и сочувствия (сострадания), активно используется в рамках общины и распространяется также на других за ее пределы. Благодаря новой значимости Другого возникает чувство единства с миром, преодолевается одиночество, замкнутость, «зацикленность» на себе и собственных проблемах.

Существенное влияние на субъективное благополучие также оказывает и трансформация *временной перспективы*. Согласно учению, внимание последователей должно быть сосредоточено не на прошлом или будущем, а на настоящем. Для многих конвертитов такое изменение в субъективном понимании времени способствует совладанию с негативными эмоциями, порождаемыми неуспешными попытками реализации запланированного, равно как и сожалением об упущенных возможностях в прошлом. Под влиянием учения происходит также реконцептуализация счастья: оно

начинает пониматься не как цель, достижимая в будущем, а как независимый от внешних обстоятельств феномен настоящего. Вместе с тем локус счастья переносится из сферы эго-развития, локализованного в будущем, в сферу блага и заботы о других, реализуемую в настоящем.

Элементы нового учения используются информантами и для объяснения смысла событий *личной истории* и наиболее значимых экзистенциальных проблем. Так, вопрос о социальной справедливости после начала конверсии начинает объясняться законом *кармы*. Карма, в отличие от богословских систем авраамических религий, переводит роль актора воздаяния с Бога на самого действующего и получающего возмездие человека, что дает ему ощущение возможности контролировать собственную жизнь, управлять ею, переосмыслить негативный опыт прошлого и происходящее в настоящем. Благодаря этому формируется (или усиливается) внутренний локус контроля, и последователь ощущает себя не жертвой обстоятельств («мишенью»), а творцом собственной жизни. Реинтерпретируется не только давний жизненный опыт, но и сравнительно новые события. Активно усваиваемые на начальном этапе знания используются для доказательства истинности учения. Так, воодушевление, свойственное для начала конверсии (переживание счастья, легкое восприятие учения, быстрое его усвоение) осмысливается с точки зрения самого учения как продолжение буддийского пути, начатого в предыдущие жизни.

Обращает на себя внимание, что для когнитивного типа важны сами духовные практики, а не сангха. Судя по рассказам информантов о начале своего обращения, последователи, относящиеся к этому типу, приходят именно на медитацию, а знакомство с другими буддистами происходит позже.

*Эмоциональный тип рационализации.* При эмоциональной рационализации аргументацией и доказательствами правильно выбранного пути оказываются в

первую очередь не «логика» и доводы рассудка, а переживаемые чувства, особые состояния, воспринимаемые информантами подтверждение истинности выбранного буддийского пути. Этим принципиальным отличием от когнитивного типа обусловлены особенности субъективного благополучия: на первое место выходят эмоциональные компоненты (психологический комфорт, переживание удовлетворенности различными сторонами жизни), а когнитивные компоненты (осмысление жизни, объяснение причин удовлетворенности ею) либо не выражены, либо имеют второстепенное значение. Репрезентация эмоциональных переживаний в биографическом нарративе не имеет четкой структуры, похожей на репрезентацию когнитивных компонентов субъективного благополучия. На начальном этапе у представителей данного типа конверсии может не происходить окончательное принятие новой идентичности (восприятие себя лишь «сочувствующим»). Так, заявление «я не могу себя назвать буддисткой» связано с особым пониманием данного концепта, который подразумевает не номинальное обозначение, а качественное состояние человека, уже достигшего определенных результатов.

В конверсии как эмоционального типа, так и когнитивного, важную роль играет Другой (как правило, это друзья, а не один друг). Однако роль значимого Другого для каждого из типов разная. В когнитивном типе друг оказывается помощником в решении мировоззренческих вопросов на пути к принятию буддизма. В эмоциональном типе друзья – это, в первую очередь, социальные отношения, общение, благодаря которым возникает постоянное ощущение поддержки. Восприятие буддийского учения и начало конверсии поддерживаются благодаря человеку, с которым сложились доверительные отношения. Если для когнитивного типа все должно быть «логично» («логика» в данном контексте подразумевает, что учение отвечает ожиданиям и запросам человека), то эмоциональный тип больше доверяет, «верит» за

неимением своего личного опыта и «логической» системы.

Как первичная инициация (принятие Прибежища), другие духовные практики, так и «факультативная» активность в рамках деятельности сангхи могут происходить под влиянием референтной группы: ее одобрения и поощрения. Вклад в субъективное благополучие вносит поддержка со стороны друзей, возможность быть полезным, командное чувство. Так как для эмоционального типа значимо социальное измерение – Лама воспринимается преимущественно не как учитель, обладающий знанием, а как друг, близкий, родной человек или как защитник. «Чувство локтя», значимость отклика друзей выполняет еще одну важную роль: доверие мнению Другого заменяет собой рациональные доказательства (рассуждения) верой. Например, религиозная интерпретация повседневных событий принимается благодаря влиянию друзей, а не собственным рассуждениям («я не могу сказать, что так это или не так, потому что пока это не ощущаю, но они там давно, они мои друзья, и я им верю»). Эта интерпретационная конструкция может использоваться при объяснении различных ситуаций. Например, внезапно наступившее людей наказание, совершивших проступок, различные повреждения, болезни, объясняются «очищением» («чисткой»), которая связана либо с «законом кармы» (возвращением человеку плодов его поступков), либо с интенсивной медитационной практикой и присутствием Ламы на буддийском курсе. У информантов, относящихся к эмоциональному типу, нет четко сформулированных вопросов, на которые должно ответить новое учение. Они подчеркивают не только

свое доверие мнению друзей, но и присущую им интуицию («кармическую память»). В биографиях буддисток интуиция оказывается элементом гендерной идентичности.

В реинтерпретации личной истории для эмоционального типа конверсии могут быть характерны отрицательные ответы по Шкале религиозной авторефлексии<sup>1</sup>, что свидетельствует, с одной стороны, о слабой степени проникновения особого мира религии в повседневную жизнь и, соответственно, о незначительном изменении религиозного сознания в процессе конверсии. С другой, этот феномен может определяться некогнитивным (эмоциональным) стилем рационализации. Если для когнитивного типа на вопрос о значимых событиях личной истории в большей мере характерно указывать на события, связанные с буддизмом, то для эмоционального – упоминаются события, не имеющие принципиального значения для конструирования буддийской биографии, а наиболее яркие в эмоциональном плане, как негативные (пережитые травмы), так и положительные.

Субъективное благополучие данного типа определяется в первую очередь не когнитивными, а эмоциональными компонентами. При ретроспективном взгляде на свой путь в буддизме, в рассказе о принятии учения и об отдельных событиях личной истории акцент ставится не на том, *что* они значат, а *как* они переживаются последовательно. Определяющее значение в оценке собственной жизни имеет чувство психологического комфорта, которое выполняет двойную функцию: приносит последовательному удовлетворение от собственной деятельности в рамках социальной активности внутри сангхи и/или при индивидуальных

<sup>1</sup> Шкала религиозной авторефлексии (Дивисенко, Дивисенко, 2016) позволяет зафиксировать самооценку индивидами влияния собственных религиозных убеждений на различные аспекты их жизни и тем самым выявить изменения религиозного сознания, касающиеся реинтерпретации личной истории с точки зрения религиозного мировоззрения. В

настоящем исследовании данная методика использовалась в ее качественном варианте, т.е. фиксировались развернутые ответы на вопросы, касающиеся оценки конвертитами влияния буддийского учения на их жизнь. Информантам также задавался вопрос о ключевых событиях в их жизни для определения значимости событий, связанных с буддизмом, среди других ценностных ориентиров.

практиках, а также доказывает правильность выбранного пути.

*Типы рационализации и время, прошедшее с начала конверсии.* На примере относительно недавно начавшейся конверсии изменение духовной жизни, переосмысление личной истории видны более отчетливо, поскольку переживаемый перелом в мировоззрении еще не ушел в прошлое и не трансформирован памятью – свежи первые чувства и новое понимание мира. У обратившихся сравнительно недавно рассматриваемые стили рационализации имеют более четкие контуры, в то время как длительный опыт пребывания в общине, изучение буддизма, а также чтение лекций, оказывают влияние на изначально эмоциональный тип рационализации, привнося в него когнитивные элементы.

Для начинающих буддистов само учение, практики могут носить характер инструментальной, а не терминальной ценности. Работа над собой, навыки управления собственными эмоциями рассматриваются как эффективное решение актуальных психологических проблем, мешающих в повседневной жизни, либо как средство, способное помочь в будущем в нерелигиозной сфере (карьере, бизнесе).

Жизнеописания буддистов, принявших это учение достаточно давно (20-30 лет назад), отличаются тем, что на этих материалах сложнее реконструировать весь процесс трансформации мировоззрения и ценностно-нормативной системы с самого его начала, обусловленный именно религиозным фактором, а не другими жизненными перипетиями. «Старшие» буддисты объясняют свой приход к буддизму *«кармической предопределенностью»*, признавая в своей биографии духовный поиск и интерпретируя его проявлением связей из прошлых жизней, т.е. сам факт конверсии видят целиком через призму учения.

У буддистов с большим стажем пребывания в общине на репрезентацию личной истории налагает отпечаток статус «путешествующего учителя» (при наличии). Это проявляется в двойной рефлексии по

поводу отдельных событий личной истории, своих поступков. Например, контроль эмоций осуществляется не только в соответствии с нормами учения, но и как своего рода наглядный пример, духовный образец для других.

Тема *личного образца* появляется в большинстве интервью независимо от типа конверсии и времени, прошедшего с начала конверсии. Эталон важен как пример успешного результата прохождения пути. В первую очередь им является Лама, но и каждый последователь, согласно учению, должен в меру своих сил становиться образцом, благодаря которому для людей вне буддийской общины обнаруживается соответствие формального учения реальной жизни и поступкам. У буддистов-учителей подражание Ламе проявляется и на нарративном уровне, в проведении аналогий между своей жизненной историей и биографией Ламы. Для обратившихся же недавно, особенно имеющих травмирующий опыт, критическое отношение к религии формируют или сформировали «антиобразцы» – отдельные последователи как буддизма, так и других религий, не соответствующие своему учению.

В прямом вопросе о счастье и в релевантных фрагментах ряда интервью новичками подчеркивается, что они счастливы, переживают положительные эмоции независимо от внешних обстоятельств. Значимость этого чувства, вероятно, обусловлена эффектом контраста при сравнении нынешней жизни с предыдущим кризисом, а также воодушевлением, характерным для начального этапа конверсии. Переживание счастья у людей, имеющих большой стаж пребывания в буддизме, более интеллектуализировано. В интервью с ними прослеживается разделение между определением данного понятия и самим опытом счастья.

У опытных буддистов несколько в большей мере, чем у начинающих, описываются практический компонент духовного благополучия – сформировавшиеся навыки совладающего поведения, которое позво-

ляет им как нивелировать имеющиеся негативные реакции, так и находить благоприятный выход из трудных жизненных обстоятельств.

Несмотря на интенсивные практики (ежедневные индивидуальные медитации) в интервью начинающих буддистов фиксируется допущение отхода от учения и изменения дальнейшего жизненного пути, на что, видимо, оказывает влияние присущая последователям этой религии ценность индивидуального свободного выбора. На нарративном уровне этот феномен можно интерпретировать как следствие всё еще продолжающегося процесса интеграции и незавершённости конверсии, так как буддийское учение для них не стало объединяющей опыт и биографию структурой.

**Заключение (Conclusions).** Результаты полевого исследования свидетельствуют об актуальности применения подхода аналитической социологии для анализа процесса конверсии в западный буддизм и позволяют утверждать, что его вариативность определяется субъектными элементами концептуальной модели СМРК. Типы религиозной конверсии взаимосвязаны со структурными факторами культурного и структурного исключения: эта взаимосвязь наблюдается по первому измерению типа конверсии – смысловой направленности действия индивида (инструментальность/неинструментальность) в процессе интеграции в буддийскую общину, однако прямая взаимосвязь между типом социального исключения и типом рационализации не наблюдается.

Процессы эмоциональной и когнитивной рационализации, влияющие на тип религиозного участия (субъективный или объективный) играют ключевую роль в процессе религиозной трансформации. Данные способы осмысления изменений собственного мировоззрения, личной истории и жизни в целом обуславливают специфику религиозного обращения не только на заключительном, трансформационном его этапе, но и в начале конверсии, что позво-

лило уточнить общую теоретическую модель. В целом представляется перспективным использовать настоящую модель, разработанную на эмпирическом материале западного буддизма, в качестве методологического инструментария для изучения конверсии в рамках других религиозных конфессий и направлений современного буддизма.

Как показал биографический анализ субъективного благополучия последователей буддизма, процессы рационализации выполняют важную функцию в изменении оценки буддистами качества собственной жизни. Активно привлекаемый ресурс религиозного учения позволяет переосмыслить предыдущий жизненный опыт, равно как и актуальное положение дел, в положительную сторону. Процессы когнитивной и эмоциональной рационализации оказались тесно связаны с различными аспектами субъективного благополучия: удовлетворенностью, осмысленностью жизни и с эмоциональным комфортом соответственно. Данное обнаружение подтвердило дифференцированность типов рационализации и позволило продемонстрировать их влияние на динамику субъективного благополучия.

Следует отметить, что между фактором, запустившим процесс религиозной конверсии (кризисом или интересом) и типом рационализации четкой связи на эмпирическом уровне не наблюдается. Данное обстоятельство заслуживает дальнейшего изучения, так как не согласуется с концептуальной моделью, но в целом и не опровергает ее. Более того, в каждом случае правильнее говорить, что фактором является кризис или интерес «по преимуществу», и необходимо анализировать влияние обоих явлений. Кризис к тому же может замалчиваться в биографическом рассказе, в силу разных обстоятельств: наличия травмы, несоответствия жизни нормативным образцам рассказывания в случае, если информант не готов или не видит смысла в проговаривании своих проблем.

В отдельных случаях также сложно провести четкую разграничительную линию между культурным и структурным исключением, и, следовательно, ролью духовной и материальной депривации в установлении смысловой направленности действия субъекта по отношению к общине. С одной стороны, материальная неудовлетворенность может сопровождаться независимым от нее духовным поиском, с другой, осмысление материальных проблем, социального неравенства, также приводит к реконцептуализации культурных норм и ценностей. Тем не менее, предложенное аналитическое разделение оказывается продуктивным в большинстве случаев и помогает понять причины, обусловившие ситуацию социального исключения и ставшие триггером для переживания депривационных процессов.

В связи с использованием нарративных методов в настоящем исследовании открытым остается вопрос о роли знакомства информанта с буддизмом и интереса к нему задолго до конверсии. Значение этого, часто упоминаемого в биографическом повествовании, факта требует дальнейшего уточнения: является ли он фактором, определяющим конверсию, либо выступает как нарративная конструкция, легитимизированная учением, функция которой состоит в пересборке (постфактум) личной истории.

С методологической точки зрения видится перспективным введение понятия «стиль» для анализа процесса религиозной конверсии и проведение параллели между понятиями «когнитивный стиль» и «стиль рационализации». Как и когнитивный стиль, фиксирующий не только способы познания, но и особенности личностной организации в целом, стиль рационализации играет важную роль в социальной интеракции, поскольку тесно связан с особенностями религиозного поведения и сознания. Анализ роли стилей рационализации в процессе религиозной конверсии, воспроизводстве религиозности требует отдельного теоретического и эмпирического исследования для понимания качественного разнообразия типического опыта. В частности,

видится важным прояснить вопросы функционирования процессов рационализации, устойчивости ее стилей на разных стадиях конверсии и в разных социальных ситуациях и контекстах, а также детерминированности стиля гендером и личностными особенностями.

### Список литературы

Аюшеева Д. В. Проблема классификации западных буддийских общин // Власть. 2018. № 7. С. 183-189.

Аюшеева Д. В. Особенности распространения буддизма в Австралии и Новой Зеландии // Власть. 2016. № 8. С. 128-133.

Бадмацыренов Т., Родионов В. Буддийское возрождение и конструирование буддийского сообщества в современной Бурятии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 1. С. 62-85.

Дивисенко К. С., Дивисенко О. В. Биографическое исследование реинтерпретации личной истории у православных верующих // Журнал социологии и социальной антропологии. 2016. Том XIX. № 4. С. 24-37.

Исаева В. Б. Теория депривации как инструмент изучения нетрадиционной религиозности // Социологические исследования. 2019. № 9. С. 39-50.

Исаева В. Б. Социальный механизм конверсии в буддизм в условиях переходного российского общества // Научное обозрение. Серия 2. Гуманитарные науки. 2014а. № 3. С. 35-46.

Исаева В. Б. Социальный механизм религиозной конверсии на примере петербургской буддийской общины Карма Кагью: дис. ... канд. социол. наук, СПб., 2014. 242 с.

Коротецкая Л. М. Буддизм Ваджраяны в России: философские основы, религиозные практики и распространение в России и Европе с конца 80-х годов XX века: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Чита, 2010. 23 с.

Монгуш М. Традиционный и западный буддизм в современной России: опыт сравнительного анализа // Новые исследования Тувы. 2016. № 1. URL: <http://nit.tuva.asia/nit/article/view/69> (дата обращения: 01.06. 2020).

Островская Е. А. Буддийские общины Санкт-Петербурга. СПб.: Алетейя, 2016. 198 с.

Уланов М. С. Буддизм на Западе (социокультурный анализ). Элиста: Изд-во КалмГУ, 2014. 79 с.

Холодная М. А. Когнитивные стили. О природе индивидуального ума. 2-е изд., СПб.: Питер, 2004. 384 с.

Янгутов Л. Е., Цыренов Ч. Ц. Буддизм в социокультурной традиции России // Вестник Бурятского государственного университета. 2016. № 6. С. 108-119.

Ярошенко С. С. О возможностях применения теории андеркласса в России // Социологические исследования. 2019. № 9. С. 28-38.

Baumann M. Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective // Journal of Global Buddhism. 2001. № 2. Pp. 1-43.

Berzano L., Martoglio E. Conversion as a New Lifestyle: an Exploratory Study of Soka Gakkai in Italy // Religion and the Social Order. 2009. № 17. Pp. 213-241.

Coleman, J. W. The New Buddhism: The Western Transformation of an Ancient Tradition. N.Y.: Oxford University Press, 2001.

Hedström P., Bearman P. What is analytical sociology all about? An Introductory Essay // Oxford Handbook of Analytical Sociology. N.Y.: Oxford University Press, 2009. Pp. 3-24.

Hedström P. Dissecting the Social: On the Principles of Analytic Sociology. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Hedström P. and Swedberg R. Social Mechanisms: an Analytical Approach to Social Theory. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Jindra I. W. A New Model of Religious Conversion: beyond Network Theory and Social Constructivism. Netherlands, 2014.

Jindra I. W. Toward an Integrative Theory of Religious Conversion: A Review Essay of The Oxford Handbook of Religious Conversion by Lewis R. Rambo and Charles F. Farhadia (2014) // Pastoral Psychology. 2016. № 65. Pp. 329-343.

Magnone E. Analysis of Scholarly Communication Activities in Buddhism and Buddhist Studies // Information. 2015. № 6 (2). P. 162-182.

MacMahah D. Buddhism in the Modern World. N.Y., 2012.

Prebish C. Studying the Spread and Histories of Buddhism in the West: The Emergence of Western Buddhism as a New Subdiscipline within Buddhist Studies // Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia; Prebish C., Baumann C. (eds.). USA: University of California Press, 2002. Pp. 66-81.

Scherer B. Interpreting the Diamond Way: Contemporary Convert Buddhism in Transition // Journal of Global Buddhism. 2009. № 10. Pp. 17-48.

Stolz J. Opening the Black Box. How the Study of Social Mechanisms Can Benefit from the Use of Explanatory Mixed Methods // Analyse and Kritik. 2016. № 1. Pp. 257-285.

Snook D. W., Williams M. J., Horgan J. G. Issues in the Sociology and Psychology of Religious Conversion // Pastoral Psychology. 2019. № 68. Pp. 223-240.

Stark R., Bainbridge W.S. A Theory of Religion. New Jersey: Rutgers University Press, 1996.

Stark, R. The Triumph of Faith: Why the World is More Religious Than Ever. Wilmington, 2015.

The Oxford Handbook of Religious Conversion; Rambo L., Farhadian C. (eds.). N.Y.: Oxford University Press, 2014.

Yü, D. S. Buddhist Conversion in Contemporary World // The Oxford Handbook of Religious Conversion; Rambo L., Farhadian C. (eds.). N.Y.: Oxford University Press, 2014. Pp. 465-487.

#### References

Ayusheeva, D. V. (2018), "The Problem of Classification of Western Buddhist Communities", *Vlast*, (7), 183-189. (In Russian)

Ayusheeva, D. V. (2016), "The Main Features of Distribution of Buddhism in Australia and New Zealand", *Vlast*, (8), 128-133. (In Russian)

Badmatsyrenov, T. and Rodionov, V. (2020), "Buddhist Revival and Buddhist Community Construction in Contemporary Buryatia", *Gosudarstvo, religiia, tserkov v Rossii i za rubezhom*, (1), 62-85. (In Russian)

Divisenko, K. and Divisenko, O. (2016), "The Biographical Research of Personal History (re-)Interpretation among Orthodox Believers", *Zhurnal sotsiologii i sotsialnoy antropologii*, 19 (4), 24-37. (In Russian)

Isaeva, V. B. (2019), "Deprivation Theory as a Tool to Study Non-traditional Religiosity", *Sotsiologicheskie issledovaniya*, (9), 39-50. (In Russian)

Isaeva, V. B. (2014a), "Social Mechanism of Conversion to Buddhism in the Conditions of the Transitional Russian Society", *Nauchnoe obozrenie. Seriya 2. Gumanitarnye nauki*, (3), 35-46. (In Russian)

Isaeva, V. B. (2014), "Social Mechanism of Religious Conversion: the Case of Saint-Petersburg Buddhist Community Karma Kagyu", Ph.D. Thesis, Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia. (In Russian)

Korotetskaya, L. M. (2010), "Vajrayana Buddhism in Russia: Philosophical Foundations, Religious Practices and Distribution in Russia and Europe since the late 80s of the 20th Century", Abstract of Ph.D. dissertation, Chita State University, Chita, Russia. (*In Russian*)

Mongush, M. (2016), "Traditional and Western Buddhism in Modern Russia: Experience of Comparative Analysis", *New Research of Tuva*, (1), [Online], available at: <http://nit.tuva.asia/nit/article/view/69> (Accessed 1 June 2020). (*In Russian*)

Ostrovskaya, E.A. (2016), *Buddhist Communities of St Petersburg*, Aleteya, St. Petersburg, Russia. (*In Russian*)

Ulanov, M. S. (2014), *Buddhism in the West (Sociocultural Analysis)*, KalmGU Publishing House, Elista, Russia. (*In Russian*)

Holodnaya, M. A. (2004), *Cognitive Styles. On the Nature of the Individual Mind*, Piter, St. Petersburg, Russia. (*In Russian*)

Yangutov, L. E. and Tsyrenov, Ch. C. (2016), "Buddhism in Russian Social and Cultural Tradition", *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta*, (6), 108-119. (*In Russian*)

Yaroshenko, S. S. (2019), "On the Possibilities of Applying the Underclass Theory in Russia", *Sotsiologicheskie issledovaniya*, (9), 28-38. (*In Russian*)

Baumann, M. (2001), "Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective", *Journal of Global Buddhism*, (2), 1-43.

Berzano, L. and Martoglio, E. (2009), "Conversion as a New Lifestyle: an Exploratory Study of Soka Gakkai in Italy", *Religion and the Social Order*, 2009, (17), 213-241.

Coleman, J. W. (2001), *The New Buddhism: The Western Transformation of an Ancient Tradition*, Oxford University Press, N.Y., USA.

Hedström, P. and Bearman, P. (2009), "What is analytical sociology all about? An Introductory Essay", in *Oxford Handbook of Analytical Sociology*, Oxford University Press, N.Y., USA, 3-24.

Hedström, P. (2005), *Dissecting the Social: On the Principles of Analytic Sociology*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.

Hedström, P. and Swedberg, R. (1998), *Social Mechanisms: an Analytical Approach to Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.

Jindra, I. W. (2014), *A New Model of Religious Conversion: beyond Network Theory and Social Constructivism*, Brill, Leiden, Netherlands.

Jindra, I. W. (2016), "Toward an Integrative Theory of Religious Conversion: A Review Essay of The Oxford Handbook of Religious Conversion by Lewis R. Rambo and Charles F. Farhadia (2014)", *Pastoral Psychology*, (65), 329-343.

Magnone, E. (2015), "Analysis of Scholarly Communication Activities in Buddhism and Buddhist Studies", *Information*, 6 (2), 162-182.

MacMahah, D. (2012), *Buddhism in the Modern World*, Routledge, N.Y., USA.

Prebish, C. (2002), "Studying the Spread and Histories of Buddhism in the West: The Emergence of Western Buddhism as a New Subdiscipline within Buddhist Studies", in Prebish, C. and Baumann, C. (eds.), *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*, University of California Press, USA, 66-81.

Scherer, B. (2009), "Interpreting the Diamond Way: Contemporary Convert Buddhism in Transition", *Journal of Global Buddhism*, (10), 17-48.

Stolz, J. (2016), "Opening the Black Box. How the Study of Social Mechanisms Can Benefit from the Use of Explanatory Mixed Methods", *Analyse and Kritik*, (1), 257-285.

Snook, D. W., Williams, M. J. and Horgan, J. G. (2019), "Issues in the Sociology and Psychology of Religious Conversion", *Pastoral Psychology*, (68), 223-240.

Stark, R. and Bainbridge, W. S. (1996), *A Theory of Religion*, Rutgers University Press, New Jersey, USA.

Stark, R. (2015), *The Triumph of Faith: Why the World is More Religious Than Ever*, Delaware, Wilmington, USA.

*The Oxford Handbook of Religious Conversion* (2014), in Rambo, L. and Farhadian, C. (eds.), Oxford University Press, N.Y., USA.

Yü, D. S. (2014), "Buddhist Conversion in Contemporary World", in *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, Rambo, L. and Farhadian, C. (eds.), Oxford University Press, N.Y., USA, 465-487.

Статья поступила в редакцию 19 июля 2020 г. Поступила после доработки 16 августа 2020 г. Принята к печати 20 августа 2020 г.

Received 19 July 2020. Revised 16 August 2020. Accepted 20 August 2020.

*Конфликты интересов: у авторов нет конфликта интересов для декларации.*

*Conflicts of interest: the authors have no conflict of interest to declare.*

**Дивисенко Константин Сергеевич**, кандидат социологических наук, старший научный сотрудник, сектор социологии семьи, гендерных и сексуальных отношений, Социологический институт РАН – филиал ФНИСЦ РАН, Санкт-Петербург, Россия.

**Исаева Валентина Борисовна**, кандидат социологических наук, ассоциированный научный сотрудник, Социологический институт

РАН – филиал ФНИСЦ РАН, Санкт-Петербург, Россия

**Konstantin S. Divisenko**, Candidate of Sociological Sciences, Senior Researcher, Department of Sociology of Family, Gender and Sexuality, Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russian Federation

**Valentina B. Isaeva**, Candidate of Sociological Sciences, Associate Researcher, Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russian Federation.