

РЕЛИГИОЗНЫЕ ИДЕНТИЧНОСТИ

Особенности становления российской гражданской идентичности мусульман в Татарстане¹

Е.А. Шумилова, Е.А. Хогжаева

Российское общество в постсоветский период характеризуется поисками нового идеологического базиса, способного объединить россиян, разобщенных в результате экономических и социальных изменений, на основе единых ценностей. В ходе конструирования новой нормативно-ценностной основы российского общества задействуются также религиозные системы ценностей. В последние годы все очевиднее становятся попытки включить православие в общероссийскую национальную идеологию. В числе подобных идеологических построений можно выделить утверждения об особом русском пути развития, о существовании особой «русской цивилизации», о евразийстве. Распространение этих идеологем, основанных на возрождении идей соборности и симфоничности, выдвинутых русскими философами конца XIX — начала XX в., способствует тому, что Русская Православная Церковь становится символом национальной идентичности.

Однако попытки построения общенациональной идеологии на основе православия встречают непонимание среди верующих — сторонников конфессиональных меньшинств, что особенно ярко проявляется в тех регионах России, где число православных верующих сопоставимо или даже уступает числу приверженцев других религий.

¹ Материал подготовлен в рамках проекта «Особенности идеи толерантности в современном религиозном дискурсе». Поддержка данного проекта была осуществлена АНО ИНО-Центр в рамках программы «Межрегиональные исследования в общественных науках» совместно с Министерством образования Российской Федерации, Институтом перспективных российских исследований им. Кеннана (США) при участии Корпорации Карнеги в Нью-Йорке (США), Фондом Джона Д. и Кэтрин Т. МакАртуров (США). Точка зрения, отраженная в данном документе, может не совпадать с точкой зрения вышеперечисленных благотворительных организаций

Показательной в этом отношении является ситуация в Республике Татарстан. В этом полиэтничном регионе России большинство населения составляют представители двух этнических групп: татары (48,5 %) и русские (43,3 %)². Эти два этноса характеризуются разным происхождением, принадлежностью к различным языковым группам (соответственно к тюркской и славянской), различиями в вероисповедании (ислам и православие). При этом важно отметить, что конфессиональная идентификация является неотъемлемым элементом этнического самоопределения населения в Татарстане, более значимым по сравнению с жителями других национальных республик России³.

Власти Татарстана официально придерживаются политики невмешательства в дела религиозных объединений и сотрудничества с ними. Однако статистические данные свидетельствуют о том, что в последние 10 – 15 лет ислам в Татарстане развивается интенсивнее других религий. Так, на 1 января 2004 г. на территории Республики Татарстан, по данным Главного управления министерства юстиции РФ по РТ, зарегистрировано 1288 религиозных организаций. Из них: мусульманских – 986, православных – 204 (Русская Православная Церковь Московского Патриархата). Число действующих мечетей также превышает число православных храмов (1014 и 176, соответственно).

В то же время необходимо отметить стремление республиканских политических элит инкорпорировать в конструируемые ими идеологии мусульманские ценности и символы, использовать поддержку духовенства в целях влияния, а также легитимации собственной деятельности (как и в случае с православием на федеральном уровне, о чем уже говорилось ранее). О повышенном интересе республиканских властей к развитию ислама свидетельствует содействие правительства проведению I Курултая мусульман Республики Татарстан, которое сам Президент РТ М.Ш. Шаймиев в своем выступлении объявлял необходимостью «совместного служения народу»⁴. Также можно отметить участие государства в лице Института истории Ака-

² По данным переписи 1989 г.

³ См.: например, доклад Л.М. Дробижевой «Российская и этническая идентичность: противостояние или совместимость» (на web-сайте Интернет-конференции «Гражданские и этнические идентичности» www.isras.ru/phpBB2/viewtopic.php?t=4).

⁴ Султанов Ф.М. Ислам и татарское национальное движение в Российском и мировом мусульманском контексте: история и современность. Казань: РИЦ «Школа», 1999. С. 138.

демии наук Татарстана в создании Российского исламского университета в г. Казани. Идеологическую составляющую политики в отношении религии хорошо иллюстрирует следующее высказывание Президента РТ М.Ш. Шаймиева: *«Ислам является историей, образом жизни, основой культуры и искусства татарского народа»* (по материалам Ф. Султанова⁵).

Кроме того, в связи с тем, что конфессиональная принадлежность является одним из этнических маркеров как русского, так и татарского этносов, на протяжении всего постсоветского периода татарстанские этнонационалистические движения и организации в ходе своего становления и развития использовали религиозный компонент в легитимации своей деятельности.

В данной статье мы рассмотрим отношение мусульман, получающих исламское образование или даже посвятивших себя религиозному служению, к федеральной и региональной идеологиям, каждая из которых включает свой религиозный компонент.

Эмпирической основой служат материалы, собранные в результате двух исследовательских проектов. В 1999 – 2000 гг. в рамках исследования на тему «Исламизация в Республике Татарстан: влияние на социальную стабильность и формирование новых идентичностей молодежи»⁶ было собрано 100 неформализованных глубинных интервью с учащимися и преподавателями исламских учебных заведений, с молодыми активистами национальных движений, мусульманскими лидерами республики и исламоведами. В конце 2003 г. Фондом «Общественное мнение — Татарстан» в ходе исследовательского проекта «Влияние процесса возрождения ислама на установки молодежи в межэтническом взаимодействии» были проведены две фокус-группы, участниками которых стали молодые люди и девушки, исповедующие ислам и получающие или получившие религиозное образование⁷.

Применение методов глубинного и фокусированного группового интервью для сбора эмпирической информации позволяет выявить место религиозных ориентаций в общей картине мировосприятия мусульман, избравших духовное образование или религиозную карьеру. И хотя метод не может выявить масштабы явления в обществе, он, являясь в значительной мере более чувствительным, чем

⁵ Там же. С. 138.

⁶ Руководитель канд. полит. наук Г.М. Мансурова, при поддержке фонда OSF/RSS.

⁷ Руководитель Е.А. Бондаренко, при поддержке фонда «Мегапроект».

массовые опросы, позволяет выявить специфику явления. Отметим здесь также, что мы не стремимся к глубоким аналитическим выводам и дадим лишь «мягкое» описание основных проблем, которые были артикулированы информантами в ходе интервью. В связи с этим мы также нацелены не на пересказ, а на цитирование наиболее ярких высказываний, чтобы дать возможность нашим информантам быть «услышанными» научным сообществом⁸.

Практически все информанты, участвующие в интервью, как в первом, так и во втором проектах, отмечали, что ислам — это «чистая», «правильная религия», воспитывающая законопослушных граждан. Верующие видят в исламе решение таких проблем общества, как алкоголизм, наркомания, преступность, безнравственность: *«Вот врачи, если они лечат тело человека, то мне кажется, что мы — мы вообще мусульмане — лечим души людей»*. Ислам нужен *«просто спасти людей, человечество от того, в чем оно погрязло»* (жен., учащаяся медресе, Казань, 2000). Он *«воспитывает нравственно человека, который уважает себя и умеет уважать других. Также уважает свои права и знает свои обязанности ... относится ко всему ответственно»* (жен., учащаяся медресе, Казань, 2000).

Информанты-преподаватели отмечают роль мусульманских учебных заведений в формировании нравственной и гражданской позиции: *«И мы ее [учебную программу] составляем исходя из того, чтобы она была наиболее полезной, скажем так, и наиболее подходящей для людей, живущих в этом обществе. То есть наша программа нацелена на созидание, а не на разрушение. То есть программа нацелена на воспитание личности, которая как бы является членом этого общества. То есть для того, чтобы он мог это общество исправлять в полезном направлении ... чтобы каждый член общества, кем бы он ни был, был уважаемым и был достойным гражданином»*. Таким образом, преподаватели медресе видят *«исламскую религию как одно из средств, скажем так, развития общества в цивилизованном направлении»* (муж., преподаватель, Казань, 2000).

Эта задача мусульманского образования зафиксирована и в Уставе Российского исламского университета (РИУ)⁹, в цели и задачи которого входят: *«повышение духовного потенциала и укрепление нравственных устоев общества; создание соответствующей основы в*

⁸ Высказывания информантов приводятся без редактирования их речи.

⁹ Российский исламский университет создан в г. Казани в 1998 г.

обществе для подготовки гармонично развитых и высокообразованных личностей»¹⁰.

Таким образом, ислам мог бы стать хорошей базой для формирования у молодых татар гражданской позиции, однако глубинные интервью выявили «подводные камни» в этом процессе.

Как один из регионов России, Татарстан является объектом воздействия общероссийских СМИ. В связи с рядом террористических актов, произошедших по всему миру, в том числе и в России, ислам в масс-медийных сообщениях часто связывается с экстремизмом и терроризмом, это формирует негативный образ этой религии в дискурсивных практиках и даже способствует возникновению исламофобии. Такие информационные стратегии общероссийских средств массовой информации воспринимаются приверженцами ислама как «антиисламская пропаганда» (муж., преподаватель, Нурали, 2000).

Так, информанты отмечали сложности в восприятии людьми ислама и исламских ценностей, поскольку «телевидение заполонила антиисламская политика» (жен., учащаяся медресе, Казань, 2000). Отмечалась также искусственность и необоснованность связывания СМИ ислама с терроризмом: «Например, произойдет любой террористический акт, то его связывают с исламским террористом. А если теракт совершил христианин, не говорят "христианский террорист" ... просто говорят ... что из страны такой-то сделал такое-то. А если теракт совершил мусульманин, то говорят "исламский террорист". А может он и не мусульманин, мы же не знаем, кто он такой. Сейчас все смешали в одну большую кучу, и получилось, что ислам — это большой враг для всех остальных. Экстремисты существуют везде и всегда, не только в исламе. Вот я единственно чему удивляюсь, почему всегда все цепляются именно к слову "ислам", обязательно экстремизм» (жен., учащаяся медресе, Казань, 2000).

Информанты достаточно часто выражали мнение, что представление ислама в негативном свете инициировано противниками его распространения, что люди, которым не нравится увеличение числа мусульман, осуществляют в СМИ «антипропаганду против ислама» (жен., учащаяся медресе, Казань, 2000).

Что касается ваххабизма, используемого в масс-медиа для проведения параллелей между исламом и экстремизмом, информанты считают, что это понятие изменяет свое значение в общественном дис-

¹⁰ Устав учреждения высшего профессионального образования Российского исламского университета. Казань, 1998. С. 2–3.

курсе: *«Люди называют ваххабитами тех мусульман, которые не понравились, хотя сами могут и не знать, что такое ваххабизм. ... Ваххабизм стал очень выгодным словом: если кто-нибудь неугоден, то его называют ваххабитом»* (жен., учащаяся медресе, Казань, 2000). О прочной ассоциации «ваххабизм – терроризм», свидетельствует достаточно распространенная синтетическая конструкция «ваххабист», употребляемая либо от незнания, либо как оговорка вместо правильного названия «ваххабит». Мнения мусульман по поводу этого течения ислама колеблются от полюса, что ваххабизм был неправильно понят отдельными людьми, которые *«пятнают честь ислама»* и из-за которых *«люди плохо будут думать об исламе»* (муж., учащийся медресе, Казань, 2000), до полного отрицания его, как явления: *«Нет ваххабизма, нет вообще такого понятия. Просто люди так называют»* (жен., учащаяся медресе, Казань, 2000), *«Просто это слухи»* (муж., учащийся медресе. Казань, 2000).

Вот например, что считает молодой преподаватель, закончивший медресе «Йолдыз» (вокруг этого мусульманского учебного заведения развернулся скандал, связанный с тем, что его выпускники участвовали в военных действиях в Чечне на стороне вооруженных бандформирований): *«...А вплоть до сегодняшнего дня я еще не видел ни одного человека, который называл бы себя ваххабитом, даже несмотря на то, что мне приходилось общаться с мусульманами – представителями разных наций. Поэтому я это слово – «ваххабизм» – считаю выдуманым и думаю, что придумали его противники ислама, потому что даже если это движение ваххабитов и существует, суть его, на сегодняшний день никому не открывалась, никому не известна. Кто-то его придумал, что бы с ним бороться. Это иногда напоминает борьбу Дон-Кихота с ветряными мельницами»* (муж., преподаватель, Нижнекамск, 2000).

Создаваемый в СМИ стереотип ислама как религии, связанной с экстремизмом, вызывает у последователей ислама желание оправдать и защитить перед обществом свою веру. Так, было высказано мнение, что необходимо донести до народа *«что религия ислам – это религия веры, она желает людям только добра, ничего плохого она не желает»* (муж., учащийся медресе, Казань, 2000). Наиболее образно это иллюстрируется следующим высказыванием: *«Ислам и экстремизм – это, по-моему, такие же друг с другом несовместимые понятия, как «корова» и «седло»* (муж., преподаватель, Нижнекамск, 2000).

У мусульман возникают сомнения в правдивости представления информации в СМИ: *«В СМИ не все, конечно, соответствует истинности. Это, наверное, естественно. Показывают... Да я слыша-*

ла такое известие, что люди говорят, как будто, когда там показывали резню или еще что-то, что это неправда. Что это было представление (понизив голос), неверные делают все, чтобы как бы смутить исламский мир» (жен., учащаяся медресе, Казань, 2000).

Актуальность проблем репрезентации ислама в СМИ для информантов доказывает тот факт, что эта тема, в соответствии с методикой проведения глубинных интервью, не была навязана, а поднята самими информантами в связи с обсуждением вопросов религиозного возрождения в Татарстане.

Проблемы инкорпорирования ислама в российское общество не ограничиваются «антиисламскими» тенденциями в СМИ: *«На сегодняшний день, хотим мы этого или нет, крест — является общим символом для всех христиан, его кто бы и как бы не доказывал, это все равно христианский символ. Хотим мы этого или нет, это так. Ему, безусловно, кто-то старается придать другой оттенок, доказывает именно для нас, мусульман, что он носит совсем другой смысл для того чтобы оправдать свои действия. А вот что лежит в основе, здесь известно. К сожалению, на сегодняшний день у наших мечетей в регистрационных бумагах, в официальных регистрационных бумагах, например, если Минюст ставит печать, в этой печати, в ее оттиске, там те же ... четыре креста, то же двухголовое, пришедшее из, так скажем, языческой религии, изображение» (муж., преподаватель, Нижнекамск, 2000).*

Кроме того, демонстрация Президентом РФ своей конфессиональной принадлежности не всегда приветствуется мусульманами: *«Мы же не виноваты, что наши муфтии, которые там, ходят на поклон к Путину, а Путин ходит на поклон к Христианству» (муж., участник фокус-группы, 2003), «Легко не будет. Потому что Вы сами видели, Путин вот дал подарки христианским религиозным деятелям. Эх, и терзалось мое сердце, дочка!» (жен., редактор газеты, 2000).* Иногда мусульмане выдвигают прямые обвинения в адрес федеральных властей, которые, по их мнению, больше поддерживают православие: *«Вот, в принципе, по конституции у нас все религии равны. У нас столько же прав, вот это надо сказать, у нас столько же прав, сколько у христиан. Однако почему повсеместно строят храмы, церкви, причем за счет госбюджета? А наши мусульмане за свои деньги, за копейки эти, пытаются построить мечети там, и им препятствуют всячески. Я просто говорю про Удмуртию ... Почему Рождество — христианский праздник, отмечается как государственный, а наши исламские праздники почему-то не отмечаются? У нас у всех равные права, мы все платим налоги! Почему такая несп-*

раведливость? Вот вопрос» (муж., участник фокус группы, 2003). Мусульмане считают, что власти в России не заинтересованы в развитии ислама: «Государству не выгодно иметь мусульман. Почему? Потому что мусульмане — это здравомыслящие люди, это личности. ... Если управлять не по справедливости, мусульманами сложно было бы управлять. Понимаете? Они не будут терпеть ... это вот идет направленная политика. Российскому государству, у него такая вот это вот... менталитет такой, ему нужен враг. Ему нужен враг, чтобы народ... у народа была идея: Вот у нас есть враг, мы его, так сказать, должны истребить. Давайте истребим. Понимаете?» (муж., участник фокус группы, 2003).

Еще одной проблемной областью, которая негативно настраивает мусульман, особенно девушек, к государству, это запреты, связанные с ношением хиджаба. *«Хотя вот только со стороны правительства единственное что было — это закон "О свободе совести"». И то, мы видим, его... не реализовывается, потому что нам запрещают надевать платки в школах, нам запрещают фотографироваться в платке на паспорт» (жен., учащаяся медресе, 2000).* При этом некоторые информантки отмечали, что давление усилилось именно с приходом к власти нового Президента России: *«Раньше разрешали, при Ельцине разрешали в платке фотографироваться. Как Путин стал президентом... Я прихожу через две недели получать паспорт, а мне говорят: "Вот Вы знаете неделю назад нам пришло постановление, что это запрещено". И я ушла, паспорт не получила. Я год ходила без паспорта. Год... Но я писала, очень много писем писала. Даже Шаймиеву письмо написала» (фокус-группа, 2003, жен.).*

Интересна в этом отношении апелляция к Президенту Татарстана, как гаранту прав мусульман в республике. Наши информанты считают, что руководство республики выбрало правильный путь официальной поддержки двух традиционных религий (ислама и православия): *«А Россия, она... уже видно, что приоритет идет в сторону христиан, христиан. Если мы сегодня покажем у себя вот эту сторону, то можем привлечь на себя очень большое внимание и это может обернуться для нас... Для нас сегодня важно сохранить вот этот уравновешенный, как говорится, подход, к христианам и мусульманам. Ну, в душе мне все равно, мы есть это мы, они есть они» (муж., имам мечети, 2000).* Подчеркивая, что в Татарстане не оказывается преимущественная поддержка какой-то определенной религии, информанты все же выделяют то, что сделано республиканскими властями для развития ислама: это построение мечети Кул-Шариф (*«событие, которое если бы не вот этот суверенитет и не ка-*

кие-то амбиции наших лидеров политических, государственных, то этой мечети бы там не было») и создание Российского исламского университета («Как бы мы его ни ругали, т.е. там качество образования, прочее... т.е., по крайней мере, добились того, что дали хорошее здание, хорошая есть материальная база, есть возможность преподавать, есть возможность ребятам учиться, есть хорошее, как бы, общежитие для них...») (муж., фокус- группа, 2003).

Таким образом, позиция республиканской власти нашим информантам ближе, чем политика Российской Федерации, которая, по их мнению, не учитывает особенностей духовной и культурной жизни мусульманских народов, населяющих Россию. Отсыл национальной идеи к православию, использование православных атрибутов в качестве элементов национальной символики, а также антиисламская пропаганда в СМИ вызывают отторжение у участников наших опросов. Это затрудняет формирование у мусульман гражданской ответственности. Использование религиозных символов и ценностей для консолидации общества приводит к тому, что позитивная российская идентичность у наших информантов складывается скорее вопреки федеральной идеологии, нежели в согласии с ней. Остается пожелать нашему обществу создания таких условий, чтобы религиозность не препятствовала гражданской ответственности, а служила ее органическим дополнением.

О соотношении православной идентичности и гражданского сознания

С.В. Рыжова

Гражданская идентичность как вид социальной идентичности возникает только в гражданском обществе, когда у человека появляется возможность самоопределения и самоорганизации в категориях общественных групп и движений, существующих относительно независимо от государственной власти. Очевидно, что процессы становления гражданского общества и соответствующей ему гражданской идентичности взаимно поддерживают и стимулируют друг друга. Психологическая готовность, формирование определенных личностных черт, например таких, как автономность и способность к межличностной и общественной кооперации на основе общих интересов и ценностей,¹ является необходимым условием для становления структур гражданского общества. Для гражданской самоорганизации огромное значение имеет правовое сознание, которое появляется там, где общество реально подчиняется силе закона: «реципрокные» отношения между обществом, подчиненным закону и параллельно формирующимся правовым сознанием граждан, поддерживают и развивают собственно гражданскую идентичность.

Стихийно начавшаяся в стране в 90-х гг. общественная, групповая самоорганизация легла в основу формирования гражданских структур и гражданской идентичности россиян. Русская Православная Церковь (РПЦ) — безусловно, мощная сила нарождающегося гражданского общества. Будучи составной частью государства в досоветский период и его «жертвой» в советский, она, наконец-то, обретает свободу в постсоветской современности, становясь самостоятельным институтом гражданского общества. Важная задача для церкви сегодня — выработать собственную гражданскую позицию, согласованную с богос-

¹ Дилигенский Г. Что мы знаем о демократии и гражданском обществе? // Pro et Contra. Т. 2. № 4. Осень, 1997

ловскими основаниями православия², адекватную современной социальной ситуации и отвечающую запросам православных граждан. В принятом в 2000 г. официальном документе «Основы социальной концепции РПЦ», церковь определяет свою позицию в отношении важнейших социальных вопросов (церковь и наука, собственность, здоровье, церковь и государство и т.д.), однако не дает собственного понимания сути современного «гражданского общества».

В целом, для православной позиции характерно восприятие гражданственности и гражданского самосознания через призму *усилия*, а не *свободы*, долга и ответственности, а не личной инициативы, стимулируемой открывающимися возможностями социальной самореализации. Согласно православному мирозерцанию, пронизанному эсхатологическим восприятием мира, человеческое общество движется в сторону постепенного отпадения от Бога и любви, в сторону накопления зла и греха. Такое общество нуждается в «уврачевании»³ социального зла, в духовном воздействии со стороны христиан. Поэтому взаимодействие с миром понимается православным сознанием как *работа*, *общественное служение*, реализуемое посредством собственных талантов, поставленных на службу обществу. По словам митрополита Воронежского и Липецкого Мефодия, «гражданское самосознание формируют не столько "гражданские свободы" в юридическом смысле слова, сколько привитые человеку гражданские добродетели»⁴, которые реализуются прежде всего в общественном служении отечеству, государству, людям.

Отделение церкви от государства, произошедшее в 1918 г., положило начало формированию истинно гражданской позиции церкви,

² О необходимости разработки богословских оснований гражданского общества и социального участия. См.: Костюк К. Н. Русская православная Церковь в гражданском обществе. <http://www.xserver.ru/user/ruszo/>; Кырлежев А. Русская Православная Церковь перед проблемой модернизации. <http://www.religare.ru/print8380.htm>; он же. Церковь и мир в социальной концепции Русской Православной Церкви // Власть Церкви. Публ. статьи: 1994–2000. М., 2003.

³ *Протоиерей Всеволод Чаплин*. Православие и общественный идеал сегодня / Выступление на научно-практ. конф. «Социальное учение православия в современном мире» // www.religare.ru

⁴ *Высокопреосвященнейший Мефодий, митрополит Воронежский и Липецкий*. Роль православной Церкви в формировании гражданского самосознания на современном историческом этапе Российской государственности. http://vob.ru/mirror/2001/ch_gos2.htm

выражающейся в ее намерении осуществлять духовную миссию не с помощью государственного влияния, а через социальное служение, «не сверху, но изнутри, снизу, из народа, через народ»⁵. Эта тенденция обретения собственной гражданской позиции была прервана. Однако революция, «задержав процесс развития гражданского общества, не могла остановить его совсем»⁶; гражданское развитие продолжалось и в советский период, главным образом на базе роста политического самосознания⁷. Поэтому совершенно естественно, что и православный дискурс, получив долгожданную свободу самовыражения и следуя собственной гражданской позиции, которая традиционно стремится реализоваться в общественном служении отечеству, выражал себя в 90-е гг. XX в. через политические амбиции и устремления. Кроме того, практически все политические силы России последнего десятилетия XX в.⁸ в той или иной мере стремились использовать патриотический потенциал православия и опереться на авторитет традиционной религии России.

Этот процесс «встречи» политического запроса и православного ресурса в вопросах гражданственности порождал многочисленные противоречия в гражданской позиции православной идентичности. Наиболее острая борьба развернулась на поле тем, описывающих и трактующих особенности русской этничности. Именно в вопросах, связанных с русским этническим самосознанием, наглядно проявлялся гражданский потенциал православной идентичности. Поэтому на фоне происходящих постсоветских трансформаций в политическом мире России, в его национально-патриотическом секторе возникло сильное искушение использовать православие в качестве части собственного идеологического арсенала. В этом манипулировании конструктами русского самосознания обнажились все противоречия гражданской позиции, обусловленной православным ресурсом.

⁵ Булгаков С. Православие. Очерки учения Православной Церкви. М., 1991. С. 343. Цит по: Высокопреосвященнейший Мефодий, митрополит Воронежский и Липецкий. Роль православной Церкви в формировании гражданского самосознания на современном историческом этапе Российской государственности. http://vob.ru/mirror/2001/ch_gos2.htm.

⁶ Костюк К.Н. «Русская православная Церковь в гражданском обществе». <http://www.xserver.ru/user/ruszo/>.

⁷ Там же.

⁸ См.: *Верховский А., Михайловская Е., Прибыловский В.* Политическая ксенофобия. Радикальные группы. Представления лидеров. Роль Церкви. М., 1999.

Вскрылась наиболее чувствительная и проблемная часть подобной гражданственности, состоящая в том, что православно обусловленная гражданская позиция может быть только толерантной, полностью лишенной заряда враждебности (т.е. «неизменно сочетаться с верностью нравственным принципам»⁹). В противном случае, приходя в противоречие с основополагающими принципами христианства как «религии любви», она самым непосредственным образом способствует оформлению религиозно мотивированного экстремизма.

Заметим, что православная идентичность россиян приобретает сегодня во многом черты культурной идентичности. Проявляется это прежде всего в том, что культурная идентичность «я православный» оказывается шире, чем собственно религиозная идентичность «я православный христианин». Православным человек может считать себя не потому, что он верует в Бога, а потому, что крещеный, живет в стране с православными традициями и «через традиции и национальную культуру ощущает духовное родство с церковью»¹⁰. Православность дрейфует в сторону культурной идентичности по ряду причин, важнейшими из которых является внутривосточный идеологический вакуум, слабость гражданского сознания, вызовы глобализации и советское атеистическое наследие. Не последнюю роль играет и феномен исторической памяти, в соответствии с которым эту идентичность нельзя считать новой. Однако она именно новая, потому что в дореволюционной России все православные были воцерковлены. «В сравнении с дореволюционным прошлым, в нынешней посткоммунистической России... большинство населения религиозно безразлично, хотя многие и считают себя «православными»¹¹.

Как культурная идентичность православность становится, по меньшей мере, двуслойной идентичностью. Культурные характеристики (празднование некоторых религиозных праздников и ношение креста, например) выступают внешней оболочкой, соприкасающей-

⁹ Быть глашатаями и творцами мира. Выступление Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II в Европейском отделении ООН // Россия. Духовное возрождение. М., 1999. С. 90.

¹⁰ О «моде» на религию и истинном духовном возрождении. Ответы Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на вопросы корреспондента газеты «Корриере дела сера» (Италия) Ренцо Чанфанелли // Россия. Духовное возрождение. М., 1999. С. 61.

¹¹ Кырлежев А. Заметки о типах религиозного сознания / Власть Церкви. Публ. статьи. 1994 – 2000. М., 2003.

ся с «большим» социумом, а собственно религиозная составляющая (в узком смысле слова) остается в латентном состоянии, образуя сакральное ядро новой идентичности. Под религиозной составляющей в данном контексте мы подразумеваем весь комплекс психологических переживаний, связанный с рациональным и иррациональным опытом постижения христианского Бога.

Будучи двуслойной — культурной и религиозной, — современная православная идентичность (оставаясь, прежде всего социальной идентичностью), может развиваться как вовне, в сторону *коммуникаций* с обществом, так и внутрь — в сторону обретения индивидуального мистического христианского *опыта*. И тот, и другой вектор развития несет в себе ядро гражданской позиции, реализуемой в общественном взаимодействии.

«Новая» православная идентичность современных россиян не единообразна. И дело не только в том, что она объединяет людей различного социального, демографического, образовательного или возрастного статуса, а в том, что, в конечном счете, не предъявляет к человеку иных требований, кроме стихийной веры, православной самоидентификации и хотя бы слабых попыток воцерковления¹². Сегодня (к счастью) нет жестких культурных, политических или государственных критериев причастности к православной традиции или принадлежности к православному духовному миру. Постсоветский человек свободен от жесткого социального контроля в вопросах веры и его выбор детерминирован только собственными духовными потребностями. В конечном счете, именно духовные потребности и собственный опыт веры и вероисповедания конституируют сакральное ядро православной идентичности, а внешняя ее оболочка, сотканная культурными символами и практиками, адаптирует этот опыт в социальном мире, «социализирует» его.

Отталкиваясь от идеи взаимодополнительности и взаимосвязи двух слоев православной идентичности и противопоставляя описанные выше категории опыта и коммуникации, можно выделить четыре типа современной православной идентичности. Идентичность первого из перечисленных ниже типов лежит вне институционального православного пространства, остальные три — внутри него.

Первый тип можно определить как *вне-институциональная пра-*

¹² По данным ROMIR Monitoring (опрос 2004 г.), для 44 % россиян религия «скорее важна» и для 13 % «очень важна»; для 29 % «скорее не важна» и для 11 % «совсем не важна».

вославная (по самоопределению) идентичность; ее обладатели – стихийно верующие, невоцерковленные христиане. Их главное отличие (в нашей классификации) – отказ или уход от институционализации. В основе подобного ухода или протеста могут лежать разнообразные причины, которые мы не будем рассматривать в данной статье. Главное, что объединяет эти причины – они не позволяют человеку преодолеть «институциональный барьер» и воцерковиться.

Второй тип – *групповая* православная идентичность, которая складывается в результате социализации в православном социуме через приобщение к нормам вероисповедания, жизни и поведения. Благодаря своим институциональным рамкам она сильно поддерживает чувство психологической безопасности, давая возможность реализоваться многим социальным и экзистенциальным потребностям человека. Как правило, опытное (мистическое) переживание веры не является главным содержанием данной идентичности, хотя, безусловно, подразумевается ею, а в идеале является ее неотъемлемой частью.

Возможный акцент на социализации в ущерб опытному переживанию веры зачастую ведет к формированию «группоцентристского»¹³ мышления, огрублению критериев принадлежности к «нашим», выстраиванию системы психологических защит не только от «внешних», но и просто других (даже христиан). Это всегда локальная идентичность, очерчиваемая кругом «своих».

Третий тип – *индивидуально-личностная* православная идентичность. Она складывается в результате личного общения христианина с Богом. Вовлекает человека в пространство мистического христианства и содержит крупицы опыта, представленного в святоотеческой литературе и слагаемого собственными попытками следования аскетическому христианскому пути. В основе ее лежит «легитимное» и освященное учением и преданием самоограничение, поэтому ее с уверенностью можно назвать аскетической¹⁴ или мистической православной идентичностью.

Четвертый тип – это *социально-личностная* православная идентичность, структурно представляющая собой «поле социального»¹⁵ в

¹³ О группоцентристском сознании см.: Братусь Б. Закат «Империи зла» глазами психолога. Континент, 1993. № 77.

¹⁴ Кырлежев А. Заметки о типах религиозного сознания // Власть Церкви. Публ. статьи 1994 – 2000. М., 2003.

¹⁵ Белинская Е. П., Тихомангрицкая О. А. Социальная психология личности. М., Аспект-Пресс, 2001. С. 19

личности. Ее отличительная черта — открытость к любому социальному взаимодействию, принятие мира в его многообразии. Она формируется в том случае, если человек (православный христианин) нашел для себя «социальное измерение духовной жизни»¹⁶, личный путь деятельностного социального участия в современном ему мире. Такую идентичность А. Кырлежев называет идентичностью *социального персонализма*.

Идентичность православного социального персонализма предъявляет достаточно серьезные требования к человеку. Прежде всего христианин должен состояться как личность, опосредованная православной традицией и аскетическим опытом, т.е. обладать сформированной индивидуально-личностной идентичностью. Кроме этого, обязан иметь опыт социализации в православном социуме — не важно, с какого возраста (очевидно, что православная социализация начинается с момента второго рождения — крещения, которое может состояться достаточно поздно). Помимо этого, носитель такой идентичности, как правило, обладает серьезным интеллектуальным потенциалом, необходимым для того, чтобы разбираться в направлениях современной жизни и выносить адекватные духовные суждения и оценки, привлекая современные «умные», когнитивно-сложные аргументы. Интеллект должен быть достаточно сильным, чтобы гасить энергию возможных негативных эмоций и формировать миротворческую позицию в отношении социума. И самое главное, этот тип православной идентичности должен обладать изрядной долей социальной «эмпатии» (как способности «...вчувствоваться в социальные, политические, культурные проблемы нынешнего мира»¹⁷), а также опираться на потенциал христианской любви как руководящее начало — и при вынесении интеллектуальных суждений, и при совершении безличных (т.е. вне контекста непосредственных межличностных отношений) деяний и решений.

Различение этих типов православной идентичности¹⁸ зиждется на

¹⁶ Кырлежев А. Там же. С. 180.

¹⁷ Кырлежев А. Там же. С. 179.

¹⁸ Естественно, что представленные типы православной идентичности не исключают, а взаимно дополняют друг друга. Верующий человек в течение своей жизни может плавно переходить от вне-институциональной идентичности к групповой, от аскетической — к идентичности социального персонализма (которая непременно включает в себя и групповую «размерность» в качестве соподчиненной части).

том, что *религиозное сознание* и *религиозный опыт* не идентичны друг другу по своему психологическому содержанию. Абстрагируясь от иных составляющих этих феноменов, можно сказать, что главное отличие (в социальной перспективе) этих типов идентичности состоит в том, что религиозный мистический опыт по определению не может быть *групповым*, а религиозное сознание, напротив, может *огруппляться*.

Гражданский вектор православной идентичности ярко выразил себя в пост-перестроечный период, во время обсуждения «русских вопросов», в дискуссиях о характере русской этничности, развернувшихся в СМИ, научных, околорелигиозных и публицистических кругах. Крушение идеологии «советского человека», кризис советской идентичности дали толчок развитию этнического самосознания россиян. Однако, если элитой титульных этнических групп (дающих название республикам РФ) смена идентичности воспринималась и конструировалась через идею торжества справедливости и этнического возрождения, а политический реванш зачастую строился на аргументах восполнения этнокультурных потерь, то у русских смена идентичности происходила в условиях *психологического проигрыша* и определенной психологической дезадаптации¹⁹. Последняя была обусловлена как объективными причинами, связанными с утратами державного самосознания и угрозой распада России, демографической убылью населения в стране и потерей русским языком статуса единственного государственного, так и субъективными, связанными с особыми характеристиками русского группового габитуса. Данные эмпирических исследований²⁰ показывали, что у русских

¹⁹ См.: Гужков А.Д. Русское национальное сознание и его динамика (1989–1995 гг.). // Социологические чтения. Вып. 1. М., 1996; Дробижева Л.М. Национализм, этническое самосознание и конфликты в трансформирующемся обществе / Национальное самосознание и национализм в Российской Федерации начала 1990-х гг. М., 1994; Рыжова С.В. Некоторые аспекты национального самосознания русских в республиках РФ (по материалам эмпирического исследования) / Суверенитет и этническое самосознание: идеология и практика. М., 1995.

²⁰ Выводы о состоянии этнического самосознания русских 1993–2000 гг. сделаны на основе сопоставительного анализа фактических материалов, полученных в ходе реализации трех международных исследовательских проектов, осуществленных под руководством проф. Л.М.Дробижевой (при поддержке Фонда Дж. и К. Макартуров), в которых автор участвовала с 1993 по 2000 гг. Опросы проводились в Татарстане, Саха (Якутии), Оренбургской и Магаданской областях.

в 1990 – 2000 гг. был сниженный, по сравнению с иными этническими группами (например, татарами и якутами), потенциал самоорганизации²¹. Кризис советской идентичности поддерживался еще и тем, что русским всегда было свойственно сильное государственное самосознание, ощущение своей причастности к российскому государству. Поэтому кризис доверия власти, развернувшийся в обществе в 90-е гг., наиболее сильно ударил по русским и подтолкнул к поиску авторитетных социальных институтов, объединений и движений, значимых персон, способных стать опорой в создании новых идентичностей, в том числе религиозной.

Институциональной и духовной опорой в поиске новой гражданской и державной идентичности для многих русских в этот период становится фигура Патриарха, олицетворяемая им Русская православная церковь, а также православный дискурс²², высказывающийся о прошлом и будущем России. Этот дискурс достаточно противоречив и разнопланов. Даже в легитимном своем русле (не говоря уж о различных его толкованиях «от лица» православия) он содержит чрезвычайно широкое поле оценок и интерпретаций русской этничности и моделей формирования нового русского самосознания. При этом следует учитывать, что разброс мнений, оценок характера рус-

²¹ См. на эту тему: *Рыжова С.В.* Восприятие социального неравенства и стратегии экономической мотивации этнических групп / Социальное неравенство этнических групп: представления и реальность. М., 2002.

²² Понятие дискурса используется нами в духе социологии П. Бурдьё. Под ним мы понимаем «использование языка» в установлении связей между структурами повседневности, функционирующими на практике как «категории восприятия или оценивания или как принципы классификации и, одновременно, как организующие принципы действия», с одной стороны, — и реальной множественностью «социальных миров», с другой (*Бурдьё П.* *Fieldwork in Philosophy / Начала. Socio-logos.* М., 1994. С. 28, 39). В дальнейшем применительно к означенным нами темам связи этничности, религиозности, толерантности и экстремизма для анализа будут привлекаться и положения концепции М. Фуко, изложенные в его работе «Археология знания» (Киев, 1996). Нам также близка адаптация понятия дискурс психологией конструкционизма К. Джерджена, — подход к социальности и субъективности через анализ символов и значений в контексте конкретной культурно-исторической реальности (*Gergen K.J.* *Social Psychology and the Wrong Revolution / European Journal of Social Psychology.* 1989. Vol. 19. № 5; *Джерджен К. Дж.* Движение социального конструктивизма в современной психологии / Социальная психология, саморефлексия маргинальности. Хрестоматия. М.: ИНИОН РАН, 1995).

ской этничности и русского самосознания, существующий внутри православного дискурса, — это совсем не то же самое, что позиция Московской Патриархии РПЦ, официальную точку зрения которой уполномочен выражать лишь сам Патриарх, либо члены Священного Синода, а также Поместный и Архиерейский Соборы.

На первый взгляд кажется, что легитимные носители (священнослужители и богословы, монашествующие и священноначалие) более сдержанны, более толерантны в разработке русских тем, толкователи же раздувают нетерпимость, поскольку не обладают должным пониманием и не предвидят социальных последствий своих высказываний. Оказалось, однако, что это не так. И легитимные носители, и толкователи в равной мере способны сформировать из идеологем православного дискурса, перегруженных имплицитным содержанием, как толерантные, так и максималистские тезисы, в социальной перспективе легко переходящие в религиозно мотивированный экстремизм.

Как объект творчества православного дискурса, темы русской этничности имеют длительную историю. Традиция рассматривать русскую этничность и православность вместе, пусть даже и не увязывая их друг с другом в причинно-следственном отношении, берет свое начало самое позднее от идеологии славянофильства и западничества XIX в., а также от философии В. Соловьева и русских философов-эмигрантов первой половины XX в. Ими была осмыслена роль православия в развитии и формировании русского национального самосознания, поставлены вопросы о специфике «истинно русского» мировосприятия и путях развития России. Распад Советского Союза, освобождение церкви от идеологического контроля и активное стремление практически всех политических сил постсоветской России «подверстать» национальную идею под собственные политические интересы придавали этим конструктам русского самосознания дополнительный общественно-политический вес.

В условиях кризиса советской и «державной» идентичности русских 90-гг. и на фоне роста массовых чувств социально-психологического проигрыша и ущемленности стали заметно проявляться ксенофобные, антисемитские и изоляционистские настроения. Эта тенденция обнаружилась и в православно-ориентированных текстах гражданской направленности и в конечном счете обусловила поляризацию гражданской позиции православной идентичности по оси «толерантность-экстремизм». Ключевыми в этой поляризации стали два вопроса, вокруг которых строилась ценностная система гражданского православного самосознания — вопрос об отношении к иудаизму и к понятию «права человека».

Стоит отметить, что легитимный православный дискурс исторически работает во внеправовом поле: царь — помазанник Божий, что он дает, то и есть твои права. Легитимные носители православного дискурса в своей пастырской практике тоже работают во внеправовом поле. «Первые заповеди Бога, которые он дал на Синайской горе, были: не желай, не делай, не сотвори и прочие, то есть заветы с отрицанием — “не”...»²³. Здесь человек часто идет на сознательный отказ от употребления категории права в пользу категорий должностования, смирения и любви, поэтому в таком контексте значительно более употребимы морально-нравственные категории. Это закреплено и в соответствующих «институционализированных областях» дискурса — таких, как духовно-пастырское наставничество, проповеди, публицистические выступления священников, иерархов православных журналистов. В основе концепции права лежит *Я-концепция*, а согласно христианскому учению индивидуальное право убивает в человеке голос совести, а «я — является царем зла»²⁴. Поэтому вопрос о правах человека (например, о соотношении прав личности и прав группы (народа) был достаточно новым не только для светского, но и для религиозного сознания постсоветской эпохи. И дискуссия вокруг него, по сути, отражала борьбу либеральной и традиционалистской систем ценностей, соперничество «гражданского» и «государственного» сценариев общественного развития.

Взаимоотношения христианства и иудаизма, часто проявляющиеся в определенных идеологемах (гражданской направленности) православного дискурса, требуют для своего восприятия определенных усилий. Метафизическое и богословское противостояние христианства и иудаизма задает общекультурный уровень импликаций и предполагает для своего осмысления наличие у слушающего общей культурной осведомленности. В частности, тезис о том, что православные и русские нуждаются в защите от «идеологии иудаизма» трудно понять, не зная общекультурного контекста, из которого произрастает данный тезис. Например, в Церкви существует традиция, идущая от истолкования II Послания Апостола Павла к фессалоникийцам (*Ибо тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь... — 2 Фесс. 2.7*), по которой христианский государь считается «удерживающим» — тем, кто «удерживает» мировые силы зла, не да-

²³ Протоиерей Василий Ермаков. Во имя спасения России. М., 1994. С. 28.

²⁴ Там же. С. 30.

вая им проявиться в полную силу. Сначала таковым считался христианский государь Рима (в период до разделения церквей), потом — государь Византийский (второго Рима) и, наконец, православный русский царь (а Москва, соответственно, становится третьим Римом). Поэтому после падения Византии Россия превратилась в ее духовную наследницу, хранительницу православия. А ее христианский государь, «удерживая» мировое зло, препятствовал тем самым воцарению антихриста — мирового правителя последних времен. Ведь согласно толкованию, антихрист не придет на землю, пока есть «удерживающий» — тот, кто «удерживает» воцарение мирового зла²⁵. Таким образом, после падения Византии функции «удерживающего» принял на себя русский царь. Согласно традиционному мнению церкви, функция эта *не метафорическая*. «Удерживающим» царь становится, восприняв «благодатную Печать дара Духа Святого в Таинстве Миропомазания»²⁶ и в результате «возложения рук Патриарха (что означает введение в священный сан)», а также потому, что «через причащение по священническому типу» облекся особым даром Святого Духа²⁷, особой харизмой, особыми функциями хранителя православия и наделенного благодатью правителя. Россия же, в силу того что ее царь удерживает силы мирового зла, становится главным политическим и религиозным врагом этих сил, а сам царь — как носитель и воплощение православного мировоззрения — их главной мишенью.

Принципиальный вопрос в этой традиции — кого считать врагом. С одной стороны, главный враг человека — это современная система ценностей, антихристианская по своей сути, которая овладевает сознанием христиан в конце времен (а вовсе не масонский заговор)²⁸. С другой стороны — ведь именно Иерусалим, согласно предска-

²⁵ См.: Апокалиптические мотивы Св. Писания и преподобный Нил Мироточивый / Старцы о последних временах. М., 1995; Преподобный Нил Мироточивый и его пророчества о последних судьбах нашего мира / О последних судьбах нашего мира. Три взгляда из разных эпох. М., 1997; *Святитель Шанхайский и Сан-Францисский Иоанн (Максимович)*. Святая Русь — Русская земля. М., 1997; *Высокопреосвященнейший Иоанн Митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский*. Самодержавие Духа.

²⁶ *Святитель Шанхайский и Сан-Францисский Иоанн (Максимович)*. Святая Русь... С. 68.

²⁷ *Назаров М.П.* Было ли убийство Царя ритуальным? / Радонеж. 1998. № 9. С. 10.

²⁸ *Диакон Андрей Кураев*. О нашем поражении / О последних судьбах нашего мира. Три взгляда из разных эпох. М., 1997. С. 86, 90.

ям, станет новой мировой столицей, воцарившись в которой антихрист станет править судьбами объединенного человечества²⁹.

Одна из самых распространенных импликаций, следующих из этого пророчества, состоит в том, что силы зла, готовящие пришествие антихриста, — это иудеи. А отсюда остается только один шаг до конкретного определения этого врага в лице евреев. Кто-то этот шаг делает, а кто-то — нет.

Дело в том, что подобные идеологемы — отношение к иудаизму и понятие «прав человека» — перегружены скрытой информацией, для восприятия которой необходимы определенные усилия. Это «молчаливое содержание», которое стоит за высказыванием и побуждает слушающего к определенным импликациям, которые «работают» в соответствующем культурном контексте. Такие идеологемы, перегруженные имплицитным содержанием³⁰, содержат в себе в «свернутом» виде определенный энергетический потенциал — оценочный и эмоционально-ассоциативный. Стратегии интерпретаций этих идеологем, их культурное и политическое использование в состоянии придать как толерантный, так и экстремистский вектор гражданской позиции православной идентичности — в зависимости от намерений толкователя.

На примере этих идеологем можно наблюдать, как конфликт из онтологической сферы перетекает в дискурсивное поле и подвергается дополнительной «огранке» социальными факторами, вовлекая участников в «символическое взаимодействие»³¹ с использованием категорий этничности и культуры. Противостояние христианства и иудаизма закрепляется еще и собственно дискурсом: иудеи традиционно считают себя «избранным народом», а русские себя — «народом богоносцем» (традиция славянофильства), что не может не порождать (при массовом распространении этих идеологем) по меньшей мере взаимное соперничество.

²⁹ *Святитель Шанхайский и Сан-Францисский Иоанн (Максимович)*. Святая Русь... С. 57.

³⁰ См.: *Брагина Н.Г.* Имплицитная информация и стереотипы дискурса / Имплицитность в языке и речи...; *Борисова Е.Г.* Имплицитная информация в лексике / Там же. С. 31, 35; *Борисова Е.Г., Пирогова Ю.К.* (при участии Левит В.Э.) Имплицитная информация в рекламе и пропаганде / Там же.

³¹ См.: *Gergen K.J.* Social Psychology and the Wrong Revolution...; *Якимова Е.В.* Теоретические предпосылки социального конструкционизма в психологии: Обзор / Социальные и гуманитарные науки. Сер. 11. Социология. 1998. № 3.

Анализируя данные идеологемы и выясняя их роль в процессах формирования православно обусловленной гражданской позиции, мы будем отталкиваться от анализа *дискурса*, а не «мнений», «групп» или «идеологических направлений» внутри РПЦ. Для нас важно, что дискурс — по М. Фуко — представляет собой «поле различных позиций субъективности»³². Эти «позиции субъективности» объединены общим *психологическим содержанием*, поэтому их можно подвергнуть анализу, пытаясь выявить стоящую за ними психологическую реальность³³ — миролюбивого или разрушительного свойства.

Если привлечь понятийный и аналитический аппарат психологии, в современном русском православно-ориентированном субдискурсе можно выделить четыре поля субъективности, которым соответствуют формирующиеся модели этнического и гражданского самосознания: *толерантное, радикальное, дисфункциональное и экстремистское*. При этом можно считать, что первые два поля лежат в пределах социальной нормы, поле дисфункции — на границе нормы, а экстремистское — за ее пределами. Естественно, что выделяемые нами поля субъективности существуют относительно независимо друг от друга — на уровне высказываний, институционализированных областей дискурса и самостоятельных практик, однако применительно к анализу отдельного индивидуального опыта могут восприниматься и как *шкала психологических состояний*.

На уровне отдельной личности вполне возможна и ожидаема подобная трансформация — переход от мыслей, высказываний, суждений к делу, социальному поведению. Если поведение неадекватно реальности, несет в себе заряд деструктивности, то ему предшествует некоторый невротический сбой, предполагающий создание системы защит, который в нашей классификации представлен *полем дисфункции* и относится к *дисфункциональной модели* этнического самосознания и обусловленной им гражданственности.

³² Фуко М. Археология знания... С. 56.

³³ Голоса русской этничности, звучащие в православных текстах, мы не идентифицируем полностью с каким-либо одним автором. Более того, мы категорически отказываемся от оценки личности авторов. Выделенные поля субъективности рассматриваются исключительно с точки зрения транслируемого ими психологического содержания, которое складывается из эмоциональной составляющей, рациональных обобщений на основе имплицитов, а также предполагаемых стратегий индивидуального и группового поведения.

При определении социальной нормы мы будем опираться на следующий критерий: за пределами нормы лежит то содержание, которое блокирует у вовлеченного в это поле субъективности человека позитивное восприятие жизни, жизнеутверждающее мировоззрение, стремление к самоактуализации (в христианской терминологии — чувство любви к жизни и ее Творцу, дающее мощный мотивационный импульс к посильному участию в делах сегодняшних³⁴). Очевидно, что «поля субъективности», раскрывающие себя в дискурсе, не укладываются полностью в ту или иную православную идентичность. Они шире и, скорее, дают эмоциональный, когнитивный, ценностный «материал» для формирования таких психологических структур, как религиозное, этническое³⁵, гражданское сознание и самосознание.

Толерантная субъективность православного дискурса содержит высказывания, лишённые заряда враждебности. Этот голос звучит в текстах многих пишущих священников и православных журналистов.

Идеология прав человека остается очень острой темой в дискуссиях о русской этничности, о государственном устройстве России, о дальнейшей модернизации российского общества и гражданской позиции верующего человека. С одной стороны, Русская Православная Церковь, будучи наследницей византийской традиции, предпочитает «богоустановленную» и «богоданную» власть, с другой стороны — принимает и любую другую форму государственной власти, возникающую в секулярном мире, в том числе демократическую. «Религиозно-мировоззренческий нейтралитет государства не противоречит христианскому представлению о призвании церкви в обществе»³⁶ и не мешает христианину занимать активную гражданскую позицию.

В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» прямо указывается, что церковь (сохраняя собственное автономное каноническое право), может неконфликтно существовать в рамках самых разных правовых систем. А российская правовая система не про-

³⁴ Введенский Р.Б. Основания христианской антропологии / Начала христианской психологии. М., 1995.

³⁵ Мы не претендуем на полный и всеобъемлющий обзор темы «русское этническое самосознание и гражданственность», по которой существует огромное количество православной и околоравославной литературы. Приводимые далее по тексту высказывания следует рассматривать как иллюстрации к нашим наблюдениям и выводам.

³⁶ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. <http://www.russian-orthodox-church.org.ru>.

тиворечит западной, так как «базисная для Европы римская правовая традиция была воспринята Русью от Константинополя вместе с христианством»³⁷. Следовательно, и «западное» понятие прав человека не должно противоречить православной гражданской позиции.

Однако специфика православного самосознания обнаруживает себя, когда мы обращаемся к той особенности православной гражданской позиции, которая заключается в упоминаемом выше восприятии *прав и свобод* через призму *усилия и долга*, а не свободной самореализации. Хотя свобода личности и ее права прямо вытекают из богословской христианской антропологии («Бог хранит свободу человека, никогда не насилуя его волю»)³⁸, однако «нормальное», т.е. толерантное, умение воспользоваться этим даром возникает только в условиях добровольного нравственного самоограничения. Поэтому «для христианского правосознания *идея свободы и прав человека неразрывно связана с идеей служения*»³⁹ (выделено мной. — С.Р.). А идея служения предполагает нахождение непротиворечивого баланса между личной и социальной идентичностью, между «Я» и «Мы». Безусловно, не каждому удастся найти такой баланс, а только тем, кто нашел в себе «социальное измерение духовной жизни»⁴⁰, т.е. тем, кто обладает социально-личностной православной идентичностью.

Таким образом, идеология «прав человека» влияет на гражданское сознание верующего человека через формируемую ею систему ценностных ориентаций. *Толерантное* православное понимание прав человека подразумевает формирование таких ценностных ориентаций, как самостоятельность, умение непротиворечиво существовать в плюралистической системе мировоззрений, отсутствие агрессивности и фанатизма и т.д. Поэтому в вопросе о правах толерантной субъективностью постулируется необходимость выработки модели, которая предполагала бы нахождение баланса между правами личности и правами народов; высказывается необходимость более точно и определенно обозначить ускользающую грань между индивидуальным правом и правом, обусловленным единой национально-религиозной идентичностью; звучит призыв к признанию *равнозначности* гуманистической (антропоцентрической) и теоцентрической

³⁷ Там же.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Кырлежев А. Заметки и о типах религиозного сознания // Власть Церкви. Публицистические статьи 1994 — 2000. М., 2003. С.180.

кой картин мира⁴¹, согласование которых должно помочь преодолеть острейшие противоречия современного мира.

Толерантный вектор развития русского самосознания в вопросах восприятия иудео-христианских взаимоотношений был предложен Патриархом в его знаменитом выступлении перед раввинами в Нью-Йорке в конце 1991 г., в котором он осудил антисемитизм, сказав, что полнота христианства и иудаизма не исключает, а предполагает оба этих учения⁴². Хотя это выступление не обрело массовой поддержки православной общественности, тем не менее, чрезвычайно важен сам факт его появления. В этой речи была озвучена потребность, исходящая от толерантного поля православного дискурса, в символической трансформации иудео-христианских отношений — в переводе их из сферы профанно-бытовой неприязни в отношения историко-мистической преемственности.

Этому полю субъективности свойствен внутренний «локус контроля», предполагающий признание собственной ответственности, отказ от поиска причин своих неудач во внешней среде — в обстоятельствах, людях, событиях, — взятие ответственности на себя. Примером такого отношения служат высказывания: «...нам, русским людям, очень бы полезно было теперь усвоить и навсегда запомнить: когда нам плохо, не надо обижаться ни на кого. Ни Ленина, ни жидомасонов ругать не надо. Надо ругать только себя и обижаться только на себя. Никакой паразит не заведется на чистом теле, только в грязи»⁴³. «Такому строптивому и сварливому народу Господь даст подобных ему и правителей»⁴⁴.

Для этого поля субъективности характерна убежденность в том, что в православии «не может быть места ни слепому национализму, ни великодержавному шовинизму»⁴⁵, ибо «волевой предикат национальности, не ограниченной и не окультуренной более высокими

⁴¹ См.: *Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл*. Обстоятельства нового времени. Либерализм, традиционализм и моральные ценности объединяющейся Европы. НГ-Религии. 26 мая 1999 г.; *Патриарх Московский и всея Руси Алексей II*. Мир на перепутье. Глобальные общественные процессы перед лицом новых нравственных вызовов. НГ-религии. 11 июня 1999 г.

⁴² См.: *Патриарх Московский и всея Руси Алексей II*. Ваши пророки — наши пророки. Московские Новости. 26 января 1992.

⁴³ *Священник Александр Захаров*. О монархии и народоправстве. СПб., 1999. С. 11.

⁴⁴ Там же. С. 12.⁴⁵

⁴⁵ *Священник М. Ходанов*. Заметки о патриотизме // Радонеж. 1998, № 6. С. 52.

идеалами, — агрессивность. Нация всегда встречает страх как ответ на свои притязания, если замыкается на себе самой»⁴⁶.

Путь развития толерантной православной гражданственности и этнического самосознания — это путь терпения, компромисса и серьезной интеллектуальной работы. Это путь *миролюбия*, в обеспечении которого, согласно операциональным заключениям современной психодиагностики, существенную роль играет интеллект, способный погасить энергию личных эмоций, если эти эмоции несут в себе деструктивный заряд, а также соответствующий характер, отличающийся уравновешенностью и коммуникабельностью — данными от природы или приобретенными благодаря жизненному опыту⁴⁷.

Очевидно, что в этом поле субъективности «говорит» и выражает себя идентичность православного *социального персонализма* (социально-личностная). Благодаря своей миролюбивой устремленности и интеллектуальной развитости, а также подкрепленная духовно-мистической компетентностью, эта идентичность свободна от любого экстремизма.

Радикальное поле православной субъективности в своем понимании гражданственности демонстрирует элементы враждебности, вырастающие из религиозного максимализма. Однако оно не содержит прямых призывов к насильственному преобразованию социальной действительности. Психологически это поле предполагает усиление и заострение в социальной перспективе некоторых смысловых установок, внутренне присущих русскому православному субдискурсу. Высказывания, относящиеся к этому полю, могут содержать нотки неодобрения в отношении позиции официальной церкви.

Религиозный максимализм, будучи психологической установкой, может вести к ситуационной интолерантности. Очень часто ее потенциал основывается на авторитарности, базирующейся на таких психологических феноменах, как отсутствие снисхождения к слабости, подавленные страхи, склонность к наказанию и бескомпромиссные требования порядка и послушания (по Т. Адорно⁴⁸). При этом

⁴⁶ *Протоиерей Александр Кожа*. Национальный экстремизм с точки зрения православного вероучения... С. 183.

⁴⁷ Методика диагностики доминирующей стратегии психологической защиты в общении Бойко В.В. // Практическая психодиагностика. Ред.-сост. Д.Я. Райгородский. Самара, 1998. С. 285.

⁴⁸ *Adorno T.W., Frenkel-Brunswik T., Levinson D.J., Sanford R.N.* The Authoritarian Personality. N. Y., 1950.

возможные интолерантность и враждебность зачастую произрастают на основе разоблачительного и уличительного пафоса. Это поле субъективности не содержит призыва к насильственному изменению существующего политического строя, а, по замечанию диакона А.Кураева, служит тому, чтобы открыто обсудить болезненные темы, чтобы «негативные настроения выходили в пар, в свисток, в слова, а не в реальные дела разрушительного характера»⁴⁹.

Гражданственный пафос радикальной православной субъективности вытекает главным образом из потребности в благочестивой власти, основанной на четком различении — в социальной перспективе — добра и зла. В основе подобного требования лежит допущение, что благочестивый правитель должен уметь не только различать греховные тенденции общественной жизни, но и видеть пути обуздания их, а также владеть легитимными механизмами «воплощения в жизнь» своих умозаключений. Поэтому, естественно, что политическая элита подобного государства должна состоять исключительно из лиц, обладающих аскетической и социально-личностной православной идентичностью, что является (в пространстве российского секулярного и пост-атеистического общества), по меньшей мере, утопией. Радикальная православная гражданственность стремится предложить простой и доступный способ «переделки общества» на основе ценностей, которые объективно не могут быть всеобщими. Поэтому, по мнению обладателей радикальной субъективности, для воспитания таких всеобщих ценностей необходимы создание государственной православной идеологии, а также социальные меры принуждения и насилия. Речь идет, по сути, о сращивании функций РПЦ и государства. Однако в «Основах социальной концепции РПЦ» ясно указывается о недопустимости подобного симбиоза: «Церковь не должна брать на себя функции, принадлежащие государству: противостояние греху путем насилия, использование мирских властных полномочий, принятие на себя функций государственной власти, предполагающих принуждение или ограничение»⁵⁰. Поэтому церковь часто обвиняется радикальной субъективностью в политической индифферентности и слабости.

В основе данной субъективности лежит признание приоритета *групповых* — национально-религиозных — интересов и прав над *личностными*: от мягкого варианта А.Кураева, высказанного в его рабо-

⁴⁹ Диакон А.Кураев. Как делают антисемитом. М., 1998. С. 14.

⁵⁰ Основы социальной концепции РПЦ. <http://www.russian-orthodox-church.org.ru>.

те «Православие и право»⁵¹ до принципиального мнения Митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна, провозглашавшего категорический отказ признавать легитимность понятий «права человека» и «общечеловеческие ценности»⁵². Согласно этому полю субъективности категории личности и свободы вообще «не могут иметь универсального понимания»⁵³. В вопросе о праве возможны обобщения и более серьезного масштаба, когда строго правовое государство трактуется как результат падения нравственного сознания граждан, которых «удержать от преступления можно лишь силой Закона»⁵⁴, а не нравственным долгом. От лица православия, радикальная субъективность нередко отказывает человеку в его личном праве на грех, ошибку, заблуждение. Подобная гражданственность призывает государство с помощью социальных мер, включающих принуждение и насилие, регулировать собственно внутрличностные, духовные процессы своих граждан.

Радикальная субъективность не призывает непосредственно к активным социальным преобразованиям. Ее пафос состоит в том, чтобы на основе сильно развитого чувства этнорелигиозной солидарности обозначить желаемые направления развития России и русских. В своих рекомендациях она стремится предложить кажущийся простым и доступным способ решения современных русских и российских проблем.

Для массового сознания такая субъективность весьма привлекательна именно в силу своей радикальности, создающей иллюзию⁵⁵ простого решения острейших социальных вопросов. Очевидно, что радикальная субъективность произрастает преимущественно на базе групповой православной идентичности.

Дисфункциональная субъективность православного дискурса характеризуется прежде всего тем, что здесь в формулировании тезисов, описывающих русскую этничность и гражданственность, явно преобладает *мистическая аргументация*. Пафос этой субъективнос-

⁵¹ Диакон А. Кураев. Православие и право. М., 1997.

⁵² Говорит Митрополит Иоанн... // Русская газета, 1996. № 6 (20).

⁵³ Нарочницкая Н.А. Категория Я и Мы в православной и западно-либеральной традиции и теория «общечеловеческих ценностей». — «Наши задачи» Ивана Ильина и... наши задачи. Материалы конференции. М., 1995. С. 79.

⁵⁴ Там же

⁵⁵ См.: Попов В.Д., Фегоркина А.П., Степанова Л.А., Горобец Т.Н. Основы социального психоанализа. М., 1996.

ти — в желании отстоять православие перед лицом ересей, не допустить раскола, разоблачить врагов церкви и народа, защитить русских от духовной и физической гибели, сформировать агрессивно-защитное русское самосознание. Дисфункциональная модель этнического самосознания и гражданственности содержит четкое намерение социального действия, призыв к разоблачению «врага» и социальным мерам защиты и борьбы.

Для этого поля субъективности характерно сочетание самоидеализации православного учения и русских (Москва — Третий Рим, русские — народ-богоносец) и самобичевания. Отмечается, что именно церковь в 1917 г. благословила власть Временного Правительства, освободила войска от присяги государю, отказалась от божественного призвания быть последней хранительницей православия⁵⁶, наследницей Рима. И сегодня церковь пренебрегает своим гражданским долгом. Согласно дисфункциональной гражданской позиции, церковь сегодня обязана возглавить политическую мобилизацию православных сил России, но она не способна это сделать, «поскольку больна всеми теми болезнями и обнаруживает те же слабости, что и все постсоветское общество и его правящий слой»⁵⁷.

Этой субъективностью постулируется, что «Россия не обычная, а Богом устроенная страна для собранного им народа-богоносца»⁵⁸, основной пафос — ожесточеннейшая, бескомпромиссная борьба с мировым злом в лице иудаизма, поскольку иудейский заговор осуществил ритуальное убийство русского царя. Теперь он стремится уничтожить Россию, так как Россия — последнее препятствие для установления антихристианской диктатуры и воцарения антихриста, который, по преданиям, будет иудеем.

Дисфункциональная субъективность призывает к борьбе с «талмудическим жидовством», стремящимся, согласно толкователям, уничтожить Россию и русских для окончательного установления мировой антихристианской диктатуры. Реальный геополитический расклад, борьба стран за ресурсы и влияние обретают мистическую подоплеку, страх за Россию порождает образ невидимого, коварно-

⁵⁶ Православие, государство и предантихристовая эпоха // Свет Печерский. Церковно-общественный орган. Киев, 1993. С. 17.

⁵⁷ Что делать вождю Третьего Рима. <http://sant-rus.ru/pravo/5/st9/htm>.

⁵⁸ *Диакон Василий Борзунов*. Кто поведет Россию ко спасению? // Русский Вестник, 1999. № 29 — 31. С. 11.

го и всемогущего врага⁵⁹. Пафос борьбы с иудаизмом поддерживается аргументацией запугивающего характера — ее так много, что такое разоблачение «заговора против России и русских» похоже, скорее, на психологический террор со стороны «разоблачителей». Сознание авторов этих текстов оказывается не в состоянии справиться с несоответствием окружающего мира их представлению о нем⁶⁰, несоответствием нынешнего состояния России ее идеалу и в стремлении, хотя бы в символической форме, воздействовать на ситуацию прибегает к мерам психологического насилия и террора.

Дисфункциональность этого поля субъективности проявляется прежде всего в том, что человек, поддающийся под его влияние, переполняется враждебным мировосприятием и, согласно вырабатываемой у него классической невротической стратегии коммуникации (либо «от людей», либо «против людей»⁶¹), теряет позитивную мотивацию к любому социальному действию созидательного характера.

Непосредственно тема христианско-иудейских (а потому и русско-еврейских) взаимоотношений находит свое воплощение в тезисах о том, что «Россия — это новый Израиль, потому что тот Израиль не принял Мессию, предал его на распятие, и еврейский народ перестал быть богоизбранным народом... теперь богоизбранным народом стал народ российский»⁶².

Дисфункциональная субъективность конституирует, транслирует, выстраивает и озвучивает невротическую систему защит русского православного самосознания и агрессивно-защитную и изоляционистскую гражданскую позицию. Невротической такую систему защит можно считать прежде всего потому, что она проникнута духом страха и враждебности. Вообще цель психологической защиты — ослабить напряжение, вызванное остро переживаемым расхождением между субъективным представлением о том, каким мир должен быть, и реальной картиной его функционирования⁶³. Психологические защиты русского самосознания порождены пережива-

⁵⁹ Наумов В.В. Накануне потрясений-2 // Русский Вестник. 1999. № 32—33.

⁶⁰ Терроризм: современные аспекты. М., 1999. С. 51.

⁶¹ Хорни К. Невроз и личностный рост. Борьба за самореализацию. СПб., 1997.

⁶² Вопрос о вере и спасении. Интервью с настоятелем и духовником Свято-Введенского женского монастыря архимандритом Амвросием (Юроковым) // Радонеж. 1997. № 21. С. 16.

⁶³ Хорни К. Наши внутренние конфликты. Конструктивная теория невроза // Психодиагностика и культура. М., 1995.

нием несоответствия реальной России ее желаемому облику. Болезненное напряжение, происходящее из-за несоответствия нынешней России *идеалу*, рождает враждебность в восприятии и оценках, а также экзистенциальный страх перед лицом «врага», стремящегося уничтожить страну.

Вопрос о правах этим полем субъективности практически не разрабатывается; он сводится к тезису о властях, а власти должны быть православными и самодержавными. Зато активно толкуются категории морального сознания, понятие права замещается категориями долга и нравственности. Вся категория права, присутствующая в рассматриваемом субъективном пространстве, уместается в понятие «тайна беззакония». Толкование этого апостольского выражения, исходящее от дисфункциональной субъективности, состоит в том, что тайна беззакония — это тайна мирового заговора против России, основанного на «совпадении греховных целей мировой финансовой власти с греховной природой падшего человека»⁶⁴. Россия, будучи жертвой мирового заговора и призванная на борьбу с тайной беззакония, должна осуществить всеобщую мобилизацию на основе православной идеологии, потому что все, что происходит в общественном пространстве России и мира — это «тайна беззакония», которая «уже в действии».

В субъективном пространстве этой модели «врагом» России и русских может стать не только «жидомасонский заговор», но практически любой фактор внутреннего и внешнего влияния — Америка, рыночная экономика, ислам, городской образ жизни, иностранцы, все иноверцы и «инородцы» России. Христианские неправославные конфессии в силу их причастности к христианской традиции наделяются особым зловещим намерением — стремлением разрушить, размыть православие изнутри.

Чем же обусловлен возможный дрейф православной идентичности в сторону дисфункциональной субъективности и экстремистских установок? Не претендуя на полное описание всех факторов и детерминант этого процесса, обратим внимание на то, что в основе экстремистского дрейфа идентичности на психологическом уровне лежит *инверсия идентификационных мотивов*, обусловленная подменой позитивной социальной потребности своим негативным антиподом. Антипод потребности сам по себе не плох, но, ставясь социальным мотиватором групповой и аскетической пра-

⁶⁴ Что делать вождю Третьего Рима. <http://sant-rus.ru/pravo/5/st9/htm>.

вославленной идентичности, толкает поведение в сторону дезадаптивных моделей.

Мотивационная инверсия групповой православной идентичности происходит, когда «обычные» идентификационные мотивы, построенные на адаптивных социальных потребностях в принадлежности, безопасности, (само)уважении, аффилиации, познании, авторитете/поклонении, самоактуализации (и др.) «мутируют» в сторону дезадаптивных мотивационных стратегий. Например, когда потребность в безопасности трансформируется в мотив изоляции, потребность в принадлежности — в охранительную локальную идентичность за счет сужения «идентификационных» объектов, а потребность в самоактуализации — в мотивацию допустимости насилия, «комплекс могущества» и т.д., можно говорить о том, что произошла инверсия идентификационных мотивов православной идентичности.

Сегодня с уверенностью можно утверждать, что инверсиям (дрейфу в дисфункциональность и экстремизм) подвержены индивидуально-личностная (аскетическая) и групповая православная идентичности.

Инверсия индивидуально-личностной (аскетической) идентичности порождает *мистическую аргументацию* агрессивного, дезадаптивного социального действия и поведения по защите «исконных интересов» русских и России, а инверсия групповой православной идентичности — социально-психологические мотивы, обеспечивающие этническую и гражданскую мобилизацию православного сознания простыми и сиюминутными политическими лозунгами, «православное» обеспечение социального экстремизма с пафосом борьбы против всего «иностранного».

Исторически русскому православному самосознанию удавалось быть объединяющим и веротерпимым фактором на территории полиэтничной и поликонфессиональной империи. И сегодня православие в качестве «системообразующей духовной силы»⁶⁵ российского общества может быть только миролюбивым, толерантным к социальному многообразию и веротерпимым. Однако упомянутые инверсии идентификационных мотивов православной идентичности способны породить экстремистские установки, чуждые христианскому мирозерцанию как таковому.

⁶⁵ Население готово к христианизации. Интервью с автором проекта «Корпорации Православного Действия» С. Белковским // Ежегод. журнал. 12 сент. 2004. № 34.

Экстремистская субъективность призывает к социальной деятельности, нацеленной на насильственное изменение существующей общественно-политической реальности и представляет прямую угрозу базовым потребностям человека. Это поле субъективности православного дискурса грубо озвучивает стремление к политической и общественной самореализации. Экстремистские голоса звучали в программах и призывах Народной Национальной Партии (ННП) (в создании которой, по данным Информационно-экспертной группы «Панорама», активное участие принимали деятели Союза «Христианское Возрождение»⁶⁶), Народно-патриотического фронта «Память», Русского национального единства издания «Русский порядок», иногда в материалах «Русского Вестника», а также иных печатных изданий⁶⁷, в листовках, лозунгах, агитках.

Тезисы радикального и дисфункционального полей здесь переносятся непосредственно в правовое пространство современной общественной жизни. Эта субъективность приватизирует темы русской этничности и гражданственности, разработанные православным дискурсом, и выстраивает «от лица православия» свою насильственную, с элементами вульгарного мистицизма теорию социального действия, которую сопровождают декларации о намерениях создания общества на началах своеобразно понимаемой православной этики. Экстремистское поле имеет не много легитимных представителей, хотя нельзя сказать, что их нет совсем⁶⁸.

Одна из главных психологических «точек опоры» в подлинно православном мироощущении — борьба с врагом рода человеческого, с лукавым — источником греха и страсти. Такое мироощущение предполагает сущностное понимание противоречивости «мирской» и горней жизни и стремления к высшему. Внутри же экстремистского поля происходит отторжение религиозного наполнения используемых понятий, подмена их преимущественно социальными значениями и, как следствие, укрупнение и огрубление используемых катего-

⁶⁶ Верховский А., Прибыловский В. Национал-патриотические организации в России. История, Идеология. Экстремистские тенденции. М., 1996. С. 46.

⁶⁷ См. там же, разд. «Документы и тексты».

⁶⁸ Так, на выборах мэра Москвы в декабре 1999 г. одного из кандидатов — председателя НПФ «Память» Дмитрия Васильева — поддерживал Епископ Белоцерковский и Богуславский Серафим УПЦ МП. См.: Обращение к жителям Богоспасаемого града Москвы Епископа Белоцерковского и Богуславского Серафима УПЦ МП (Листовка в поддержку Дмитрия Васильева, Председателя НПФ «Память»).

рий (народ, враг, и т.д.).

Такие идеологемы, как страдания русского народа, дискриминационный потенциал понятий «права человека» и «общечеловеческих ценностей», онтологический характер противостояния христианства и иудейства уже не рассматриваются в проблемном поле, а сразу используются в качестве *аргументов* для оправдания последующих действий, т.е. приобретают статус социально-практической установки. Для экстремистской субъективности типично декларирование в качестве политических целей идей наказания лиц, виновных в геноциде русского народа, в русофобском характере российской власти и т.д. Эта идеология подхватывает тезис о вымирании русских и делает из него выводы практического свойства — о том, что необходима «ликвидация последствий всеохватывающего массового геноцида и апартеида по отношению к Русскому Народу и другим коренным народам России», происходящего «под маской... так называемых общечеловеческих ценностей»⁶⁹.

Отношение к иудейству приобретает характер открытой борьбы с «интервенцией талмудического иудаизма», который свой основной удар направляет именно на Россию, потому что она — «наиболее чистая в духовном и этническом плане», «хранительница Православия»⁷⁰. А враг в лице иудаизма настолько глубоко внедрился в русскую жизнь, что «во главе нашего православия поставлен не патриарх, а оберравин»⁷¹. В отношении легитимных носителей дискурса они проявляют агрессивное и вызывающее непослушание, ссылаясь на авторитет Евангелия от Матфея, несущий, в их представлении, насильственный императив: «...не мир пришел Я принести, но меч...»⁷².

И вообще, какое может быть гражданское согласие в современной России, где живут непримиримые народы — русские и евреи? Ведь по мнению лидера РНЕ «не может быть «гражданского согласия» между Богоносцами и богоборцами, между теми, кто призван

⁶⁹ Основные положения программы движения Русское Национальное Единство по построению национального государства // Русский порядок. Декабрь 1993 — январь 1994. № 9 — 1. С. 24.

⁷⁰ Всероссийский съезд Национально-патриотического фронта «Память». Резолюция: *Верховский А., Прибыловский В.* Национал-патриотические организации в России... С. 113.

⁷¹ *Шумский В.* Россией командуют граждане Израиля. М., 1997. С. 33.

⁷² *Баркашов А.П.* Метафизика русского национализма // Русский порядок. 1997, № 4. С. 10.

служить Богу, и теми, кто с Ним борется»⁷³.

В вопросе о правах декларируется необходимость *русского права*: в России должно быть «русское право вместо римского»⁷⁴. Избирательное объединение «Спас», в 1999 г. претендовавшее на то, чтобы быть представленным в Государственной Думе, провозглашало необходимость создания Русской Конституции, Закона о русофобии, формирования русских СМИ и телевидения⁷⁵.

Здесь русский православный субдискурс используется для манифестации собственной воинственности. Характерна критика церковного священноначалия, обвинение современной церкви в монофизитской ереси⁷⁶.

Экстремистское поле православного дискурса несет заряд межэтнической и межконфессиональной враждебности и представляет собой семантическое пространство этнической и конфессиональной нетерпимости. Дисфункциональная и экстремистская модели русского самосознания и обусловленной им гражданственности, служат расколу российской гражданской нации. В основе экстремистской и дисфункциональной православной субъективности лежит инверсия мотивов групповой и аскетической православной идентичности — от нормальных, адаптивных, толерантных и миролюбивых, предусмотренных самой сутью христианства, к экстремистским, несущим энергию насилия и разрушения.

Запрещая своим священнослужителям занимать политические и общественные посты, РПЦ тем самым сдерживает импульс разрушительного влияния экстремистского поля православного дискурса непосредственно на социальную реальность. Однако перетекание тем русской этничности и гражданственности, сформированных православным дискурсом, в национал-политическое пространство, их экстремистское толкование «от лица» православия и формирование экстремистских и дисфункциональных моделей этнического и гражданского самосознания — это во многом результат того, что церковь долгое время не имела собственной социальной

⁷³ Там же. С. 11.

⁷⁴ Программные основы Народной национальной партии. Там же. С. 110.

⁷⁵ Из радиобращения к избирателям общественно-политического объединения «Спас» на радиостанции «Маяк». 23 нояб. 1999 г.

⁷⁶ Всероссийский съезд Национально-патриотического фронта «Память». Резолюция: *Верховский А., Прибыловский В.* Национал-патриотические организации в России... С. 114.

доктрины и возможности непосредственного социального участия в общественной жизни.

Сегодня самой доступной по механизму обретения и самой востребованной со стороны разнообразных политических сил оказывается групповая православная идентичность. Ее идентификационные мотивы обусловлены групповой принадлежностью — как реальной, так и категориальной. Поэтому, когда мы говорим о широком (в статистическом плане, т.е. массовом) участии религиозного сознания в процессах современного сетевого общества, мы должны помнить, что это будет преимущественно групповое религиозное сознание, как по форме, так и по содержанию, подверженное всем правилам трансформации группового сознания — укрупнению критериев восприятия, формированию стереотипов, предубеждений и предрассудков, обретению (на основе легитимных символов) сильного чувства религиозной/национальной солидарности.

Наиболее важным условием и фактором формирования толерантной православной гражданской позиции сегодня является, на наш взгляд, реальное отделение церкви от государства. Только отказ церкви от государственных функций легитимного насилия и контроля позволит ей формировать и строить социально-личностную идентичность своих прихожан. Идентификационные мотивы этой идентичности вытекают из духовных, социальных и экзистенциальных потребностей человека, глубинно приобщенного к христианским ценностям. Эта идентичность преимущественно экстравертна, т.е. хотя и предполагает глубокую духовно-мистическую оценку внутренней и внешней жизни, но нацелена преимущественно на социальную и общественную самореализацию христианина. Поэтому гражданская позиция, формируемая подобной идентичностью, свободна от любого дрейфа в дисфункциональность и экстремизм. Идентичность православного социального персонализма и созидаемая ею толерантная и творческая гражданская позиция могут свободно развиваться и защищаться от «"полицейского" духовного надзора»⁷⁷ лишь в свободе от государственного контроля и собственных государственных амбиций, в условиях подлинно гражданского общества.

⁷⁷ Протоиерей Владимир Федоров. *Фундаментализм и творческая свобода Русского Православия // Куда идет Россия? Общее и особенное в современном развитии.* М., 1997. С. 359

Православная идентичность как персональный портрет

Л.П. Ипатова

Как известно, коммунистическая идеология отказывала верующим людям в гражданской позиции, считая их культурно отсталыми «элементами», тормозящими общество на «пути прогресса». Поэтому с советских времен само собой подразумевается, что религиозность и гражданственность не просто существуют в разных пересекающихся плоскостях, но являются логически несовместимыми характеристиками личности. Вместе с тем, это бессознательно укоренившееся в нашей культуре убеждение в настоящее время все чаще оспаривается действительностью. Уже один факт официального присутствия на пасхальном богослужении президента, премьер-министра, мэра Москвы и других представителей власти на патриаршей службе в храме Христа Спасителя, не оставляет сомнений в том, что в современной России гражданственность, по крайней мере в рамках актуального политического дискурса, более не отвергает религиозность (если только не предполагает ее). В настоящей статье на примере анализа церковного и светского опыта простых верующих женщин осуществлена попытка выявления взаимосвязей между их религиозной и гражданской идентичностями.

Следует уточнить, что понятие *гражданской идентичности* используется нами не только в качестве политически окрашенной идентичности того или иного способа отношения к правящему режиму, но и в более широком смысле — как идентичность принадлежности к *национальному государству*, понимаемому, в первую очередь, через представление о национальной культуре и истории, а также о территориальных границах¹. Актуализация гражданской идентичности изначально предполагает признание принадлежности к российской культуре, которое в свою очередь стимулирует формирование определенного видения путей ее дальнейшего развития.

Одним из вариантов реализации, по крайней мере первого из этих моментов можно считать обращение в православие. Но в таком

случае мы имеем право рассматривать *воцерковление*² не только как процесс обретения религиозной идентичности, но и вместе с тем как процесс обретения (или изменения) идентичности гражданской.

Более того, гражданская компонента православной идентичности порой перевешивает непосредственно религиозную, а иногда может вообще обходиться без нее (по нашим оценкам эта тенденция в последнее время усиливается). К примеру, по данным РОМИРа к 2002 г. православными считали себя 69,3 % россиян, а в Бога верили (вне зависимости от конфессиональной принадлежности) всего 60 %³. При анали-

¹ Термин «национальное государство» (как и «гражданская идентичность» и многие другие из сферы социальных наук) для русского языка является недавно вошедшим в оборот заимствованием из европейской традиции и поэтому требует некоторых дополнительных прояснений. В поисках таковых прибегнем к помощи Ю. Хабермаса, который пишет: «Мировое сообщество, как уже следует из его названия — «Объединенные нации» — сегодня практически состоит из национальных государств... В немецкой традиции «государство» — это юридический термин, который относится одновременно к *Staatsgewalt*, исполнительной ветви, гарантирующей внутренних и внешний суверенитет, к *Staatsgebiet*, четко ограниченной территории, и к *Staatsvolk*, совокупности граждан... Члены государства составляют «нацию» как некую особую форму жизни. Отнюдь не случайно понятие «нации» имеет двойственное значение — *Volknation* и *Staatsnation*, то есть до-политической нации (*volk* с нем. означает *народ*. — Л.И.) и граждан, обладающих юридическими полномочиями... Только сознание национальной идентичности, которое формируется на основе общей истории, общего языка и культуры, только сознание принадлежности к одной нации заставляет далеких друг от друга людей, рассеянных по бескрайним пространствам, чувствовать взаимную политическую ответственность. Только так граждане начинают видеть себя частями общего целого, в сколь бы абстрактных юридических терминах оно не выражалось... Этим объясняется, почему понятие гражданства можно расшифровать двояко: оно не ограничивается юридическим статусом, определяемым в терминах гражданских прав, и обозначает также членство в культурно определяемом сообществе». — Хабермас, Ю. Европейское национальное государство: его достижения и пределы. О прошлом и будущем суверенитета и гражданства // Нации и национализм. М.: Праксис, 2002. С. 364 — 370.

² Воцерковление — социализация в культуре церковного сообщества через освоение религиозных практик (посты, молитвенные правила, регулярное посещение богослужений, участие в таинствах) и принятие идентичности прихожанина определенного храма. Воцерковленность в духовном смысле этого слова предполагает гораздо большее, чем исполнение нормативных религиозных практик. Она означает соответствие морали человека, его образа мысли и действий православным идеалам.

зе результатов количественных опросов становится очевидно, что за самоидентификацией себя в качестве *православного* в ряде случаев стоит, не исповедание веры, не принятие православного образа жизни, а исключительно признание православия в качестве исторически сложившейся в нашей стране *культурной традиции*. Логичным результатом такого признания становится использование «православности» в качестве надежного и вместе с тем вполне конвертируемого символического капитала, что позволяет расценивать православную идентичность этого рода как один из симулякров постмодерной культуры.

Иная ситуация складывается, когда православная идентичность сопровождается принятием православного образа жизни, — в этих случаях ее субъективная значимость оказывается несравненно более глубокой. Выступая в качестве *ядерной* (В.А. Ядов) структуры идентификационной матрицы, она определяет систему ценностей индивида и исходящие из нее разнообразные жизненные выборы, под влиянием которых его социальная идентичность приобретает православное «звучание» во всех своих аспектах, включая и гражданский.

Определяющее влияние духовных ценностей на формы социального поведения и независимость этих ценностей от смены политических систем составляют основные особенности *религиозно детерминированной гражданской идентичности*. В своем знаменитом труде «О граде Божием» св. Августин Блаженный (354 – 430), почитаемый как в католичестве, так и в православии, проводит различие между «градом земным» и «градом небесным»⁴. Одновременная принадлежность этим двум отечествам определяет двойственный характер гражданской идентичности любого христианина. Причем иден-

³ См.: Россияне об отношении к религии. 2002 // РОМИР. <http://www.romir.ru/socpolit/socio/11_2002/religion.htm> .

⁴ «Земной град, который верою не живет, стремится к земному миру и к нему направляет согласие в управлении и повиновении граждан, чтобы относительно вещей, касающихся смертной жизни, у них был до известной степени одинаковый образ мыслей и желаний. Град же небесный или, вернее, та его часть, которая странствует в этой смертности и живет верой... проводит как бы плененную жизнь своего странствия в областях земного града... этот небесный град... призывает граждан из всех народов... сохраняя и соблюдая все, что хотя у разных народов и различно, но направляется к одной и той же цели земного мира, если только не препятствует религии, которая учит почитанию единого высочайшего и истинного Бога» (курсив мой. — Л.И.) — Цит. по: Патрик де Лобье. Три града. Социальное учение христианства / Пер. с фр. Л.А. Торчинского. СПб.: Алетейя, 2000. С. 42 – 44.

тичность гражданина «земного града» (в нашем случае Российской Федерации) находится в подчинении у идентичности гражданина «града небесного» (т.е. для русского православия — Святой Руси как части Небесного Иерусалима). *«Церковь сохраняет лояльность государству, но выше требования лояльности стоит Божественная заповедь: совершать дело спасения людей в любых условиях и при любых обстоятельствах. Если власть принуждает православных верующих к отступлению от Христа и Его Церкви, а также к греховным, душевредным деяниям, Церковь должна отказать государству в повиновении»*, — записано в Основах социальной концепции Русской Православной Церкви (п. III.5.)⁵. Указанная гражданская позиция основывается на евангельских словах Христа: *«Отдавайте кесарю, а Божие — Богу»* (Мк. 12:17) и *«Господу Богу твоему поклоняйся, Ему одному служи»* (Лк. 4:8). Исполнение обеих заповедей предполагает, что послушание «кесарю», т.е. любой земной власти, возможно только в рамках служения Богу, но никак не наоборот.

Как известно, любая конфессиональная идентичность основана на принятии единого для всех адептов вероучения. Так, каждый, желающий быть православным, должен сверять свои поступки и суждения (в том числе относящиеся к его гражданской позиции) с текстами Священного Писания и традициями Священного Предания⁶, иначе говоря, идентифицироваться с заложенными в них ценностями. Однако даже при сохранении верности Истине Православия во всех словах и делах (признак святости), индивидуальный характер жизненного пути неизбежно приводит верующего к «специализации» внутри единой православной «науки» и тем самым создает различные по своим социальным характеристикам варианты воплощения православной идентичности⁷.

⁵ Русская Православная Церковь. Официальный Web-сервер МП. <http://www.mospat.ru/text/conception/id/51.html>.

⁶ См.: *Иерей Олег Давыденков*. Догматическое богословие. Введение. Ч. I. Разд. II. Священное Предание // Седмица.Ru <http://www.sedmitza.ru/index.html?did=3279>.

⁷ Признание наличия подобного рода вариативности отражается в используемой церковью типологии *чинов святости* (например, чины святителей, преподобных, блаженных, мучеников и др.). По сути, она является легитимной типологией православных идентичностей, основанной на различии призваний и служений. Индивидуальная акцентуация православной идентичности особенно наглядно выражена в православной иконографии: в некоторых случаях в руках у святого может быть изображена раскрытая книга или развернутый бумажный сверток, где будут написаны те слова из Святого Писания, которые данный святой воплотил своей жизнью.

Получается, что если ядро идентификационной матрицы у всех верующих является одним и тем же (по крайней мере, в рамках *Символа веры*), то другие социальные идентичности, входящие в ее состав, хотя и непременно взаимосвязаны с ядром, однако в каждом случае имеют свой неповторимый облик. Вышесказанное дает повод рассматривать православную идентичность не только в объективированном (т.е. отстраненном от ее носителя) виде, описывая ее через нормы и ценности сообщества верующих, но и как принадлежность конкретного индивида или его персональный социальный портрет.

Нас интересует, каким образом история частной жизни вписывается в окружающий ее социальный контекст, какие внешние обстоятельства приводят человека к религиозному обращению и воцерковлению, как особенности жизненного пути влияют на конфигурацию его православной идентичности и как православная идентичность оказывает обратное воздействие на формирование гражданской идентичности индивида. Национальная и гражданская идентичность может долгое время присутствовать в повседневной жизни простых людей в *латентном, неосознанном* виде. Однако, когда человек включается в сообщества с выработанной культурной программой, в частности в сильные православные общины, сам факт его добровольного вхождения в эту среду эксплицирует его идеологические предпочтения и делает его гражданские и политические выборы более прогнозируемыми.

При изучении субъективной причинности и социальной обусловленности имеющегося разнообразия идентификационных процессов при принятии православия наиболее адекватным представляется обращение к индивидуальному биографическому опыту. Биографический метод позволяет определить влияние таких значимых для формирования идентичности факторов, как социальное происхождение, семейное наследство⁸ и индивидуальный способ действия. Появляется возможность обнаружить не только разнообразие форм актуализации одноименной идентичности, но и контексты их породившие⁹. Рассматривая Я-нарратив как устный автопортрет, мы в пер-

⁸ «Семейное наследство» понимается здесь в качестве семейной истории (социальной истории семьи и истории межличностных отношений ее членов), которая достается «в наследство» каждому человеку от своих предков и играет центральную роль в его личностном становлении. См.: *Де Гольжак, Винцент*. История в наследство. Семейный роман и социальная траектория. М.: Изд-во Ин-та Психотерапии, 2003.

вую очередь видим (слышим), в какую референтную рамку вписывает себя рассказчик¹⁰. Выявление социальных ценностей и смыслов, конституирующих жизненный мир и повседневность изучаемых нами людей, было основной целью при анализе транскриптов интервью.

«Жизненный сценарий» / «родительский проект» / «габитус»

Объяснительную модель к представленному в статье материалу мы выстраиваем на основе трех взаимодополняющих понятий: *жизненного сценария*, *родительского проекта* и *габитуса*.

Понятие *жизненного сценария* используется в транзактном анализе с середины 60-х гг. и определяется как «несознаваемый план жизни... который составляется в детстве, подкрепляется родителями, оправдывается последующими событиями и завершается так, как было predetermined с самого начала»¹¹. По мнению создателя теории — Эрика Берна, взрослые люди разыгрывают свои сценарии, бессознательно выбирая те формы поведения, которые приближают их к запланированному финалу. Для младенца создание жизненного сценария является выбором наилучшей стратегии выживания и адаптации в условиях полной зависимости от расположения и формирующего влияния родителей. Определяемый индивидуальными психическими особенностями этот выбор есть своего рода ответ ребенка на сформированные в отно-

⁹ «...Если исследователю удастся преодолеть маску биографической иллюзии (уникальности случая. — Л.И.), любая биография становится лично обусловленным свидетельством социально-культурного, а не только жизненного мира индивида данного типа». — Голофаст В. Три слоя биографического повествования // Биографический метод в изучении постсоциалистических обществ / Под ред. В. Воронкова и Е. Здравомысловой. СПб: ЦНСИ, 1997. С. 23.

¹⁰ «Согласно Денцину и Гергенам, Я-нарратив формируется социально, в процессе социального обмена символами и значениями... В целом, автобиографический рассказ неотделим от осмысления символических значений своей жизни с точки зрения более широких социокультурных отношений в сфере публичного». - Робертс, Брайн. Конструирование индивидуальных мифов / Пер. В.В. Семеновой // Интеракция. Интервью. Интерпретация. 2004. № 2-3. С. 9.

¹¹ Стюарт, Йен, Джойнс, Вэнн. Жизненный сценарий. Как мы пишем историю своей жизни // PSYLIB. Психологическая библиотека <http://psylib.org.ua/books/stewj01/index.htm>.

шении к нему родительские ожидания и директивы¹².

Объясняя феномен внутрибиографической согласованности, Винцент де Гольжак, в отличие от Э. Берна, смещает акцент с субъективного фактора — личности «сам себе сценарист» на микросоциальный и говорит о «*родительском проекте*» *будущности ребенка*. Этот проект отталкивается от социального бэкграунда (background¹³) родителей и является выражением их, как правило, неудовлетворенного нарциссизма. Обычно «от детей требуют поддержания социального статуса и — по возможности — его повышения». Субъект может принимать или отвергать родительский проект, но только в соответствии с ним он способен выстраивать свое Я¹⁴.

Формализуя концепцию В. де Гольжака, в бытовании родительского проекта можно выделить три уровня: 1) *сознаваемый идеальный* — его составляют сознательно воспринятые от родителей и воспроизводимые индивидом установки; 2) *несознаваемый воплощенный (или инкорпорированный)* — к нему относятся социальные навыки (габитус¹⁵), приобретаемые ребенком в процессе социализации (т.е.,

¹² Эрик Берн, определяя границы влияния родительских директив и волеизъявления субъекта, приводит пример двух братьев. Их мать с детства говорила, что они «кончат психушкой». В итоге один стал пациентом психиатрической клиники, а второй психиатром.

¹³ Термин *background* обычно используется в двух основных значениях: как *социальный опыт личности* (который может быть отражен, например, в анкетных данных или в биографии) и как «фон» (Дж. Сёрль), т.е. неформализованное «*практическое знание*», состоящее из набора привычек и предрасположенностей, формирующих характерный для человека способ действий (стиль) и обнаруживающих его культурную принадлежность к определенному социальному сообществу. Подробнее о «практическом» и «фоновом знании». См.: В.В. Волков. «Следование правилу» как социологическая проблема // Социологический журнал. 1998. № 3/4. С. 155 — 170.

¹⁴ Де Гольжак, Винцент // Указ. соч. С. 77 — 80.

¹⁵ 1) «Габитус есть *инкорпорированный класс* (включая и биологические, но социально препарированные свойства, например, пол и возраст, и при любых внутри- или межпоколенных перемещениях он отличается (по своим эффектам) от *класса объективированного* в определенный момент времени (в виде званий, свойств и т.п.)...» — Бурдьё П. Социология политики. М.: Socio-Logos, 1993. С. 126; 2) «Габитус как приобретенная система порождающих схем делает возможным свободное продуцирование любых мыслей, восприятий и действий, вписанных в границы, свойственные особым условиям производства данного габитуса, и только им». — Бурдьё П. Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001. С. 106.

иными словами, в процессе осуществления родительского проекта), которые обычно не осознаются вследствие своей рутинности; 3) *бессознательный* — это тот глубинный пласт, куда уходят своими корнями источники родительских желаний, он остается труднодоступным для сознания даже тогда, когда последнее прикладывает немалые усилия, чтобы его прояснить. Тем не менее практически все установки и комплексы бессознательного признаются де Гольжаком социальными по своему происхождению.

Социологическое прочтение проблемы детерминирующей роли детства дает П. Бурдьё. Он пишет: «...габитус — это действенное присутствие всего того прошлого, продуктом которого человек является... Субъективные структуры бессознательного... являются продуктом долгого и медленного бессознательного процесса инкорпорирования объективных структур». Агент в таком случае руководствуется «бессознательным, которое мы по праву можем назвать *отчужденным*, поскольку оно всего лишь инкорпорированное внешнее». Следовательно, агент «соглашается стать явным субъектом действий», если только в «постоянной и методичной» аналитической работе он осмысляет действие этих детерминаций и делает эксплицитным свое «интимное» отношение к ним¹⁶.

На основании соотнесения теории *габитуса* Бурдьё с теориями *родительского проекта* и *жизненного сценария* мы предлагаем ввести в научный оборот новое, объединяющее их понятие, — понятие *габитусного проекта/стратегии* (ГПС) жизни субъекта. Данное терминологическое расширение ставит новые акценты в понимании феномена габитуса. Оно подчеркивает наличие внутреннего смысла, направленности в его развитии, предполагает, что габитус является способом вписывания индивида не только в социальное настоящее, но и в будущее, а его проективность, также как и его актуальность, оказывается социально детерминированной, т.е. укорененной в социальном прошлом не только его самого, но и его семьи. Между указанными темпоральными модальностями имеется существенная разница. Если в ситуациях здесь-и-сейчас ГПС проявляет себя в наборе конкретных практик повседневности, то по отношению к будущему он является лишь организующей жизнь *фабулой*, которая способна осуществляться в самых различных формах в соответствии с изменениями социальной среды. Например, ГПС содержит установку на достижение высокого социального статуса. Реализовывать ее на

¹⁶ Де Гольжак В. // Указ. соч. С. 62–63.

практике человек может самыми разными способами — допустим, в советское время он был комсоргом, в перестройку стал директором фирмы, а после обращения — церковным старостой.

Необходимо учитывать, что ГПС представляет собой целый комплекс взаимосвязанных установок подобного рода, которые определяют поведение, по-видимому, во всех основных сферах жизни (в личных взаимоотношениях, профессиональном самоопределении и, что наиболее интересно в рамках данного сборника, — в формировании гражданской позиции).

Соотношение между собой составляющих *габитусного проекта/стратегии* в целом можно представить следующим образом:

1. *Проект* (родительский проект) начинает формироваться еще до появления ребенка на свет и уходит своими корнями в социальное прошлое семьи. Он задает основные жизненные смыслы и цели, навязывает человеку определенное представление о своем Я;

2. *Стратегия* (жизненный сценарий) формируется самим индивидом как план достижения/избегания целей, поставленных родителями, и как способ подтверждения/преодоления навязываемого ими образа Я;

3. *Габитус* вырабатывается в практиках повседневности как телесноментальный навык и представляет собой инкорпорированную историю воплощения первых двух составляющих в поведении индивида.

До конца прояснить содержание ГПС и степень его осознанности у участниц нашего исследования на основе имеющихся интервью представляется сколь невозможным, столь и ненужным. Для социологического анализа важно обнаружить в Я-нарративе — его начале, развитии и завершении — сходные, объединяющие моменты. Констатация факта их наличия будет указывать на связность биографии не только как презентуемой истории, но и как реальности *per se*¹⁷,

¹⁷ «Вещи... могут разительно отличаться от того, какими они представлены в текстах. И тем не менее автобиография это больше, чем всего лишь интерпретация... Мы можем изложить наши мысли на бумаге или произнести их вслух, если хотим быть услышанными, но мы продолжаем осознавать, что существует нечто иное, о существовании чего мы прекрасно знаем и чего не можем (или не хотим) достичь и что не поддается выражению... Поскольку я не философ, я буду называть это реальностью или реальной действительной жизнью». — Руус Й.П. Контекст, аутентичность, референциальность, рефлексивность: назад к основам автобиографии // Биографический метод в изучении постсоциалистических обществ... С. 9.

и тем самым свидетельствовать об аутентичности повествования.¹⁸ На основе повторяющихся мотивов возможно произвести реконструкцию ГПС, т.е. увязать способ самоосуществления актора с породившим его социальным контекстом и тем самым дать социологическую интерпретацию его истории.

ГПС индивида можно назвать его *предельно расшифрованной идентичностью*. Современные теории идентичности признают, что «нормально» функционирующая идентичность всегда проблемна и представляет собой направленный идентификационный процесс, имеющий как свои цели, так и предпосылки, где одни образы Я поддерживаются, другие достигаются, а третьи отвергаются. Поэтому объяснить актуальную форму социальной идентичности, на наш взгляд, возможно лишь при условии проведения «археологических» раскопок ее первоисточников-референтов. Их выявление и определение взаимосвязей между ними тождественно работе по прояснению ГПС.

Задачу «раскопок» подобного рода можно было бы считать совершенно неподъемной, если бы не открытие принципа голографической организации памяти, сделанное Д. Норманом в 1985 г. Согласно этому принципу «в каждом фрагменте автобиографической памяти представлен «слепок» всей жизни человека и он сам как целостная личность»¹⁹.

Учитывая все вышесказанное, мы можем выделить два тезиса, имеющих наиболее важные методологические следствия: 1) благодаря голографичности памяти основное содержание Я-концепции человека можно «вытащить» из любого эпизода его жизни; 2) из всех жизненных опытов на структуру личности индивида (понимаемую нами, прежде всего, как комплекс социальных установок) наиболее сильное формирующее влияние оказывают первые опыты жизни²⁰. Опираясь на эти утверждения, как на предпосылки, логично пытаться

¹⁸ В социологии ценность личных свидетельств часто определяется степенью их аутентичности, и здесь мы имеем достаточно надежный ее критерий.

¹⁹ См.: Нуркова В.В. Сверхъённое продолжается: Психология автобиографической памяти. М.: Издательство УРАО, 2000. С. 38–39.

²⁰ По мнению К. Мангейма, первые впечатления раннего детства «имеют тенденцию запечатлеваться в качестве естественной картины мира», на которую ориентируются все позднейшие опыты. — Мещеркина Е.Ю. Жизненный путь и биография: предметность социологических категорий // Социологические исследования, 2002. № 7. С. 63.

ся «расшифровывать» содержание личностных структур, представляющих собой базовые пласты социальной идентичности, начиная с анализа первых воспоминаний детства.

В настоящей статье рассматривается процесс прихода к вере и воцерковления двух молодых женщин. Описание значимых событий и связанных с ними переживаний каждой из них выстроено в хронологическом порядке, начиная с самых ранних воспоминаний и заканчивая настоящим моментом.

Все имена и названия организаций в тексте изменены.

Портрет первый: следовать за Ним – безволие или личностный выбор?

*Будем любить Его, потому
что Он прежде возлюбил нас.*

(1Ин. 4:19)

Галина родилась и выросла в Москве, в семье советских инженеров. Когда ей было около шести лет, у нее появился младший брат, переключивший на себя внимание родителей. Где-то в 12 лет девочка попала в отряд скаутов, где ребят учили основам православной веры. Повзрослев, часть из них стала ходить на специальные лекции для молодежи при одном из московских храмов. На этих занятиях в 19 лет Галя познакомилась со своим будущим мужем. Вскоре у молодой пары родилось двое детей. После примерно двухлетнего периода домашней жизни Галина поступила в институт по одной из гуманитарных специальностей и в тот же год пошла на курсы православной катехизации (просвещения). После их окончания из Галиной группы образовалась небольшая, но самостоятельная община. Жизнь в ней предполагает регулярные встречи для обмена духовным опытом и знаниями, совместного проведения досуга. Сейчас Гале 21 год. Она очень рада, что вернулась к активной социальной жизни. И жизнь в общине, и учеба в институте, наравне с воспитанием детей, представляются ей важными способами самореализации. Внешний вид девушки ближе к светской, чем к «традиционной» православной норме. Она носит средней длины стрижку, чуть-чуть подкрашивается, любит неброские украшения.

Первое воспоминание Гали, связанное с верой и церковью, относится, скорее всего, к раннему детству (до рождения брата):

«...Мы как-то были в храме. Я была совсем маленькая. И такое было очень странное чувство... Я чувствовала, что какое-то необычное место... вот... такой лес ног, такая толпа, при этом пение... А потом меня подняли наверх, вынесли, я вот увидела алтарь... Ну так мне

понравилось... Я, я не могу сказать, что я что-то там пережила. Это такие детские воспоминания, очень смутные. Помню только, что меня пряниками угостили. У меня пряник — вот такое вот яркое! впечатление оставили».

Церковь в детском восприятии информантки — это, прежде всего, место торжественного поклонения взрослых чему-то (именно родители, т.е. значимые для нее взрослые, привели ее сюда). А еще это место знакомства с добрыми друзьями, которые просто так дают вкусные пряники. Первая информация, полученная девочкой о Боге является информацией о Его социальной значимости и о том, что там, где Ему поклоняются, можно встретить «нечаянную радость». Исходя из принципа голограммы, социальный смысл ситуации, оказавшийся субъективно-значимым для Гали, скорее всего, является связанным с ее ГПС. Важными здесь оказываются: а) принятие ее личности чужими людьми; б) ситуация дарения, не обусловленная социальными ролями; в) объединение незнакомых людей в единую социальную группу вокруг центральной фигуры (в данном случае — Бога), определяющей ее культуру. Для проверки данной гипотезы рассмотрим биографию информантки подробнее.

Первым значимым другом, встречающимся в нарративе, является мама. Хотя сюжет начинается с упоминания обоих родителей, только тема матери получает развитие. Она характеризуется как «*достаточно сильный человек*», сыгравший «*важную очень роль в моем духовном становлении*». Однако попытка объяснить, в чем же ее заслуга, сводится к причислению мамы к поколению шестидесятников, которые «*чувствуют, что что-то есть кроме этого*» и «*слепо тычутся носами*». В годы студенчества родители открывают для себя мир бардовской песни, комсомольских путевок. По меткому замечанию рассказчицы, «*они в это вцепляются*». Это слово выдает отношение к ценностям шестидесятников, как к спасательному кругу, брошенному тем не менее кем-то другим.

На следующем жизненном этапе поиск духовных альтернатив не прекращается, но приобретает другую мотивацию. Ради больного сына мама активно ищет семейные клубы «здорового» образа жизни, где ей могли бы оказать помощь в лечении и воспитании детей. Однако внутри этих групп она является скорее ведомой, а не лидером, и принадлежит к ним так же, как и к шестидесятникам в догоняющем режиме освоения их ценностей: «*У нее были свои грузья, которые постепенно привели ее на оглашение*»²¹.

Вероятно, именно перечисленные черты личности матери были унаследованы в наибольшей степени и, возможно, легли в основу со-

циальной идентичности и ГПС респондентки. На первой же странице текста интервью она дважды замечает совпадения в своей судьбе с судьбой матери: 1. «Преемственность такая: все женщины рано замуж выходят, рано детей рожают»; 2. «Вот как-то странно получилось, что мы с ней в принципе именно к вере пришли разными путями, но через один как бы корень».

В силу «слабости» папиного характера основные черты мужского референтного образа первоначально складывались под влиянием дедушки Галины.

«Дедушка... всегда был таким, знаешь, воинствующим атеистом. Но при этом он был (радостно) совершенно светлым человеком, совершенно таким... обожающим своих всех близких и вот как бы... хороших моральных качеств ... Ну вот, так вот тоже бывает, что человек, вроде, и неверующий, а при этом он, может быть, даже и на порядок (усмехаясь) лучше, чем мы, вот, христиане».

Позже на формирование Галиного идеала и системы ценностей влияли и другие мужские фигуры. Путь воцерковления рассказчицы начинается в отряде скаутов, куда она попадает с помощью мамы в 11 – 12 лет. Интерес девочки, по-видимому, как и у мамы, изначально лежит в области выявления иерархии в группе и сближения с ее лидерами. Она подчеркивает, что в отряде ее друзья — это «основной костяк», самые яркие ребята. Они и руководитель отряда всегда были для нее примером, а она тянулась за ними и, таким образом, попала туда, куда ее вели.

«Просто мне вот так повезло, что у нас начальником отряда был верующий человек, он, естественно, нас приводил к такой вере, к своей».

«Меня очень сильно вынесло именно то, что со мной были Ваня и Леша, мои грузья с детства. С Ванькой мы вообще спаялись еще с 12-ти лет... У него еще, помимо всего прочего, что он там печатается в и там со священниками водит дружбу, у него еще и скау-

²¹ Оглашение (катехизация) — как правило, устное, последовательное и целостное наставление в основах христианской (православной) веры и жизни. В настоящее время, к сожалению, остается почти полностью забытой церковной традицией. — Священник *Георгий Кочетков*. Возможная система оглашения в РПЦ в современных условиях // Сайт Свято-Филаретовского института. http://www.sfi.ru/rubrs.asp?rubr_id=174.

тский отряд свой (смеется) ... Они пошли, попали вот в эту общину... и стали ходить на вот эти вот лекции, встречи. И мне сказали: "Давай..." Я, вот, уже не помню, как так получилось, в общем, я стала ходить туда».

Руководитель отряда скаутов и друг тех же времен, играя роль неформальных, но очень принципиальных лидеров, дополнили заданный дедушкой образец мужественности. Социализация в отряде скаутов, сформировала представление о том, что истинная иерархия этого мира строится на духовных основаниях, а постепенность перехода с одной ее ступеньки на другую является неперенным условием личностного роста.

«И чтобы стать скаутом, нужно сдать какой-то разряд. Ну, естественно, для начала третий. Чтобы сдать третий разряд, нужно определенными знаниями обладать, в том числе, и по религии... И там все законы "разведчиков", они построены на том, что "Разведчик верен Богу, предан Родине, родителям и начальнику. Разведчик честен и правдив. Разведчик помогает ...(?)" Вот. Мы учили эти законы и как бы волей-неволей там... Я еще, естественно, ну, мне просто хотелось быть скаутом, и поэтому я учила молитвы, я их сдала...»

В данной секвенции встречаем уже знакомые нам по предшествующему анализу ценностные ориентации и паттерны поведения респондентки: а) морально нагруженный идеал («мужская» цель, изначально заданная дедушкой), предполагающий преданное служение своим ценностям, любовь к ближним, честность перед собой и другими; б) пассивное (т.е. без критической рефлексии) усвоение практик («женский» путь, воспринятый от матери); в) движущий мотив деятельности — желание быть в коллективе — «*быть скаутом*» и соответствующее ему следование правилам игры без их глубокого усвоения — «*волей-неволей*»; г) единомыслие внутри системы, объединяющее всех ее членов. На самом деле, глубокой общности могло и не быть, но таков был идеал. Невозможно сказать, какие из описанных особенностей социальной идентичности респондентки являются первичными, а какие вторичными, важно, что они находят свое проявление в различных фрагментах автобиографического повествования.

Приведенные выше отрывки достаточно четко дают нам понять, что *женские и мужские образцы соотносятся в идентификационном пространстве рассказчицы, в структуре ее ГПС примерно как путь и цель*. Иными словами, в своем достижении идеала, задаваемого значимыми мужчинами, она копирует поведение значимых женщин.

В ходе дальнейшего анализа высказанная гипотеза получает свое подтверждение. В интервью возникает образ тети, который наряду с материнским, а может еще в большей степени, является референтом для построения жизненной стратегии героини и ее гендерной идентичности: *«Знаешь, я, конечно, не могу назвать ее святой, но... Это было настолько ярко! видно, как человек изменяется, как он просто своей жизнью являет подвиг!»*. Упоминание возможной святости близкой родственницы указывает на наиболее сильную, по крайней мере сознательную, идентификацию именно с ней. На протяжении всего интервью из всех персоналий ей уделяется самое объемное и эмоциональное повествование. Помимо прочего, информант и тетя являются тезками. Со святой ее можно сравнить, очевидно, потому, что после оглашения она сильно изменилась, явила подвиг преобразования своей жизни. Идентификация с тетей прослеживается также в сходном определении ее и своего собственного жизненного пути: *«Она была очень такой интересной женщиной, очень яркой!, со сложной судьбой, сложной жизнью»*, — и о себе: *«Ну, такой достаточно сложный у меня был путь духовный»*. Вряд ли такое совпадение может быть случайным, скорее, речь идет о воспроизводстве семейной микрокультуры в рамках ГПС информантки. Как и ее мама, Галя рано начала половую жизнь; как тетя, начала ее с «незаконных», в понимании ее окружения и ее самой, отношений.

«Мне было 15 лет. Это было лето, весна, я перестала причащаться. И летом со мной произошел такой... Ну, я не знаю, это уже... такой интимный опыт. Мне встретился молодой человек, причем абсолютно из нецерковной среды, вот. И как бы там такая любовь страшная, морковь. Вот. Короче... я нарушила обет, который дала Богу».

Обет был дан ради спасения жизни новорожденного сына одного из родственников. Девушка пообещала Богу не целоваться ни с кем до 16 лет. Вполне вероятно, что мотив самопожертвования ради ребенка также заимствован у матери. Последней в свое время *«пришлось повозиться»* с младшим братом рассказчицы, здоровье которого было настолько неважным, что он не мог ходить в обычную школу.

Завязавшийся роман был очень коротким, — всего две недели, — и по иронии судьбы закончился в день шестнадцатилетия. Через какое-то время она исповедуется и снова начинает причащаться. В «молодежке» — клубе приходской молодежи, куда она ходила раньше, героиня почти сразу встречает своего будущего мужа. Хотя с момента первой трагической любви прошло совсем немного времени, —

роман случился летом, а знакомство с мужем осенью, — история повторяется заново.

«Он ходил на оглашение... Там тоже у нас с ним была куча всяких проблем. Также была епитимья²². В конце концов, я забеременела. Мы еще не были женаты. (пауза) Ну, была епитимья дальше. Вот. У меня был выкидыш один. Потом я опять забеременела»...

В биографии тети обнаружение рака становится поворотным пунктом. После операции *«она себя плохо постоянно чувствует, но она проходит оглашение»*. У рассказчицы сознательное обращение происходит после длительного периода вынашивания и выкармливания двух детей подряд: *«Беременность, она все-таки мозги на место ставит»*.

Основные черты тетиного характера дополняют сформированный матерью женский архетип. И в том, и в другом случае сфера наибольшей активности женщин лежит за пределами семьи. Мама, как упоминалось выше, с юности состояла в каких-то неформальных кружках и организациях, где искала чего-то иного и, нашедши, *«вцеплялась»* в него. Также и тетя: обратившись к Богу, она не просто возвращается к мужу, но меняет референтную группу с любовников на христианскую общину. Создается впечатление, что семья для нее так и остается на втором плане. По большому счету, такое же отношение к семейной жизни находим и у рассказчицы. Период выкармливания двоих детей (родившихся с разницей в 1,5 года), когда ей приходилось жить только домом, она постоянно сравнивает со сном, а его окончание и возвращение к активной общественной жизни — с пробуждением, *«возвращением к себе самой»*. Установка на внедомашнюю активность всех описанных Галей женщин ее семьи и ее самой, подтверждает гипотезу о внутрисемейной трансляции культурных образцов от поколения к поколению через их закрепление в ППС индивида²³.

То, как тетя окончила свой земной путь, становится для девушки идеалом, к которому можно только стремиться. Биография *«совер-*

²² «...Епитимии, что значит «запрещения». По определению катехизиса, под сим наименованием, смотря по надобности, предписываются кающемуся (священником, принимающим исповедь. — Л.И.) некоторые особенные благочестивые упражнения и некоторые лишения, служащие к заглаждению неправды греха и к побеждению греховной привычки, как, например, пост сверх положенного для всех, а за тяжкие грехи — отлучение от Святого Причащения на определенное время». — О таинстве покаяния // Православная газета. Екатеринбург. <http://orthodox.etel.ru> /2004/01/pokayanie.shtml.

шенно разностной» женщины освещается светом торжества христианской веры над всеми жизненными трудностями и испытаниями.

«...Во все тяжкие пускалась в свое время, и она своего мужа... для него стала настоящей христианской женой. Последние три года они жили нормально, полноценно.

И знаешь, такое было ощущение, что... литургия была, потому что у нее постоянно дома была толпа народу, постоянно кто-то молился там, читал какие-то акафисты, там что-то, постоянно кто-то рядом с ней сидел... Вот. (пауза) Когда она умерла, — это уже ночью произошло, — там практически вся община ее, с которой она оглашалась, она при этом присутствовала. (пауза) Для меня это тоже было таким важным в жизни свидетельством».

Этот сюжет возвращает нас к первому посещению церкви. В обоих случаях присутствует множество народа, поклоняющегося Богу, звучит молебное пение. По сути своей, и пряники, и акафисты являются различными проявлениями одной и той же христианской любви. И если принять гипотезу о подсознательной идентификации информантки со своей тетей, с путем ее жизни, то здесь она воочию видит, что этот путь является успешным и через единение с другими людьми ведет к достижению главной ценности референтной для нее социально-культурной среды — к Богу.

Многokrратно описываемое рассказчицей ощущение значимости происходящего в моменты всеобщей обращенности к единой цели во время богослужения в храме (детское воспоминание), при сдаче экзаменов в скаутском отряде, у постели умирающей тети, и позже на встречах группы оглашаемых (в которую, наконец, записалась и сама Галина) кажется неслучайным. Подобная повторяемость одного и того же лейтмотива в различных отрывках автобиографического повествования свидетельствует о голографичности отдельных воспоминаний, а также об активности ГПС как перманентно функционирующей системы, определяющей смысл и формы повседневной деятельности индивида.

²³ «...Женские биографические практики, транслирующие по поколенной эстафете конфликтную динамику родительских образцов... показали, что нельзя переоценить влияние гендерных отношений в родительской семье на формирование выросшими детьми своей собственной жизненной стратегии». — Никитина О. Экзистенциальный выбор современной женщины между материнством и профессией: женские нарративы о профессиональном пути // Устная история и биография: женский взгляд / Ред. Е.Ю. Мещеркина. М., 2004. С. 129.

Складывается впечатление, что бессознательно девушка постоянно ищет и находит источник блага в среде не самых близких для себя людей. Поскольку они не являются ни родственниками, ни близкими друзьями, формально они ничем не обязаны друг другу. Их взаимопомощь освобождается, таким образом, от ролевого долженствования и предстает как проявление бескорыстной и свободной любви. Состояние неоформленности и неформальности отношений кажется для героини наиболее комфортным²⁴. Описывая впечатления от встреч православного молодежного кружка («молодежки»), она в первую очередь высоко оценивает появившуюся здесь возможность новых знакомств.

Исходя из всего вышесказанного, православную идентичность информантки в первую очередь можно обозначить как «общинную». Предполагающая доверительную установку к представителям «своей» группы, она позволяет Галине ощущать каждого православного своим духовным родственником, переживающим этот мир примерно так же, как она сама. Несмотря на то что мы виделись с ней впервые в жизни, в ходе интервью она несколько раз проявляла уверенность в том, что, будучи верующей, я, несомненно, знаю, о каких духовных переживаниях она говорит.

Сознательное обращение рассказчицы (как и ее тети) представляет собой поворотный момент всей жизненной истории. Отказ от опыта «вольной» жизни с целью воссоединения со «своими» — церковной общиной — является тем личностно значимым ядром, вокруг которого кристаллизуется вся православная идентичность: *«Вот это как бы был мой грех... но я же вылезла! в конце концов. Это был мой вот опыт, которым я теперь могу со всеми делиться»*.

Портрет второй: мир иной – смерть или жизнь?

*И отрет Бог всякую слезу с очей их,
и смерти не будет уже; ни плача,
ни вопля, ни болезни уже не будет,
ибо прежнее прошло.
(Откр. 21:4)*

Татьяне 31 год, родилась и выросла в мегаполисе. Родители разошлись, когда ей было около 6 лет. До этого времени подолгу жила у бабушки и у дедушки с папиной стороны. После разрыва между ро-

²⁴ Может быть, поэтому она так долго оставалась вне зарегистрированного и венчанного брака, уже живя со своим мужем?

дителями воспитывалась в основном бабушкой по маминой линии. Где-то с середины младших классов мама вернулась в дом и привела с собой отчима. В 14 лет Таня ушла из дома в дворовую компанию. После восьмого класса пошла в кулинарный техникум. В результате подъема больших тяжестей в кондитерском производстве у нее на несколько лет частично отнялась рука. Примерно с 16 лет вместе с бабушкой стала жить отдельно.

В 19 лет вступила в гражданский брак. Муж, художник, был старше ее на 10 лет. *«И началась ночная жизнь. Помню, приходили эти художники, этот художник... и там, стихи, и цветы, ну вот, и песни, и свечи у камина»*. Кроме того, он был верующим (хотя и не воцерковленным) человеком, ездил с Таней по святым местам, рассказывал о церковных традициях и привил первые навыки молитвы. Когда ей было 25, они расстались.

В 26 лет Татьяна переехала в один из пригородов, где при местном храме создается обитель сестер милосердия. Этому делу теперь посвящена вся ее жизнь. Прихожанами храма являются как местные жители, так и горожане. Кроме посещения богослужений, многие приезжающие принимают посильное участие в ведении церковного хозяйства. Дел *на приходе* много: всевозможные ремонтно-строительные работы, сад, кухня, уборка помещений и прилегающих территорий и пр., и пр. С этого начинала свое воцерковление и Татьяна.

В настоящее время она является одной из сестер обители. Основное призвание сестер — ухаживать за безнадежно больными в расположенной неподалеку больнице, готовить и провожать их в последний путь. Чтобы выполнять свою миссию, Татьяна окончила трехгодичные медсестринские курсы. Сестер в обители не много, вместе с необетными и приходящими человек 11 – 15. Информантка среди них, судя по всему, занимает достаточно важное положение. Она вторая по счету *обетная сестра*²⁵ после старшей и самой первой из них. Она имеет право благословлять старших по возрасту людей, а также давать другим сестрам распоряжения и наставления. В целом создается впечатление, что человек она весьма занятой и во многом незаменимый. Ее все время куда-то зовут, что-то ей надо сделать, со всеми поговорить, того встретить, этого проводить. Только на третий раз мне удалось

²⁵ Принимая обеты послушания духовному отцу, нестяжательности и безбрачия, обетная сестра, как и монахиня, навсегда «уходит из мира» и посвящает себя Богу. Отличие обетных сестер от монахинь состоит преимущественно в характере их служения. Это не молитвенные и аскетические подвиги, а уход за больными и страждущими.

взять у нее интервью. Кроме того, она обладает редкой и весьма завидной жизнерадостностью: часто смеется, имеет быструю и эмоциональную речь, здоровое, крепкое тело, одним словом, пышет жизнью.

Ее первые воспоминания, связанные с церковным миром, относятся к периоду 6 – 12-летнего возраста.

«И вот самое яркое впечатление с детства, конечно, это Пасха. Вот, бабушка берет меня, значит, за руку и мы едем к дедушке на кладбище. ...И вот там такая аллея у нас, идешь по ней, и там все в разноцветных яйцах! Вот, все, все, все. Яйца лежат слева, справа на могилках, пока идешь там, народ там идет... И маленький такой красивый, подходишь, деревянный храм. Деревянный храм, там три ступенечки... и... вот запах, — все... И... тополь! же всегда, очень часто... Пасха, весной, да, там — тополь! Красные сережки»...

В приведенной наррации насыщенное деталями описание живо передает ощущение разлитой в воздухе благодати. Эта живость старых впечатлений заставляет предположить их сопряженность с содержанием ГПС. Для его прояснения попробуем выявить основные смыслы приведенного воспоминания. Поездка на кладбище каждый год приурочена к Пасхе, или, переставив акценты, Пасху каждый год отмечают поездкой на кладбище. Одновременно бабушка с внучкой посещают и могилу дедушки, и храм, где, конечно же, ставят о его упокоении свечи, подают записки, оставляют помин²⁶. В остальное время года, по всей вероятности, походов в церковь, равно как и на кладбище, не было. Таким образом, загробный мир для девочки становится тождественным сфере божественного.

Возможность положительного восприятия «загробного» Бога ребенком становится возможной благодаря тому, что потусторонний мир переживается как связанный узами любви и родства с миром живых. Регулярностью своих приездов бабушка хранит верность памяти рано ушедшего мужа. Точно так же и другие люди приезжают навестить своих почивших родственников. Умершим, как живым, стараются сделать приятное: расчищают и украшают цветами их могилы, оставляют на них съестные приношения. Победу над смертью исповедуют все здоровающиеся в этот день: «Христос воскрес! — Воистину воскрес!» Все эти действия означают соединение того и этого мира. Сама природа празднует победу над смертью: красные

²⁶ Здесь — съестные приношения (мука, растительное масло, пироги, конфеты и т.д.), оставляемые в храме и/или раздаваемые нищим и просто людям, чтобы они помянули души усопших близких и испросили для них у Бога блаженного упокоения.

тополиные почки являют собой красоту воскресающей жизни.

Особое место в воспоминаниях занимает церковь. Для Тани она становится не только Божиим домом, но как бы и домом покойного любимого дедушки, где все дорого, все пахнет чем-то родным и желанным. Причем образы мамино (похороненного на этом кладбище) и папиного отцов, судя по всему, сливаются. Подобное совмещение оказывается возможным, поскольку первого девочка никогда не видела, и его образ оказывается открытым для конструирования и заполнения любой информацией. А со вторым, горячо любимым в раннем детстве, из-за развода родителей пришлось расстаться навсегда. В каком-то смысле он также оказался в мире ином, недоступном для нее.

Особая привязанность к дедушке с папиной стороны объяснима еще одним обстоятельством. Как ни странно, ни разу на всем протяжении интервью героиня не упоминает своего отца. Этот необычный для автобиографического повествования факт наводит на мысль, что роль отца с самого начала взял на себя дедушка.

В детские годы, по крайней мере летом, она жила в его загородном доме: «Дом двухэтажный. Знаете, это очень много, наверно, откладывается, что, вот деревянный дом, природа, и вот веранда, крылечко... пруг, цветы, купавница... вот getu!» Сравним это описание с описанием церкви. Поразительным образом наиболее важные моменты в обоих случаях совпадают. Обе постройки деревянные. У дедушкиного дома запомнилось крылечко, у церкви — три ступеньки. И там, и там — вокруг цветы, деревья, гуляющие люди. Воспоминания о церкви относятся к более позднему периоду, чем жизнь у дедушки с бабушкой, и восприятие храма похоже на узнавание чего-то забытого. Кладбищенская церковь могла быть столь трогательной, точно родной, для Тани именно потому, что ее внешний вид, ее запахи и звуки неявно напоминали девочке самые лучшие и уже безвозвратно ушедшие дни ее маленькой жизни, возвращали ей ощущение того времени, когда она жила в загородном доме у дедушки с бабушкой²⁷.

²⁷ К данному сюжету вполне применимо то понимание *идентичности*, которое придает ей З. Фрейд, впервые употребляя этот термин в «Толковании сновидений» (1900). Согласно основателю психоанализа: «В результате раннего опыта и на основании своих бессознательных ожиданий он (пациент, человек. — Л.И.) изначально особое внимание обращает на все, что благоприятствует повторению и создает перцептивную идентичность». — Цит. по: Павлова О.Н. Идентичность: история формирования взглядов и ее структурные особенности. 2001 // Персональная страница. <http://pavolga.narod.ru/identity.html>.

Степень привязанности к дедушке, можно оценить, видя готовность ребенка идти на жертвы, ради участия в его делах: «*То есть если сказал, что за грибами, то как бы от радости — "О! За грибами!", я без слов, там, в 4 — в 5 утра, там, встаю, мы идем за грибами*».

Несмотря на общую позитивно-радостную настроенность, ранняя встреча с миром мертвых откладывает свой отпечаток на детскую душу.

«Вот это, вот чувство тоже я помню в детстве очень хорошо. ...Вот это, вот знакомство первое, что вот смерть, да, и что меня не будет — вот все сжималось, от этого какой-то... холодно, и я вот начинала плакать, что не может быть, что вот, ну, что вот не будет — нет, не могу представить, нет... начинала плакать, но никто ничего»...

Детское восприятие кладбища, несмотря на радость Пасхи, в то же время подспудно вызывало мысль о неотвратимости смерти. И не от кого было ждать утешения, ведь именно бабушка — единственный близкий человек — была причиной столь тяжкого открытия.

На основе изложенных фактов можно сделать предположение: описанная выше проблема преодоления страха смерти явилась основой идентичности героини. Заставить себя добровольно решиться перейти в *инобытие* стало центральной задачей ее неосознанной жизненной стратегии. Что вызвало в девочке такую «противоестественную» потребность? Главной причиной, на наш взгляд, является неоднократно повторяющийся в биографии сюжет потери любимого человека: сначала — отца (в столь раннем возрасте, что память об этой травме оказывается вытесненной в бессознательное²⁸), затем заменявшего его дедушки (по линии отца), потом (в плане примерки к себе истории значимого другого) мужа маминой матери. Однако и это еще не все — потусторонним в итоге оказался не только мужской, но и женский референтный образ.

Изначально тип идеального женского поведения, на который ориентировалась Таня, задавала бабушка (по линии мамы), но после того как она попала в сумасшедший дом (тоже своего рода *инобытие*), пришлось искать дополнительное подкрепление. В силу ряда причин мама, как и отец, не стала положительным примером, идентифицируясь с которым, можно было бы выстраивать свою жизненную

²⁸ Существуют свидетельства того, что потеря отца (уход из жизни или из семьи), даже если она случилась в досознательном младенческом возрасте и, более того, во время внутриутробного развития, переживается ребенком очень болезненно и остро. См., например: Симангз Д. Исцеление памяти. М.: Триада, 2003. С. 15–16.

стратегию. В период воцерковления девушка узнает, что близкая родственница покойного дедушки, похороненная рядом с ним, была монахиней. Ее фигура становится вторым женским референтом, прекрасно дополняющим заданный бабушкой типаж. Расположение могил дедушки и родственницы-монахини рядом друг с другом говорит об их близости в загробной жизни. Наверное, подобного соединения «в вечности» ожидает бабушка в будущем и для себя. Скорей всего, ее похоронят рядом с любимым мужем, и они снова будут вместе. *Лейтмотив* готовности следовать за любимым человеком в пространство иного — неповседневного и асоциального, которому он причастен, на данном этапе получает дополнительное подкрепление и содержательную конкретизацию. Появление фигуры родственницы-монахини символизирует возможность соединения с референтным образом «потерянного мужчины/отца» в чистой от эгоистических амбиций и плотских страстей христианской любви. Подобная идея вполне отвечает целям, изначально заложенным в ГПС Татьяны.

Имея «призвание» к преодолению смерти и в то же время естественным образом страшась ее, Татьяна оказывается не в силах психически отстраниться от смерти даже совершенно посторонних ей людей. Напротив, происходит идентификация с умирающим, вызывающая в ней желание что-нибудь предпринять для его спасения. Ощущая в этом свою беспомощность, героиня тяготится ею как беспомощностью перед своей собственной смертью. Только вера оказывается в состоянии примирить девушку со смертью, только она дает возможность принять ее как переход в иной, причем лучший мир.

«И были, конечно, такие моменты, всегда вот, когда там, знаете, вот, какая-то (растяжно) авария... или где-то, вот, по мосту гуляли, там мальчика достали, вот только что — утопленника. И я всегда переживала, что я не могу ничего сделать. (короткая пауза) Ну, ни... потому что не знаешь, чего тут будешь... А теперь! знаете, так интересно, когда человек... сразу там — бежишь!!! ... вот на приходе тоже. Вот. Так что мои мечты, так сказать, стать... и, действительно, Господь дал талант».

После того как от Татьяны уходит гражданский муж (опять он уходит), она какое-то время еще пытается устроить свою личную жизнь, но после обращения окончательным образом уверяется в том, что ее любовь «не от мира сего».

Женская неудачливость матери сначала в отношениях с отцом, затем с отчимом служила девушке своеобразным свидетельством «принципиальной» невозможности счастья в этом мире и предпо-

ределила решающую роль в формировании ГПС героини старшего поколения взрослых (верных бабушек и «инобытийных» дедушек). Вполне вероятно, это тайное подозрение в априорном несовершенстве этого мира, сформировавшись в детстве, лишь ждало своего подтверждения. Во всяком случае, требования рассказчицы по отношению к потенциальному супругу вызывают подозрения в (пусть неосознанной, но) преднамеренной невыполнимости содержащихся в них задач. Героине нужен идеальный мужчина: «*Идеал вот был такой, вот... какой должен! быть. А какой не должен — не надо!*» Ее гражданский муж, раз упавши с пьедестала, не мог быть поставлен туда вновь (хотя позже он нашел ее в сестричестве и хотел возобновить отношения). Распад собственной семьи послужил Татьяне лишним доказательством известного ей по материнскому опыту «правила невозможности» женского счастья и способствовал переносу всей полноты ее душевных сил на заданную бабушкой стратегию общения с ушедшим из этого мира любимым. Любимый Татьяны, покинув ее, тоже как бы покинул этот мир. И обращение девушки к незримому первоначально оказывается попыткой психологически противостоять этому уходу. Услышав впервые об обители, девушка заинтересовалась ею во многом потому, что когда-то они с мужем снимали дачу в том же поселке. Так что уход из мира в сестричество отчасти можно объяснить желанием навсегда остаться в местах своего навсегда ушедшего счастья.

Вместе с обращением и воцерковлением Татьяна сознательно принимает свое предназначение — любить пространственно недоступного (Бога), думать о запредельном, стремиться туда и вести за собой других. Несмотря на кажущийся отказ героини от своих первоначальных устремлений к ведению домашнего хозяйства, между ее представлением об «*идеальной жене*» и той ролью, которую она играет на данный момент в общине, больше сходств, чем различий. В прошлом цель создания семьи преимущественно полагалась в детях: «*Мое... — воспитывать детей*». Судьба сложилась так, что мечты девушки воплотились в жизнь не в замужестве, а в служении сестрой милосердия в детском отделении больницы. Как бабушка отказалась от повторного устройства своей личной жизни ради дочери и внучки, так и Татьяна отказывается от поисков земного счастья и посвящает себя помощи умирающим в страданиях детям. Как бабушка когда-то приводила ее в церковь за кладбищенской оградой, теперь она сама открывает детям божественность иного мира. Рассказывая о Боге, Татьяна вселяет в них упование на лучшую жизнь после смерти. Ее мечта — открыть при сестричест-

ве свой хоспис. Чувство удовлетворения, обретенное на новом поприще, с одной стороны, и попытка примириться с неудачей в реализации своего проекта «идеальной жены», — с другой, способствуют рационализации прожитого опыта в терминах предопределенности: «Значит, Господь не сподобил, и как бы не дано, ну, не надо было (выходить замуж)».

В разбираемой биографии мы обнаруживаем тот же, что у Галины, принцип построения ГПС: женский референт задает паттерн поведения или «путь», а мужской — ценности или «цель». Удивление, как и в первом портрете, вызывает множественность совпадений начальной — детской и нынешней ситуаций. Единство душевного состояния, фиксируемое в вербализованных маркерах, — чувство удовлетворенности своей жизнью, радости объединяет исходный, промежуточный (период гражданского брака) и финальный пункты повествования. Наличие в них качественной разницы также не подлежит сомнению. Заложенным в ГПС с детства общим установкам приобретенный опыт придал конкретную форму. Между двумя альтернативными жизненными стратегиями: поиск счастья в миру или вне мира, — был сделан окончательный выбор (вполне в соответствии с исходными «данными»). В ситуации социальной дезадаптации после разрыва с мужем этот биографический поворот позволил Татьяне достичь значительной личностной целостности и перейти из фазы кризиса (выбора) идентичности в фазу творческой самореализации²⁹. С воцерковлением изменились сознательно формулируемые цели и средства их достижения.

Сравнительный анализ случаев

Выбор для анализа двух рассмотренных выше интервью был обусловлен наибольшей степенью их контрастности по отношению друг к другу в рамках имевшейся в нашем распоряжении коллекции. Периоды, выпавшие из рассказов о себе, у Галины и Татьяны (и, таким образом, неактуальные для выстраиваемой рассказчицами идентичности), по своим характеристикам полностью противоположны друг другу. У Гали это периоды замкнутой жизни в кругу семьи, у Тани — периоды наиболее активных контактов с чужими людьми. Здесь обнаруживается принципиальная разница в способах построения гендерной, и бо-

²⁹ Об этапах развития идентичности. : Эриксон Э. Детство и общество. СПб.: Речь, 2002.

лее широко — социальной, идентичности каждой из участниц исследования³⁰. В общих чертах эта разница состоит в следующем.

Галя находит себе референтов (их всегда несколько) вне семьи, среди дружественного окружения, т.е. среди людей более или менее дистанцированных, не связанных с ней слишком тесными эмоциональными узами и моральными обязательствами. В личной жизни она либо ведущий, либо, по крайней мере, равноправный, независимый партнер. Определить точнее трудно, поскольку муж упоминался в интервью всего два раза и весьма односложно. Данный факт и сам по себе является ценным, поскольку отражает значимость отношений с мужем для самосознания информантки. Лидирующее положение референтных женских фигур — тети и мамы — в их семьях с неизменным пребыванием мужа «в тени» супруги работает на нашу гипотезу.

Женская роль Татьяны — это, напротив, роль ведомой. Ее основной референт — это тот «единственный» человек, в отношениях с которым она стремится к постоянной душевной близости, воспринимая его в качестве безусловного авторитета и наставника во всех сферах жизни: *«Вы знаете, там было все: и папа там была, и, вот, которой ты можешь все сказать, все ответить. Вот. Молодая, юная, 19 лет мне было... Потом он купил (мне) велосипед. Потом он снял гачу, он сказал: "Все! Врачей (тебе) не надо, ничего не надо, все... (будем жить на природе у целебных источников, и ты поправишься)"»*.

Опека и протекторат со стороны мужчины, как в духовном, так и в материальном плане, приятны для Татьяны. Они создают атмосферу любовного ухаживания и составляют предмет ее женской гордости. Складывается впечатление, что девушка желает получить от мужа ту заботу и внимание, которые недополучила в детстве от родителей (судя по окончаниям женского рода: *«папа... там была... которой...»* — героине интервью не доставало не только отцовской, но и материнской любви). Основной интерес Татьяны в отношениях с этим человеком состоит в том, что она, наконец (в сравнении с родным отцом и отчи-

³⁰ «...Любая индивидуальная идентичность вбирает в себя коллективные идентичности... Поскольку существует (чаще, но не обязательно, как мы видим из примера Галины — Л.И.) патриархальная матрица отношений, внутри которой все действия мужчин и женщин политизированы (будь то рынок труда или семья), то человеку, не склонному к саморефлексии и находящемуся в зоне влияния этой политики, гендерная идентичность представляется естественно заданной, детерминированной его принадлежностью к тому или другому полу». — *Мальшева М.М.* Современный патриархат. Социально-экономическое эссе. М.: Academia, 2001. С. 222–223.

мом), *может ему верить*, а он *безусловно принимает ее личность*. Сексуальные влечения в своей грубой *плотской* форме отступают здесь на задний план. На настоящий момент роль *любимого человека* – *отца* играет священник, к которому Татьяна, как и к бывшему гражданскому мужу, сильно эмоционально привязана.

Генезис представлений о Боге

Проделанный выше анализ интервью позволяет утверждать, что принцип голографичности отдельных эпизодов жизни, когда часть отражает в себе целое (первые воспоминания о церкви), является «обратной стороной» другого значимого феномена – смыслового единства биографии, когда основные мотивы сохраняются на всем протяжении жизненного повествования (сравнение исходных и конечных пунктов биографий). Находясь в отношениях взаимозависимости со своим социальным контекстом, индивид не растворяется в нем, но сохраняет субъективные *лейтмотивы* своего существования. Их развитие, как явствует из примера биографий Галины и Татьяны, представляет собой *габитуализацию* изначального *проекта/стратегии* (ПС), т.е. «обрастание» задач и установок ПС конкретными практиками с их последующим инкорпорированием. Определить успешность личностной эволюции, исходя из внутренней логики решаемых ею задач, становится возможным через прослеживание скрытых за лейтмотивами конфликтов.

Одним из фундаментальных конфликтов человеческого существования является столкновение желания удержать детское ощущение счастливой беспечности, «беспроблемности» окружающего мира с невозможностью его осуществления, по крайней мере, впрямую через сохранение всех условий наличествовавшей тогда ситуации.

В историях участниц нашего исследования основные черты субъективного «рая» времен детства фиксирует сюжет, посвященный первой встрече с Богом³¹. Предположительно, композиция чувств и отношений, которую мы здесь встречаем, формируется в более ранние сроки³², а первая встреча с Богом становится лишь своеобразной «лакмусовой бумажкой», где *несознаваемые по разным причинам чувства, изначально относящиеся к отцу, матери или другим представителям значимого*

³¹ Поскольку нас интересовал *религиозный* аспект социальной идентичности, в отношении участниц данного исследования особое внимание уделялось не просто «первым воспоминаниям», а первым воспоминаниям, связанным с темой Бога.

окружения переносятся на идею Бога³². Для Гали поначалу значим не столько сам Бог, сколько окружающий его культ, и это вполне соответствует незаметной роли отца и доминированию матери в ее семье. Сравним цитату из ее интервью: «Я, я не могу сказать, что я что-то там пережила. Это такие детские воспоминания очень смутные», — с характеристикой, которую она дала отцу: «Папа достаточно пассивный все-таки... Я не знаю, один он бы не смог быть такой яркой звездой». Вполне возможно, и идея Бога не вызвала бы интереса у респондентки, если бы не всеобщее поклонение Ему среди окружающих ее людей.

У второй информантки открытие надмирной реальности божественного вызывает максимально амбивалентные чувства. Поскольку для Татьяны главной мужской референтной фигурой является умерший дедушка, Бог представляется ей неразрывно связанным со смертью.

В процессе воцерковления отношение к Богу претерпевает значительную эволюцию. Оно постепенно освобождается от субъективности и становится все более нормативным, т.е. близким догматическому представлению о Боге в избранной человеком религии.

Предположение Эмиля Дюркгейма о том, что «религиозные представления суть коллективные представления, выражающие реальности коллективного характера» и потому изобилующие социальным содержанием³⁴, — является одной из отправных точек соци-

³² «Проведя тщательно построенное исследование двух тысяч женщин во время беременности и родов, доктор Моника Люкеш... пришла к выводу, что отношение матери к младенцу имеет огромное и первостепенное влияние на то, каким он становится, вырастая. А второй фактор, оказывающий... почти столь же значительное, определяющее влияние на еще неродившегося ребенка, — это отношения женщины с мужем». — Симангз Д. // Указ. соч. С. 19.

³³ «Понятие интроекции, введенное Карлом Абрахамом и детально изученное Мелани Кляйн (1994), может сослужить определенную пользу для понимания связей между личным образом Бога и восприятием родителей... В процессе интроекции ребенок, на основе разнообразных взаимодействий со своими родителями или другими важными в его жизни людьми, создает целостный образ родителя. Этот сложный внутренний образ... может проецироваться на других... Интернализированный образ Бога в целом соответствует той способности человека к установлению объектных отношений и такому их качеству, которым он в раннем детстве научился у своих родителей». — Стренгс, Дженис. Интерпретативные «треугольники Девенлу» в работе с образом Бога // Московский психотерапевтический журнал. М., 2000. № 2. С. 157 — 158.

ологии религии. Отталкиваясь от нее, представления о божественном, сакральном следует рассматривать в качестве трансцендированных проекций тех обществ, в которых они укоренены. Можно предположить существование нескольких уровней генерализации представлений о Боге, каждый из которых определяется социальным контекстом соответствующего уровня³⁵. Эти уровни соотносятся друг с другом по принципу матрешки, с той только разницей, что на каждом уровне существует множество его вариаций (см. рис. 1).

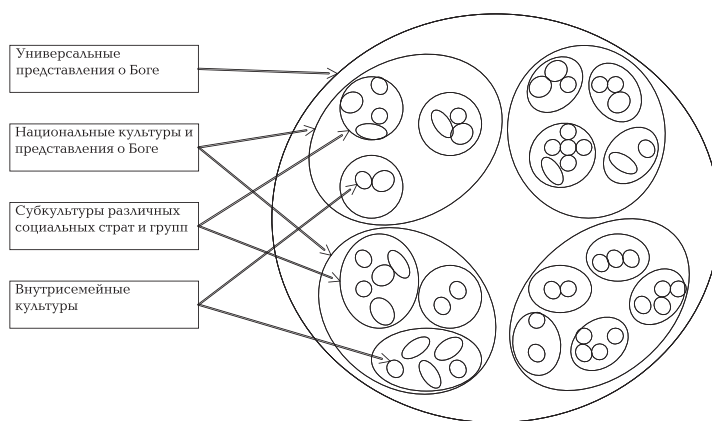


Рис. 1. Уровни генерализации представлений о Боге

Упомянутый тезис Дюркгейма вполне применим к приведенной выше схеме, однако, когда мы прослеживаем последовательность формирования религиозных представлений у индивида, а не общества в целом, его следует уточнить. Любой из выделенных уровней может быть агностическим (секулярность постмодерна) или атеистическим (секулярность модерна), т.е. не содержать в своей культуре явных религиозных представлений. Тем не менее, когда человек начинает думать о Боге, он бессознательно отталкивается от привыч-

³⁴ Дюркгейм Э. Социология религии и теория познания // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. Ч. 1. М.: Наука, 1994. С. 75.

³⁵ Пиаже Ж. Психология интеллекта. СПб.: Питер, 2003. С. 57 – 58

ных социокультурных норм³⁶. Индивид изменяет свои представления о Боге вместе с освоением новой информации и практик в направлении от первичных микро-групп к более крупным социальным общностям в соответствии с этапами формирования своей социальной идентичности³⁷ (см. рис 2.).

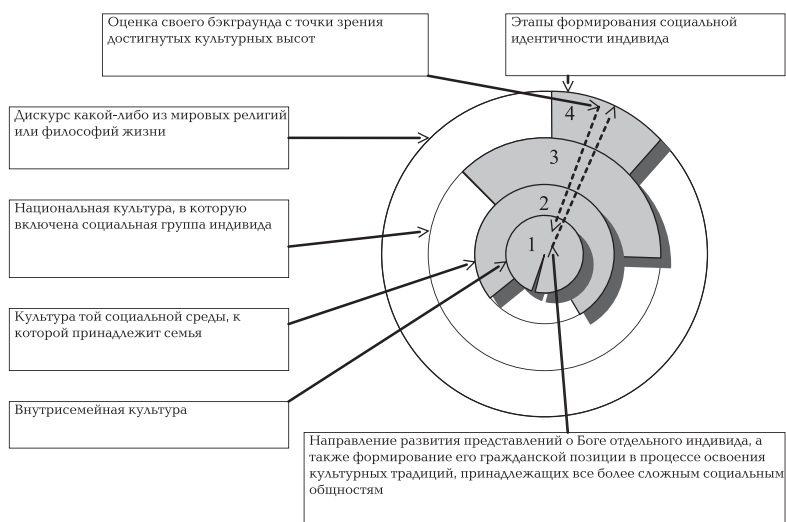


Рис. 2. Этапы формирования социальной идентичности индивида

³⁶ «Согласно Жаку Лакану... субъект подчиняется правилу речи: *ОНО говорит, значит, Я существую*. Означающее становится тогда определяющим побудительным началом индивидуальных судеб и фундаментом построения субъекта. Еще не обладая контролем над речью и словом, субъект является их депозитарием ...Даже если он верит, что полностью контролирует ситуацию». — *Де Гольжак В.* // Указ. соч. С. 70.

³⁷ А. Ватерман выделяет четыре наиболее значимых для формирования идентичности сферы социального опыта: принятие набора социальных ролей, выбор профессии, выработка политических взглядов, принятие и переоценка моральных и религиозных убеждений. — См.: *Заковоротная М.В.* Идентичность человека. 2004 // Рус. гуманитар. интернет-университет. http://www.i-u.ru/biblio/archive/sakovorotnaja_id/03.aspx.

При интерпретации данной схемы необходимо учитывать, что субкультуры первичных уровней (1, 2) являются составной частью гранд-нарративных культур высших уровней социальности (3, 4) (что видно на обоих рисунках). Поэтому, социализируясь в кругу своей семьи, индивид тем самым осваивает локальный вариант культуры своего социального «класса», а также внутрисемейную версию национальной и религиозно-мировоззренческой идентичностей. Так, например, Шейла Фабрикант говорит о зависимости национальных представлений о Боге от национальной культуры ухаживания за младенцами³⁸.

Выход в пространство каждого последующего уровня означает расширение ролевого репертуара личности и изменение восприятия Бога в соответствии с освоением новых культурных смыслов, не имевших «хождения» в «родной» социальной среде. Достигнутый на данный момент уровень социальных и дискурсивных компетенций определяет ту дискурсивную рамку, через которую человек смотрит на мир и на свое прошлое. В этом смысле именно она является актуальным ядром персональной идентификационной матрицы. Согласно Жаку Лакану, человек, как носитель языка и культуры, является *символическим субъектом*. Его идентичность представляет собой не Эго-центрированный монолит, «но «луковицу», состоящую из многих слоев прошлых воображаемых идентификаций... Субъект является переменной, передаточным звеном замкнутых «символических контуров» различного порядка (семейного, соседского, корпоративного, национального), в которых циркулируют соответствующие самовоспроизводящиеся дискурсы, средством, а не порождающим началом которых оказывается субъект»³⁹.

При освоении культур различных уровней социальности, обозначенных на рис. 2, каждый идет по своей индивидуальной траектории и осваивает доступную ему культурную традицию соответственно

³⁸ «...В частности, анализируя особенности немецкого богословия, где Бог нередко предстает как далекий, недоступный, лишь изредка снисходящий до общения с человеком (и то лишь после долгих, сопровождаемых слезами молитв), отмечает, что в германской педагогике старых времен господствовал обычай не брать детей на руки, когда они плачут. Считалось, что это способствует выработке у ребенка самодисциплины». — Линн Д. и М., *Фабрикант Ш.* Исцеление на восьми ступенях жизни // Московский психотерапевтический журнал. М., 2000. № 1. С. 165 — 166.

³⁹ Горных А.А. Лакан // Постмодернизм. Энциклопедия. Сайт: in Folio <http://infoлио.asf.ru/Philos/Postmod/lakan.html>.

масштабу своих притязаний. Как пишет З. Фрейд: «Каждый индивид... строит свой идеал «Я» по различным образцам. Таким образом, каждый индивид обладает частицей многочисленных душ масс, души своей расы, своего круга, своего вероисповедания, гражданского состояния и т.п. и, преодолевая их, может подняться до некоторого уровня независимости и оригинальности»⁴⁰.

Какой окажется культура первого, базового уровня, от человека не зависит — родителей не выбирают. Однако именно она составляет основу ГПС и во многом переходит в план бессознательного. Направление дальнейшего развития является предметом персонального выбора, осуществляющегося в рамках выстраивания своего биографического проекта. Выход на второй уровень соответствует самостоятельной, прежде всего личной и профессиональной, жизни субъекта (только здесь он собственно и становится социальным субъектом). Формы его социального самоосуществления отталкиваются от родительской модели и, как правило, являются ее модернизацией. Достижения индивида в этой области составляют персональную версию габитуса его социальной группы и постоянно используются в качестве основного инструментария социального взаимодействия. Третий уровень связан с политическим самоопределением индивида, его гражданской позицией. Четвертый — непосредственно с освоением той или иной религиозной (или философской) традиции. Выбор своего политического и религиозного дискурса с формальной точки зрения оказывается наиболее свободным. Поля современных политики и религии предоставляют своим акторам доступ к самым разным идеологическим альтернативам. Однако, когда в кризисных ситуациях не определившемся в своей картине мира субъекту требуется обращение к вере и конечным смыслам, он, не рационализируя свой выбор, прибегает к той религии, которая наиболее близка ему по происхождению⁴¹. И если, однажды обратившись к религии, он остается в ней,

⁴⁰ Фрейд З. Массовая психология и анализ человеческого Я // Фрейд З. Избранное: Кн. 1. М.: Наука, 1990. С. 14.

⁴¹ По мнению Э. Эриксона, формирование идентичности длится всю жизнь и протекает как процесс «постоянной дифференциации», «по мере того, как расширяется круг значимых для индивида лиц: от матери до всего человечества». Идентичность индивида «включает в себя, не исчерпываясь этим, сумму всех последовательных идентификаций», при этом «изначальное направление, в котором идет формирование идентичности остается неизменным». — См. Э. Эриксон. Детство и общество. СПб., 1996. С. 32.

погружается в ее дискурс и воцерковляется, то постепенно образ Бога, являвшийся результатом трансмиссии чувств, относившихся к значимым близким, все более очищается от негативных качеств последних и идеализируется в соответствии с дискурсом богословия.

Социокультурная среда

При объяснении выявленных биографических особенностей апелляция к внутрисемейной культуре и опыту детства представляется необходимой, но недостаточной. Несомненно, каждая семья имеет свою уникальную историю и соответствующую ей субкультуру, однако при более широком взгляде оказывается, что эти истории являются лишь частным воплощением более широких социальных процессов. *Семьи обеих респонденток вписаны каждая в свою социокультурную среду.*

Родители Галины – инженеры, их можно назвать «типичными» представителями советской интеллигенции. Они не были диссидентами, но культурно, безусловно, принадлежат к поколению шестидесятников. «Оттепель» отразилась в их жизни двояко.

С одной стороны, она повлияла на их отношение к идеологии советского государства. Вместе со своим поколением они отказываются принять ее как необсуждаемую, априорную картину мира и осуществляют попытку выхода из-под власти навязываемого сверху гранд-нарратива. Это духовное высвобождение для них является не делом жизни, принципа и т.д. (как у старшего поколения диссидентов), а скорее упоительным погружением в актуальную для того времени и новую для советской культуры атмосферу внутренней свободы и инакомыслия. К тому времени лояльность режиму стала лишь предписанной маской, верить ему всерьез уже никто не заставлял. Следование актуальному мейнстриму своей социальной среды можно увидеть в увлечении Галиных родителей бардовской песней, походничеством. Эти конкретные практики, в данном случае, служат для нас маркером культурной принадлежности, поскольку являются частью включающей их в себя субкультуры студенчества 70-х гг.⁴²

⁴² В соответствии с утверждением В. Волкова: «...правила в конечном счете образуют целостные стили или формы жизни, и именно у них, а не у отдельных правил есть последователи». — В.В. Волков «Следование правилу» как социологическая проблема // Социологический журнал. 1998. № 3/4. С. 166.

С другой стороны, можно предположить, что либеральные идеалы «оттепели», получившие распространение среди представителей советской интеллигенции, наряду с чисто психологическими факторами, оказали немалое влияние на уход этой супружеской пары от воспроизводства патриархатной модели семьи, а также на эмансипацию, как матери Гали, так и ее сестры (той самой тети, которая для нашей информантки стала центральной референтной фигурой). Весьма вероятно, что прошедшая у нас где-то в конце 60 — начале 70-х гг. волна информации о «сексуальной революции» на Западе и сопутствовавшее ей общее «раскрепощение» нравов также оказали свое влияние на старшее поколение Галиной семьи⁴³.

Оба вышеозначенных родительских аттитюда находят свое новое воплощение в ГПС и в биографии девушки. В этом ключе ее отказ от причастия и «неподзаконное» начало половой жизни можно рассматривать как попытку выхода из-под власти «навязанного», «тотального» православного дискурса ее окружения. «Активная жизненная позиция», ориентированная в своем идеале на личностную реализацию вне семьи, также является порождением культуры советской интеллигенции, к которой принадлежат ее родители⁴⁴. Как было показано выше, Галя пытается найти себя в первую очередь в делах церковной общины и в интеллектуальной работе (она учится на культуролога). В этой устремленности вовне воспитание дочерей как бы отступает на второй план.

Совершенно иной социально-культурной прослойке принадлежит семья Татьяны. Уже тот факт, что она воспитывалась преимущественно не родителями, а бабушкой и дедушкой, позже другой ба-

⁴³ «Несмотря на недостаток фактических данных, можно с уверенностью сказать, что главные долгосрочные тенденции сексуального поведения россиян уже в 1960 — 70-х годах были принципиально теми же, что и (в) странах Запада, и имели те же самые глубинные причины». — *И.С. Кон. Подростковая сексуальность на пороге XXI века. Социально-педагогический анализ.* Дубна: Феникс+, 2001. С. 41.

⁴⁴ Преимущественная ориентация на семью или карьеру коррелирует с уровнем образования женщины. Так, тип «домашних женщин» — полностью ориентированных на семью и детей — составляет большинство среди женщин с неполным средним, средним и средним специальным образованием. И наоборот, «карьеристки», ориентированные на реализацию своих профессиональных целей, преобладают среди женщин, получивших ученую степень или имеющих высшее или незаконченное высшее образование. — *Женщина новой России: Какая она? Как живет? К чему стремится? / Под ред. М.К. Горшкова, Н.Е. Тихоновой.* М., 2002. С. 17.

бушкой деревенского происхождения, дает объяснение ее более патриархатным представлениям о семейной жизни, ее подчиненной по отношению к мужчине роли, видению в нем не столько равноправного партнера, сколько отца. Когда мать возвращается в дом вместе с отчимом, их пример только усиливает традиционалистские установки, заданные старшим поколением: *«Конечно, мы... бабушка, мама, я – в роли, в роли служанок. Человек он такой, конечно, натура властная очень. И всех, в общем, в таком... напряжении всё это... все, все всё работают».*

В предприимчивости героини также угадывается традиционная крестьянская закваска. Татьяна реализует себя в сфере физического, точнее, неинтеллектуального труда, на достаточно непрестижных работах (кулинар, «челнок», медсестра) и не стремится к получению высшего образования. В отношении уровня образованности предшествующих поколений ее семьи известно, что бабушка, вырастившая ее, была безграмотной. Даже в начальной школе, чтобы помочь внучке подготовить домашнее задание, она водила ее к соседям. Мама, видимо, тоже не получила высшего образования, она работала лифтером в одной из интуристовских гостиниц. Отчим работал там же барменом. *«По тем временам у него все было: дом, гараж, дача, машина... как бы так. Хотя мы с бабушкой всем этим не пользовались. И нас отправляли... (с иронией) в трудовую, ну, там, в лагерь, там я отдыхала, бабушка работала».* Непреодолимое неравенство социальных статусов матери и отчима, плюс материальная зависимость от него всей семьи окончательно закрепляла жесткий патриархатный внутрисемейный уклад.

В соответствии с обрисованными выше схемами (см. рис. 1, 2) дальнейший анализ случаев должен соотнести семейные традиции с социальной и гражданской культурой тех слоев общества, к которым они принадлежат, а также с общенациональным контекстом. Пытаясь осуществить эту задачу, мы с удивлением обнаруживаем, что если воспринятое родителями Гали веяние «оттепели» являет собой далекий отголосок политических процессов того времени, то образ мысли и жизни взрослых в Таниной семье предстает совершенно от них независимым. Объяснение этой «странности» находим у Н.Н. Цветаевой. В своей статье «Биографические нарративы советской эпохи» она описывает результаты письменного конкурса биографий поколения 60-х гг. (родители наших респонденток, принадлежащие к поколению 70-х, являются его «духовными» наследниками):

Вот как выглядит эпоха 60-х в нарративах образованных участников конкурса: «на какое-то время мы поверили, что мы свободны»...

«мы кожей чувствовали духовный рост общества, презирали обыденность, рвались к интересной работе»; «в это время происходило освоение космоса, целины»... «всенародная государственная власть», «поклонение науке»...

У малообразованных участников конкурса прямые оценки эпохи 60-х очень редки... В тех же случаях, когда в их нарративах все же появляются характеристики этого времени, они конкретны и «материальны», а эпоха 60-х определяется прежде всего как время хрущевских реформ («перебой с хлебом», «вместо привычных культур на полях кукуруза», «хозяйки расставались со своими буренками»)..

Явное различие мировосприятия образованных и малообразованных участников конкурса создает впечатление, что жизненные миры этих групп почти не соприкасаются...⁴⁵.

Автор приходит к выводу, что при оценке периода 60-х гг. в истории нашей страны, а также своего не/участия в жизни общества того времени представители обеих описанных выше культурных групп не обладают самостоятельностью мышления. В своих суждениях они зависят от принятых в этом отношении дискурсивных рамок и штампов своего социального окружения. В целом, в одной среде принято говорить про идеологическую «оттепель» и достижения научно-технического прогресса, а в другой про «плохого хозяина» — Хрущева, его «кукурузу» и свои материальные трудности. Судя по всему, различие социального самосознания семей Галины и Татьяны соответствовало выделенными дискурсам⁴⁶.

Исследования ценностей, проведенные Фондом «Общественное мнение», проясняют описанное различие социокультурных групп. Данные опросов свидетельствуют, что в иерархии ценностей людей, получивших высшее образование, высокие позиции занимают *Духовность* и *Культура*, в то время как *Достаток* находится на последнем месте, несмотря на приближение современных научных работников по уровню достатка к нищим. «Структура ценностей у лиц с незаконченным средним образованием сохраняет те же тенденции, которые были обнаружены при переходе от высшего образования к среднему. Резко повышается место *Труда*; продолжает уменьшаться значение *Законности* — с одновременным возрастанием значения

⁴⁵ Социологический журнал. 2000. № 1/2. С. 150 – 163.

⁴⁶ Подробный анализ дискурсов советского времени см. в монографии: Козлова Н.Н. Горизонты повседневности советской эпохи: Голоса из хора. М.: Ин-т философии РАН, 1996.

Порядка; вместе с *Духовностью* из списка главных ценностей исчезают *Культура* и *Свобода*, а взамен, помимо *Дома*, появляются *Порядочность* и *Милосердие* — ценности, свидетельствующие о недостаточной социальной защищенности данного слоя населения»⁴⁷.

Перечисленные приоритеты полностью совпадают с ценностными ориентациями наших респондентов. Более того, ценностная иерархия своего социального «класса», усвоенная в детстве, сохраняется и после воцерковления и продолжает играть решающую роль при выборе прихода, где поддерживаются родственный стиль практик повседневности, а также при построении стратегий своей занятости. Прделанный выше анализ подводит к подтверждению выдвинутой нами гипотезы об укорененности форм гражданской и религиозной идентичности индивида в его семейной культуре и через нее в культуре того социального слоя, которому семья принадлежит.

Приходская субкультура

Анализируя формы деятельности и модель социальных взаимодействий в приходах Галины и сестры Татьяны, можно обнаружить, что культурная программа каждого из них удивительным образом соотносится с типичными установками и практиками социальной среды, к которой принадлежит та или иная из девушек.

Приход Галины можно отнести к так называемому «демократическому» движению внутри современного русского православия. Культурная программа этого направления предполагает максимально глубокое изучение религиозной традиции, при необходимости ее частичный пересмотр в свете требований современности, а также активную православно-просветительскую деятельность. Достаточно сказать, что при приходе существует православное высшее учебное заведение, девушки здесь (если еще «морально не готовы» к ношению платка и юбки) могут присутствовать на богослужении в брюках, с непокрытой головой и распущенными волосами, общины прихода регулярно выезжают в гости к дружественным общинам в другие города и страны, в том числе в Западную Европу, а рекрутирование новых прихожан является целенаправленной стратегией и в целом идет по принципу «пирамид»: пришел сам, приведи другого. Все

⁴⁷ Дубов И., Ослон А., Смирнов Л. Экспериментальное исследование ценностей в российском обществе (1994) // Десять лет социологических исследований. М.: Ин-т Фонда «Общественное мнение», 2003. С. 569 — 570.

перечисленные выше особенности, очевидно, сближают субкультуру этого прихода с установками протестантизма, т.е., если смотреть шире, соответствуют идеям проекта Просвещения и формируют гражданскую позицию, родственную европейскому либерализму. Естественно, что такой подход к вере, в первую очередь, отвечает ожиданиям городской интеллигенции, выходцы из которой и составляют основную массу прихожан.

Социальная идентичность российской и советской интеллигенции строилась, в первую очередь, на декларации (как минимум) и реализации своей способности суждения. Поэтому возникновение внутренних коммуникативных пространств в церковных общинах, где настоятель храма и большая часть прихожан относятся к данной социальной прослойке, выглядит вполне логично. В приходе, к которому принадлежит Галина, вопросы современного православия, с одной стороны, выносятся в сферу публичности: проведение конференций, развитие и поддержание своего web-сайта, катехизаторская, образовательная и издательская деятельность⁴⁸. С другой стороны, поле публичности, что характерно для современной культуры вообще, стремится охватить область приватного и интимного. Своеобразной инициацией вступления в приход является написание текста и рассказ на общем собрании о своем пути к Богу. Проявлением этой же тенденции является организация в приходе множества мелких общин квази-семейного типа, где все участники в порядке общего правила регулярно делятся друг с другом своими «радостями и печальми». Данный обычай приближается к традиции публичной исповеди, бытовавшей у первых христиан (наследие которых активно изучается и осваивается в приходе), и резко контрастирует с исторически сложившейся практикой конфиденциальной исповеди в РПЦ.

Таким образом, православная социальная идентичность в этом приходе имеет три основные социально-культурные особенности: 1) как основанная преимущественно на дискурсивных практиках, она является инвариантом «классовой» идентичности интеллектуала; 2) как претендующая на выход в открытое, в том числе внецерковное, публичное пространство, она приближается к идентичности члена гражданского общества — творца частного политического мнения; 3)

⁴⁸ «...Энтузиасты православного просвещения... — модернисты по своим убеждениям. Сама идея о катехизации (т.е. просвещении) основной массы населения интересна именно либералам». — *Митрохин Н.* Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М.: НЛО, 2004. С. 322.

как идентичность общинная, вписывающая себя не целиком, но все же в узкую рамку интимной локальности, она представляет собой попытку оживления архаических форм идентичности, в надежде преодоления разобщенности и аутизма современной культуры крепостью межличностных связей внутри своих общин⁴⁹. По всем трем пунктам социальная идентичность, конструируемая в данном приходе, заметно отличается от «традиционной» модели православной социальной идентичности.

В основных чертах такую модель воспроизводит сестринская обитель, в которой подвизается сестра Татьяна. Пространство публичности, понимаемое как пространство публичной артикуляции частного мнения на равных правах для всех участников группы, в ней в принципе отсутствует. Таким правом обладает только священник, когда он произносит проповедь. Но и в более частном общении стороны, вступающие в коммуникацию, неравноправны. Предполагается, что мнению лица, занимающего более высокую ступень во внутренней иерархии, следует придавать большую значимость и, если ты находишься на более низкой ступени этой лестницы, то должен не спорить, а соглашаться. Это система традиционного патриархата, где равноправный диалог не только невозможен, но и не востребован. Здесь базовыми являются не взаимная открытость и раскрытие личности в групповом общении, а такие социальные ценности, как смирение и послушание⁵⁰. Основной посыл здесь не в совместной выработке стратегий оптимизации групповой деятельности, а

⁴⁹ Согласно Р. Сеннету, эта тенденция таит в себе большие «подводные камни»: «Сам страх безличности, управляющий современным обществом, побуждает людей представлять себе сообщество во все более ограниченном масштабе... Чем больше люди задумываются о политической сфере как о благоприятной возможности раскрыть себя друг для друга... тем больше они забывают о том, чтобы использовать эту общность ради изменения социальных условий... Отказ от политического диалога, непрекращающиеся чистки аутсайдеров происходят от псевдо-гуманистического желания исключить безличность в социальных отношениях... *Поиски общей идентичности упраздняют поиски общих интересов*» (курсив мой. — Л.И.). — Сеннет Р. Падение публичного человека. М.: Логос, 2002. С. 295 — 298.

⁵⁰ «Послушание есть гроб собственной воли и воскресение смирения... Послушный, как мертвый, не противоречит и не рассуждает, ни в добром, ни во мнимо худом; ибо за все должен отвечать тот, кто благочестиво умертвил душу его» (т.е. его духовный отец. — Л.И.). — Прп. Иоанн Лествичник. Лествица // Наследие. <http://svitlo.by.ru/nasled/uchitel/listw/list.htm>.

в развитии способности с благодарностью принимать все обстоятельства своей жизни. Отказ от способности суждения и личной ответственности за свои жизненные выборы объясняет обращение к неинтеллектуальным видам трудовой занятости. Выполнение простых физических работ не дает возможности уму превозноситься, а телу пребывать в гедонистической праздности. В данной стратегии «доктрина благих посюсторонних мотивов кардинальным образом изменяется в пользу концепции *неземных* наград...»⁵¹. Очевидно, (по крайней мере) идея такого пути спасения легче принимается теми, кто воспитан в рабоче-крестьянской трудовой этике.

Обитель с. Татьяны находится в сельском пригороде. Уже этот факт ограничивает в ее составе число горожан и увеличивает процент местного населения, среди которого доля работников умственного труда, очевидно, должна быть ниже, чем в городе. Все виды деятельности разбиваются в единой общине на два основных — физический труд (строительство и ремонт храма, прихрамовых построек, сестринского корпуса, работы по возделыванию прилегающих к храму территорий, кухня, стирка и т.д.) и молитву. Служение сестер милосердия предполагает получение ими медсестринского образования. И хотя на момент проведения интервью сестричество еще не было многочисленным, понятно, что в перспективе идти сюда будут, в первую очередь, либо девушки, еще не получившие никакого образования, которые, избирая данный жизненный путь, не претендуют на получение экспертного знания по какой-либо специальности, либо женщины, по тем или иным причинам не получавшие в миру удовлетворения, в том числе и от своей профессиональной занятости. Вышеописанные обстоятельства делают эту общину более привлекательной и близкой душе «простой», «не мудрствующей лукаво» и не склонной к проблематизации своего понимания православной традиции. То есть, каким бы на самом деле ни был здесь социальный состав прихожан, по своему культурному типу данную общину следует отнести к традиционной, пропатриархатной русской культуре, уходящей корнями в «здоровый крестьянский быт». Характерно то, что богослужение здесь сопровождается древнерусским знаменным распевом (очень красивым, но практически не используемым в современной церковной практике). Такое обращение к церковной старине, предположительно, должно работать на идентификацию с

⁵¹ Согомонов А. Ю. Генеалогия успеха и неудач. Гл. Примордиальный цикл: от послушания к смирению. (В печати.)

прошлым допетровской «Святой Руси» и таким образом приводить к сращиванию религиозной и этнической идентичностей.

В приходе Галины ситуация иная. Национальный состав здесь более разнообразен (например, заметную роль в жизни общины играют евреи). Учитывая постоянные контакты с заграничными общинами и политику «осовременивания» языка богослужбных и иных церковных книг (которая осуществляется посредством использования их переводов на современный русский язык), следует предположить наднациональное и, возможно, наднациональное (в смысле ориентации не столько конкретно на РПЦ, сколько на всемирное Православие) содержание культивируемой здесь православной идентичности.

Принесенная священниками из доцерковного опыта и так или иначе связанная с актуальными для всего общества внецерковными политическими дискурсами, культивируемая *на приходе* социальная идентичность/гражданская позиция, порождает соответствующие религиозно окрашенные проекты нового национального самосознания.

Политические дискурсы православия

Как и всякий другой, спектр православно окрашенных общественно-политических проектов имеет свой правый и левый фланги, идеологические программы которых в целом вполне сопоставимы с программами внеконфессиональных политических партий. В зависимости от политических предпочтений выстраиваются две основные модели национального государства: либо традиционная, либо модерная. Первая — основана на идее сильной государственной власти, сосредоточенной в руках одного управителя, которого народ любит, чтит и слушается. Основным референтом здесь выступает монархическая Россия (или СССР времен Сталина). Вторая — является порождением проекта Просвещения с его идеями секулярного государства и гражданского общества. В данном случае примером служат западные страны развитой демократии. Если для первой модели национального самосознания характерен эсхатологизм и логика сохранения единственно возможной истинной традиции, то для секулярной модели наиболее свойственны утопизм и логика рациональной модернизации всех существующих традиций. Понятно, что последний вариант не претендует на априорную национальную самобытность, здесь она сохраняется только как самобытность исторического пути к общечеловеческому финалу — «демократическому обществу всеобщего благосостояния».

Среди православных эти проекции в своем крайнем выражении приводят либо к национал-монархизму⁵², либо к идее светского по определению, но веротерпимого государства, в стране, где тон духовной жизни должно задавать открытое для вызовов современности либеральное православие⁵³. Патриархальное православие берет за основу идею добровольного принятия на себя нравственного *долга* и *обязанностей* по отношению к сакрализованной (не всегда оправданно) церковной и мирской власти, поскольку последняя является основным «гарантом» сохранения истинной традиции. Концепция либерализации (или осовременивания) церкви, вкуче с созданием правового государства, блюдущего свободу совести, напротив, построена на идее всеобщего *равенства перед законом и Богом* и исходящей из этой идеи возможности *отстаивания прав личности* перед лицом любых иерархий⁵⁴.

Подобные формы гражданской идентичности можно предположить и в исследуемых нами случаях. Косвенным подтверждением тому служит особое почитание страстотерпцев императора Николая II и его семьи в приходе сестры Татьяны и скептическое отношение к их святости в приходе Галины.

Воцерковление и Галины, и Татьяны можно рассматривать как вариант обретения гражданской идентичности. В обоих случаях социализация внутри церкви служит способом преодоления атомарности, замкнутости индивидуального существования, столь свойственного современному миру. Включившись в жизнь православных общин, они нашли свое место в обществе и обрели свою гражданскую позицию, которая прежде, если и присутствовала имплицитно в структурах ГПС, то во всяком случае не была явно выражена. Вмес-

⁵² См., например: Верховский А., Прибыловский В. Национал-патриотические организации в России. История, идеология, экстремистские тенденции. М., 1996.; Прибыловский В., Трифонов А. Русские монархисты. Документы и тексты. М., 1998.; Верховский А. Политическое православие: Русские православные националисты и фундаменталисты. М., 2003.

⁵³ См., например: Чепурная О. Неохристианская этика протеста советских интеллектуалов // Неприкосновенный запас. 2003. № 6 (32). <<http://magazines.russ.ru/nz/2003/6/чеп.html>>; Щипков А. Во что верит Россия. Лекция 3. Христианство и политика. Возникновение ХДС. СПб., 1998. С. 30-43.

⁵⁴ См.: Рыжова С.В. Русское самосознание и этничность в православном дискурсе 90-х гг.: толерантность и экстремизм // Религия и идентичность в России. М.: Восточная литература, 2003. С. 33.

те с тем особо следует подчеркнуть, что обращение обеих участниц исследования в православие скорее связано с обстоятельствами их личной жизни, чем с активизацией их этнической или гражданской идентичности⁵⁵.

Заключение

Разрушение советского гранд-нарратива привело к упразднению общезначимых идеалов, в том числе и идеала «настоящего» гражданина. В наше время отсутствие «предписанной» гражданской позиции подвигает людей к самостоятельному самоопределению по отношению к обществу и государству, иначе говоря, к самостоятельному выстраиванию своей гражданской идентичности. В условиях идеологического вакуума ее положительное наполнение, как правило, оказывается связанным с более или менее удаленным историческим прошлым.

Перевернутые страницы нашей истории, хранящие в себе «честь и гордость», все тянут вернуться к ним вновь и вызывают щемящее чувство ностальгии. Даже вне зависимости от выбора гражданской позиции, пожалуй, именно это чувство наиболее соответствует современному переживанию нашей национальной (в смысле гражданской) идентичности. Характерное для постмодерна ощущение утраты живой культуры, связующей общество в единое поле (как это было в традиционном обществе и обществе эпохи модерна), ведет к стремлению ее воссоздать, стать или остаться ей внутренне причастным и рождает множество культурных проектов, апеллирующих к допетровскому, дореволюционному, советскому или нероссийскому опыту. Несмотря на обвинение постмодерных реконструкций и «инсценировок» прошлого в неподлинности и «симуляционности», обращение к историческому опыту и признание его ценным можно назвать одним из самых положительных приобретений нашего времени. Феномен воцерковления, как изменение образа и стиля жизни, — одно из его следствий.

Одной из причин множественности вариантов воспроизводства православной традиции является культурная асинхронность нашего

⁵⁵ В текстах интервью обеих девушек ни этническая, ни гражданская идентичность не были проблематизированы или каким-либо образом затронуты. Рассуждая о них, мы занимаемся реконструкцией и исходим при этом в большей степени из анализа ситуации в их приходах, чем из их личного опыта.

общества. В общественно-политическом пространстве современной России сосуществуют социальные прослойки, относящиеся к различным социально-культурным типам: традиционному, модерному, постмодерному. Воспроизводство социальности одного из этих типов в *приходском укладе* связано с включенностью членов общины в более широкие социальные контексты, как светские, так и православные. Исторически сложившиеся типы ментальности и идеологические проекты национального государства взаимодействуют на уровне повседневности индивидов и производят оригинальные интерсубъективные жизненные миры. Благодаря поддержанию характерных дискурсов, а также посредством выбора приоритетного набора социальных практик, общинная жизнь формирует соответствующий ей вариант гражданской идентичности, что в свою очередь располагает индивида к принятию определенной политической ориентации, в том числе в рамках современного православия.

Таким образом, принятие православия еще не означает определенных политических предпочтений — православные, как и все остальные, могут быть и левыми, и правыми, и центристами. Вместе с тем, религия придает свое звучание любой политической ориентации. Верующие становятся не просто консерваторами и либералами, но *православными консерваторами и православными либералами* (упрощенно говоря, традиционалистами-монархистами и модернистами-утопистами). Между этими политически проявленными полюсами следует предположить существование спектра промежуточных позиций, вероятно, характеризующихся большей неопределенностью и непостоянством.

Существенное отличие современного способа освоения православной традиции состоит в том, что каждый учится ей, хоть и в рамках конкретной приходской субкультуры, но по индивидуальной программе. Выбор прихода и духовника (особенно в крупных городах) в настоящее время является делом личностных предпочтений верующего. Созданные в статье персональные портреты позволяют увидеть культурные соответствия, существующие между идентичностью члена православной общины и теми «задатками» социальности, которые присутствовали у участниц исследования изначально. Заложенная в их габитусных проектах/стратегиях предрасположенность к определенному типу социальности в пределах пройденного ими жизненного пути обрела наиболее полное воплощение именно при воцерковлении. На основании проведенного исследования можно утверждать, что путь самоопределения в православии помог им разрешить некоторые внутренние проблемы, идущие из

детства, и предоставил возможность позитивной самореализации в обществе. Конечно, не все случаи религиозного обращения оказываются столь удачными. Да и в жизни наших героинь вопрос социальной (религиозно-гражданской) идентичности не является закрытым. Ее производство и воспроизводство, как известно, есть процесс перманентный, а потому в принципе обратимый. Тем не менее, изучая биографии, мы приходим к выводу, что всякое обращение (к новому или вспять) имеет в себе внутреннюю логику, связывающую его с предшествующим социальным опытом личности, поэтому даже для свободного от принуждения среды индивида любой важный жизненный выбор не может быть совершенно произвольным. Аттitudes и ценности, формирующиеся в детстве под воздействием ближайшего окружения, продолжают играть важную роль на протяжении всей биографии. Именно они становятся общей основой для всех конкретных реализующихся здесь-и-сейчас форм социальной идентичности, в том числе для религиозной и гражданской. Для участниц нашего исследования православная идентичность является общей культурной рамкой, внутри которой каждая находит возможность воспроизводить те социальные установки и практики, которые были опривычены с детства и являлись частью их индивидуального габитуса вне зависимости от принадлежности к церкви. История микро-социальности, запечатленная в структурах габитусного проекта/стратегии, персонифицирует формы принимаемых личностью коллективных социальных идентичностей, что позволяет ставить вопрос о генеалогии идентификационной матрицы индивида и рассматривать ее как персональный портрет.

Автор выражает искреннюю благодарность за участие в обсуждении и редактировании данной статьи директору Центра социологического образования Института социологии РАН С.Е. Кухтерину.