Диана Духанова

Петр и Феврония и День семьи, любви и верности: пронатализм и нестабильный гендерный порядок в современной России

DOI: http://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-2-194-220

Diana Dukhanova

Peter and Fevronia and the Day of Family, Love, and Fidelity: Pronatalism and Unstable Gender Order in Contemporary Russia

Diana Dukhanova — College of the Holy Cross in Worcester, Massachusetts (USA). dmdukhanova@gmail.com

This paper investigates the role of the Day of Family, Love, and Fidelity in the deployment of Russian state family policy since 2006. It argues that the holiday is emblematic of a cooperative, rather than synchronous, relationship between Church and state in the promotion of pronatalism and so-called "traditional family values", and highlights the ways in which public discourse around the holiday intentionally obscures internal contradictions within the dominant family ideologies of both institutions. Investigating these contradictions, the paper analyzes the manner in which the state deploys a selective segment of the Church's teachings on marriage, gender, and the family to bolster the official pronatalist agenda while rejecting the Church's most conservative solutions to demographic decline, such as an abortion ban. Most importantly, the paper examines a problematic connection of the hagiography of Peter and Fevronia — the basis for the Day of Family — with pronatalist goals, arguing that the clash between the ideal of family life portrayed in the hagiography and the goals of the holiday now celebrated in the saints' honor points to a larger incompatibility between Orthodox matrimonial theology and the politicized promotion of reproduction.

Keywords: pronatalism, Russian Orthodox Church, gender, sexuality, hagiography, family policy, demographic decline, Vladimir Putin.

Духанова Д. Петр и Феврония и День семьи, любви и верности: пронатализм и нестабильный гендерный порядок в современной России // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 2. С. 194–220.

Dukhanova, Diana (2018) "Petr and Fevronia, and the Day of Family, Love and Faithfulness. Pronatalism and Unstable Gender Order in Today's Russia", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 36(2): 194–220.

Введение

8 ИЮЛЯ 2008 г. — в «Год семьи» — по всей России впервые отмечался День семьи, любви и верности. Празднование этого дня, включающее публичные мероприятия во всех крупных городах с чествованием российских семей, с каждым годом становилось все масштабнее и заметнее. Однако идеологические цели этого праздника, такие как укрепление семьи, уменьшение числа разводов, увеличение рождаемости и восстановление гендерной иерархии, достигнуты не были.

В статье исследуется роль Дня семьи, любви и верности в реализации государственной семейной политики в России с 2006 г. Я утверждаю, что праздник символизирует отношения скорее сотрудничества, чем полной гармонии между государством и церковью в продвижении пронатализма и так называемых «традиционных семейных ценностей». Кроме того, я покажу, как публичный дискурс, разворачивающийся вокруг праздника, затемняет внутренние противоречия в доминирующих семейных идеологиях обеих институций. Далее, я проанализирую способы, которыми государство задействует определенный сегмент учения церкви о браке, гендере и семье, продвигая официальную пронаталистскую повестку, но отвергая наиболее консервативные способы борьбы с демографическим кризисом, такие как запрет абортов. Наконец, в статье исследуются проблемы использования агиографии Петра и Февронии — основы Дня семьи, любви и верности — для пронаталистских целей и показывается, что несоответствие идеала семейной жизни, отраженного в агиографии, и целей праздника, отмечаемого в честь святых, указывает на общую несовместимость православного богословия брака и государственной политики стимулирования рождаемости. Идеал, который продвигает праздник, — это гетеронормативная и моногамная русская православная многодетная семья. Этот идеал основывается на продвижении традиционного гендерного порядка, который не отображен ни в государственной семейной политике, сосредоточенной в основном на матери и ребенке, ни в аскетическом православном богословии брака. Роль этого богословия, обычно преподаваемого верующим, в наше время принижается руководством церкви, которое пытается использовать День семьи, любви и верности для распространения социально консервативных идей. Они старательно замалчивают важнейшие учения Церкви для популяризации пронатализма.

Петр и Феврония Муромские

День семьи, любви и верности — это отчасти секуляризированная версия дня памяти русских православных святых Петра и Февронии Муромских, отмечаемого восьмого июля. Существует разрыв между агиографическим описанием[1] чтимых в этот день святых XVI века и матримониальными и гендерными идеалами, которые они призваны демонстрировать в контексте Дня семьи, любви и верности. Рассказ о святой чете, предположительно основанная на предании о муромском князе XIII века и крестьянской девушке, на которой он женился, без сомнения, говорит о любви и верности, но едва ли предлагает образ идеальной православной семьи, как она концептуализируется в риторике и визуальном дискурсе праздника.

В то время как Петр и Феврония были выбраны как фигуры, представляющие русскую семью в соответствии с нынешней риторикой «традиционных ценностей», в самой их истории отсутствуют дети — ключевая характеристика традиционной семьи, согласно идеологии праздника, что создает проблему для репрезентации церкви в качестве некритичного пронаталистского голоса. Церковь поощряет деторождение как добродетель и открыто проявляет озабоченность теми демографическими проблемами, связанными с убылью российского населения, что и архитекторы государственной семейной политики, но в то же время богословие брака отнюдь не выделяет деторождение как основную цель. День семьи, любви и верности выявляет давнее противоречие, существующее в Русской православной церкви, — между богословием брака и деторождением, а также представляет собой попытку перенести акцент с аскетических оснований этого богословия на борьбу с демографическим кризисом и западной культурной экспансией.

Рассмотрим подробнее агиографию, на которой строится праздник. Любомира Парпулова Гриббл утверждает[2], что «По-

1. Оригинальная агиография и нарратив, к которому я обращаюсь, — это «Повесть о Петре и Февронии Муромских», написанная Ермолаем-Еразмом (Прегрешным), протопопом (позже монахом) и писателем XVI века. Некоторые исследователи, особенно Дмитрий Лихачев, утверждают, что записанная история Петра и Февронии предшествует Ермолаю-Еразму. Это утверждение основывается на записанной церковной службе XV века, которая упоминает муромского князя XIII века Петра и его жену по имени Феврония, похороненных в том же месте, что упоминается в житии.

2. Gribble, L.P. (1995) “Zhitie Petra i Fevronii: A Love Story or an Apologia of Marriage?”, *Russian Language Journal/Русский язык* 49(162–164): 91–113.

весть о Петре и Февронии» — это «апология» православной церковной модели брака. Действительно, это наиболее ясное выражение богословия брака в русской православной литературе до сего дня, что и побуждает использовать его для продвижения семейного идеала, хотя последний и противоречит самой Повести, в которой акцент сделан не на плодовитости или семейной иерархии, а на моногамной жертвенной супружеской любви как цели православного брака, а Петр и Феврония изображены как равные друг другу. При этом именно Феврония может рассматриваться как лидер: будучи крестьянской девушкой, она заручилась обещанием князя жениться на ней, если она излечит его от проказы. Позже, когда бояре не приняли ее и потребовали развода, Петр отрекся от княжения и ушел с Февронией в добровольное изгнание, пока бояре не упросили его вернуться перед лицом надвигающегося хаоса.

Хотя в повести речь идет об аристократической чете, которой полагается быть озабоченной рождением наследника, такая цель ни разу не упоминается, в то время как «стремление супругов оставаться вместе поставлено в центр сюжета»[3]. В старости Петр и Феврония приняли монашество, но затем снова соединились в могиле, тем самым обретя редкий статус монашествующей четы, любовь которой превосходит патриархальный гендерный порядок.

Таким образом, агиография Петра и Февронии может служить пронаталистским целям Дня семьи, любви и верности, только если ее не изучают всерьез. Нестыковка между целями праздника и содержанием «Повести о Петре и Февронии» усиливается противоречивостью подходов к реализации пронаталистской политики в рамках государственной декларативной поддержки «православных семейных ценностей».

Учреждение Дня семьи, любви и верности

Муромские муниципальные чиновники, которые учредили День семьи, любви и верности на местном уровне, на волне возрождения почитания святых, продвигали праздник как «родную» русскую альтернативу Дню святого Валентина, который в постсоветской России приобрел невиданную популярность и воспринимался как средство западной культурной экспансии, направ-

3. Ibid., p. 97.

ленной на разрушение семьи. Для обсуждения продвижения альтернативного праздника в августе 2002 г. в Муроме состоялась конференция, в которой приняли участие представители пятнадцати древних русских городов, включая Владимир, Старую Ладогу и Суздаль, в которых было запрещено празднование Дня святого Валентина.

Действительно, именно боязнь Дня святого Валентина как орудия западной культурной экспансии была поводом для продвижения церковными и государственными чиновниками Дня семьи, любви и верности с момента его учреждения. Два этих праздника позиционировались как символы борьбы между российскими традиционными семейными ценностями и развращенным Западом. Так, например, в 2011 г. председатель Патриаршей комиссии по вопросам семьи, защиты материнства и детства[4] протоиерей Дмитрий Смирнов заявил в программе «Беседы с Батюшкой» на телеканале «Спас», что День святого Валентина — западный «бизнес-проект», который привлекает молодежь, не чувствующую причастность к собственной (русской) культуре. По утверждению священника, Валентинов день — это праздник *влюбленности*, что далеко не тождественно *любви* в ее христианском понимании. Что касается государства, то в 2017 г. депутат Государственной Думы Виталий Милонов заявил в интервью радиостанции «Говорит Москва», что правительство должно продвигать День семьи, любви и верности в противовес Дню святого Валентина, который пропагандирует абсолютно аморальные ценности.

В 2006 г. муромские власти обратились к федеральному правительству с предложением, чтобы праздник проводился под эгидой Фонда социально-культурных инициатив Светланы Медведевой, что и было сделано. Празднование первого Дня семьи, любви и верности в Год семьи[5] ознаменовало интенсификацию пронатa-

4. Эта комиссия была основана в 2011 г. при участии бывшего уполномоченного по правам ребенка Павла Астахова. В 2012 г. Астахов и глава Синодального отдела по церковной благотворительности и социальному служению епископ Пантелеимон подписали соглашение о сотрудничестве. Это событие ознаменовало новую эру сотрудничества государства и церкви в рамках пронаталистской повестки. В результате соглашения священники участвуют в Общественном совете по правам ребенка и в региональных форумах и конференциях на ту же тему (*Широков Е.Ю.* Семейная политика Русской православной церкви в контексте ее социальной концепции [на примере российской федерации] // Веснік БДУ. Серыя 3, Гісторыя. Эканоміка. Права. 2016. № 3. С. 124).

5. Год семьи — президентская инициатива, имеющая целью усиление финансовой и иной поддержки семей и стимулирование их роста.

листской политики в России. Однако и внутри государственных структур, и внутри церкви существуют значительные разногласия относительно необходимости пронаталистской политики и способов ее реализации.

Русское православное богословие и государственная семейная политика: реализация и противоречия

Во время празднования Дня семьи, любви и верности в 2011 г. патриарх Кирилл произнес проповедь в Марфо-Мариинской обители в Москве в поддержку праздника как трансформирующей силы в современном российском обществе. В то же время Кирилл также обозначил обеспокоенность церкви недостаточной готовностью государства отстаивать семейные ценности, о чем свидетельствует законность, доступность и распространенность абортов. Призывая государство вступить в радикальную борьбу за демографию, патриарх использовал свою проповедь (безрезультатно) как предложение Государственной Думе принять закон о выводе абортов из системы обязательного медицинского страхования и затем двигаться к их полному запрету. Апеллируя к страхам пронаталистски настроенных политиков, патриарх Кирилл говорил об угрозе вымирания человечества. Назвав распространение абортов и нетрадиционные семьи печальными последствиями сексуальной революции на Западе, Кирилл призвал российское правительство к ответственности за сохранение «традиционных семейных ценностей», понятых как обязательная гетеросексуальность и плодовитость. Используя самую широкую платформу, доступную для распространения церковного послания за пределами воцерковленного меньшинства, Кирилл продолжает давление на государство с тем, чтобы оно следовало моральному водительству церкви в этой области.

Сегодня семейная политика гораздо больше соответствует русскому православному учению о деторождении, чем в любой другой период постсоветской истории. Несмотря на то, что упадок семьи вызывал беспокойство начиная с 1991 г., лишь в начале двухтысячных, на волне «алармистских настроений» вокруг спада рождаемости, демографические проблемы стали для государства приоритетными[6]. Постепенно Церковь стала ключевым аген-

6. Chernova, Zh. (2012) “New Pronatalism? Family Policy in Post-Soviet Russia”, *Region* 1(1): 79.

том продвижения государственной пронаталистской политики, которая ориентируется на далекий идеал семьи с приоритетами раннего брака, плодовитости, моногамности и предотвращения разводов. По наблюдениям Мишель Ривкин-Фиш, российский пронатализм «нацелен на дисциплинаризацию женщин и мужчин через систему экономических поощрений и сдержек, призванную способствовать стремлению государства к увеличению фертильности», при этом социальные отношения и поведение рассматриваются как «вполне достижимые результаты правильной политической стратегии»[7]. Установленный государством «гендерный порядок» опирается на экономические и социальные стимулы, целью которых является поощрение и укрепление идеала гетеронормативной плодовитой семьи как нормы. Однако, как мы увидим далее, пронаталистская политика внутренне противоречива, поскольку она зависит от консервативных церковных принципов и не отражает всю полноту и комплексность тех богословских принципов и православных социальных норм, к которым апеллирует.

Президентское послание Федеральному собранию от 10 мая 2006 г. обычно упоминается в соответствующих исследованиях как «пронаталистский поворот» в современной российской истории[8]. Именно в этой речи президент представил программу «материнского капитала» — предоставление экономической помощи родившим женщинам, чтобы восполнить их потери на рынке труда, — которая стала центральным компонентом российской государственной семейной политики[9]. В январе 2007 г. был введен новый материнский капитал — для родивших второго или третьего ребенка[10]. В своей речи Путин заявил, что увеличение числа многодетных матерей достижимо только в том случае, когда финансовые потери от беременностей и отпусков по уходу за ребенком будут приняты во внимание в стратегиях пронатализ-

7. Rivkin-Fish, M. (2010) "Pronatalism, Gender Politics, and the Renewal of Family Support in Russia: Toward Feminist Anthropology of 'Maternity Capital'", *Slavic Review* 69(3): 722.

8. *Ким Н.В.* Женщина в семье: репрезентация семейной политики в российских СМИ до и после 2006 г. // Женщина в российском обществе. 2017. № 1(82). С. 66.

9. Borozdina, E., et al. (2016) "Using materinity capital: Citizen distrust of Russian family policy", *European Journal of Women's Studies* 23(1): 61.

10. Была обозначена сумма в 250 тысяч рублей (индексируемая по ходу инфляции), предоставляемая на третий день рождения ребенка и используемая на нужды ребенка и его образование.

ма, а экономические трудности, которые следуют за рождением второго ребенка в типичной российской семье, будут финансово компенсированы.

Следуя за «пронаталистским поворотом» после речи Путина в 2006 г., Министерство здравоохранения и социального развития существенно ограничило доступ к абортам на втором триместре беременности, требуя от медицинских учреждений отговаривать от процедуры и введя 48-часовой период ожидания. Кроме того, в 2013 г. Путин подписал закон о запрете рекламы абортов. Некоторые подвижки в сторону более консервативной политики в отношении абортов были, таким образом, сделаны. Однако законопроекты, направленные на дальнейшие ограничения путем изъятия процедуры аборта из системы обязательного медицинского страхования, не достигли успеха[11], а семейная политика никоим образом не повлияла на высокий уровень абортов в России. Постоянное отклонение законопроектов против абортов показывает, что пока Дума настроена на более мягкую семейную политику, чем церковь или консервативные политики. Умеренное законодательство об абортах, которое действует в настоящее время, обнаруживает пределы влияния церкви на государственную пронаталистскую политику, которая практически полностью основана на финансовой помощи женщинам с целью увеличения рождаемости при отсутствии существенных препятствий для принятия альтернативных репродуктивных решений.

Тот факт, что программа «материнского капитала» хотя и подразумевает, но лишь отчасти поддерживает гетеронормативный семейный союз, который для церкви является основой социальной политики, еще больше осложняет проблему[12]. По наблюдению Бороздиной и др., несмотря на сходство с советской пронаталистской политикой, государство больше активно не продвигает возврат матерей на работу, хотя, следует отметить, что сопротивление законопроектам, направленным против абортов и контроля рождаемости, говорит скорее об обратном[13]. Современные российские власти «похоже, признают, что уход за ребенком неизбежно ослабляет позицию женщины на рын-

11. Недавно сенатор Елена Мизулина возглавила группу депутатов, которая внесла законопроект об исключении абортов из программы страхования и штрафе за проведение абортов вне государственных медицинских учреждений.

12. См. Основы социальной концепции Русской православной церкви (2000).

13. Borozdina, E., et al. (2016) “Using materinity capital: Citizen distrust of Russian family policy”, p. 62.

ке труда»[14] и предлагают денежную компенсацию за эту потерю вместо того, чтобы способствовать примирению этих двух ролей[15]. Заявление Путина 2006 г. о том, что материнский капитал подразумевался как помощь женщине в «унизительном положении», — яркий пример такой дискурсивной ориентации на теоретическое представление о семье с двумя родителями и отцом-кормильцем. В то же время семья как ячейка общества не находится в центре ни федерального пронаталистского дискурса, ни соответствующей политики.

Если материнский капитал стал «интерпретироваться как часть укрепившегося патерналистского отношения в семье и гендерной политике, а также этатистской модели социального обеспечения»[16], то денежная компенсация «сосуществует с пренебрежением со стороны государства вопросами развития системы социальной помощи семьям с детьми»[17]. Современная российская политика «мало внимания уделяет сбалансированному соотношению работы и семьи», что показывает, например, недостаток детских садов и яслей, и не способствует облегчению семейной жизни[18]. Материнский капитал как политический инструмент имеет в качестве своего адресата прежде всего матерей, а не семьи, поскольку отцы получают к нему доступ только в исключительных случаях[19].

Пронаталистская политика — это не столько результат серьезного православного влияния, сколько направленная на увеличение рождаемости «игра в цифры», с привлечением церкви — там, где это возможно. С одной стороны, она сфокусирована на жен-

14. Ibid, p. 62.

15. Ibid.

16. См. *Чернова Ж.* Демографический резерв: Молодая семья как объект государственной политики // Женщина в российском обществе. 2010. № 3. С. 44–51; *Чернова Ж.* Семейная политика современной России: Гендерный анализ и оценка эффективности // Женщина в российском обществе. 2011. № 3. С. 44–51; Кашина М., Юкина И. Российская демографическая политика: Опыт гендерного анализа // Журнал социологии и социальной антропологии. 2009. № 12(1). С. 109–123.

17. Borozdina, E., et al. (2016) “Using Materinity Capital: Citizen Distrust of Russian Family Policy”, p. 61.

18. Chernova, Zh. (2012) “New Pronatalism? Family Policy in Post-Soviet Russia”, p. 82; Borozdina, E., et al. (2016) “Using materinity capital: Citizen distrust of Russian family policy”, p. 61. Можно, конечно, утверждать, что медленное распространение таких учреждений — это сознательная стратегия, направленная на удержание матерей дома, но это будет всего лишь догадкой.

19. Borozdina, E., et al. (2016) “Using Materinity Capital: Citizen Distrust of Russian Family policy”, p. 63.

щине как естественном агенте заботы о детях, и это, несомненно, является отражением гендерного традиционализма; с другой стороны, в ней просто отсутствует существенная поддержка отцовства, и это означает, что поддержка «традиционной» модели домохозяйства не является целью. Таким образом, празднование Дня семьи, любви и верности — это лишь одна из составляющих государственного пронатализма, который ставит во главу угла семью и супружеские отношения.

Теоретизация современного российского пронатализма: гендер и традиционализм

Если реальная пронаталистская политика отодвигает на задний план гетеронормативную семью и маргинализирует мужа и отца, то приоритетом пронаталистской идеологии, чаще всего выражаемой в контексте «традиционных семейных ценностей», наоборот, является семейная единица. Именно в контексте Дня семьи, любви и верности, а также в церемониальных аспектах семейной политики (таких как Орден «Родительская Слава») пронаталистский дискурс отчасти опирается на православное богословие брака в попытке сконструировать «традиционалистский» постсоветский «гендерный порядок»[20]. Хотя существующий гендерный порядок не отражает в полной мере идеалы пронаталистской идеологии, он основан на той же «традиционной» гендерной иерархии. Несомненно, существующий культурный стандарт, поддерживающий строгое гендерное разделение труда[21], служит основанием традиционалистской пронаталистской риторики[22]. Пронаталистская идеология нацелена на укрепление нынешних

20. Connell, R. W. (1987) *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*. Polity Press. «Гендерный порядок» состоит из «гендерных режимов» или «основанных на гендере институционализированых властных отношениях, которые определяют для мужчин и женщин разные социальные задачи и характеризуют соответствующие институты». В данном случае речь идет о гендерном режиме гетеронормативной семьи. (Charlebois, J. (2011) *Gender and the Construction of Hegemonic and Oppositional Femininities*, p. 24. Lexington Books).

21. Согласно исследованию Томилина и др., 40% респондентов указали, что мужчина должен быть главой семьи, тогда как менее 1,5% согласились, что эту роль может выполнять женщина (*Томилин В.Ф., Белинская Д.В., Аверина О.В.* Оценка влияния православных ценностей на сохранение семьи // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2014. Вып. 5(133). С. 189–197).

22. *Шадрина А.* Дорогие дети: сокращение рождаемости и рост «цены» материнства в XXI веке. Москва: Новое литературное обозрение, 2017. С. 164.

патриархальных гендерных режимов и предотвращение либерализации гендерных отношений.

Анализируя пронаталистскую идеологию через призму гендерного конструктивизма, который рассматривает гендер как «общественный институт, регулирующий жизнь людей» и «мощное идеологическое орудие, которое производит, воспроизводит и легитимирует выбор и его ограничения», мы наблюдаем, что традиционалистское переформатирование и идеологическое использование «феминности» и «маскулинности» находятся в центре пронатализма и как государственной политики, и как религиозного социального движения[23]. Наиболее важным элементом гендерной конструктивистской теории для этого анализа является теория «производства гендера» (*doing gender*)[24], центральное понятие которой — «ответственность» (*accountability*), то есть саморегуляция гендерного поведения, основанная на том, как он воспринимается социально. Это понятие восходит к предложенной Джудит Батлер идее гендерной перформативности.

В данном случае гендер — это то, что достигается и возобновляется через участие в «комплексе социально управляемых активностей — перцептивной, интерактивной и микрополитической, которые оформляют конкретные устремления как выражения мужской или женской „природы“»[25]. Как достижение и как то, что нужно постоянно поддерживать, гендер все время находится под угрозой «спада», особенно в условиях многообразия гендерных выражений, возникшего на постсоветском пространстве. Учредив День семьи, любви и верности, государство стремится формировать неотрадиционалистскую, гетеронормативную модель гендера как основную норму, на которую следует все время ссылаться, чтобы не допустить ее маргинализации. Долгосрочная цель учреждения праздника заключается в том, чтобы его гендерная идеология стала подлинным отражением, а не просто идеалом российского гендерного порядка, что диктуется возрастающей необходимостью воплощать этот идеал как обязательный для гендерного соответствия. Визуальный и идеологический аспекты праздника служат для моделирования и усиления соответствующей гендерной перформативности.

23. West, C., Zimmerman, don C. (1987) “Doing Gender”, *Gender and Society* 1(2): 147.

24. Ibid., pp. 125–151.

25. Ibid., p. 126.

Иерархи Русской православной церкви «глубоко вовлечены в споры о роли и месте традиционных ценностей в формировании национальной идентичности российского прошлого и будущего» со времени коллапса Советского Союза и приписывают церкви «эксклюзивную роль в сфере культуры и морали»[26]. Эта роль поддерживается благодаря широкому доверию населения к церкви[27] и если не следованию ее социальным принципам, то согласию с ними[28] — понимаемыми как синоним традиционных ценностей[29]. Кроме того, восхождение Путина коррелирует с пиком православной идентичности, особенно после вторых выборов (2007–2008)[30]. Именно по этим причинам пронаталистская идеология и ее оптика сильно зависят от церкви. Несмотря на то, что ее моральные установки имеют слабое влияние на тех, кто идентифицирует себя как православный, «институционализация традиционалистского дискурса» в современной российской семейной политике стала свершившимся фактом: «идеология государственной политики формирует патриархальные гендерные отношения, идеализирует традиционную семейную модель и приписывает ей высочайшую ценность»[31].

26. Stepanova, E. (2015) "'The Spiritual and Moral Foundation of Civilization in Every Nation for Thousands of Years': The Traditional Values Discourse in Russia", *Politics, Religion & Ideology* 16(2–3): 120.

27. Согласно опросу, проведенному Левада-центром в 2016 г., в котором респондентам предлагалось оценить церковь как заслуживающий доверия институт (Институциональное доверие // Левада-центр. Октябрь 2016. https://www.levada.ru/2016/10/13/institutsionalnoe-doverie-2/print/ Доступ от 1 июня 2018).

28. Согласно исследованию корреляции между православной идентичностью и поддержкой традиционных семейных ценностей, проведенному среди жителей Тамбова в 2014 г., если большинство (52,5%) опрошенных выражали поддержку многодетной семье, только 40,8% теоретически собирались завести третьего ребенка при условии соответствующего финансового и социального обеспечения. Идея жертвы ради рождения многих детей определенно не утвердилась в сознании людей, кроме воцерковленных православных. Тем не менее, большинство опрошенных согласились, что православные ценности имеют потенциал для усиления семьи, несмотря на то, что их ответы демонстрировали их личное расхождение с этими самыми православными семейными идеалами. Респонденты описывали позитивное влияние церкви на свою семью скорее в терминах взаимной любви и семейного мира, нежели представлений, стимулирующих перемену репродуктивного поведения. (*Томилин В.Ф., Белинская Д.В., Аверина О.В.* Оценка влияния православных ценностей на сохранение семьи. С. 189–197.)

29. Stepanova, E. (2015) "'The Spiritual and Moral Foundation of Civilization in Every Nation for Thousands of Years': The Traditional Values Discourse in Russia", p. 120.

30. *Зоркая Н.* Православие в безрелигиозном обществе // Вестник общественного мнения. 2009. № 2. С. 65.

31. Chernova, Zh. (2012) "New Pronatalism? Family Policy in Post-Soviet Russia", p. 91.

Усилению идеологической риторики «пронаталистского поворота» 2006 г. послужило послание Путина Федеральному Собранию 2012 г., в котором он открыто призвал правительство поддержать «традиционные ценности», что подразумевало укрепление патриархальной гендерной иерархии как основной предпосылки роста российской семьи[32]. Действительно, дискурс «традиционных ценностей», особенно с начала двухтысячных, сосредоточился почти исключительно на «восстановлении» российской семьи в ее предположительно «традиционной» (досоветской) форме, которая, в частности, характеризуется строгим разделением труда по гендерному признаку. Этот дискурс также служил делегитимации либеральной оппозиции доминирующему идеологическому, политическому и правовому режиму, которая отстаивала идеи гендерного равенства и женской агентности, квалифицируя эти идеи как по своему существу «антироссийские» и антихристианские[33].

Дискурс традиционных ценностей служит более общей цели «рефеминизации» и «ремаскулинизации» населения. В данном случае главный мотив — предотвращение роста числа матерей-одиночек и отсутствующих отцов через стимулирование мужской финансовой ответственности и женской зависимости. Если западные социологи фертильности сосредотачиваются на проблеме женского «двойного бремени» домашнего труда и профессиональной занятости, то российские критики статус-кво «предусматривают наделение мужчин обновленной семейной властью»[34]. В условиях эрозии социальных пособий и переопределения материнства как «частного института с соответствующей ответственностью» ожидается, что мужчины «снова возьмут на себя традиционные „мужские“ обязанности, от которых государство теперь отказалось»[35].

Гендерные идеологии церкви и государства постулируют в качестве необходимых не только усиление уже достаточно прочной ассоциации феминности с материнством, но и усиление гораздо более слабой ассоциации маскулинности с отцовством. Много-

32. *Шадрина А.* Дорогие дети: сокращение рождаемости и рост «цены» материнства в XXI веке.

33. Laruelle, M. (2014) “Beyond Anti-Westernism: The Kremlim’s Narrative about Russia’s European Identity and Mission”, *PONARS Eurasia Policy Memo* 326: 1.

34. Rivkin-Fish, M. (2010) “Pronatalism, Gender Politics, and the Renewal of Family Support in Russia: Toward Feminist Anthropology of ‘Maternity Capital’”, p. 721.

35. Ashwin, S. (2000) “Introduction”, in S. Ashwin (ed.) *Gender, State and Society in Society and Post-Soviet Russia*, p. 2. Psychology Press.

детность по необходимости зависит от такой семейной феминности, которая опирается и на материнский капитал, и на супружескую поддержку, и утверждение многодетности в качестве нормы требует принятия неотрадиционного подчинения как мужу, так и патриархальному государству. В то же время идеал мужа и отца остается все еще плохо определенным — тем, что Мессершмидт называет «негегемонистской доминантной маскулинностью», что является серьезным препятствием для вышеупомянутого проекта «маскулинизации/феминизации»[36].

Под гегемонистской маскулинностью (и феминностью) понимается «конфигурация гендерных практик, отражающих принятый в данный момент ответ на проблему легитимности патриархата — ответ, который гарантирует (или подразумевается, что гарантирует) доминантную позицию мужчин и подчиненное положение женщин»[37]. Согласно Мессершмидту, помимо гегемонистской маскулинности, в каждом обществе существует «негегемонистские доминантные маскулинности»[38], которые демонстрируют «противоречие между гегемонистскими маскулинностями и действительными актуальными гендеризированными действиями мужчин»[39]. Доминантные маскулинности наиболее сильны и распространены в обществе, даже если они не соотносятся с гегемонистской маскулинностью как социальной нормой. В рассматриваемом случае маскулинный идеал практически полностью определяется этнической «русскостью» и русской православной идентичностью, ориентированной на работу и удовлетворение семейных нужд, сфокусированной на доме и предполагающей воздержание от алкоголя и промискуитета. Этот идеал сталкивается с «негегемонистской доминантной маскулинностью», проявляющейся в пьянстве, агрессии и промискуитете, и не придает большого значения отцовству[40].

36. Messerschmidt, J.W. (2010) *Hegemonic Masculinities and Camouflaged Politics: Unmasking the Bush Dynasty and its War Against Iraq*. Boulder, CO: Paradigm.

37. Connell, R.W., Messerschmidt, J.W. (2005) "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept", *Gender & Society* 19(6): 77.

38. Ibid., p. 38.

39. Charlebois, J. (2011) *Gender and the Construction of Hegemonic and Oppositional Femininities*, p. 27.

40. См. Utrata, J. (2015) *Women without Men: Single Mothers and Family Change in the New Russia*. Cornell University Press. Мужчины, у которых Утрата брала интервью, демонстрировали восприятие российских мужчин как безответственных, незрелых и неприспособленных к моногамной семейной жизни как норме.

В культуре маскулинности, которая не ассоциирует мужественность с семьей и верностью, скромный, целомудренный и благочестивый святой Петр навязывается как вдохновляющий пример (равно как и неубедительный пример плодовитого и доминантного отца и мужа). Так же и бездетная Феврония не подходит на роль образа «многодетной матери»[41]. «Традиционная семья» сталкивается с неуправляемостью негегемонистской маскулинности, которую невозможно обуздать при помощи образов святых, тем более что гегемонистская феминность и маскулинность — неустойчивые категории в агиографии. Последние двадцать лет церковь пытается через специальные лекции и семинары заполнить пробел в деле направления и поддержки отца как главы христианского домохозяйства, однако низкая эффективность таких программ объясняется крайне небольшим числом «активных» верующих. И лишь День Петра и Февронии остается для церкви возможностью обратиться к более широкой аудитории[42].

После пронаталистского поворота 2006 г. «традиционализм» стал основой формирования новой национальной идентичности, опирающейся на отличие российского субъекта от «западного», которое отчасти связано с гетеронормативной сексуальностью[43]. На волне националистической русской православной идентичности государственная пронаталистская идеология отсылает к восприятию России как глобального хранителя ценностей традиционных семейных ценностей, которые включают и многодетность. Наиболее полезными для пронаталистской идеологии алармистского типа являются утверждения церкви о том, что отвержение традиционных ценностей ведет к погибели человека и общества;

41. Феврония отклоняется от пронаталистской феминной нормы, демонстрируя вместо этого скорее христоподобную норму отвержения своего тела, что и побудило ее принять монашество. В православной агиографии, как показывает Эшли Пурпура в своей статье «Гимнографические конструкции восточно-православных гендерных идентичностей», женская святость «описывается через обретение маскулинных черт« (Purpura, A. (2017) “Beyond the Binary: Hymnographic Constructions of Eastern Orthodox Gender Identities”, *The Journal of Religion* 97(4): 528.). Феминность, таким образом, есть нечто изменчивое, что можно «надеть и снять», тогда как маскулинность «менее текуча и подлежит преображению через реализацию маскулинности в христологической имитации» (Ibid., p. 528).

42. *Паблина А.С.* Русская православная церковь как субъект социальной защиты семьи // Вестник Мордовского университета. 2010. С. 131.

43. *Муравьева М.* (Не)традиционные сексуальные отношения как юридическая категория: историко-правовой анализ // На перепутье: методология, теория и практика ЛГБТ и квир-исследований. СПб, 2014. С. 68–86.

например, к уменьшению размера семьи как результату упадка семейной гендерной иерархии[44]. Таким образом, дискурс традиционных ценностей служит более общей цели установления конкретных гендерных норм, особенно среди молодежи, с акцентом на «традиционный» гетеронормативный патриархат.

Пронатализм в идеологии церкви и государства: расхождение идеалов

Ключевая роль православных иерархов в праздновании Дня семьи, любви и верности, так же как и символизм праздника и его апелляция к православной иконографии, свидетельствуют о том, что пронаталистская повестка нацелена на этнических русских, идентифицирующих себя как православных, а не просто как россиян, то есть речь идет скорее о популистской стратегии[45], а не о политике православного государства. Ясно что церковь не задает окончательную повестку праздника, как и не определяет семейную политику в России; не определяет церковь и способ празднования. Таким образом, День семьи, любви и верности — это всего лишь один (хотя и важный) аспект государственной семейной политики, а не ее ядро.

Продвигая гетеронормативную семью, пронаталистская риторика призывает к активной, целеустремленной, патриотически ориентированной репопуляции России. Эта риторика не вполне совпадает с православным богословием брака, хотя многие церковные лидеры пытаются свести это несоответствие к минимуму. В своей публичной активности церковь представляет «консервативную» социальную политику, осуждая все формы аборта и контроля рождаемости и поощряя ранние браки и материнство

44. Там же. С. 121.

45. Наталия Зоркая отмечает в своей статье, что рост этноконфессиональной (русской православной) идентичности после распада Советского Союза был и остается реакцией на исчезновение советской идентичности, которая нивелировала национальную и этническую идентичность. Рост идентификации с православием — это рост идентификации с *институтом* церкви и доверия к нему. Этот феномен объясняет, почему пронаталистская идеология опирается на православное богословие брака, тогда как государство использует церковь в качестве инструмента легитимации уже с эпохи Ельцина (Зоркая Н. Православие в безрелигиозном обществе. С. 68.). Ситуация, однако, усложняется тем фактом, что православная идентичность довольно слабо коррелирует с религиозной верой. Более того, большинство тех, чья православная идентичность — это исповедание веры (43–47%), пожилые люди. Они не попадают в зону пронаталистской политики (там же, с. 72).

(пожалуй, самый известный сторонник «патриотически ориентированного деторождения» — протоиерей Дмитрий Смирнов). В то же время идеализированный семейный «гендерный режим», доминирующий в церкви и продвигаемый в проповедях и литературе для верующих, предполагает акцент на том, что родительство — это только одна сторона благочестивой семейной жизни и только один возможный путь к святости для мужчин и женщин, даже состоящих в браке. Аскетическая, жертвенная модель православного брака отклоняется от пронаталистской социальной повестки, которая концептуализирует гетеросексуальную семью почти исключительно с точки зрения ее репродуктивности. В то же время такой подход к деторождению большинством законодателей воспринимается как крайность.

Публичное празднование Дня семьи, любви и верности имеет целью показать идеальную русскую семью. Это становится очевидным при взгляде на рекламные материалы праздника и на публичные церемонии награждения моногамных многодетных родителей, транслируемые по телевидению. Хотя, как мы видели, семейная политика в основном сосредоточена на помощи «девиантным семьям» (доступ к материнскому капиталу не требует брачного состояния), родители-одиночки или сожительствующие партнеры не видны в ходе празднования. В фокусе находится идеализированное меньшинство — многодетная семья, имеющая 5-7 и более детей. В настоящее время такие семьи составляют 7% всех российских семей, и многие из них — семьи священнослужителей[46]. Еще более примечательна невидимость такой «девиации», как бездетные пары, долго состоящие в браке. Святая чета призвана служить моделью многодетной семьи для широкой публики, а в контексте православного богословия брака — моделью аскетического благочестия.

Самой недавней и очевидной попыткой части духовенства — того же протоиерея Д. Смирнова, а также других церковных деятелей, включая священников из Мурома — способствовать превращению Петра и Февронии в святых покровителей многодетной семьи стало обнародование в конце мая 2018 г. планов в сотрудничестве с организацией «В кругу семьи» поставить пер-

46. *Новикова Е.С.* «О влиянии СМИ на репродуктивные установки». Коммуникативные стратегии информационного общества // Труды V Международной научно-теоретической конференции. Санкт-Петербургский Государственный Политехнический Университет. СПб, изд. Политехнического университета, 2012. С. 266–267.

вый памятник святым с тремя детьми. Эти дети — князья Юрий и Святослав и княжна Евдокия — не упоминаются ни в одной редакции жития Петра и Февронии, и их связь со святыми — это результат исторической экстраполяции, совершенной ради пронаталистских целей Дня семьи, любви и верности, десятую годовщину учреждения которого призвано отметить возведение памятника[47].

С одной стороны, церковные спикеры, такие как патриарх Кирилл, митрополит Иларион и протоиерей Смирнов, последовательно убеждают государство следовать пронаталистской повестке, и борьба с абортами, как мы видели, является важнейшим компонентом этой деятельности[48]. Действительно, церковь стремится занять более значимое место в национальном проекте в защиту семьи с ранних двухтысячных[49], а публично активное духовенство настаивает на особой роли в борьбе за рост рождаемости посредством предоставления «духовных ресурсов для возрождения семьи», как заявил митрополит Калужский и Боровский Климент на организованном церковью в 2004 г. демографическом форуме[50]. С другой стороны, многие священники сопротивляются идее, что деторождение является главной функцией брака, фокусируясь вместо этого на *аскетическом* пути брака — центральном принципе, как мы видели, «Повести о Петре и Февронии»[51]. Если священнослужители почти всегда под

47. В Москве установят памятник святым Петру и Февронии Муромским // Patriarchia.ru. 31.05.2018 [http://www.patriarchia.ru/db/text/5212907.html, доступ от 31.05.2018].

48. В последние годы церковь сосредоточилась на устройстве приютов для беременных женщин, матерей и детей в кризисном положении. Планируется открыть такие приюты в каждой епархии в России. Эти центры предназначены для предотвращения абортов, которые совершаются по причине финансовой нужды или в силу трудных обстоятельств, а также для оказания материальной помощи.

49. Ярким примером этой здесь служит документ «Основы социальной концепции Русской православной церкви», ставший результатом шестилетней работы специальной рабочей группы, сформированной в 1994 г., и утвержденный Архиерейским собором 2000 г. Документ позиционирует церковь как ключевой фактор в разрешении кризиса семьи, включая такие проблемы, как высокий уровень разводов и спад рождаемости. «Основы» предупреждают об опасности принесения материнства и отцовства в жертву карьеризму, что приведет к ослаблению связи между родителями и детьми. Церковь предлагает решение этих проблем (С. 108).

50. *Санькова В.* Роль Русской Православной Церкви как хранительницы фундаментальных ценностей российской семьи // Журнал Самарской Духовной Семинарии. 2015. Вып. 1. № 19. С. 103.

51. Я основываю свою оценку на анализе официальных церковных заявлений и документов на тему брака (например документа «О канонических аспектах цер-

семьей понимают родителей и детей (например, патриарх Кирилл в своем обращении к форуму «Многодетная семья и будущее человечества» в сентябре 2014 г. описал семью следующим образом: «мужчина и женщина живут вместе, хранят верность, заботятся о детях и вместе их воспитывают»[52]), то практическое церковное учение не делает акцент на этом определении, равно как и на патриархальной семейной структуре, столь важной для государственной пронаталистской идеологии, которой придерживается церковь[53]. Равным образом, если в пронаталистской идеологии подчеркиваются связи между женственностью и материнством, то священство последовательно оспаривает идею, что женщина должна рожать много детей, чтобы быть хорошей женой или христианкой.

Это более сложное отношение к браку отражено в цикле из восьми «Бесед» о браке и семье, которые состоялись в ноябре и декабре 2017 г. и были опубликованы на сайте *pravoslavie.ru*. В «Беседах» священники (с участием психолога-мирянина) подтверждали, что дети не являются целью брака, выступали против романтической влюбленности и демонстрировали трезвую оценку семейной жизни. В одной из «Бесед» протоиерей Андрей Овчинников прямо и откровенно высказался о многодетности, призывая аудиторию не поддаваться на уловку церковной пропаганды, которая побуждает семейные пары стремиться к максимальному деторождению. Разумеется, каждый из участников дискуссии подчеркивал, что для христианина всегда открыта возможность иметь много детей и избегать контрацепции. Однако такая открытость — не то же самое, что идеологически мотивированное деторождение.

ковного брака» и находящихся в открытом доступе на сайте Московского Патриархата материалов заседаний Священного Синода), а также на статьях, опубликованных в основных православных изданиях (patriarchia.ru, pravoslavie.ru, pravlife.org и pravmir.ru, а также mospat.ru — сайт Отдела внешних церковных связей) в период 2008–2018 гг. Видео и расшифровки «Бесед» о семье 2017 г., обсуждаемых в этой статье, представляют собой самый последний пример того, как понимаются брак и семья в современной Русской православной церкви.

52. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на открытии Международного форума «Многодетная семья и будущее человечества». [http://www.patriarchia.ru/db/text/3734316.html, доступ от 5.07.2018]

53. *Санькова В.* Роль Русской Православной Церкви как хранительницы фундаментальных ценностей российской семьи. С. 101.

Имидж и влияние

Празднование Дня семьи, любви и верности в середине лета, 8 июля, собирает большое количество народа, что подтверждает освещение праздника по телевидению и в новостных медиа. Города украшаются ромашками — символом праздника и его исконно русских корней, местные власти проводят концерты, выставки, устраивают балы и народные танцы, показы семейных фильмов и другие мероприятия, имеющие целью социальную трансформацию, даже если большинство воспринимает их просто в качестве развлечений. Главное событие праздника (как в реальном времени, так и в смысле распространения его идеалов через медиа) — большой концерт 8 июля, проводимый в Муроме и транслируемый федеральным телевидением. Трансляция концерта на всю страну и широкое освещение события в государственных, церковных и независимых СМИ в течение недели до и после самого праздника создает впечатление, что День семьи, любви и верности имеет гораздо большее значение в российском обществе, чем на самом деле, в том числе что он замещает собой День святого Валентина. Эти трансляции также можно интерпретировать как часть стратегии, направленной на формирование более позитивного имиджа семьи по сравнению с тем, который создают доминирующие на российском телевидении драматизированные семейные скандалы, квалифицируемые экспертами по масс-медиа[54] как препятствование росту рождаемости[55]. И все же, несмотря на серьезную поддерж-

54. В ответ на эту проблему церковь учредила в 2009 году Синодальный информационный отдел (ныне после ряда трансформаций — Синодальный отдел по взаимоотношениям церкви с обществом и СМИ), через который она продвигает, помимо прочего, традиционные семейные ценности — например, через производство документальных фильмов о Петре и Февронии или о праздновании Дня семьи, любви и верности, которые часто показывают по центральному телевидению. Церковь владеет радио- и телеканалами, а также печатными и онлайн медиа. (*Широков Е.Ю.* Семейная политика Русской православной церкви в контексте ее социальной концепции. С. 124.)

55. *Новикова Е.С.* «О влиянии СМИ на репродуктивные установки». Коммуникативные стратегии информационного общества. С. 266; *Смирнова О.В., Фролова Т.И.* Кризис семьи в медиаизмерениях (анализ текстов российских СМИ) // Вестник Московского университета. 2011. № 1. С. 203. В своей статье Смирнова и Фролова утверждают, что материальная поддержка семьи не решает самых острых ее проблем. Правительственная поддержка семьи, пишут они, должна включать стратегическое использование современных масс-медиа, а не рассчитывать на традиционную правительственную пропаганду (там же, с. 220), к которой я бы отнесла и День семьи, любви и верности. Однако Смирнова и Фролова, как и мно-

ку праздника со стороны государства и участие в нем его представителей (например, Дмитрий Медведев и Светлана Медведева — известная противница абортов — обычно вручают медали семьям), старательно создаваемый имидж праздника, а также транслируемые им идеалы едва ли отображают реальную государственную политику.

Главный концерт представляет собой подобие «шведского стола» русского православного и националистского дискурсов, стратегически сервированного с целью утверждения и распространения «традиционных ценностей». Награждаемые «Медалью за любовь и верность» пары — женатые много лет и многодетные семьи — часто приглашаются на сцену, чтобы предстать перед зрителями в качестве живого примера воплощенного семейного идеала. Эта награда была учреждена также в 2008 г., в придачу к «Ордену родительской славы», предназначенному для семей с очень большим количеством детей. Так была продолжена советская традиция с ее медалью «матери-героини» и «Орденом материнской славы». В большой степени награды в честь Петра и Февронии представляют собой инструменты христианизации патриотического пронатализма, который имеет долгую историю в России.

Кульминацией концерта является «Гимн семьи» Ильи Резника, который демонстрирует «сплав» трех элементов: «традиционных семейных ценностей», «русскости» и православия. Когда поп-звезды, молодежные хоры и танцоры в народных костюмах вместе выходят на сцену на завершающей стадии концерта, в момент исполнения гимна, их окружают российские флаги и баннеры с надписью «День семьи, любви и верности — это НАШ праздник». В гимне совмещены религиозный и националистический языки, как, например, в следующем куплете:

> Семья — любви великой царство.
> В ней вера, праведность и сила.
> Семья — опора государства,
> Страны моей, моей России.

гие другие исследователи семьи, также рекомендуют модернизированный подход, учитывающий изменяющуюся природу семьи, вместо регрессивной идеологии традиционных семейных ценностей, доминирующей сейчас в государственных и негосударственных медиа (там же с. 222).

Ошибиться невозможно: быть русским — значит, жить в большой благочестивой православной семье.

Ни в чем так не проявляется символическая роль православного почитания Петра и Февронии, как в набирающей популярность традиции вступать в брак именно 8 июля, и именно в Муроме, чтобы получить благословение святых и тем самым обеспечить себе благополучие и прочный пожизненный брак. Однако те, кто желает сочетаться именно в День семьи, любви и верности, вынуждены довольствоваться только гражданской церемонией, поскольку день выпадает на середину поста, в течение которого, согласно каноническому праву, совершение церковного брака запрещено. В ответ на растущую популярность свадеб в День Петра и Февронии церковь установила дополнительный ежегодный день почитания этих святых — 19 сентября, день возвращения мощей Петра в Муром, в который верующие могут венчаться в церкви. Популярность свадеб 8 июля подчеркивает широко распространенное восприятие Дня Петра и Февронии как русского «Дня влюбленных», когда большинство тех, кто его отмечает, мало что знает о его религиозном смысле. Феномен свадеб 8 июля свидетельствует о том, что этот праздник пока оказывает небольшое трансформирующее влияние на российское общество просто потому, что мало кто принимает его всерьез, но даже те, кто обращают на него внимание, воспринимают этот праздник в соответствии со своими собственными представлениями о празднике любви.

Заключение

Учреждая федеральный праздник, посвященный семье, любви и верности, российское правительство не устанавливало общенациональное, поддерживаемое государством празднование дня православных святых, даже если символизм и «национальные» истоки этого праздника имеют ключевое значение для продвижения идеологии «возврата» к традиционным русским семейным ценностям, которые восходят к церковному учению. Скорее государство учредило праздник, который опирается на богословские основания и церковные представления о браке и семье, чтобы продвигать гендерный порядок, который не вполне согласуется с нарративом о Петре и Февронии. Налицо столкновения идеалов с репродуктивными устремлениями семейных пар, а также несоответствие предлагаемого идеала с реальной государственной се-

мейной политикой. Как было сказано выше, гетеронормативный гендерный порядок, который государство продвигает в своем проекте социальной трансформации через празднование Дня семьи, любви и верности, маргинализирует и считает девиантами всех, кто не живет в нуклеарных семьях с состоящими в браке родителями и несколькими детьми.

В «Повести о Петре и Февронии» подчеркивается значимость моногамии и верности на всю жизнь, что очень важно для борьбы государства с высоким уровнем разводов, но в то же время она не может выполнять функцию пронаталистской притчи, которую государственная пропаганда пытается из нее сделать, когда, например, родителям семи и более детей вручаются медали с отчеканенными на них изображениями бездетных святых. С другой стороны, проекции пронаталистской идеологии на «Повесть о Петре и Февронии» оказываются проблемными, когда помещаются в контекст церковного богословия семьи и агиографической экзегезы, которые трактуют брак как аскетическую школу любви, в которой дети не играют главную роль, а скорее являются своего рода побочным эффектом. В свою очередь для церковных иерархов этот праздник оказывается дефектным как символ приверженности возрождению традиционной русской семьи, поскольку государство продолжает допускать практику абортов.

Конечно, ключевым для этого конфликта является способ, которым близкие, но разнонаправленные «гендерные режимы» церкви и государства формируют идеал постсоветской русской женщины. Хотя в глазах церкви женщина не рассматривается исключительно или прежде всего как мать, ибо главным является ее путь ко спасению, в браке ли, или в монашестве, — что отражено в «Повести о Петре и Февронии», где акцент перенесен с гендера на женщину-христианку, — женщина всегда открыта к деторождению, если она замужем, а если она мать многих детей, тогда это концептуализируется как важнейший аспект ее спасительного матримониального пути.

С другой стороны, в государственной пронаталистской идеологии используется идеал русской женщины как матери и работницы, который связывается с материнским капиталом и признанием сопряженных с материнством экономических потерь, даже если это не способствует равенству возможностей на рабочем месте или женской карьере и не побуждает мужчин брать на себя ответственность за поддержку семьи. Равным образом,

утверждая социальную роль современной российской женщины как работницы, даже если она (согласно идеалу) прежде всего мать, государство смягчает крайний пронатализм, демонстрируемый в церемониях награждения многодетных родителей, предлагая второй, более практичный, идеал семьи с тремя детьми, находящийся за фасадом кампании за обязательный рост семьи.

Возможно, существование этого второго, менее амбициозного идеала, поддерживаемого такими элементами семейной политики, как материнский капитал — идеала, который не требует радикального изменения образа жизни ни в сторону аскетического церковного пути, ни в сторону безграничного деторождения, — объясняет, почему почти десятилетие празднования Дня семьи, любви и верности не привело ни к существенному росту рождаемости, ни к отказу от празднования Дня святого Валентина с его «чуждыми» романтическими идеалами. Государство использует некоторые аспекты православного учения о браке для продвижения традиционных семейных ценностей, в то время как Церковь по большей части служит символом «исконных» русских корней движения в защиту семейных ценностей. В то же время церковное учение используется для манипуляций, целью которых является поддержка откровенно этатистских целей, ориентированных на современный гендерный порядок, который предполагает присутствие женщины одновременно и на рабочем месте, и дома, и обеспечивает ей определенный уровень репродуктивной и матримониальной автономии, которая вступает в противоречие с церковной моделью семьи.

Перевод Игоря Микешина под редакцией Александра Кырлежева

Библиография / References

Зоркая Н. Православие в безрелигиозном обществе // Вестник общественного мнения. 2009. № 2. С. 65–85.

Кашина М., Юкина, И. Российская демографическая политика: Опыт гендерного анализа // Журнал социологии и социальной антропологии. 2009. № 12(1). С. 109–123.

Ким Н.В. Женщина в семье: репрезентация семейной политики в российских СМИ до и после 2006 г. // Женщина в российском обществе. 2017. № 1(82). С. 64–74.

Муравьева М. «(Не)традиционные сексуальные отношения» как юридическая категория: историко-правовой анализ // На перепутье: методология, теория и практика ЛГБТ и квир-исследований. СПб, 2014. С. 68–86.

Новикова Е.С. «О влиянии СМИ на репродуктивные установки». Коммуникативные стратегии информационного общества // Труды V Международной научно-теоретической конференции. Санкт-Петербургский Государственный Политехнический Университет. СПб, изд. Политехнического университета, 2012. С. 266–267.

Основы социальной концепции Русской православной церкви (2000).

Паблина А.С. Русская православная церковь как субъект социальной защиты семьи // Вестник Мордовского университета. 2010. С. 129–133.

Санькова В. Роль Русской Православной Церкви как хранительницы фундаментальных ценностей российской семьи // Журнал Самарской Духовной Семинарии. 2015. Вып. 1. № 19. С. 101–105.

Смирнова О.В., Фролова Т.И. Кризис семьи в медиаизмерениях (анализ текстов российских СМИ) // Вестник Московского университета. 2011. № 1. С. 203–226.

Томилин В.Ф., Белинская Д.В., Аверина О.В. Оценка влияния православных ценностей на сохранение семьи // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2014. Вып. 5(133). С. 189–197.

Чернова Ж. Демографический резерв: Молодая семья как объект государственной политики // Женщина в российском обществе. 2010. № 3 С. 44–51.

Чернова Ж. Семейная политика современной России: Гендерный анализ и оценка эффективности // Женщина в российском обществе. 2011. № 3. С. 44–51.

Шадрина А. Дорогие дети: сокращение рождаемости и рост "цены" материнства в XXI веке. Москва: Новое литературное обозрение, 2017.

Широков Е.Ю. Семейная политика Русской православной церкви в контексте ее социальной концепции [на примере Российской Федерации] // Веснік БДУ. Серыя 3, Гісторыя. Эканоміка. Права. 2016. № 3. С. 124.

Ashwin, S. (2000) "Introduction", in S. Ashwin (ed.) *Gender, State and Society in Society and Post-Soviet Russia*. Psychology Press.

Borozdina, E., et al. (2016) "Using materinity capital: Citizen distrust of Russian family policy", *European Journal of Women's Studies* 23(1): 61.

Charlebois, J. (2011) *Gender and the Construction of Hegemonic and Oppositional Femininities*. Lexington Books.

Chernova, Zh. (2010) "'Demograficheskii rezerv': Molodaia sem'ia kak ob"ekt gosudarstvennoi politiki" ["Demographic reserve: young family as an object of state policy"], *Zhenshchina v rossiiskom obshchestve* 3: 44–51.

Chernova, Zh. (2011) "Semeinaia politika sovremennoi Rossii: Gendernyi analiz i otsenka effektivnosti" ["Family politics in contemporary Russia: gender analysis and evaluation of effectiveness"], *Zhenshchina v rossiiskom obshchestve* 3: 44–51.

Chernova, Zh. (2012) "New Pronatalism? Family Policy in Post-Soviet Russia", *Region* 1(1): 75–92.

Connell, R.W. (1987) *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*. Polity Press.

Connell, R.W., Messerschmidt, J.W. (2005) "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept", *Gender & Society* 19(6): 829–859.

Gribble, L.P. (1995) "Zhitie Petra i Fevronii: A Love Story or an Apologia of Marriage?", *Russian Language Journal/Русский язык* 49(162–164): 91–113.

Kashina, M., Iukina, I. (2009) “Rossiiskaia demograficheskaia politika: Opyt gendernogo analiza” [“Russian demographic politics: gender analysis”], *Zhurnal sotsiologii i sotsial’noi antropologii* 12(1): 109–123.

Kim, N.V. (2017) “Zhenshchina v sem’e: reprezentatsiia semeinoi politiki v rossiiskikh SMI do i posle 2006 g.” [“Women in a family: representation of family politics in Russian media before and after 2006”], *Zhenshchina v rossiiskom obshchestve* 1(82): 64–74.

Laruelle, M. (2014) “Beyond Anti-Westernism: The Kremlim’s Narrative about Russia’s European Identity and Mission”, *PONARS Eurasia Policy Memo* 326: 1.

Messerschmidt, J.W. (2010) *Hegemonic Masculinities and Camouflaged Politics: Unmasking the Bush Dynasty and its War Against Iraq*. Boulder, CO: Paradigm.

Murav’eva, M. (2014) “‘(Ne)traditsionnye seksual’nye otnosheniia’ kak iuridicheskaia kategoriia: istoriko-pravovoi analiz” [“Non-traditional sexual relations as a legal category: historical and legal analysis”], in *Na pereput’e: metodologiia, teoriia i praktika LGBT i kvir-issledovanii*, pp. 68–86. SPb.

Novikova, E.S. (2012) “O vliianii SMI na reproduktivnye ustanovki’. Kommunikativnye strategii informatsionnogo obshchestva” [“About influence of media on the reproductive setting. Communicative strategies of information society”], in Trudy V Mezhdunarodnoi nauchno-teoreticheskoi konferentsii. Sankt-Peterburgskii Gosudarstvennyi Politekhnicheskii Universitet. SPb, izd. Politekhnicheskogo universiteta, pp. 266–267.

Pablina, A.S. (2010) “Russkaia pravoslavnaia tserkov’ kak sub”ekt sotsial’noi zashchity sem’I” [“Russian Orthodox Church as a subject of social defense of family”], *Vestnik Mordovskogo universiteta*: 129–133.

Purpura, A. (2017) “Beyond the Binary: Hymnographic Constructions of Eastern Orthodox Gender Identities”, *The Journal of Religion* 97(4): 524–546.

Rivkin-Fish, M. (2010) “Pronatalism, Gender Politics, and the Renewal of Family Support in Russia: Toward Feminist Anthropology of ‘Maternity Capital’”, *Slavic Review* 69(3): 701–724.

San’kova, V. (2015) “Rol’ Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi kak khranitel’nitsy fundamental’nykh tsennostei rossiiskoi sem’I” [“Role of Russian Orthodox Church as a keeper of fundamental values of Russian family”], *Zhurnal Samarskoi Dukhovnoi Seminarii* 1(19): 101–105.

Shadrina, A. (2017) *Dorogie deti: sokrashchenie rozhdaemosti i rost “tseny” materinstva v XXI veke* [Expensive children: fertility decline and increase the price of materinity]. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie.

Shirokov, E.Iu. (2016) “Semeinaia politika Russkoi pravoslavnoi tserkvi v kontekste ee sotsial’noi kontseptsii [na primere Rossiiskoi Federatsii]” [“Family politics of Russian Orthodox Church within its social concept”. Case-study of Russian Federation], *Vesnik BDU. Seryia 3, Gistoryia. Ekanomika. Prava* 3: 124.

Smirnova, O.V., Frolova, T.I. (2011) “Krizis sem’i v mediaizmereniiakh (analiz tekstov rossiiskikh SMI)” [“Crisis of family in media (analysis of Russian media)”], Vestnik Moskovskogo universiteta 1: 203-226.

Stepanova, E. (2015) “‘The Spiritual and Moral Foundation of Civilization in Every Nation for Thousands of Years’: The Traditional Values Discourse in Russia”, *Politics, Religion & Ideology* 16(2-3): 119–136.

Tomilin, V.F., Belinskaia, D.V., Averina, O.V. (2014) “Otsenka vliianiia pravoslavnykh tsennostei na sokhranenie sem’I” [“Evaluation of influence of orthodox values on the keeping famiily”], *Vestnik Tambovskogo universiteta. Seriia: Gumanitarnye nauki* 5(133): 189–197.

Utrata, J. (2015) *Women without Men: Single Mothers and Family Change in the New Russia*. Cornell University Press.

West, C., Zimmerman, don C. (1987) "Doing Gender", *Gender and Society* 1(2): 125–157.

Zorkaia, N. (2009) "Pravoslavie v bezreligioznom obshchestve" ["Orthodoxy in nonreligious society"], *Vestnik obshchestvennogo mneniia* 2: 65–85.