

**К вопросу о религиозной идентичности:
опыт культурно-исторического анализа с позиций
психосоциальной теории развития**

В.А. ИЛБИН,

**доктор психологических наук, профессор, профессор факультета психологии
Российского государственного социального университета**

В статье представлен авторский взгляд на становление и развитие института религии в российском обществе в контексте психосоциального развития. На примере православной конфессии как доминирующей на территории РФ проанализирована его функциональность с точки зрения подкрепления базисного доверия в обществе. Показано, что в процессе культурно-исторического развития российское православие фактически утратило изначально присущую ему институциональную витальность и к настоящему времени в значительной степени выполняет функцию идеологического обслуживания государственной системы. На конкретных исторических примерах обозначены основные этапы и причины такого рода трансформации, с точки зрения психосоциального подхода к проблеме развития.

Ключевые слова: идентичность, психосоциальное развитие, религия, базисный социальный институт.

Начиная разговор о религиозной идентичности, невозможно пройти мимо того факта, что в настоящее время с понятием «идентичность» происходит нечто похожее на историю, связанную с понятием «коллектив». Изначально введенное в социально-психологический лексикон А.В. Петровским как совершенно научно обоснованное и научно выверенное определение группы высокого уровня социально-психологического развития, данное понятие было в значительной степени девальвировано и, более того, дискредитировано по причине как специфической социальной практики советского периода, так и неряшливо-конъюнктурного словоупотребления, благодаря чему появились бесчисленные трудовые, детские, армейские «кол-

лективы» и даже «коллективы заключенных». Нечто подобное происходит, повторимся, и с понятием «идентичность». Однако именно религиозная идентичность заслуживает выделения из длинного ряда всевозможных «идентичностей», как минимум, по двум основаниям.

Во-первых, кто бы и как к этому ни относился, невозможно отрицать усиление роли религии и ее влияния практически на все сферы жизни российского общества в его нынешнем состоянии. Отсюда возникает целый ряд практических задач, в том числе социально-психологического плана, связанных с взаимодействием религиозных конфессий и различных социальных структур, межконфессиональными отношениями, от-

ношениями верующих с той частью общества, которая придерживается атеистических взглядов и т.п.

И, во-вторых, основоположник психосоциальной концепции развития Э. Эриксон, собственно и включивший понятие «идентичность» в научный лексикон, рассматривал религию в качестве важнейшего социального института, призванного подкреплять базисное доверие как на индивидуальном, так и на социальном уровнях.

В этой связи одними из приоритетных (в контексте рассматриваемой проблематики) задач являются анализ и оценка функциональности института религии в тех конкретно-исторических формах, в которых он был представлен в России.

Итак, напомним, Э. Эриксон считал религию базисным социальным институтом, соответствующим первой стадии психосоциального развития. Если мы обратимся к истории человечества, то увидим, что институциональное оформление религиозных верований, судя по имеющимся данным, действительно происходило на более ранних этапах развития общества по сравнению с аналогичным оформлением иных универсальных форм социальных отношений и деятельности — экономических, политических и т.д. На это недвусмысленно указывают результаты археологических исследований. Показательно, что данное обстоятельство фактически признавалось представителями советской исторической науки, хотя оно явно шло вразрез с господствовавшими идеологическими установками, опиравшимися на тезис: «Бытие определяет сознание». В частности, авторы первого тома «Истории Европы», вышедшего в свет в 1988 году, от-

мечают: «Для верхнего палеолита Европы характерно широкое распространение тотемизма и анимизма в сложном переплетении с охотничьей магией. О возникновении анимизма свидетельствуют верхнепалеолитические захоронения с их развитым погребальным обрядом: сильно скрюченные погребения на боку, с коленями, подтянутыми почти к подбородку, посыпанные красной охрой, помещение в могилу орудий труда и оружия, украшений — бус и подвесок. Засвидетельствованы и погребальные сооружения — надмогильные холмики, выкладки из костей и плит» [6, с. 63—64]. Обращают на себя внимание находки в захоронениях орудий труда и оружия — жизненно необходимых вещей, тем более ценных, что их производство в условиях древнекаменного века с очевидностью представляло собой чрезвычайно трудоемкий процесс. Данный факт свидетельствует о существовании в эпоху верхнего палеолита не просто примитивных религиозных верований, но такого существенного признака их институционализации, как наличие жесткой обрядности, неуклонное соблюдение которой являлось обязательным даже в ущерб производственной и иной деятельности общества. Добавим также, что памятников материальной культуры, свидетельствующих о наличии иных социальных институтов (скажем, признаков имущественного либо социального расслоения), относящихся к данному периоду, не обнаружено. Они появляются значительно позже.

Еще одна существенная характеристика, присущая религии как социальному институту, доказывающая правомерность выводов Э. Эриксона, — ее универсальность. Это подтверждается исследо-

ваниями как архаичных, так и современных сообществ. В самом деле, практически невозможно привести пример общества, в котором реально отсутствовал бы институт религии. В этом смысле особенно показательны социальные системы, открыто провозглашавшие установку на ликвидацию религии. Очевидно, что наиболее известные примеры систем такого рода — это Франция периода якобинской диктатуры и Россия после прихода к власти большевиков. И в том, и в другом случае ликвидация института религии не только провозглашалась как государственная доктрина, но и подкреплялась масштабными акциями физического уничтожения представителей данного института, его атрибутов и учреждений. Тем примечательнее, что практически сразу, без каких-либо пауз, взамен ликвидируемого культа и в якобинской Франции, и в большевистской России возникли специфические «атеистические религии» со всеми признаками институционализации — со своими святыми, обрядами, жрецами, каноническими праздниками, объектами поклонения и т.п. По-видимому, ни одно общество, даже атеистическое, действительно не может существовать без института религии.

Однако даже если институт религии действительно является первым достаточно универсальным образованием, возникающим в процессе социогенеза, это обстоятельство само по себе еще не дает исчерпывающих оснований для непосредственного соотнесения данного института с первым этапом индивидуального развития в эпигенетической карте. Остается вопрос: действительно ли религия представляет собой тот самый институт, который, говоря словами Э. Эриксона, «на протяжении всей чело-

веческой истории боролся за утверждение базисного доверия» [13, с. 115]. Напомним, что под базисным доверием Э. Эриксон понимал формирующееся на первом году жизни восприятие мира ребенком как достаточно надежного, принимающего и безопасного, в котором можно доверять себе и другим. «Доверие включает в себя не только то, что некто научается надеяться, полагаться на тех, кто извне обеспечивает его жизнь, но и доверие к самому себе, веру в способность собственных органов справляться с побуждениями. Такой человек способен чувствовать себя настолько полным доверия, что обеспечивающие его жизнь окружающие не должны постоянно стоять при нем на часах» [13, с. 111]. Деструктивной альтернативой базисному доверию в эпигенетической схеме выступает базисное недоверие. В этом случае мир представляется ребенку до такой степени ненадежным, отвергающим и угрожающим, что доверять в нем не следует вообще никому, включая самого себя как часть этого мира. В зрелом возрасте «превалирование базисного недоверия проявляется в определенной форме выраженного отчуждения, характеризующего индивидов, которые уходят в себя, если оказываются не в ладах с другими людьми или с самими собой. Такой уход наиболее ярко демонстрируют индивиды, у которых наблюдается регресс к психотическому состоянию» [13, с. 111].

То, что мир, в котором жили наши далекие предки, был объективно суров и опасен для человека, не вызывает сомнений. Для детей он был опасен вдвойне. К реальным угрозам, касающимся всех людей без исключения, в виде хищников, голода, природных катаклизмов и т.п., применительно к детям добавлялся спе-

цифический, характерный для архаичных племен стиль воспитания, который американский исследователь Л. де Моз назвал детоубийственным. «Это значит, — пишет он, — что они не только без угрызений совести убивают значительную часть своих новорожденных, но и воспитывают оставшихся, комбинируя суровое небрежение, физическое и эмоциональное насилие с симбиотической сращенностью. Начнем с того, что до недавнего времени многие австралийские племена поедали своих детей, причем не от голода, а от желания магического обладания... Некоторые поедали плод, прибегая для этого к аборт — живот беременной женщины сдавливали и вытаскивали плод за голову. Другие съедали каждого второго ребенка, чувствуя так называемый «голод к младенцам», и заставляли других детей участвовать в пиршестве» [5, с. 360].

То, что описанный Л. де Мозом на примере австралийских аборигенов стиль воспитания действительно является универсальным для архаичного общества, подтверждается сюжетами такого классического продукта, отражающего универсальные человеческие архетипы, как древнегреческая мифология. В частности, тема детоубийства непосредственно присутствует в мифе о Кроне, пожирающем своих детей. При этом Рея, жена Крона, желая спасти своего третьего сына — Зевса, передала его Гее-Земле, «которая отнесла его в Ликт на острове Крит и спрятала в Диктейской пещере..., оставив на попечение нимфы Адрастеи и ее сестры Ио, которые были дочерьями Мелиссея и козы-нимфы Амалфеи. Зевс питался медом и пил молоко Амалфеи... Вокруг золотой колыбельки младенца Зевса, висевшей на дереве, стояли вооружен-

ные куреты — дети Реи» [5, с. 26]. Здесь явно просматривается идея противостояния двух миров — мрачного царства Крона, враждебного младенцу, в котором нельзя доверять практически никому, включая собственного отца, и мира, безусловно доброжелательного, принимающего и оберегающего, где вдоволь пищи, где все окружающие заботятся о благополучии ребенка. Это указывает на то, что конфликт между базисным доверием и базисным недоверием является первым как на интрапсихическом, так и на социальном уровнях. Тем самым еще раз подтверждается идея Э. Эриксона о параллельности и взаимосвязи процессов онто- и социогенетического развития.

Религия же как социальный институт действительно подкрепляет базисное доверие по той простой причине, что и на индивидуальном, и на социальном уровнях она призвана снижать степень неопределенности и неуверенности — факторов, стимулирующих иррациональную тревожность и страх, а следовательно, и недоверие к миру. Существующие теории происхождения религии при всем их многообразии сводятся, в конечном счете, к двум известным идеям: Божественного откровения и субъективно-иррационального объяснения явлений, природа и причины которых неочевидны для отдельного индивида или группы. Легко заметить, что как в первом, так и во втором случае, возникшая система представлений, точнее сказать верований, делает мир в субъективном восприятии более понятным, а следовательно, менее пугающим и более заслуживающим доверия, даже в его объективно неблагоприятных для субъекта или группы проявлениях. Неслучайно все без исключения религии, начиная с самых

примитивных, такое внимание уделяют смерти и всему, что с ней связано, — теме, и по сей день остающейся одной из наиболее пугающих для человека. В основе страха смерти лежит, прежде всего, опять-таки неизвестность,

Религиозные же доктрины в массе своей не только дают надежду на посмертное продолжение жизни, но и некие представления, иногда довольно детальные, о формах и условиях такой жизни.

При этом существенно важно, с точки зрения подкрепления базисного доверия, что религия как социальный институт ни в коей мере не ограничивается созерцательно-объяснительным подходом, но обязательно предусматривает систему обрядов, через которые человек (естественно, в рамках данной религиозной доктрины) может активно воздействовать как на природу окружающего мира, так и на свою собственную природу. Тем самым обеспечивается субъектность индивида в отношении базисного доверия. Это происходит до тех пор, пока институт религии в данном обществе сохраняет способность поддерживать свою институциональную витальность.

Однако в процессе развития общества может наступить момент, когда институт религии при неизменности его форм и содержания исчерпывает свой потенциал подкрепления базисного доверия. В этом случае он либо претерпевает существенную, а порой кардинальную, трансформацию (так на смену примитивным архаическим культурам пришли развернутые политеистические системы, которые, в свою очередь, сменились монотеистическими религиями и т.д.), либо превращается в деструктивную альтернативу своей собственной из-

начальной роли, т.е. начинает продуцировать и поддерживать базисное недоверие на индивидуальном и социальном уровнях. Один из типичных примеров такого рода — история инквизиции в Западной Европе. Примечательно, что как научные открытия, так и философские и социально-политические идеи Возрождения по большей части нисколько не противоречили христианству как собственно религиозной доктрине в содержательном плане. Однако они порой реально являлись оппозиционными по отношению к католицизму как социальному институту религии в его конкретно-историческом виде, а зачастую субъективно воспринимались таковыми в среде представителей данного института. В результате идея «осажденного града», идея мира, переполненного приспешниками дьявола и в силу этого враждебного по отношению не только к «истинным христианам», но и к человеку как творению Божьему вообще повсеместно насаждалась католической церковью. Как известно, прямым следствием данной установки стала широкомасштабная «охота на ведьм» и целая эпоха межгосударственных и гражданских войн на религиозной почве в Европе.

Как видно из приведенного примера (а подобных примеров в истории человечества можно найти множество), конфликт «доверие против недоверия», составляющий суть первой стадии онтогенетического развития, согласно эпигенетической карте, действительно находит свое отражение в содержании религии как социального института и тесно с ним связан.

Что же из себя представляла и представляет в этом отношении очевидно являющаяся доминирующей на всем протяжении российской истории формой

институционализации религии православная конфессия?

Традиционно представители православной конфессии и, в частности, Русской православной церкви, претендовали и претендуют на сохранение в неизменном и полном виде идей, правил, обрядов, непосредственно восходящих к изначальной Апостольской Церкви и к самому Христу. Причем в известной степени данная претензия признается и представителями иных христианских конфессий. Не случайно в английском языке слова «православный» — «Orthodox» и «ортодоксальный» — «orthodox» не только идентичны по форме, но и синонимичны по смыслу. И в этом смысле православие вообще и русское православие, в частности, безусловно, витально как базисный общественный институт и способно институционально поддерживать и подтверждать базовое доверие на личностном уровне. В противном случае пришлось бы отказать в институциональной витальности христианству вообще, что было бы явно неверным.

Проблема в данном случае заключается не в собственно идейном содержании религиозного учения, а в преломлении этих идей на бытийном, скорее даже бытовом уровне индивидуального и общественного сознания в конкретной культурно-исторической среде, не столько в обрядности и культовой практике Церкви как явлениях метафизического и сакрального порядка, сколько в ее функционировании как организации, материализующей институт религии в данном социуме.

Если взглянуть на историю христианства в России, то легко обнаруживается практически постоянное наличие трагического раскола между идеями, духов-

ной сущностью учения, которое несло православие, и реализацией этих идей в общественной жизни. Не случайно даже видные представители современных российских традиционалистов вынуждены признать: «Историческое Православие, хотя оно и хранит в себе верный идеал предания, на практике постоянно отступает от него в ту или другую сторону, колеблется» [1, с. 17] Под преданием в данном контексте понимаются «всеобщие начала, необходимые принципы, а также неизменные первоосновы сверхъестественного христианского откровения» [1, с. 17].

Факт постоянного отступления от предания приобретает совершенно особое значение и звучание именно в плане разговора об идентичности, если обратиться к пониманию предания, его сути известным русским философом и богословом С.Н. Булгаковым. «Наличие церковного предания вытекает из самоидентности Церкви и единства живущего в ней Духа. Оно есть внешняя, феноменальная манифестация внутреннего, ноуменального единства Церкви. Оно должно быть понято поэтому прежде всего, как живая сила, как самосознание единого организма, в котором включена вся его прежняя жизнь. В силу этого предание непрерывно и неисчерпаемо, оно не есть только прошлое, но и настоящее, в котором уже живет и будущее» [3, с. 75]. По сути дела, мы имеем здесь определение идентичности христианства. И, следовательно, «отступление» церкви как социальной организации от предания есть ничто иное, как утрата ею, в большей или меньшей степени, своей идентичности как Церкви Христовой.

Между тем, практически на всем протяжении отечественной истории упомя-

нутые колебания церкви прослеживаются на всех уровнях — на уровне индивидуального сознания (что можно наблюдать на примере известных исторических персонажей), на уровне отношений между социальными группами и социальными институтами, наконец, внутри самой церкви. В этом смысле представляется весьма показательной история отношений двух *особо почитаемых* русских святых — преподобного Иосифа Волоцкого и преподобного Нила Сорского. Будучи безусловными единомышленниками и единоверцами в отношении духовного и сакрального содержания предания, что подтверждается фактом их канонизации, они одновременно вели предельно жесткую полемику и являлись безусловными *противниками* друг друга именно по вопросам функционирования церкви как социальной организации, в частности, в отношении церковного землевладения, допустимости использования монастырями труда крестьян, ведения ими торговых операций и т.п. Эти дискуссии, нередко выходившие за рамки парламентских выражений, вошли в историю как борьба иосифлян (последователей Иосифа Волоцкого) с нестяжателями (сторонниками Нила Сорского). Ни в коей мере не обсуждая и тем более не подвергая сомнению справедливость причисления обоих к лику святых, заметим, что, с точки зрения рассматриваемых проблем, данный факт весьма симптоматичен. Коль скоро и преподобный Нил, и преподобный Иосиф признаны святыми, стало быть оба правы перед Богом в своих взглядах и убеждениях, в том числе по вопросам, касающимся предмета их полемики. Тем самым, вопреки формально-правовому разрешению конфликта, выразившемуся

в осуждении нестяжателей Церковным Собором в 1531 году, на метафизическом уровне связанный с ним раскол внутри церковной организации оказался не только не устраненным, но, наоборот, получил в дальнейшем сакральное подкрепление благодаря канонизации вождей и главных идеологов обеих партий. Не случайно отголоски этого давнишнего спора можно встретить и сегодня, когда некоторые публицисты, многие граждане, да и отдельные клирики, выдвигают в адрес современной РПЦ обвинения в неумной страсти к стяжательству, зачастую раздувая при этом степень благосостояния ее клира до совершенно фантастических размеров. Сторонники же противоположной точки зрения, в свою очередь, оперируют абсурдно звучащими на фоне дорогих иномарок и особняков отдельных священнослужителей, рассуждениями о скромном образе жизни и чуть ли не нужде последних.

В качестве кульминации, открытого проявления внутренней противоречивости религиозной составляющей традиции в России, по-видимому, следует рассматривать церковный раскол XVII века, связанный с реформами патриарха Никона. Сама идея реформы явила собой признание частью высшей иерархии факта отхода русского православия от Вселенского Предания. Однако попытка Никона воссоединить русскую церковь с восточнохристианской религиозной традицией в ее первоначальном виде оказалась крайне неудачной как по причине абсолютного игнорирования умонастроений значительной части населения, так и в силу содержательной противоречивости самой реформы с точки зрения провозглашенных целей. Во многом это было обусловлено противоречивостью

личности самого патриарха. По словам американского историка Д. Хоскинга, «взгляды Никона были весьма категоричными и нередко навязывались с бестактной самонадеянностью, что порой смущало даже его ближайших приспешников» [12, с. 204]. При этом «Никон ошибался в утверждении, что его реформы возвращали некогда отвергнутые поправки и тем самым приближали русское православие к древним общепринятым канонам православия в целом. На протяжении веков различные православные церкви принимали расходящиеся детали в службах, а некоторые из «восстановлений» Никона на самом деле являлись инновациями. Более того, он проводил реформы, не советуясь с Церковным Собором, что само по себе было нарушением канонов. Таким образом, Никон противоречил собственной программе» [12, с. 204].

Последствия этого конфликта, так и не получившего окончательного разрешения и имевшего к тому же рецидивы в дальнейшей истории, похоже оказались столь травматичными для церковного сознания, что и по сей день в сфере внутрицерковной жизни во главу угла ставится императив избегания, во что бы то ни стало, риска повторения любых прецедентов такого рода. Не случайно многие современные священнослужители, комментируя в частных беседах неоднозначные или непоследовательные шаги священноначалия, касающиеся функционирования РПЦ как социального института, объясняют их не афишируемым публично стремлением сохранить, по крайней мере формально, внутрицерковный мир и не допустить очередного явного раскола.

Не менее показательна, с точки зрения расщепления религиозной традиции

и отхода от предания, история отношений церкви как социального института с государством. Можно утверждать, что первым, кто провозгласил отделение Церкви от государства, был сам Иисус Христос. Об этом свидетельствует, в частности, Его ответ ученикам фарисеев на вопрос о допустимости уплаты податей римскому императору: «итак, отдавайте кесарю кесарево, а Божие Богу» (Мф. 22, 21), который, заметим, часто преподносился и преподносится церковными идеологами как обоснование подчинения любой власти и сотрудничества с нею. Подобные интерпретации с очевидностью противоречат как смыслу самого высказывания, так и сюжетному и смысловому контексту евангельского повествования. В описании данного эпизода прямо указывается, что с упомянутым вопросом к Христу обратились «лукавые люди», подсланные фарисеями с целью спровоцировать его на ответ, который либо вызвал бы негодование народа, либо дал бы основания для обвинения Иисуса перед римскими властями. О том, что Христос прекрасно разобрался в сути этой манипулятивной ловушки опять-таки прямо говорится в Евангелии: «Иисус, видя лукавство их, сказал: что искушаете Меня, лицемеры?» (Мф. 22, 18). Таким образом, его ответ был, во-первых, в какой-то степени, продиктован ситуацией и, во-вторых, в нем можно уловить тонкую иронию и глубокий подтекст, если иметь в виду два обстоятельства, а именно: в древней Иудее после покорения ее римлянами имели хождение две монетные системы — государственная и священная. Первая, собственно римская, использовалась при всех повседневных расчетах, торговых сделках и уплате государственных податей. Вторая же явля-

лась древней иудейской. Ее основной единицей была священная монета серебряный сикль. Священной ее считали потому, что во времена Христа такие монеты употреблялись иудеями исключительно для уплаты ежегодной подати Иерусалимскому храму. Другое имеющее значение для понимания эпизода обстоятельство — это то, что у древних еврейских книжников было принято рассматривать монету как своего рода визитную карточку правителя, одновременно подтверждающую его власть над территорией — чья монета в ходу в данной стране, тому и принадлежит царство.

Примечательно, что, отвечая на вопрос учеников фарисеев, Христос просит последних показать ему именно ту монету, «которую платится подать», и те приносят Ему римский динарий. Таким образом, возвращение «кесарю кесарева» есть не просто акт передачи по принадлежности того, что изначально принадлежит императору-язычнику, но избавления, очищения, отказа от всего, что с динарием, то есть с империей — «царством земным» связано, от всего, что не только не имеет отношения к делу спасения, но и препятствует ему. В метафизическом смысле это акт лишения императора власти над тем, что ему не принадлежит, в первую очередь, над душой и жизнью человека — тем самым, что является «божьем» и должно быть отдано Богу. Не случайно, по мнению ряда авторов, словами: «отдайте кесарево кесарю, а Божие Богу» — Иисус закончил учение Свое о Царстве Божиим на земле» [4, с. 357]. То есть о царстве, которое, как известно, в отличие от всех иных царств «не от мира сего».

В свете сказанного логично предположить, что для имевшего место в практике отечественного православия иска-

женного и упрощенного толкования данного эпизода, исключительно как якобы подтверждающего легитимность, с точки зрения учения Христа, любой светской власти, требовались достаточно веские причины. И они действительно были.

Исторически сложилось так, что политическая жизнь и сама судьба российской цивилизации тесно сплелись не только с восточным христианством как собственно религией, но и с деятельностью православной церкви как социальной организации и виднейших ее представителей. Пожалуй, наиболее ярко эта тенденция проявилась в масштабных событиях XIV века, связанных со становлением Московского княжества и его борьбой против Золотой орды. В эпицентре той бурной, богатой катаклизмами эпохи мы видим две величественные фигуры крупнейших духовных авторитетов не только своего времени, но и всей последующей русской истории — святителя Алексея, митрополита Московского и игумена Сергия Радонежского. Являясь в личностном плане воплощением христианских идеалов, в том числе связанных с уходом от сует земного мира, оба святых, тем не менее, подвизались как в духовном, так и в общественном служении, используя собственный авторитет для прекращения феодальных усобиц — бедствия на тот момент едва ли не более губительного, чем татарское иго.

Кульминацией драматических событий российской истории XIV века, безусловно, стало Мамаево нашествие и Куликовская битва. К тому времени, святитель Алексей уже скончался и преподобный Сергий, хотя и продолжал подвизаться в скромном чине игумена Радонежского, фактически стал его преемником как высшего духовного авторитета земли русской.

Рассказывая о событиях, связанных с походом Мамаю, многие историки и летописцы отмечают нечто новое, что проявилось в реакции общества на известие о грозящей опасности. «И вот, мы видим, — пишет архимандрит Никон, — что, народ, сто лет привыкший дрожать при одном имени татарина, собрался наконец с духом, встал на поработителей и не только нашел в себе мужество встать, но и пошел искать татарских полчищ в открытой степи и там повалился на врагов несокрушимой стеной, похоронив их под своими многотысячными костями. Как могло это случиться? Откуда взялись, как воспитались люди, отважившиеся на такое дело, о котором боялись и подумать их деды?» [9, с. 165—166].

Исчерпывающий ответ на вопрос, поставленный на заре переполненного апокалиптическими потрясениями XX века русским архимандритом, дал во второй его половине американский психолог, философ и гуманист Э. Фромм. В своем труде «Революция надежды», говоря о всемогуществе идеи, он пишет: «Она (идея. — В.И.) открывает людям глаза. Она вырывает их из глубокой спячки. Она заставляет людей активно мыслить и чувствовать, заставляет увидеть то, что прежде было не доступно взгляду. Идея обладает способностью пробуждать все то, для чего она предназначена, так как она апеллирует к разуму человека и к другим проявлениям свойств человека. Когда идея проникла в самое нутро человека, он становится мощнейшим оружием, поскольку идея пробуждает в нем жажду борьбы, удесятерляет его энергию и указывает ему нужное направление приложения своих сил» [11, с. 227—228]. Именно такой идеей в 1380 году стало христианство, воплощенное на тот мо-

мент церковью и ее выдающимся представителем Сергеем Радонежским во всем своем парадоксальном величии, глубине и мощи. По мнению Д. Хоскинга, в описываемый период, «после наступившей раздробленности, унижения власти князей и веча она (церковь) единственная могла олицетворять собою идею земли Русской. Православие стало воплощением не только религиозного, но и национального и даже политического единства русского народа» [12, с. 71].

Это был момент достижения отечественным институтом религии полной идентичности как Церкви Христовой, момент наивысшего проявления его институциональной витальности по отношению к обществу в целом и к каждому русскому человеку в отдельности. Об этом свидетельствует не только факт удивительного для того времени единения вокруг фигуры московского князя, отношение к которому в разных русских землях было далеко не однозначным, но и то обстоятельство, что на стороне татар не приняло участия в битве ни одного русского человека, вопреки имевшим место вполне конкретным и типичным для того времени, договоренностям Мамаю с Олегом рязанским и литовским князем Ягайло. Летописи донесли до нас, что Олег решил пренебречь своими обязательствами перед Мамаем именно под впечатлением благословления на битву с Мамаем, данного Дмитрию Московскому Сергием Радонежским, о котором ему сообщили очевидцы. Некоторые историки полагают также, что Ягайло отказался помогать Мамаю под влиянием митрополита Киприана, унаследовавшего московскую кафедру после смерти Алексия.

Однако в дальнейшем нечто похожее по форме и по содержанию, хотя все-та-

ки не до такой степени яркое и не со столь масштабными персонажами, можно встретить в российской истории, пожалуй, только еще один раз. Имеется в виду Смутное время и ополчение Минина и Пожарского в 1612 году. При этом, хотя религиозная идея являла собой в тот период главную движущую силу имевшего место национально-освободительного подъема, бросается в глаза отсутствие признанных духовных авторитетов общенационального масштаба. Не случайно значительная часть населения оставалась индифферентной в отношении польской агрессии. Более того, на протяжении всего периода Великой смуты находились представители самых разных социальных слоев, готовые признать власть не только самозванцев, настаивавших на своей принадлежности к роду рюриковичей, но и польского претендента королевича Владислава, хотя последний отклонил требование о принятии православия как условия своего воцарения [7, с. 959].

В дальнейшем в ходе русской истории роль церкви как социального института общества становится все более формальной и малопродуктивной, с точки зрения поддержания чувства доверия. Это было обусловлено, прежде всего, тем, что в отношениях церкви как религиозного института общества и светской власти в России уже в XV веке намечается тенденция к эволюционированию в сторону безусловного признания и поддержки церковью авторитета государства во всех его проявлениях и постепенного вращивания отечественного православия в систему политических институтов общества. Не случайно на смену, быть может, внешне не очень ярким, но потрясающим по своей внутренней силе

словам преподобного Сергия, сказанным в преддверии Куликовской битвы, приходят запоминающиеся и звучные, но малосодержательные, а порой и деструктивные в глубинном смысловом отношении формулы типа: «Мы есть Третий Рим, а четвертому не бывать!», «Православие, самодержавие, народность», «Крест на Святую Софию!» и т.п., сильно напоминающие идеологические лозунги и, по сути своей, таковыми и являющиеся. Это ничто иное, как явный симптом перехода русской церкви от идеи к идеологии, утраты ею, в той или иной степени своей идентичности как религиозного института и смещение ее на смысловом уровне в разряд институтов политических, в частности, реализующих функции идеологического обеспечения проводимой государством политики. В результате огосударствления русская церковь как социальный институт все дальше отходила от главной идеи христианства — идеи личного, индивидуального спасения, ставшего возможным благодаря крестной жертве Христа.

Говоря об отличии *идеологии от идеи*, Э. Фромм отмечал, что «идеология — это “мыслительные товары”, которые внушаются людям прессой, ораторами на митингах, идеологами для того, чтобы манипулировать массами в определенных целях, которые очень часто не имеют ничего общего с самой идеей, а просто-таки противоречат ей. Подобного рода идеологии фабрикуются применительно к той или иной цели — когда речь идет, например, о том, чтобы сделать войну популярной, представив ее как борьбу за свободу. Религиозные идеологии помогают удерживать политическое status quo, т.е. политический строй, который может быть полной противополож-

ностью высоким идеям религии, именем которой проповедует данная идеология» [11, с. 226–227].

Показательно в этом отношении, что «в Московский период в русской церкви было наименьшее количество святых. Лучший период в истории русской церкви был период татарского ига, тогда она была наиболее духовно независима и в ней был сильный социальный элемент» [2, с. 10]. Добавим также, что в свой «лучший период» церковь была независима не только в духовном, но и в организационном отношении. Так, например, упоминавшийся выше митрополит Киприан был утвержден в своем сане в 1378 году вопреки желанию Дмитрия Московского, продвигавшего другого кандидата, поддержанного, между прочим, Золотой Ордой [12, с. 92].

Дополнительный импульс и, более того, правовое оформление обозначенная тенденция огосударствления института религии в России получила с упразднением патриаршества и учреждением Петром I в качестве высшего органа церковного управления Священного Синода с государственным чиновником — генерал-прокурором — во главе. При этом религиозная реформа Петра не ограничивалась духовным и организационным «закрепощением» церкви в рамках тотальной государственной системы, но возлагала на нее фискальные и доносительские функции, прямо покушаясь на святая святых — таинство исповеди. Так, в указе от 17 мая 1722 года говорилось: «если во время исповеди кто-то расскажет священнику о несовершенном, но задуманном и намеренном преступлении, особенно предательстве или восстании против правителя или государства, или о планируемых действиях, направленных

во зло чести или здоровью государя и его семьи, и подчеркнет, что не отказывается от задуманного, тогда исповедник должен не только отказать в отпущении грехов, но и немедленно сообщить об услышанном куда нужно» [12, с. 244]. Как видим, идея использования священников в качестве сексотов возникла отнюдь не в недрах советского КГБ, но стала неотъемлемой частью отечественной традиции еще в XVIII веке. Тем самым не просто подрывалась в самой своей первооснове способность русской церкви поддерживать доверие в обществе, но фактически ей вменялось в обязанность сеять недоверие и подозрительность. Не случайно, как отмечают современные историки, при том, что в результате петровских реформ «приходские священники лучше подготавливались, вели службы в соответствии с улучшенными молитвенниками и искореняли языческие обычаи, все это происходило ценой утраты близких и доверительных отношений с прихожанами» [12, с. 245].

Прямые последствия столь чудовищного покушения со стороны государства на первоосновы религии как социального института можно видеть в отсутствии сколько-нибудь яркой роли церкви в эпоху наполеоновских войн. Но особенно ярко они проявились в судьбоносных событиях начала XX века. Несмотря на бесспорное величие трагической фигуры патриарха Тихона, несмотря на обретение огромного числа новомучеников, русская церковь вопреки пророческим предсказаниям своих признанных авторитетов, в частности, Иоанна Кронштадтского и многих Оптинских старцев, вопреки грозным предзнаменованиям первой революции оказалась не готовой к столкновению с вызовом русского

большевизма ни в организационном, ни, по большому счету, в духовном плане.

Более того, многие яркие представители русской церкви, в буквальном смысле подвижники, делами утверждавшие доверие и помогавшие выживать людям даже в адских условиях сталинских лагерей, прямо возлагали ответственность за происшедшее в России на церковь как социальную организацию и конкретных ее представителей. В частности, до нас дошла в подробном изложении речь на данную тему произнесенная о. Арсением (Стрельцовым) в лагере особого назначения во время спора между заключенными.

«Говорите, что коммунисты верующих пересажали, церкви позакрывали, веру попрали. Да, внешне все выглядит так, но давайте посмотрим глубже, оглянемся в прошлое. В народе упала вера, люди забыли свое прошлое, забросили многое дорогое и хорошее. Кто виноват в этом? Власти? Виноваты мы с вами, потому что собираем жатву с посеянных нами же семян.

Вспомним, какой пример давали интеллигенция, дворянство, купечество, чиновничество народу, а мы священнослужители, были еще хуже всех.

Из детей священников выходили воинствующие атеисты, безбожники, революционеры, потому что в семьях своих видели они безверие, ложь и обман. Задолго до революции утратило священство право быть наставником народа, его совестью. Священство стало кастой ремесленников. Атеизм и безверие, пьянство, разврат стало обычным в их среде.

Из огромного количества монастырей, покрывавших нашу землю, лишь пять или шесть были светочами христианства, его совестью, духом, совершенством веры. Это Валаамский монастырь,

Оптина пустынь с ее великими старцами, Дивеевская обитель, Саровский монастырь, а остальные стали общежитиями почти без веры, а часто монастыри, особенно женские, потрясали верующих своей дурной славой» [10, с. 79].

О перерождении русской церкви в идеологический придаток государственной системы свидетельствует и совершенно индифферентная ее реакция на неоднократно имевшие место в российской истории задолго до убийства семьи Николая II факты абсолютно нелегитимного, с точки зрения как мирских, так и церковных законов, устранения от власти царей и императоров.

Такая реакция на события, вопиюще противоречащие одной из центральных идей, озвучиваемых в то время церковью, а именно, идеи о богоданности верховной власти в Российской империи и православном царе как помазаннике Божьем, получающим власть непосредственно от Бога через таинство помазания на царство, прямо указывает на фактический отход от данной идеи ради поддержки политического status quo и политического строя как такового. То есть, реальные действия церковной организации в ту эпоху целиком укладываются в определение «религиозной идеологии», данной Э. Фроммом. В этом смысле характерно, что, скажем, правление «матушки» Екатерины II, по сей день преподносимое некоторыми историками и писателями как «золотой век» Российской империи, было совершенно противоправным, с точки зрения и светских и духовных законов. И, следовательно, олицетворяемый ею политический строй, строго говоря, можно расценивать как полное отрицание и идеи Богом данной самодержавной власти, и высоких идей христианства как ре-

лигии. С этой точки зрения симптоматично, что на фоне демонстрации безусловной, граничащей с фанатизмом, приверженности православию на формально-обрядовом уровне, реальные поступки и образ жизни Екатерины не просто шли вразрез, но являли собой прямой вызов христианской этике и нравственности. При этом нарушение императрицей практически всех заповедей носило откровенно циничный, граничащий с эсгибиционизмом характер.

Вообще говоря, биографии русских царей, являвшихся, в логике богоданности царской власти, персонализированными олицетворениями религиозной составляющей отечественной традиции, весьма показательны с точки зрения преломления содержания института религии на уровне индивидуального сознания и влияния данного института на развитие личности. Наиболее характерными в данном отношении представляются фигуры Ивана Грозного и Петра Великого. В истории их жизни, отношениях с другими людьми, типичных поведенческих реакциях много общего. И тот, и другой демонстрировали все признаки поведения, типичные для параноидальной личности в сочетании с периодическими психотическими эпизодами, увенчавшимися, в конце концов, в обоих случаях детоубийством. И тот, и другой, по свидетельству имеющихся источников, употребляли алкоголь в немереных дозах. И тот, и другой вели бурную, мягко говоря, личную жизнь, не брезгуя гомосексуальными связями.

Такие расстройства, как паранойя и аддикция, в современной психиатрии обычно рассматриваются как этиологически связанные с первым, оральным в психоаналитической терминологии, этапом

развития личности, которому соответствует институт религии в психосоциальной схеме. Именно это обстоятельство представляется наиболее значимым в данном контексте. И если «расколотость» по отношению к религиозной составляющей традиции сознания и личности Ивана Грозного просто бросается в глаза, то Петр I воспринимается в этом смысле, на первый взгляд, фигурой более или менее целостной. Целостной в отношении последовательного вроде бы отказа Петра от традиционного православия. Наш «голландский император» действительно не любил и не терпел старинного благочестия и религиозности. И жестоко глумился над ними, устраивая «всешутейские соборы» с шутовским «патриархом».

Обласканный Петром I и получивший из его рук сан митрополита Феофан Прокопович был, по мнению Н.А. Бердяева, «в сущности протестантом рационалистического толка» [2, с. 13]. Как уже было сказано, Петр упразднил институт патриаршества, заменив его бюрократической структурой. Все эти действия Петра, многие из которых носили демонстративно-вызывающий характер, были направлены против конкретно-исторического оформления института религии, сложившегося в столь отвратительной для петровского сердца московской Руси. В каком-то смысле их можно рассматривать как спонтанную попытку вернуть данному институту утраченную былую целостность через кардинальное переустройство организации. Не случайно Н.А. Бердяев отмечает, что «церковная реформа Петра была вызвана необходимостью. Авторитет иерархии в народе пал раньше Петра. Религиозный раскол нанес страшный удар этому авторитету. Уровень просвещения и культу-

ры церковной иерархии был очень низкий» [2, с. 12]. Однако попытка эта, в которой, как в капле воды, отразилось негативное разрешение базисного конфликта «доверие против недоверия» на уровне личности Петра, оказалась дикой, чудовищно противоречивой и, как следствие, совершенно неэффективной в смысле повышения институциональной vitality русского православия.

Вопиющие противоречия между буквой и духом православного вероучения в России отчетливо проявлялись и на уровне отношений больших социальных групп. Если для «сильных мира сего» в условиях общества, основанного на крепостном праве, «представление о христианской любви к ближнему всегда остается трансцендентным, неосуществимым и в этом смысле «идеологичным», даже если оно совершенно искренне принято в качестве мотива индивидуального поведения» [8, с. 115], то и простой народ, в свою очередь, «смотрел на барина как на чуждую расу. Нигде, кажется, не было такой пропасти между верхним и нижним слоем, как в петровской императорской России» [2, с. 13].

Не случайно открытые формы проявления этого противоречия периодически, в больших или меньших масштабах сотрясавшие Россию, почти не имеют аналогов в европейской истории. Трудно даже вообразить более крайнюю антитезу христианскому вероучению, чем пресловутый «русский бунт, бессмысленный и беспощадный».

Если попытаться выделить ведущую тенденцию трансформации института религии и его роли в российском обществе в ходе исторического процесса, она характеризуется следующими основными факторами. Православная церковь как

религиозный институт российского общества в момент своего возникновения призвана была дать молодой цивилизации институциональное оформление, безусловно, высоких, вдохновенных идей изначального христианства, способных питать и поддерживать детскую vitalность на протяжении всей человеческой жизни до степени, позволяющей двигать горы и ходить по воде. Идей, дающих надежду, ясный предмет и источник веры. Идей, утверждающих базовое доверие до уровня отношения людей друг к другу как к братьям, стирающих границу между «эллином» и «иудеем», порожденную архаичным восприятием всех «чужаков» и по большому счету внешнего мира вообще как потенциального источника угрозы. Как мы видели, в истории русской церкви были периоды, когда она в полной мере выполняла данную миссию, будучи целиком идентичной как Церковь Христова. Однако вся дальнейшая ее история есть история утраты этой самой идентичности. История отхода церковной организации от идей и смысла предания при формальном сохранении его в первоначальном, неизменном виде. Отхода, вплоть до состояния «рабьей зависимости от государства».

Продолжение этой истории мы можем наблюдать и сегодня. Институт религии, едва пережив короткий ренессанс после десятилетий государственного атеизма, в полном соответствии с российской традицией на глазах стал превращаться в идеологический придаток государства. Безусловное первенство в этом принадлежит РПЦ, явно претендующей на роль государственной религии. Причем, если в эпоху Б.Н. Ельцина все дело в общем-то ограничивалось публичными партийно-правительственными

ми стояниями в храмах по двенадцатым праздникам, то в последние годы симбиоз церковной иерархии и государственного аппарата стал приобретать все более неприличный, граничащий с откровенным хулиганством характер. Весьма показательны в данном отношении традиционные пасхальные послания патриарха верующим, с каждым годом все больше превращающиеся из пастырского слова, посвященного празднику воскрешения, спасения и искупления, в набор пропагандистских штампов о «патриотизме», «единении», «терпении» и других актуальных в свете очередных «национальных проектов» президентской администрации банальностях.

Взамен РПЦ настойчиво требует от государства все более осязаемых подтверждений своего особого статуса, причем как материального, так и юридического характера. В частности, представители высшего (и не только) духовенства не устают рассуждать о пресловутой «канонической территории», назойливо требуя защиты ее от «посягательств», прежде всего, иностранных *христианских* миссионеров, властными и силовыми структурами. И, надо сказать, получают определенные авансы от государства в данном отношении.

Также ни для кого не секрет, что возникающие споры «хозяйствующих субъектов» вокруг той или иной собственности, в которых фигурирует РПЦ, практически всегда разрешаются в пользу последней, нередко в ущерб действующим учреждениям культуры, образования, здравоохранения.

При этом, проявления деструктивного, с точки зрения институционального подкрепления базисного доверия в обществе, начала в деятельности РПЦ отнюдь не ограничиваются претензией на

конфессиональную исключительность. Постоянно озвучивая призывы к веротерпимости, гражданскому миру и согласию, церковь в лице отдельных своих представителей фактически поддерживает ряд «общественных организаций», таких как «Союз православных граждан», «Союз православных хоругвеносцев» и т.п., а также одиозных «общественных деятелей», чья активность носит явные признаки религиозного фундаментализма и экстремизма.

Наконец, сама РПЦ все больше приобретает черты тоталитарной организации. Вопросы рукоположения высшего духовенства, перемещения священников, назначения на церковные должности давно превратились в закрытое от массы верующих поле для подковерных игр церковной бюрократии и ее кураторов от власти.

В целом на сегодняшний день в РФ имеют место целенаправленные попытки превратить религию из института подкрепления базисного доверия в инструмент эксплуатации доверия в интересах государственной бюрократии. Однако перспективы такого рода попыток более чем сомнительны по той простой причине, что, не находя в церкви реального подкрепления базисного доверия, молодые (и не только) люди отказываются в доверии ей самой.

То, что дело обстоит именно так, следует из заявлений самих церковных иерархов. В частности, записывая в православные подавляющее большинство населения страны (что, как правило, выдвигается в качестве одного из «объективных» аргументов в пользу особой роли РПЦ), они признают, что число воцерковленных граждан в разы меньше. Достаточно зайти в любой храм, в любой день, кроме Пасхи и Рождества Христова, чтобы убедиться:

абсолютное большинство этих воцерковленных составляют богомольные старушки. Молодых людей среди них — единицы. Это означает, что без кардинальных перемен паства РПЦ, подобно электорату коммунистов, будет неуклонно сокращаться за счет естественной убыли.

Данное обстоятельство объективно толкает верхушку церковной иерархии к все более тесному союзу с государственным аппаратом с тем, чтобы компенсировать собственную неспособность и нежелание реформировать церковную организацию в соответствии с объективными потребностями ее развития административным ресурсом. При этом, однако, упускается из виду то обстоятельство, что объем материальных и административных бенефиций со стороны государства в обмен на тотальную лояльность имеет объективно заданный предел. И этот предел, судя по всему, практически достигнут. РПЦ не может стать официальной государственной религией, поскольку на данном поле она вступает в жесткий «стык» с другими традиционными кон-

фессиями, игнорировать притязания которых в современных российских условиях не могут себе позволить ни президент, ни его окружение, даже если они действительно «духовно окормляются» у архимандрита Тихона (Шевкунова), на что любит намекать последний.

Таким образом, в силу объективных причин уже в ближайшем будущем предстоит либо кардинальное реформирование РПЦ, направленное на повышение ее институциональной витальности, либо неуклонное сокращение ее влияния с утратой в перспективе позиций ведущей российской конфессии. И в том, и в другом случае это означает неизбежный пересмотр содержания и смыслов института религии в целом.

В заключение еще раз подчеркнем, что, с точки зрения психосоциальной теории развития, функциональный институт религии является важнейшим инструментом подкрепления базисного доверия, являющегося цементирующей основой любого сообщества, дефицит которого не заменят никакие «духовные скрепы».

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аверьянов В.В.* Проблема традиции в русской философии XX века. Дисс... канд. философ. наук. М., 2000. 208 с.
2. *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. 224 с.
3. *Булгаков С.Н.* Православие. М.; Терра, 1991. 413 с
4. *Гладков Б.И.* Толкование Евангелия. М.: Столица, 1997. 718 с.
5. *Де Моз Л.* Психоистория. Ростов-на/Д.: Феникс, 2000. 512 с.
6. История Европы: в 8 т. Т. 1 / Ответ. ред. Е.С. Голубцова. М.: Наука, 1998. 704 с.
7. *Карамзин Н.М.* История государства Российского. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2003. 879 с.
8. *Мангейм К.* Идеология и утопия // Утопия и утопическое мышление / Сост. В. Чаликова. М.: Прогресс, 1991. С. 113—169.
9. Никон (арх.) Житие преподобного Сергия Радонежского. Сергиев Посад, 1904. 262 с.
10. Отец Арсений / Под ред. протоиер. В. Воробьева. М., Изд-во Православного Свято-Тихоновского Богословского ин-та, 2000. 749 с.
11. *Фромм Э.* Революция надежды. СПб: Ювента, 1999. 244 с.
12. *Хоскинг Д.* Россия и русские. М.: АСТ, 2003. 492 с.
13. *Эриксон Э.* Идентичность: юность и кризис. М.: Прогресс, 1996. 344 с.

On the Question of Religious Identity: Cross-Cultural Analysis from the Perspective of Theory of Psychosocial Development

V.A. ILYIN,

*Doctor in Psychology, professor at the Faculty of Psychology,
Russian State Social University*

The author addresses the issue of formation and development of the institute of religion in Russian society in the context of the theory of psychosocial development. With Orthodox Christianity as an example of a dominating confession in Russia, the paper analyzes the functionality of the institute from the perspective of its ability to support basic trust in the society. As it is shown, in the process of cultural-historical development Russian Orthodox Christianity has actually lost its initial institutional vitality and nowadays mostly fulfills the role of ideological support for the state. The author further illustrates the main stages and reasons of such transformation with concrete historical facts exploring the matter from the point of view of the psychosocial approach to development.

Keywords: *identity, psychosocial development, religion, basic social institute.*

REFERENCES

1. *Aver'janov V.V. Problema tradicii v russkoj filosofii HH veka. Diss... kand. filosof. nauk. Moscow, 2000. 208 p.*
2. *Berdjaev N.A. Istoki i smysl russkogo kommunizma. Moscow: Nauka, 1990. 224 p.*
3. *Bulgakov S.N. Pravoslavie. Moscow: Terra, 1991. 413 p.*
4. *Gladkov B.I. Tolkovanie Evangelija. Moscow: Stolica, 1997. 718 p.*
5. *De Moz L. Psihoistorija. Rostov-na/D.: Feniks, 2000. 512 p.*
6. *Istorija Evropy: v 8 t. T. 1 / Otvet. red. toma E.S. Golubcova. Moscow: Nauka, 1998. 704 p.*
7. *Karamzin N.M. Istorija gosudarstva Rossijskogo. Moscow: OLMA-PRESS. 2003. 879 p.*
8. *Mangejm K. Ideologija i utopija // Utopija i utopicheskoe myshlenie / Sost. V. Chalikova. Moscow: Progress, 1991, pp. 113–169.*
9. *Nikon (arh.) Zhitie prepodobnogo Sergija Radonezhskogo. Sergiev Posad, 1904. 262 p.*
10. *Otec Arsenij / Pod red. protoier. V. Vorob'eva. Moscow: Publ. Pravoslavnogo Svjato-Tihonovskogo Bogoslovskogo in-ta, 2000. 749 p.*
11. *Fromm Je. Revoljucija nadezhdy. Saint Petersburg: Juventa, 1999. 244 p.*
12. *Hosking D. Rossija i russkie. Moscow: AST, 2003. 492 p.*
13. *Jerikson Je. Identichnost': junost' i krizis. Moscow: Progress, 1996. 344 p.*