

СЕМЬЯ И ПАРТНЕРСТВО НА ПУТИ К «ПОСТОЯННОМУ СЧАСТЬЮ»: ТРАНСФОРМАЦИЯ ГЕНДЕРНОЙ ИДЕОЛОГИИ В ПРОЦЕССЕ РЕЛИГИОЗНОЙ КОНВЕРСИИ В ЗАПАДНЫЙ БУДДИЗМ В РОССИИ

Светлана Ярошенко, Валентина Исаева, Константин Дивисенко

Светлана Ярошенко, факультет социологии, Санкт-Петербургский государственный университет. Адрес для переписки: СПбГУ, Университетская набережная, д. 7–9, Санкт-Петербург, 199034, Россия. svetayaroshenko@gmail.com.

Валентина Исаева, Социологический институт РАН – филиал ФНИСЦ РАН. Адрес для переписки: Социологический институт РАН, 7-я Красноармейская ул., 25, Санкт-Петербург, 190005, Россия. vbisaeva@gmail.com.

Константин Дивисенко, Социологический институт РАН – филиал ФНИСЦ РАН. Адрес для переписки: Социологический институт РАН, 7-я Красноармейская ул., 25, Санкт-Петербург, 190005, Россия. k.divisenko@socinst.ru.

Статья выполнена при поддержке РФФИ, проект № 18-011-00561 «Западный буддизм в России начала XXI века: анализ социального механизма религиозной конверсии». Выражаем благодарность Российской ассоциации буддизма Алмазного пути традиции Карма Кагью и нашим информантам за содействие в проведении исследования, а также Ирине Тартаковской и анонимным рецензентам, чьи конструктивные замечания были весьма полезны.

В статье на основании анализа биографических интервью, проведенных в 2019 году с членами буддийских общин Карма Кагью в Санкт-Петербурге, Москве, Архангельске и Северодвинске, рассматривается влияние религиозной конверсии на гендерную идеологию, сопровождающую индивидуальные решения по поводу способов достижения благополучия через изменение отношения к браку, выстраивание партнерских взаимоотношений, а также гибкое сочетание семьи и работы в повседневной жизни. Сбор и анализ биографических интервью осуществляются по методике немецкого социолога Фрица Шютце, ориентированной на выявление взаимосвязи между институциональными структурами и субъективным действием. В ходе анализа биографических интервью основное внимание уделяется тем изменениям в практиках и гендерной идеологии индивидов, которые происходят в процессе религиозного обращения и способствуют переосмыслению негативного жизненного опыта и последствий депривации, вызванной сбоем в реализации жизненных стратегий. Влияние родительской семьи, сформированные до религиозной конверсии гендер-

ные нормы и установки в ряде случаев оказываются источником культурного исключения. Оно определяет наличие травматичного опыта в биографии, обусловленного противоречиями в применении к конкретным жизненным ситуациям принятых в советское время гендерных схем «основного кормильца» и «полной семьи», а также потребностью в их переосмыслении. На этой основе возникает необходимость их ремонта и происходит трансформация гендерной идеологии в неотрадиционном направлении, предполагающем артикуляцию гендерных различий, приписывание им разных рангов и вместе с тем гибкость в их проявлении на индивидуальном уровне.

Ключевые слова: гендерная идеология; религиозная конверсия; культурное исключение; биографический метод; западный буддизм; постсоциализм

ВВЕДЕНИЕ И ПРОБЛЕМА ИССЛЕДОВАНИЯ

Развитие капитализма в социалистической прежде стране сопровождается сбоями при реализации привычных гендерно маркированных жизненных стратегий и способов достичь благополучия. Принятая в советское время гендерная схема семьи и распределения обязанностей между мужчинами и женщинами, согласно которой мужчины являются основными кормильцами, а женщины – дополнительными и к тому же ответственными за домашнее хозяйство, сталкивается с новыми вызовами. С одной стороны, расширяется сфера услуг со сравнительно низкооплачиваемыми рабочими местами, а также растет сегмент нестандартной занятости с большими временными затратами и меньшими гарантиями. В ходе этих изменений обостряются противоречия при совмещении профессиональной и семейной позиций. С другой стороны, усиливается социальное и гендерное неравенство, растет разрыв в уровне и качестве жизни между ориентированными на личный успех и ориентированными на поддержание социальных связей или заботу. В целом сокращаются возможности вести семейный образ жизни, обеспечивать кого-то, кроме самих себя (Ярошенко 2013). В итоге оказывается все труднее поддерживать романтические отношения, соответствовать ожиданиям партнеров и совмещать работу с семьей, что ведет к утрате личного контроля над жизненной ситуацией. Вследствие этого формируется запрос на новые смыслы и значения, способные объяснить происходящие изменения (Stark 2015), что, как мы считаем, приводит к пересмотру на индивидуальном уровне гендерной идеологии, объясняющей имеющиеся возможности и сопровождающей принятие решений в сфере партнерских и семейных отношений.

Исследования о том, как переживали и переживают опыт исключения бывшие советские граждане, практически не проводятся, если происходящие изменения и анализируются, то лишь через призму мешающего наследия советского времени. Так, в поле внимания оказывается сохранение некоторых качеств советского человека – иждивенчества, патернализма, лояльности (Левада 2000; Козлова 2005), или нефункциональных в рыночном обществе привычек, привитых родителями (Тартаковская 2015), или «откат в сторону традиционных гендерных норм» из-за того, что «более 70 лет декларировалось равноправие между мужчинами и женщинами» (Алмакаева и Мавлетова 2018:104–107). Иными словами, при изучении способов адаптации к рыночной экономике распространена односто-

ронная критика советского, без взвешенного обсуждения опыта государственного социализма (Буравой и Райт 2011). Между тем социальное исключение, в широком смысле понимаемое как ограничение возможностей самостоятельно управлять личной жизненной ситуацией (Сен [1999] 2004), оказывает влияние на адаптацию к рыночной экономике и проявляется в жизненных стратегиях (Лыткина 2005). В этой статье мы выделяем две формы исключения: 1) культурное, связанное с изоляцией определенного опыта индивида или группы, непризнанием различий и игнорированием интересов при ограниченном влиянии на оправдание предпринятых действий (Ярошенко 2013); 2) структурное, предполагающее вытеснение индивида на низшие статусные позиции и лишение источников средств существования.

Культурное исключение как рассогласование внутренне принятых ценностей, образов и идеалов с возможностями их реализации, а зачастую и с негативной внешней оценкой и низким поощрением, вызывает напряжение, обозначаемое как духовная депривация¹. Это переживание заставляет индивида искать новые, выполняющие мировоззренческую функцию символические ресурсы, которые обеспечивают ему переосмысление и преодоление кризиса и травм. Мы исходим из того, что ключевым фактором, запускающим процесс религиозной конверсии², которая определяет в том числе и трансформацию гендерной идеологии, становится ситуация культурного исключения и переживания духовной депривации. В настоящей статье на примере конверсии в западный буддизм рассматривается влияние религиозного фактора на гендерную идеологию, сопровождающую индивидуальные решения по поводу способов достичь благополучия через изменение отношения к браку, выстраивание партнерских взаимоотношений, а также гибкое сочетание семьи и работы в повседневной жизни.

ТРАНСФОРМАЦИЯ ГЕНДЕРНОЙ ИДЕОЛОГИИ: РЕНЕССАНС НЕОТРАДИЦИОНАЛИЗМА

Применительно к российскому контексту изучение конверсии в западный буддизм позволяет включиться в дискуссию о причинах распространения традиционалистских представлений и норм гендерного разделения труда, об их следовании гендерным схемам советских лет или, напротив, о разрыве в производстве консервативного, а не эмансипаторного смысла.

Концепция гендерной идеологии касается индивидуальной поддержки различных способов совмещения оплачиваемой занятости и семейных обязанностей, основанных на убежденности в наличии гендерно-раздельных сфер ответствен-

¹ О теоретической традиции объяснения религиозной конверсии с помощью фактора депривации см.: Исаева 2019.

² В социологии религии термин «религиозная конверсия» обозначает присоединение к одному из трех типов религиозных движений: культам (религиозной инновации), сектам (схизматическим движениям), инокультурным мировым религиям (культурному импорту) (Stark and Bainbridge 1996:126–127). Западный буддизм представляет собой (по терминологии Старка и Бэйбриджа) «культурный импорт».

ности (Davis and Greenstein 2009) и вырабатываемых в процессе столкновения представлений индивидов о женской занятости и мужском участии в домашней работе с их реальными повседневными практиками распределения обязанностей (Hochschild 1989). В целом она связана с преобладающими в обществе представлениями о том, что должны делать мужчины и женщины, соединяет микроуровень повседневного взаимодействия с макроконтекстом и применяется, в частности, для объяснения традиционного разделения домашних обязанностей и феномена так называемой двойной нагрузки, когда в семьях с двумя работающими супругами именно женщины выполняют значительную часть домашней работы (Hochschild 1989; Chafetz 2004). Этот феномен, распространенный практически во всех развитых капиталистических и постсоциалистических странах, связан с макроструктурами конкретного общества, поддерживается разными гендерными культурными схемами (Ridgeway 2011), усиливая или ослабляя традиционные или эгалитарные гендерные отношения (Davis and Greenstein 2009). В нашем исследовании акцент сделан не на распределении домашних обязанностей, а на пересмотре гендерной идеологии в условиях сворачивания институтов, поддерживавших в советское время эгалитарные или традиционные тенденции через гендерные схемы «основного кормильца» и «полной семьи», состоящей из супружеской пары с детьми. Особое внимание мы уделяем нормативному содержанию схем как пространственных культурных представлений, носящих в определенной мере принуждающий (со стороны общества) характер. Противоречия в их реализации проявились еще в советское время, когда, несмотря на полную занятость в общественном производстве, большую часть домашней работы в семье выполняли женщины, и для снижения нагрузки на них необходимо было «равномерное распределение домашнего труда между всеми взрослыми членами семьи» (Харчев и Голод 1971:70–72)³. Однако вместо более справедливого распределения обязанностей в семье реакцией на двойную нагрузку стал разрыв семейных связей, рост числа разводов и распространенность феномена одинокого материнства (Лыткина 2011а)⁴.

Трудности в реализации этих двух схем в текущем российском контексте демонстрируют и данные опросов, согласно которым преобладающее большинство опрошенных придерживается эгалитарных предпочтений, полагая, что и мужчины, и женщины должны совместно обеспечивать семью, а также совместно вести домашнее хозяйство (Ashwin and Isurova 2018). Относительно высокие эгалитарные

³ Советский вариант совмещения двух схем («основного кормильца» и «полной семьи») проявлялся, в частности, в мотивах профессиональной работы среди женщин: ведущим был мотив необходимости дополнительного заработка для семьи (53,5%), другой распространенный мотив был связан с желанием быть в коллективе (21,5%), тогда как желания участвовать в общественном труде или быть материально независимой от мужа были менее распространенными (13,6% и 11,4% соответственно) (Харчев и Голод 1971:42).

⁴ За отказ от «полной семьи» в пользу «материнской» выступали участницы диссидентского феминизма, призывавшие в конце 1970-х годов превратить «обязанность» в «право», то есть в ситуацию, когда у советской женщины есть право создавать независимое домохозяйство и когда она сама может выбирать, с кем ей жить и как (Ярошенко 2011).

гендерные предпочтения не согласуются с растущим гендерным неравенством⁵, свидетельствующим о наличии ограничений для равенства в гендерном разделении труда. В стремлении решить «российскую загадку» исследователи утверждают, что именно гендерная идеология – индивидуальная поддержка специфических гендерных конфигураций сочетания оплачиваемой и бесплатной работы – влияет на тип гендерных отношений. В частности, идеология женской независимости вкупе с принятием ответственности мужчин за обеспечение семьи способствует развитию традиционной траектории в гендерных отношениях, тогда как эгалитарная траектория связана с нетрадиционными моделями обеспечения семьи и интерактивной поддержкой со стороны мужчин (Ashwin and Isupova 2018).

При обсуждении изменений гендерного порядка российского общества становление неотрадиционализма на уровне повседневных практик выглядит неоднозначно. С одной стороны, как адаптация к рыночным условиям советского шаблона соединения работы и семейной жизни, когда при занятости как мужчин, так и женщин предполагается, что мужчина отвечает за обеспечение семьи, а женщина – за ведение домашнего хозяйства и воспитание детей (Ashwin 2006). С другой стороны – как протест против советской версии равноправия полов в виде практики подчеркнутых половых различий (Здравомыслова и Темкина 2007). Следует подчеркнуть, что обращение к советскому опыту происходит в ситуации, когда структурные основания для поддержания эгалитарных тенденций, заложенных советским эмансипационным проектом, исчезают, а также в процессе усиления структурных ограничений, обусловленных распространением рыночных отношений на ранее не охваченные ими сферы. В свою очередь в феминистских исследованиях религиозной конверсии поднимается вопрос о том, почему женщины, имеющие выбор, предпочитают консервативные религиозные сообщества, которые ограничивают их индивидуальную свободу и автономию, принижают и ценят их только в той степени, в которой они успешно выполняют традиционные для женщин роли (Kent 2014). При этом остается малоизученным вопрос о том, каким образом происходит конверсия в буддизм в новых для него социокультурных ареалах (Yü 2014) и как выбор буддизма влияет на индивидуальную гендерную идеологию и сопутствующие ей практики мужчин и женщин, касающиеся партнерских взаимоотношений, брака, сочетания семьи и работы в повседневной жизни.

Мы выдвигаем предположение о том, что изменения в гендерной идеологии на индивидуальном уровне в неотрадиционном направлении связаны с реакцией на ограниченные возможности самостоятельно обеспечивать семью и поддерживать стабильные семейные связи. На наш взгляд, конверсия в западный буддизм – это потенциальный способ снять противоречия между родительским воспитанием и новыми требованиями к самореализации, между нормами и ценностями, принятыми в советское время, и теми, что требуются в рыночном обществе, между представлениями о благополучии и реальными возможностями им следовать.

⁵ Уровень гендерного равенства в России постепенно снижается: в 2010 году Российская Федерация занимала 45-е место из 139 с индексом гендерного разрыва в ресурсах и возможностях, равным 0,703, а в 2017 году — 71-е место из 144 с индексом 0,696 (Hausmann, Tyson, and Zahidi 2010; Hausmann and Tyson 2017).

ДАННЫЕ И МЕТОДЫ

Эмпирическую базу исследования составили 42 биографических интервью с конвертитам в западный буддизм в России. Интервью проведены в 2019 году в Санкт-Петербурге, Москве, Архангельске и Северодвинске – городах с разным уровнем жизни, в которых есть при этом буддийские центры Алмазного пути. Из членов буддийских общин этих городов было опрошено 25 женщин и 17 мужчин, около половины ($n = 24$) ветеранов с буддийским стажем свыше семи лет и новичков ($n = 18$) со стажем менее семи лет. Интервью были нарративными, средняя продолжительность составляла 90 минут. При поиске информантов мы действовали через ключевые в буддийских центрах фигуры и брали интервью по рекомендациям ветеранов общины. «Ремонтировали» выборку на заключительном этапе, выбирая мужчин и молодежь. Выборка была составлена таким образом, чтобы изучить социальный механизм религиозной конверсии и проверить гипотезу о влиянии депривации на обращение индивидов в нетрадиционные для их социокультурного ареала религии. В процессе исследования проявилось гендерное измерение лишений – наличие у большинства информантов ситуаций, связанных с нарушением гендерных норм и с изменением представлений о мужских и женских ролях, что затрудняло или делало невозможным реализацию собственной жизненной стратегии и определяло наличие культурного исключения.

Для понимания роли гендерных различий в процессе религиозной конверсии были отобраны четыре случая – контрастные и вместе с тем тематически сопоставимые: продолжительный семейный или партнерский опыт и наличие разных форм исключения, приводящее в итоге к разным типам религиозной конверсии (Дивисенко и Исаева 2020), демонстрировавшие разные траектории изменения гендерной идеологии среди двух поколений российских мужчин и женщин, родившихся в 1960-е и 1980-е годы. Представители первого поколения, относящиеся к так называемому поколению X («потерянным» или прагматикам)⁶, принимали участие в создании первой буддийской общины Алмазного пути в 1989 году в Ленинграде, связав с ней свою профессиональную реализацию и личную жизнь. К этому поколению относятся 20 опрошенных. Второе поколение – поколение Y (миллениалов)⁷ –

⁶ Поколение X – термин, применяемый к поколениям людей, родившихся с 1965 по 1979 год. С одной стороны, это поколение называют потерянным, на его долю в России пришлось серьезные политические и экономические потрясения, связанные с распадом страны. С другой стороны, представителей этого поколения называют прагматиками. Главная ценность для поколения X – возможность выбора. Представители этого поколения достаточно самостоятельны, самодостаточны, прагматичны и ориентированы на семейные ценности. Кроме того, они циничны и недостаточно лояльны (Черников 2014).

⁷ Поколение Y, или миллениалы, – термин, применяемый к поколениям людей, родившихся с 1981 по 1995 год. Считается, что они вносят наибольший вклад во вторую волну социальных изменений, поскольку выросли в постсоветский период и не имеют деятельного советского опыта, а потому воспроизводят новые практики, делая социальные сдвиги необратимыми (Радаев 2018).

только начинает знакомиться с буддийским учением и практиками, входя в буддийскую общину на фоне относительной социальной стабильности и на волне серьезных изменений в личной жизни. К этому поколению, соответственно, относятся 22 информанта.

Сбор и анализ биографических интервью осуществлялись по методике Фрица Шютце (Schütze 2014; Рождественская 2012), адаптированной нами для анализа социального механизма религиозной конверсии и ориентированной на выявление взаимосвязи между институциональными образцами, или структурами, и субъективным действием. Адаптация методики предполагала ее применение не к анализу конкретных случаев, а к изучению социальных феноменов (исключения, депривации и религиозной конверсии). Для этого каждый единичный случай был проанализирован поэтапно. Сначала выделено центральное изменение в биографии и его ключевое смысловое значение. Затем проведен структурный анализ жизненной истории и выявлены намеренные действия, образцы нормативной организации жизни и биографическая траектория. Далее выполнена аналитическая абстракция, или интерпретация теорий информантов, и на этом основании выделены общие или уникальные черты, характеризующие социологически значимую ситуацию (феномен), а также объясняющие ее генезис и воспроизводство. В целом при таком подходе важными являются четыре момента: во-первых, процессы социальных изменений рассматриваются через индивидуальный опыт; во-вторых, принимаются во внимание структурные ограничения, проявляющиеся в институциональных образцах и непредвиденных жизненных событиях; в-третьих, учитывается субъективное восприятие биографической траектории; в-четвертых, признается, что индивиды осуществляют «биографическую работу». Другими словами, мы обращали внимание на то, как под давлением обстоятельств индивиды переосмысливают свой изначальный жизненный план, рефлексиируют по поводу неудач и разочарований на пути его реализации, переопределяют долгосрочные жизненные цели (Семенова 2017).

Анализ контрастных случаев проводился по ключевым категориям, отражающим механизм переживания сбоя в реализации гендерно окрашенной жизненной стратегии и соединяющим индивидуальный опыт с коллективной траекторией разрыва семейных связей. Среди этих категорий общим являлся опыт нарушения гендерных норм, а специфичным – сценарий развития схем «полной семьи» и «основного кормильца» в процессе религиозной конверсии.

Для понимания роли религиозного фактора в трансформации гендерной идеологии ниже мы кратко излагаем буддийское учение традиции Алмазного пути, касающееся партнерства и семьи. Результаты анализа биографических интервью будут представлены в четырех параграфах, раскрывающих проявления в биографических нарративах информантов гендерных схем и травматичного опыта, предшествующих религиозной конверсии, а также представляющих анализ «биографической работы» конвертитов по переосмыслению гендерной идеологии с точки зрения буддийского учения, сопряженной с трансформацией повседневных практик и достижением субъективного благополучия.

ПАРТНЕРСТВО И СЕМЬЯ ГЛАЗАМИ БУДДИЙСКОГО ЛАМЫ

Вопросам партнерства, любви, брака и семьи посвящена книга ламы Оле Нидала «Книга о любви. Счастливое партнерство глазами буддийского ламы» (Нидал 2019)⁸. Эту работу, пожалуй, можно считать достаточно полным источником для реконструкции гендерной идеологии буддизма Алмазного пути, поскольку в ней обобщены материалы многолетних курсов, интервью, ответы на вопросы последователей⁹. При анализе книги основное внимание было уделено тем доктринальным положениям, которые поддерживают принятые в советское время сценарии реализации гендерных схем («основной кормилец» и «полная семья») или, напротив, идут вразрез с ними.

На доктринальном уровне партнерство, супружество, семья рассматриваются в контексте сангхи (сообщества практикующих): близкие люди представляют собой «совершенных друзей на пути» – одну из так называемых Трех драгоценностей, наряду с Буддой (просветленным состоянием ума) и Дхармой (буддийским учением). Сами по себе партнерство и семья не являются конечной целью, они носят скорее инструментальный характер, рассматриваются как средство для взаимного духовного роста, ведущего к состоянию просветления. В силу этого сангха может заменить собой семью, но не наоборот. Потенциал духовного роста в какой бы то ни было социальности (сангха, партнерство, семья, друзья) основывается на принципе взаимодополнительности, в первую очередь, мужского и женского начал. Мужчины – это доблестные воины, защитники, они рациональны, целеустремленны, настроены на решение проблем, обладают запасом устойчивости, пробивной мощью и вдохновением. Женщины, напротив, нуждаются в защите и во внимании, они мягки, но обладают выносливостью и выдержкой, им более свойственно понимание, интуиция, мудрость. Четкое разделение свойств представительниц двух полов закрепляет гендерную асимметрию на уровне вероучения и определяет ее в повседневной сфере партнерства и семьи.

Буддийские партнерские отношения предполагают совместную жизнь на основе доверия и «дающей любви», когда «благо другого становится важнее личного успеха» (Нидал 2019:29). В основе партнерства лежит ответственность за самого себя, а целью является взаимное развитие. Основной императив учения заключается в том, чтобы «дарить, делиться и быть вместе» (27). Считается, что именно такой характер отношений приносит подлинное счастье и способствует духовному росту. Сексуальные отношения в этом контексте рассматриваются как неотъемлемая часть жизни, источник радости, которую можно дарить партнеру (27). Поскольку партнерские отношения имеют главной целью создание особых условий и возможностей для духовного роста каждого из партнеров, то их продол-

⁸ Первое немецкоязычное издание книги вышло в 2005 году под названием «Будда и любовь» (Nydaahl 2005).

⁹ В интервью информанты неоднократно ссылались на эту книгу, поскольку она является для многих из них своего рода «руководством по партнерству» (Sherer 2011). В проведенных экспертных интервью путешествующие учителя подтвердили, что выход этой книги снял запрос на лекции по партнерству.

жение имеет смысл, пока они отвечают этому требованию: расставание оказывается оптимальным решением, если исчезают перспективы дальнейшего развития.

Гендерные различия, основанные на половом, «природном» диморфизме, конституируют партнерство: представитель каждого пола не только учится добродетелям у противоположного, но и выполняет определенную функцию, что определяет при совместном ведении хозяйства следование гендерной схеме «основного кормильца», приписываемой мужчине. Однако данная схема в партнерском взаимодействии в случае бездетности может иметь латентный и более эгалитарный характер или, напротив, выходить на первый план при необходимости заботы о детях и решении проблемы баланса между работой и семьей.

Схема «полной семьи» вовсе не является обязательным сценарием развития партнерства. Заключение официального брака между партнерами-буддистами скорее определяется внешними требованиями со стороны общества, чем предписанными доктринальными нормами. Буддийский же брак, благословение которого осуществляется ламой, предполагает сознательное решение людей развиваться вместе, взаимопомощь и поддержку, заботу друг о друге в различных жизненных ситуациях. Акцент именно на функциональности (инструментальности) партнерства определяет различные его формы, не исключая нарушение моногамии и создания «большой семьи», если она построена на уважительном отношении друг к другу входящих в нее членов (Нидал 2019:83). Согласно учению, деторождение рассматривается как дополнительный компонент супружеских отношений, а не основной смысл семейной жизни (83). Чтобы единственный ребенок не переключал внимание родителей с духовного роста на заботу о нем и не становился из-за этого эгоистичным, для родителей важно иметь нескольких детей. основополагающая буддийская добродетель о непричинении страдания (вреда) всему живому определяет не только заботу партнеров друг о друге, но и необходимость защиты эмбриона. В случае нежелательной беременности Лама рекомендует рожать и отдавать его/ее на усыновление/удочерение (83), что легитимизирует в сознании и практике последователей схему «делегирования заботы».

Консервативная, на первый взгляд, позиция Оле Нидала, проявляющаяся в поддержке традиционных ценностей и норм и закрепляющая в этом плане гендерную асимметрию, все же оказывается «инновационной» для советского и постсоветского традиционализма. Буддийское учение в его интерпретации ориентирует последователей на супружеский, а не на детоцентристский тип семьи, если использовать классификацию Сергея Голода (1996). Прокреация отнюдь не является основной задачей создания и поддержания брачного союза. Инструментальный характер буддийского партнерства/брака определяется его основной целью – совместно достигаемым индивидуальным духовным ростом. В силу этого расставание/развод (как и «большая семья») не оказываются а priori осуждаемым и неприемлемым явлением. Двойственность гендерной идеологии буддизма, выражающаяся как в сохранении традиционных ориентиров, так и в легитимизации новых форм отношений и альтернативных ценностей, позволяющая, оставаясь в русле неотрадиционализма, размыть нормативные рамки гендерной идеологии

позднесоветского общества, ориентированной на зарегистрированный брак и де-тоцентризм.

В фокусе дальнейшего анализа – гендерные схемы, представленные информантами в биографических рассказах до и после религиозной конверсии в западный буддизм. Рассматриваемые случаи раскрывают ключевой принцип конструирования биографии и выстраивания гендерно окрашенных жизненных стратегий, предполагающих смену ориентиров, оценку доступных возможностей, выбор оптимального варианта их использования, активизацию или свертывание ресурсов и изменение в индивидуальной гендерной идеологии под влиянием религиозной конверсии.

ОТ ПОЛНОЙ СЕМЬИ К ПАРТНЕРСТВУ: СМЕНА ОРИЕНТИРОВ

Основная линия повествования в рассказе Лары¹⁰, женщины-ветерана¹¹, выстраивается вокруг знакомства с буддизмом и встречи с ламой Оле и Ханной в 1989 году. Это событие стало поворотным в биографии нашей героини, определившим переосмысление прошлого, развитие семейной и профессиональной траекторий, а также их репрезентацию. Временная последовательность рассказанных событий несколько отличается от реального биографического «расписания»: в рассказе учеба в училище и работа в частной школе предшествуют рождению дочери и замужеству, тогда как в реальности эти две цепочки событий были не только переплетены – создание семьи предшествовало профессиональному становлению. Эти хронологические перестановки в биографическом нарративе неслучайны и отражают текущую рефлексию по поводу статуса «работающей матери», трудностей совмещения работы и семьи, способов обоснования пережитого опыта как «кармической предопределенности». По мнению Лары, встреча с буддийскими учителями «все завершила, все связала и дала смысл». При обращении к событиям того времени, когда все общество и она сама переживали перестройку, Лара подводит итог свершившегося через коды «освобождения», «обучения новому» и «правильного пути», которые ей удалось интуитивно «нащупать».

Наша героиня родилась в середине 1960-х годов в малом российском городе. Представляя родительскую семью, она подчеркивает более высокую социальную позицию матери – «интеллигенция» (отец – рабочий). При характеристике материального положения родителей отмечает, что в советское время оно было средним, а в 1990-е годы ситуация ухудшилась: «Тогда материально было тяжело. Тогда же всем сразу и зарплаты урезали, и на пенсию родители ушли». Школьные годы она особо не выделяет, лишь замечает, что в то время «всегда всем руководила».

Со временем перестройки связан сформировавший нашу героиню важный биографический сюжет, который пришелся на окончание школы и который она отождествляет со свободой. Вместе с тем сразу после школы Лара выходит замуж

¹⁰ Здесь и далее в тексте информанты названы вымышленными именами.

¹¹ Она с высшим образованием, самозанятая, имеет ребенка от первого брака и состоит в буддийской общине с 1990 года.

и рождает ребенка. Вспоминая этот этап биографии, она сейчас отмечает, что это было «рано». Действительно, в позднесоветское время средний возраст женщин, вступающих брак, составлял около 22 лет, а ранние браки среди русских женщин до 20 лет составляли лишь около трети всех браков (Блюм 2005:131). Параллельно она поступает в профессиональное училище и вместе с мужем начинает работать в частной школе в должности директора. Здесь также проявляется влияние заданных институциональных образцов: для советской женщины работа была неотъемлемой частью жизни. Возникающие в процессе совмещения карьеры и семьи трудности преодолевались благодаря родственной поддержке. Она подчеркивает, что бабушки заботились о ее дочери: «с этой помощью *мы* могли работать, больше времени учебе и карьере уделять». В рассказе о том времени Лара идентифицирует себя с теми же сферами, что и ее муж: с работой и участием на равных в обеспечении семьи. Поворотным в жизни Лары стал 1989 год, когда она, несмотря на уже полученную профессию, работу в частной школе, семью, приехала в Ленинград для поступления в институт. Она не только решается на переезд, но и переходит фактически на позицию домашней хозяйки, находясь при этом в стесненных жилищных условиях и в ситуации смены места жительства. В этом же году она знакомится с буддийской общиной. С этого времени начинается изменение ее профессиональной и семейной траекторий. Еще во время учебы в институте она занимается строительством буддийского центра, применяя свои навыки дизайнера интерьеров, а также посещая курсы по сметообразованию в строительстве. Работает на строительстве центра, по ее словам, «как прораб» или «руководитель проекта». Вспоминая тот период, она подчеркивает смену установок в работе: «Когда мы начинали в 1990-е, у нас была философия у многих, что нам не нужно работать, что надо нам медитировать, скоро достигнем просветления, зачем нам все это – работа, быт, семья. [...] Время шло, ничего не происходило. Проблемы начались с семьей, с работой. Жить надо было на что-то...». Определенный идеализм сменился повседневным прагматизмом и желанием «хорошо стоять на своих ногах», уметь зарабатывать деньги. Ставшее правилом, это желание характерно в равной степени как для женщин, так и для мужчин, этот мотив повторялся практически во всех интервью с последователями западного буддизма. Тем самым материальные интересы, менее значимые в советское время, артикулируются как необходимые для благополучия, обеспечения себя, своей семьи и даже общины. До настоящего времени наша собеседница остается самозанятой, зарабатывая частными заказами. Что касается семейных отношений, то в середине 1990-х годов она разводится с первым мужем и у нее постепенно меняется отношение к браку: «Я поняла, что можно быть счастливым самому, отдавая многое другому. Обычно отношения в обычных парах [устроены так]: сначала любовь, а потом какие-то требования друг к другу. [...] Раньше, наверное, я большего хотела, привычка получать была сильнее». Расставание с мужем было трудным жизненным решением: несмотря на сильную идентификацию с работой и буддийской общиной, Ларе важны были дом и семья, а самым значимым жизненным событием она до сих пор считает рождение ребенка. Нарушение гендерной нормы и ограниченное влияние на оправдание предпринятых действий, не вписывающихся в распространенные культурные

убеждения и практики, характеризуют ситуацию культурного исключения. Для его преодоления Лара обращается за советом к ламе Оле и ищет поддержку в буддийском сообществе.

Этот пример демонстрирует общие особенности жизненного опыта ветеранов-буддистов: переживание кризисных моментов как творческой трансформации. Он также представляет специфический сценарий «ремонта» гендерного порядка на биографическом уровне. В начале самостоятельной жизни в малом городе Лара реализует советский вариант схем «полной семьи» и «основного кормильца»: выходит замуж, рождает ребенка, работает директором образовательного учреждения. Однако миграция в Ленинград, встреча с буддизмом и последующий развод маркируют изменения в индивидуальной гендерной идеологии. Семейей для нее становится община, о чем, с одной стороны, свидетельствует ее ремарка о встрече с буддизмом («у меня было такое ощущение, будто я в семью попала»), а с другой – реальные практики партнерских отношений в рамках общины. Информантка сообщает о нескольких браках с буддистами, в этих браках не было детей, рассказывает о своем нынешнем вдовстве и открытости новым отношениям. В то же время на новом этапе биографии значимым примером гендерной самоидентификации для нее становится супруга харизматического лидера – Ханна Нидал: «она так много делала, это такая женщина, которая все отдаст» (курсив добавлен). Рассказывая о своей деятельности в общине, респондентка акцентирует необходимость и желание «приносить пользу» через служение буддийской общине, которое нашло выражение в руководстве различными проектами и работе по их координации, в принятии статуса путешествующего учителя – поездках и чтении лекций в буддийских центрах Алмазного пути по всей России. Информантка занимает активную жизненную позицию и в отношении зарабатывания денег: наличие собственного бизнеса позволяет ей обеспечивать не только себя, но и оказывать материальную помощь членам своей и родительской семьи, что свидетельствует о ее финансовой независимости и трансформации советских представлений о роли женщины в семье как дополнительном кормильце. Такая экономическая независимость приближает эту позицию к роли «основного кормильца», хотя и не совпадает с ней.

ОТСРОЧЕННОЕ ОТЦОВСТВО И ПОЛНАЯ СЕМЬЯ: ПЕРЕОЦЕНКА ВОЗМОЖНОСТЕЙ ОБЕСПЕЧЕНИЯ

Как и в предыдущем случае, центральным биографическим событием в жизни Александра, мужчины-ветерана¹², представляется встреча с ламой Оле. Основная линия повествования развивается вокруг влияния буддийского учения и практик на разные стороны жизни: работа, дети, семья, «внутренний мир и общение с другими людьми». Александр подчеркивает, что в буддизме нашел ответы на жизненно важные вопросы, и считает себя счастливым человеком: «Если бы я не встретился с буддизмом, то я однозначно не смог бы настолько легко переживать

¹² Он без высшего образования, предприниматель, женат, двое детей, в буддийской общине с 1989 года.

разные трудности, как я это сейчас делаю, например, не смог бы научиться воспринимать этот мир как мир возможностей». Основные повествовательные коды, связывающие прошлый опыт с текущим моментом, касаются «возможностей», «управления эмоциями» и «благополучия».

Александр родился в середине 1960-х годов в Ленинграде, с его слов, «в обычной рабочей семье». Родительская семья многодетная, и при характеристике ее материального положения респондент подчеркивает: «Я вырос в очень бедной семье. Там вообще никакого достатка не было». В 1970-е годы он ходил в детский сад и школу (получил среднее образование). В 1980-е служил в армии. Респондент осознает типичность своего жизненного опыта мужчины позднесоветского времени: «Все как обычно в 70-е годы: детский сад, школа, армия, потом я, собственно, с буддизмом встретился после армии». Встреча с буддизмом, участие в работе по созданию буддийского центра переплетается с трудовой активностью. В отличие от Лары, Александр не стал продолжать учебу и сознает теперь, что у него «практически нет специальности». Вместе с тем он представляет себя как одного из основателей буддийского центра и как успешного предпринимателя, в первую очередь идентифицируя себя с работой. Он не акцентирует внимание на трудностях, с которыми ему пришлось столкнуться. Однако следует подчеркнуть, что наши респонденты из числа ветеранов стремились адаптироваться к рынку, используя все доступные им возможности. Александр переходит с рабочего места на государственном предприятии в частный бизнес, что было непросто без первоначального капитала, предпринимательских навыков и требовало концентрации усилий, отсрочки создания семьи. В этом смысле он сопротивляется нисходящей мобильности и той тенденции, которая наблюдалась среди рабочих и жителей регионов в «клихие» 1990-е годы. Это было время, «когда государство сняло с себя ответственность за обеспечение человека, задача материального обеспечения легла на плечи семьи, образовав конфликт с нормами советского прошлого», время, «когда потеря образцов и ориентиров поведения, утрата возможности для самореализации вела к разрушению личности» (Лыткина 2011б:98).

Наш герой, однако, воспользовался рыночными возможностями и ресурсами, которые появились при создании буддийской общины. Подводя теперь итог, он подчеркивает, что «стал более спокойным, более уравновешенным и довольным жизнью», что все-таки самореализовался, что с помощью эмоциональной работы и навыков управления эмоциями, которые приобрел благодаря буддийским практикам, научился трансформировать негативные эмоции: «мы больше умеем адаптироваться, меньше впадать в депрессию, меньше обвинять других, больше становиться деятельными, большего можно добиться». Кроме того, он сознает, что «нашел поле деятельности благодаря своим друзьям-буддистам» и что большая часть его клиентов – это буддисты. Наконец, он замечает, что и «вероятность выбора супруги из буддистов также в несколько раз выше». Говоря о дальнейших планах, он демонстрирует вполне традиционную гендерную стратегию: «поскольку у меня есть семья, для меня важны заработки, для меня важно дом построить». В длительной перспективе он верит в возможность достичь «постоянного счастья» через буддийские практики.

С нашей точки зрения, фигура харизматического лидера является ключевой для понимания той системы гендерных практик, которые существуют в буддийских общинах Алмазного пути, а также образа маскулинной идентификации. Западный исследователь буддизма Алмазного пути Буркхард Шерер выделяет две ключевые характеристики мужской идентичности Нидала. Первая черта – гипермаскулинность, репрезентируемая через образ защитника Дхармы (буддийского учения) (Sherer 2011). Вторая – «гетеромачизм», который связан с социализацией Нидала в европейской (датской) среде в 1950-е годы и особенностями его личности. Сам Нидал сопрягает свои представления о гендерном взаимодействии с эссенциалистской интерпретацией мужского и женского в тибетском буддизме, и именно в таком ракурсе их и можно, как полагает немецкий исследователь, рассматривать. Формирование идентичности буддиста в традиции тибетского буддизма подразумевает отождествление с ламой, что, учитывая отмеченные маскулинные качества харизматического лидера общин Алмазного пути, становится основой для формирования мужской идентичности (Sherer 2011).

Так, Александр отмечает, что все романтические связи у него были с разными партнершами-буддистками. Для него именно буддийский идеал партнерства становится нормативной рамкой гендерных практик в паре, а образцом маскулинности – фигура харизматического лидера Оле Нидала. Встречу с Оле Нидалом он выделяет как наиболее значимое событие в жизни: «то, что я встретился с ламой Оле, сильно изменило мою жизнь в более позитивную сторону». В контексте позднесоветской системы гендерных норм, идеалов и практик, в которой социализировался наш информант, такой образ харизматического лидера, с одной стороны, сопрягается с предписываемой милитаризованной мужественностью (воин, защитник) и гетеронормативностью (Воронина 2016), с другой – в субъективной перспективе информанта переносит акцент с советской системы на религиозную и ее ориентиры. В начале взрослой жизни нашего респондента именно они становятся доминантными и позволяют ему достичь «состоявшейся маскулинности»¹³, реализовав себя в качестве строителя (буддийских центров) и партнера в рамках буддийского сообщества, а также построив успешный бизнес при поддержке друзей-буддистов.

Собственная семья и дети у информанта появляются достаточно поздно, после сорока лет. С женой он познакомился на буддийском курсе. Респондент сообщает о вызванном необходимостью обеспечить подходящие климатические условия для детей переезде из Санкт-Петербурга на юг России и о намерении строить дом для семьи. Таким образом, в настоящее время мы видим возвращение к реализации традиционной версии гендерных схем «полной семьи» и «основного кормильца» – мужчина как добытчик в семье, отец детей, строитель дома. Осуществление в биографии двух сценариев гендерной самоидентификации (эгалитарного и традиционного) и связанных с ними норм приводит к противоречию. Информант неоднократно подчеркивает связанные с созданием семьи огра-

¹³ В противоположность «несостоявшейся маскулинности», о которой пишет Ирина Тартаковская (2002).

ничения: «Несомненно, что дети для меня – это важно. [...] Но я также не могу и не хочу о себе забывать. [...] Я хотел бы иметь несколько больше возможностей встречаться с людьми и делиться своим опытом, а сейчас я не всегда могу это делать. Дети меня держат». Внутренний конфликт снимается за счет восприятия членов своей семьи как членов буддийской общины: жена-буддистка и дочь, которая «начала так неожиданно совершенно проявлять какие-то *буддийские вещи*» (курсив добавлен).

В целом биографические кейсы ветеранов буддийской общины демонстрируют, что трансформация гендерных практик происходит по эгалитарному вектору, предполагающему интерактивные отношения с партнерами, возможность гибкого выстраивания жизненных стратегий, что проявляется в смене партнеров, отложенном деторождении и институционализации заботы об общине как семье. Вместе с тем сохраняются традиционные представления о роли кормильца для мужчины, о совмещении семьи и работы – для женщины, типичные для советских гендерных схем «основного кормильца» и «полной семьи». И для мужчин, и для женщин семья остается значимой, однако не является целью сама по себе, что соответствует буддийскому учению и дает определенную свободу биографического проектирования. Работа, в том числе и «буддийская работа», гибко сочетается с личной жизнью, а адресатами заботы, в том числе и финансовой, оказываются как члены семьи, так и община.

ОТ ДОМОХОЗЯЙКИ К ЭКОНОМИЧЕСКОЙ НЕЗАВИСИМОСТИ: ВЫБОР ОПТИМАЛЬНОГО ВАРИАНТА

Удачное замужество и неожиданный развод являются центральными событиями, вокруг которых выстраивается рассказ Маши¹⁴. В отличие от ветеранов, ее повествование полно деталей и разных жизненных историй, предшествовавших встрече с буддизмом. Особое внимание в настоящее время она уделяет работе, что является результатом текущей рефлексии по поводу проблем с реализацией традиционной гендерной стратегии. Эта стратегия оказалась несостоятельной и привела к кризису. В процессе его разрешения актуализируются идеи экономической независимости и опоры на работу. В этих жизненных обстоятельствах знакомство с буддизмом становится ресурсом для ревизии гендерной идеологии, ее развития, которое осуществляется исходя из имеющихся возможностей. Элементами, связующими прошлый жизненный опыт с настоящим моментом, являются коды «выбора» и «защиты».

Маша родилась в середине 1980-х годов в крупном российском городе. Она из семьи служащих, но воспитывалась бабушкой и дедушкой, а после развода родителей и смерти отца жила непродолжительное время с матерью и братом. Тогда же они были зарегистрированы как нуждающиеся. Маша относится к поколению детей, чьи родители жили во время рыночных реформ 1990-х годов. Примечательно, что именно этот период – период ее детства – она не помнит: «У меня нет

¹⁴ Она с неоконченным высшим образованием, работает заместителем управляющего в компании по недвижимости, без детей, в буддийской общине с 2019 года.

воспоминаний из детства. Я себя очень хорошо помню с тринадцати лет». Школьные годы она тоже особо не выделяет, отмечает только, что были трудности в подростковом возрасте, но какие именно – не поясняет. Зато подчеркивает, что стремилась к независимости и потому рано ушла от матери жить самостоятельно. За первым выбором последовал второй: поступление на заочное отделение института и совмещение учебы с работой. В девятнадцать лет, спустя два года с момента начала самостоятельной жизни, она выходит замуж за «миллионера», переезжает с ним в Москву и прерывает учебу. До сих пор она называет свой брак идеальным и не только потому, что была замужем за состоятельным мужчиной, благодаря которому «не нуждалась ни в чем», но и потому, что в их отношениях, как она считает, была любовь. В браке она придерживалась традиционной гендерной стратегии, хотя и были элементы эгалитарного типа отношений. С одной стороны, она идентифицировала себя с домом, где «всегда должна быть еда готовая, глаженные, стиранные вещи мужа, ну и порядок», а идентичность мужа – с бизнесом и высокими доходами. С другой – была ориентирована на работу. Несмотря на то, что у нее была возможность не работать, она сначала трудится в ресторанном бизнесе, а потом переходит на работу в компанию к мужу. То, что муж участвовал в ведении домашнего хозяйства (в частности, мыл посуду), она называет «везением». Спустя десять лет совместной жизни они разводятся из-за измены мужа. Она подчеркивает, что сама подала на развод и не претендовала на раздел имущества. Сбой в реализации гендерно окрашенной жизненной стратегии – развод с резким снижением материального благополучия – ведет к переосмыслению гендерной идентичности: «Я не вижу себя в роли содержанки». Она уходит из фирмы супруга и после длительного периода безработицы устраивается в компанию по недвижимости заместителем управляющего – «хозяйкой офиса». Теперь она сама снимает жилье, на аренду которого уходит половина ее месячной зарплаты.

С 2016 года в окружении Маши появляются друзья-буддисты, которые ей нравятся, для общения с ними она была готова ходить в буддийский центр, а в 2019 году поехала на курс ламы Оле: «Я ехала не на курс к ламе, а просто отдохнуть с друзьями». При этом Маша уверяет, что друзья не влияли на решение о принятии прибежища, что это был ее выбор. Рассуждения о выборе весьма показательны и демонстрируют стремление отрефлексировать противоречие между тем, как она сама себя определяет, и тем, что о ней говорят друзья: «Они [друзья] говорят, что я уже связана с буддизмом не первую свою жизнь. Просто они знают, как я живу, что делаю для людей, – очень редко, что для себя... Я не сейчас к этому пришла, что нужно людям помогать». Обращение к буддизму она связывает с желанием «получить защиту» и эффективные инструменты для решения текущих жизненных задач, в частности для продвижения по карьерной лестнице. Вовлечение в буддийскую общину совпало с кризисными явлениями в жизни: развод с мужем, резкое понижение материального статуса, «тяжелые» отношения и последующее расставание с другим партнером, разочарование в друзьях во время курса ламы Оле. Можно сказать, что запуску конверсии способствовало структурное исключение (неоконченное высшее образование, ограничения в карьере, развод). Однако имело место и культурное исключение, связанное с переживанием разрыва соци-

альных связей и с противоречием между гендерными установками, личными предпочтениями и доминирующими в ее окружении культурными убеждениями: «Естественно, большинство моих знакомых и подружек [говорят]: “Тебе нужен мужик”. То есть вот это послевоенное прошлое наших бабушек и дедушек еще лет двести будет о себе давать знать – то, что женщина без мужика ничего не представляет и не может сама выжить в этом мире. [...] В общем, я не знаю, откуда это пошло, но спасибо бабушке с дедушкой большое, что меня воспитывали так: ты должна уметь все». Сама Маша демонстрирует готовность самостоятельно решать и материальные, и хозяйственные вопросы. Отчасти это совпадает с представлениями о сильной и самодостаточной женщине, довольно распространенными в советское время и лишь частично совпадающими с неолиберальной идеологией автономной женщины¹⁵. Рассуждения о независимости сочетаются с «другоцентристской» этикой и желанием налаживать отношения с партнерами. При этом есть острое осознание нехватки знаний о том, как это делать. В итоге она довольно прагматично (инструментально) относится к медитации – как к инструменту управления своими эмоциями, как к способу развить терпение, возможности узнать что-то новое и по-другому «вносить себя в этот мир».

Необходимо отметить, что прежнее положение информантки в браке вступает в явный конфликт с текущей самоидентификацией (на уровне риторики) как независимой, ценящей значимость личного выбора и карьерно ориентированной («хочу быть управляющей и поставила себе срок – год»). Вместе с тем она говорит о потребности в постоянном партнере и упоминает о намерении в будущем иметь ребенка. Таким образом, на уровне риторики в перспективе биографического проектирования поддерживается схема создания «полной семьи», не исключающая реализацию карьерных амбиций и подразумевающая равное распределение экономической ответственности во взаимоотношениях.

В рассмотренном случае достаточно много рефлексии по поводу собственной личной истории, но она осуществляется не через призму буддийской картины мира, что демонстрирует незавершенность процесса религиозной конверсии. В то же время необходимо отметить субъективную значимость гендерной схемы «полной семьи». Однако установка на «полную семью» у женщин-новичков в ряде случаев сопрягается с ее нереализованностью в настоящем: возможности следования схеме сокращаются, что проявляется как в увеличении брачного возраста, так и в росте числа неполных семей.

¹⁵ Это обстоятельство подтверждается и рассказами других респонденток, подчеркивающих свое отличие от родителей (матерей): «И мама замечательная, мама очень много сделала, но она требует такого же от нас – какое у тебя “итога” в твои тридцать, где твоя квартира, где ребенок, как ей объяснишь, что ребенок – это плод любви и желание подарить человеку жизнь, подарить миру человека нового, здорового, выращенного в любви, а не просто “галочка”, чтобы было. То есть рожать “для себя”, грубо говоря – ну это странно» (женщина, 1989 года рождения).

КРИЗИС ОСНОВНОГО КОРМИЛЬЦА, ПОМОЩЬ ДРУГИМ И НАКОПЛЕНИЕ ЛИЧНЫХ РЕСУРСОВ

В биографическом рассказе Тимофея¹⁶ разворачиваются две параллельные линии: одна связана с работой и профессиональной самореализацией, а другая – со знакомством с буддизмом и его влиянием на разные стороны жизни. Особое внимание уделяется открытию, сделанному в процессе религиозной конверсии и способствовавшему «перезагрузке» и признанию важности заботы о других. Как и в предыдущем случае, традиционная для мужчины гендерная стратегия (направленность на зарабатывание денег и обеспечение семьи) привела к кризису, в преодолении которого – с помощью буддийского учения и практик – важными поведенческими кодами являются «помощь другим» и «игра».

Тимофей родился в среднем российском городе в середине 1980-х годов, в семье специалистов (отец – ученый, мать – учительница математики). Материальных лишений в семье не было: «Не сказать, что мы бедствовали. Мы не были богаты, но и не бедствовали». После школы он поступает в университет на строительную специальность, затем продолжает обучение в аспирантуре и далее в докторантуре, следуя таким образом примеру отца. При этом он осознает, что его жизненный опыт институционально организован: «Все рождаются, живут, должны учиться, работать и так далее. [...] Было само собой естественно, что надо было куда-то идти учиться, потом куда-то идти работать». Принцип «работать, чтобы на что-то жить» был ключевым в его намеренных действиях. Реализация такой жизненной стратегии выглядит вполне благополучной и непрерывно восходящей: окончание школы, учеба в вузе, аспирантура, совмещенная с работой по строительной специальности, защита кандидатской диссертации, научная карьера и параллельная ей работа по разным проектам. В интервью информант подчеркивает, что все время приходилось *одновременно* учиться и работать, жить на два города, совмещая и «здесь и там», что интенсивность занятости вообще росла, на первом месте непременно оказывались финансовые цели: «вроде и какие-то деньги есть, то есть с голоду не помираешь, вроде есть какие-то там продвижения в отношениях, там могут быть с девушкой, но нет какого-то понимания счастья. [...] Чего-то достигаешь, и вот счастье-то почувствовал, а потом надо опять цель ставить, и все дальше, дальше. Какая-то беготня за целями». В данном случае переосмыслиется не столько интенсивность занятости, сколько концентрация на зарабатывании средств.

Две взаимосвязанные сферы жизни Тимофея, в которых выявляется проблематичность преемственности семейных ценностей и следования нормативным представлениям о мужской идентичности, – построение собственной семьи и стабильная, хорошо оплачиваемая работа. «Семья... я создавал... Не то что создавал, то есть был в отношениях серьезных... Наверное, много времени уходило в работу. У нас до брака дело не дошло, но повстречались достаточно долгое время». Два года назад он по собственной инициативе частично переезжает в Москву и орга-

¹⁶ Он с высшим образованием, кандидат наук, работает по проектам в строительстве; не женат, без детей, в буддийской общине с 2018 года.

низует свою строительную фирму, живя и работая на два города, и в это время отношения с девушкой распадаются. Тимофей снимает комнату в Москве и работает на проектной основе: «С работой всегда есть нестабильность... А вдруг завтра проектов не будет?». Основные цели Тимофея, на которые была ориентирована большая часть его жизни, – ценности материального достатка и индивидуального успеха: «Основные были финансовые цели, то есть заработать больше денег, жить в более комфортных условиях. Позволить себе куда-то съездить за границу». Таким образом, несмотря на достаток (зарплата в сто тысяч рублей в месяц, что, по данным официальной статистики, соответствует средней заработной плате в Москве в 2019 году) и профессиональный успех (работа проектного характера в строительстве, организация своего дела, защита кандидатской диссертации), Тимофей не соответствует тем «объективным показателям», которым, как сам считает, должен соответствовать: «комфортные условия жизни», «поездки за границу», «зарабатывать больше», «заработать на дом». Во многом этому способствует прекаризация рынка труда и нестабильность, являющаяся неотъемлемой характеристикой этого процесса.

Вместе с тем можно предположить, что завышенные финансовые требования предъявлялись второй стороной в описанных семейных отношениях, что и стало причиной разрыва: «Вот *все бессмысленно, всех денег не заработаешь*. Ну, отношения, ну дети, сколько надо детей для счастья» (курсив добавлен). Невозможность заработать столько, чтобы соответствовать представлениям о надежной опоре семьи, выполнять роль кормильца, становится травматичным опытом в биографии Тимофея. Об этом ему трудно говорить открыто (и это было очевидно в процессе интервью), но именно это становится лейтмотивом всего биографического нарратива на уровне осмысления и интерпретации опыта. Разрыв отношений сопровождается экзистенциальным кризисом: «Плохое было состояние. Меня все как-то гнобило. Какая-то бессмыслица во всем. Грусть от всего. Ну вот как-то оно все бессмысленно. Мы работаем, дальше там семья, дети, смерть, работа, старость, болезнь опять же». Кризис становится пусковым элементом конверсии в буддизм: респондент общается с другом-буддистом, начинает читать книги, медитировать, через некоторое время начинает посещать московский буддийский центр. Особенно значимым открытием он называет совет «думать о других»: «такой бизнес-совет: сосредоточиться на проблемах других – и тогда сам перестанешь страдать». Применяя этот совет на практике, Тимофей отмечает изменения в эмоциональном состоянии: «Мне реально легче стало. Я не думал о своих проблемах, а думал о проблемах людей, у которых, может быть, еще больше проблем... [...] Я понимал, что у меня растворяются какие-то эмоции, я перестал злиться, я перестал страдать. И ты начинаешь что-то делать для других. Ты смотришь, люди довольны. Тебе уже неважно, довольны или нет, дело сделано, тебе особо ничего не надо, какие-то деньги тебе заплатили, то есть ты в минусе не остался». Этот совет, по его мнению, повлиял и на отношение к работе: «Я уже не смотрел, сколько я хочу денег зарабатывать, а сколько я могу сделать максимально». Он считает, что появилось ясное представление о происходящем как об игре: «Ты действительно начинаешь к этому как к игре относиться, ты начинаешь к сложностям относиться как

к игре». Наконец, он переосмысляет саму основу партнерских отношений в контексте «пользы» и «дающей любви», причем это релевантно и для «гендерных» отношений, и для межличностных отношений в целом (например, профессиональных): «Если раньше ты думал, что ты можешь взять от человека, то сейчас ты думаешь, что ты можешь дать человеку. Что можешь, необязательно все отдавать. Я сейчас для себя понял, что сейчас с серьезными отношениями... Потому что мне нравится и эта девушка, и та девушка, и эта. Стараешься кому-то что-то дать. Если к одной девушке подходишь, ей только отношения нужны, с другой можете просто посмеяться, а с третьей, скажем, любовью позаниматься и разбежаться». В его биографическом нарративе воспроизводятся институциональные образцы гендерной идеологии буддизма Алмазного пути: «партнерство обязательно, то есть партнерство между мужчиной и женщиной, потому что мы друг друга очень сильно развиваем. Это необязательно может быть брак, просто партнерство, как ты это понимаешь: это может быть и женщина, может быть и несколько женщин или мужчин, может быть это и семья, дети».

Таким образом, мужчина-новичок, так же как и женщина-новичок, вступает в партнерские отношения, но, в отличие от нее, на уровне риторики создание полной семьи и реализация схемы «основного кормильца» не являются для него субъективно значимыми. Он активно делает научную и профессиональную карьеру в сфере строительства, но конверсия в буддизм позволила перенести ценностные ориентиры с доминанты «успеха для себя» на иную доминанту – «что я могу для других... сегодня сделать»; переосмыслить опыт нестабильных работы, жизни и отношений: «Сейчас ты, наоборот, *сложность встречаешь как возможность* для развития, и еще других людей этому научить, как развиваться в тех или иных ситуациях» (курсив добавлен).

Итак, у буддистов-новичков трансформация практик партнерских отношений происходит по эгалитарному вектору, в соответствии с представлениями о распределении финансовой ответственности во взаимоотношениях и возможностях личной и профессиональной самореализации. Схема «полной семьи» остается важной в биографическом проектировании женщин. Роль «основного кормильца» в случае отсутствия детей не проблематизируется. Субъективное благополучие достигается новичками не в сфере заботы о детях или активного участия в жизни общины, а благодаря самореализации как в профессии, так и в партнерских отношениях. Медитативные практики и интерпретационные ресурсы буддийского учения активно используются для саморегуляции и переосмысления личной истории.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенное исследование позволяет утверждать, что трансформация гендерной идеологии, узловыми моментами которой в советское время являлись схема обеспечения материального благополучия («основного кормильца») и схема создания «полной семьи», обусловлена культурным исключением, сопровождающимся сдвигами в жизненных стратегиях конвертитов в западный буддизм. Сбои или разрывы

в биографиях вызваны необходимостью адаптироваться к рыночным отношениям, а также ограниченной возможностью прежних культурных установок и гендерных схем интерпретировать повседневные практики и сопровождать принимаемые индивидуальные решения о перемене места жительства, смене работы, создании семьи, рождении детей. Прежние схемы, действовавшие в советское время и поддерживаемые идеологией и практикой советского государства, оказались «слепы» для новых вызовов: повышения интенсивности труда, дефицита времени, отсутствия навыков переговоров и выстраивания отношений. В этом смысле две узловые темы гендерной идеологии – создание и обеспечение семьи – подвергаются ревизии, и буддийское учение оказывается востребованным для их переосмысления.

Буддизм Алмазного пути, как показал анализ учения, предлагает достаточно оригинальную для отечественного культурного контекста гендерную идеологию: вместе с патриархатным воспроизводством гендерных ролей, основанным на половом диморфизме и естественном представлении о различиях, легитимизируется партнерство и либерализация сексуальных отношений, в большей мере коррелирующие с ценностями развитых западных обществ. Комбинация гендерного либерализма Запада и традиционализма Востока формирует новый духовный продукт, который оказывается востребованным на религиозном рынке. Более того, гибкость гендерной идеологии данной школы оставляет последователям выбор, в том числе благодаря рекомендательному, а не обязательному характеру предписаний и возможности найти каждому свою нишу: от патриархатной до эгалитарной. Акцент на личном духовном развитии, который делает буддийское учение, не только отвечает запросам индивидов на снятие ограничений традиционных гендерных схем, но и вполне соответствует процессам индивидуализации, происходящим в постсоветском пространстве и либеральной экономике.

Биографии двух поколений буддистов демонстрируют проблематичность воспроизводства в новых условиях советской гендерной идеологии, необходимость самостоятельного выбора гендерных норм, выработку проекта партнерских отношений и потребность символического и социального сопровождения его реализации, осмысления и легитимации, которое в процессе конверсии начинает выполнять буддийское мировоззрение и сообщество последователей. Как показал анализ интервью, при сопоставлении с советскими схемами «полной семьи» и «основного кормильца» следование гендерной идеологии буддизма Алмазного пути предполагает более широкий спектр вариантов жизненных стратегий, включающих эгалитарные сценарии партнерских отношений, допускающих «отсроченное материнство/отцовство», «равное распределение экономической ответственности в семье», «делегирование заботы», «свободное партнерство». В контексте усиления в России в 2010-х годах на государственном уровне консервативной социальной политики, подчеркивающей значимость традиционной семьи с двумя и более детьми, связи между поколениями, а также активно апеллирующей к религии и морали «как основам традиционной женственности и женской роли» (Здравомыслова и Темкина 2015:347–348), можно предположить, что буддийское сообщество и мировоззрение становятся мягкой альтернативой и пространством

для самостоятельного проектирования личной траектории, позволяющими реализовывать как традиционные, так и эгалитарные сценарии выстраивания партнерства и распределения ответственности в семье.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Алмакаева, Айгуль и Анна Мавлетова. 2018. «Модернизационные процессы в России: ожидать ли сдвига в сторону эмансипативных ценностей?». *Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены* 6:91–112. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2018.6.05>.
- Блюм, Ален. 2005. *Родиться, жить и умереть в СССР*. М.: Новое издательство.
- Буравой, Майкл и Эрик Олин Райт. 2011. «Социологический марксизм». *Социология: научно-теоретический журнал* 2:43–57.
- Воронина, Ольга. 2016. «Гендерное измерение политики и культуры в России». *Ярославский педагогический вестник* 4:172–177.
- Голод, Сергей. 1996. «Современная семья: плюрализм моделей». *Социологический журнал* 3–4:99–108.
- Дивисенко, Константин и Валентина Исаева. 2020. «Типология обращения в западный буддизм в контексте концепции социального механизма религиозной конверсии». *Научный результат. Социология и управление* 6(3):117–135. <https://doi.org/10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-8>.
- Здравомыслова, Елена и Анна Темкина. 2007. «Неотрадиционализм(ы) – трансформация гендерного гражданства в современной России». С. 201–212 в *Российский гендерный порядок: социологический подход*, под ред. Елены Здравомысловой и Анны Темкиной. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге.
- Здравомыслова, Елена и Анна Темкина. 2015. *12 лекций по гендерной социологии: учебное пособие*. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге.
- Исаева, Валентина. 2019. «Теория депривации как инструмент изучения нетрадиционной религиозности». *Социологические исследования* 9:39–50. <https://doi.org/10.31857/S013216250006656-4>.
- Козлова, Наталья. 2005. *Советские люди. Сцены из истории*. М.: Европа.
- Левада, Юрий. 2000. «Проблема “человека советского”». С. 391–548 в *От мнений к пониманию. Социологические очерки 1993–2000*. М.: Московская школа политических исследований.
- Лыткина, Татьяна. 2005. «Экономическое поведение “новых бедных” в условиях социальной трансформации». Автореферат диссертации кандидата социологических наук, Институт социологии РАН, Москва. http://vfvauzer.ru/lab/lytkina/Lytkina_adiss.pdf.
- Лыткина, Татьяна. 2011а. «Материнская семья. Советская мечта и постсоветская реальность». С. 74–94 в *Женский проект: метаморфозы диссидентского феминизма во взглядах молодого поколения России и Австрии*, под ред. Светланы Ярошенко. СПб.: Алетейя.
- Лыткина, Татьяна. 2011б. «Социальная биография исключения в постсоветской России». *Журнал социологии и социальной антропологии* 14(1):87–109.
- Нидал, Оле. 2019. *Книга о любви. Счастливое партнерство глазами буддийского ламы*. М.: Ориенталия.
- Радаев, Вадим. 2018. «Миллениалы на фоне предшествующих поколений: эмпирический анализ». *Социологические исследования* 3:15–33. <https://doi.org/10.7868/S0132162518030029>.
- Рождественская, Елена. 2012. *Биографический метод в социологии*. М.: Издательский дом Высшей школы экономики.
- Семенова, Виктория. 2017. «Профессиональный успех: изменяющаяся саморефлексия современных профессионалов». *INTER* 14(1):16–30.
- Сен, Амартия. [1999] 2004. *Развитие как свобода*. М.: Новое издательство.
- Тартаковская, Ирина. 2002. «Мужчины на рынке труда». *Социологический журнал* 3:112–125.

- Тартаковская, Ирина. 2015. «Воспроизводство гендерного порядка через карьерные стратегии: попытка интерсекционального анализа». *Социологические исследования* 5:84–93.
- Темкина, Анна. 2019. «Борьба против гендерного равенства: Транс/национальная мобилизация». *Журнал исследований социальной политики* 17(4):674–683. <https://doi.org/10.17323/727-0634-2019-17-4-674-683>.
- Харчев, Анатолий и Сергей Голод. 1971. *Профессиональная работа женщин и семья*. Л.: Наука.
- Черников, Борис. 2014. «Дифференциация трудовых ценностей среди поколений современных работников». *Вестник Томского государственного университета* 385:153–158.
- Ярошенко, Светлана, ред. 2011. *Женский проект: метаморфозы диссидентского феминизма во взглядах молодого поколения России и Австрии*. СПб.: Алетейя.
- Ярошенко, Светлана. 2013. «Женская работа и личное благополучие. Технологии исключения в постсоветской России». *Экономическая социология* 14(5):23–59.
- Ashwin, Sarah, ed. 2006. *Adapting to Russia's New Labour Market: Gender and Employment Behaviour*. London: Routledge.
- Ashwin, Sarah, and Olga Isupova. 2018. "Process of Reproduction and Change in Russian Women's Gender Ideologies." *Gender and Society* 32(4):441–468. <https://doi.org/10.1177/0891243218776309>.
- Chafetz, Janet Saltzman. 2004. "Bridging Feminist Theory and Research Methodology." *Journal of Family Issues* 25(7):963–977. <https://doi.org/10.1177/0192513X04267098>.
- Davis, Shannon N., and Theodore N. Greenstein. 2009. "Gender Ideology: Components, Predictors, and Consequences." *Annual Review of Sociology* 35:87–105. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-070308-115920>.
- Hausmann, Ricardo, and Laura D. Tyson. 2017. *The Global Gender Gap Report 2017*. Geneva: World Economic Forum. https://www3.weforum.org/docs/WEF_GGGR_2017.pdf.
- Hausmann, Ricardo, Laura D. Tyson, and Saadia Zahidi. 2010. *The Global Gender Gap Report 2010*. Geneva: World Economic Forum. https://www3.weforum.org/docs/WEF_GenderGap_Report_2010.pdf.
- Hochschild, Arlie. 1989. *The Second Shift: Working Parents and the Revolution at Home*. New York: Avon Books.
- Kent, Eliza F. 2014. "Feminist Approaches to the Study of Religious Conversion." Pp. 297–326 in *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, edited by Lewis R. Rambo and Charles E. Farhadian. Oxford: Oxford University Press.
- Nydahl, Ole. 2005. *Der Buddha und die Liebe*. Munich: Knauer Verlag.
- Ridgeway, Cecilia L. 2011. *Framed by Gender: How Gender Inequality Persists in the Modern World*. Oxford: Oxford University Press.
- Schütze, Fritz. 2014. "Autobiographical Accounts of War Experiences: An Outline for the Analysis of Topically Focused Autobiographical Texts Using the Example of the 'Robert Rasmus' Account in Studs Terkel's Book, 'The Good War.'" *Qualitative Sociology Review* 10(1):224–283.
- Sherer, Burkhard. 2011. "Macho Buddhism: Gender and Sexualities in the Diamond Way." *Religion and Gender* 1(1):85–103.
- Stark, Rodney. 2015. *The Triumph of Faith: Why the World Is More Religious Than Ever*. Wilmington, DE: ISI Books.
- Stark, Rodney, and William Bainbridge. 1996. *A Theory of Religion*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Yü, Dan Smyer. 2014. "Buddhist Conversion in Contemporary World." Pp. 465–487 in *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, edited by Lewis R. Rambo and Charles E. Farhadian. Oxford: Oxford University Press.

FAMILY AND PARTNERSHIP ON THE WAY TO “CONSTANT HAPPINESS”: TRANSFORMATION OF GENDER IDEOLOGY IN THE PROCESS OF RELIGIOUS CONVERSION TO WESTERN BUDDHISM IN RUSSIA

Svetlana Yaroshenko, Valentina Isaeva, Konstantin S. Divisenko

Svetlana Yaroshenko, Department of Comparative Sociology, St. Petersburg University (Russia). Address for correspondence: SPBU, Universitetskaya naberezhnaya, 7-9, Saint Petersburg, 199034, Russia. svetayaroshenko@gmail.com.

Valentina Isaeva, Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences. Address for correspondence: Sociological Institute RAS, 7-ya Krasnoarmeyskaya ul., 25/14, office 506, Saint Petersburg, 190005, Russia. vbisaeva@gmail.com.

Konstantin S. Divisenko, Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences. Address for correspondence: Sociological Institute RAS, 7-ya Krasnoarmeyskaya ul., 25/14, office 506, Saint Petersburg, 190005, Russia. k.divisenko@socinst.ru.

The research for this article was supported by the Russian Foundation for Basic Research, project No. 18-011-00561 “Western Buddhism in Russia in the Beginning of the Twenty-First Century: Analysis of the Social Mechanism of Religious Conversion.”

The article, based on biographical interviews conducted in 2019 with members of the Karma Kagyu Buddhist communities in Saint Petersburg, Moscow, Arkhangelsk, and Severodvinsk, examines the impact of religious conversion on gender ideology that supports individual decisions about how to achieve well-being through changing attitudes to marriage and partnership, as well as through flexible combination of family and work in everyday life. The study relied on the methodology of the narrative analysis developed by the German sociologist Fritz Schütze, which is focused on identifying relationship between institutional structures and subjective action. In the analysis of the biographical interviews, the main attention is paid to those changes in individual's gender ideology and practices that take place in the process of religious conversion and facilitate reinterpretation of negative life experiences and of the consequences of deprivation caused by failed life strategies. We argue that the influence of the parental family and gender norms and attitudes formed before the religious conversion in some cases turn out to be a source of cultural exclusion caused by contradictions in the realization of the gender schemes of the “main breadwinner” and “complete family” inherited and reproduced from the Soviet period. Cultural exclusion results in the biographical traumatic experience, which needs to be redefined and demands the repair of broken gender

schemes. The transformation of gender ideology has a neo-traditional character, involving the articulation of gender differences, assigning them different ranks, and, at the same time, flexibility in their development at the individual level.

Keywords: Gender Ideology; Religious Conversion; Cultural Exclusion; Biographical Method; Western Buddhism; Postsocialism

REFERENCES

- Almakaeva, Aigul', and Anna Mavletova. 2018. "Modernizatsionnye protsessy v Rossii: Ozhidat' li sdiviga v storonu emansipativnykh tsennostei." *Monitoring obshchestvennogo mneniia: Ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny* 6:91–112. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2018.6.05>.
- Ashwin, Sarah, ed. 2006. *Adapting to Russia's New Labour Market: Gender and Employment Behaviour*. London: Routledge.
- Ashwin, Sarah, and Olga Isupova. 2018. "Process of Reproduction and Change in Russian Women's Gender Ideologies." *Gender and Society* 32(4):441–468. <https://doi.org/10.1177/0891243218776309>.
- Blum, Alain. 2005. *Rodit'sia, zhit' i umeret' v SSSR*. Moscow: Novoe izdatel'stvo.
- Burawoy, Michael, and Erik Olin Wright. 2011. "Sotsiologicheskii marksizm." *Sotsiologiya: Nauchno-teoreticheskii zhurnal* 2:43–57.
- Chafetz, Janet Saltzman. 2004. "Bridging Feminist Theory and Research Methodology." *Journal of Family Issues* 25(7):963–977. <https://doi.org/10.1177/0192513X04267098>.
- Chernikov, Boris. 2014. "Differentsiatsiia trudovykh tsennostei sredi pokolenii sovremennykh rabotnikov." *Vestnik Tomskogo universiteta* 385:153–158.
- Davis, Shannon N., and Theodore N. Greenstein. 2009. "Gender Ideology: Components, Predictors, and Consequences." *Annual Review of Sociology* 35:87–105. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-070308-115920>.
- Divisenko, Konstantin S., and Valentina Isaeva. 2020. "Tipologiya obrashcheniia v zapadnyi buddizm v kontekste kontseptsii sotsial'nogo mekhanizma religioznoi konversii." *Nauchnyi rezul'tat: Sotsiologiya i upravlenie* 6(3):117–135. <https://doi.org/10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-8>.
- Golod, Sergei. 1996. "Sovremennaia sem'ia: Pluralizm modelei." *Sotsiologicheskii zhurnal* 3–4:99–108.
- Hausmann, Ricardo, and Laura D. Tyson. 2017. *The Global Gender Gap Report 2017*. Geneva: World Economic Forum. https://www3.weforum.org/docs/WEF_GGGR_2017.pdf.
- Hausmann, Ricardo, Laura D. Tyson, and Saadia Zahidi. 2010. *The Global Gender Gap Report 2010*. Geneva: World Economic Forum. https://www3.weforum.org/docs/WEF_GenderGap_Report_2010.pdf.
- Hochschild, Arlie. 1989. *The Second Shift: Working Parents and the Revolution at Home*. New York: Avon Books.
- Isaeva, Valentina. 2019. "Teoriia deprivatsii kak instrument izucheniia netraditsionnoi religioznosti." *Sotsiologicheskie issledovaniia* 9:39–50. <https://doi.org/10.31857/S013216250006656-4>.
- Kent, Eliza F. 2014. "Feminist Approaches to the Study of Religious Conversion." Pp. 297–326 in *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, edited by Lewis R. Rambo and Charles E. Farhadian. Oxford: Oxford University Press.
- Kharchev, Anatolii, and Sergei Golod. 1971. *Professional'naiia rabota zhenshchin i sem'ia*. Leningrad: Izdatel'stvo "Nauka."
- Kozlova, Nata'ia. 2005. *Sovetskie liudi: Stseny iz istorii*. Moscow: Izdatel'stvo "Evropa."
- Levada, Yuri. 2000. "Problema 'cheloveka sovetskogo.'" Pp. 391–548 in *Ot mnenii k ponimaniiu: Sotsiologicheskie ocherki 1993–2000*. Moscow: Moskovskaia shkola politicheskikh issledovaniia.
- Lytkina, Tatyana. 2005. "Ekonomicheskoe povedenie 'novykh bednykh' v usloviakh sotsial'noi transformatsii." Avtoreferat dissertatsii kandidata sotsiologicheskikh nauk, Institut sotsiologii RAN. http://vfvfauzer.ru/lab/lytkina/Lytkina_adiss.pdf.
- Lytkina, Tatyana. 2011a. "Materinskaia sem'ia: Materinskaia mecha i postsovetskaia real'nost'." Pp. 74–94 in *Zhenskii proekt: Metamorfozy dissidentskogo feminizma vo vzgliadakh mladogo pokoleniia Rossii i Avstrii*, edited by Svetlana Yaroshenko. Saint Petersburg, Russia: Aleteiia.

- Lytkina, Tatyana. 2011b. "Sotsial'naiia biografiia isklucheniia." *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii* 14(1):87–109.
- Nydahl, Ole. 2005. *Der Buddha und die Liebe*. Munich: Knauer Verlag.
- Nydahl, Ole. 2019. *Kniga o luibvi: Schastlivoe partnerstvo glazami buddistskogo lamy*. Moscow: Orientaliia.
- Radaev, Vadim. 2018. "Millenialy na fone predshestvuiushchikh pokolenii: Empirecheskii analiz." *Sotsiologicheskie issledovaniia* 3:15–33. <https://doi.org/10.7868/S0132162518030029>.
- Ridgeway, Cecilia L. 2011. *Framed by Gender: How Gender Inequality Persists in the Modern World*. Oxford: Oxford University Press.
- Rozhdestvenskaya, Elena. 2012. *Biograficheskii metod v sotsiologii*. Moscow: Izdatel'skii dom Vyshei shkoly ekonomiki.
- Schütze, Fritz. 2014. "Autobiographical Accounts of War Experiences: An Outline for the Analysis of Topically Focused Autobiographical Texts Using the Example of the 'Robert Rasmus' Account in Studs Terkel's Book, 'The Good War.'" *Qualitative Sociology Review* 10(1):224–283.
- Semenova, Victoria. 2017. "Professional'nyi uspek: Izmeniaiushchiasia samorefleksiiia sovremennykh professionalov." *INTER* 1(14):16–30.
- Sen, Amartya. [1999] 2004. *Razvitie kak svoboda*. Moscow: Novoe izdatel'stvo.
- Sherer, Burkhard. 2011. "Macho Buddhism: Gender and Sexualities in the Diamond Way." *Religion and Gender* 1(1):85–103.
- Stark, Rodney. 2015. *The Triumph of Faith: Why the World Is More Religious Than Ever*. Wilmington, DE: ISI Books.
- Stark, Rodney, and William Bainbridge. 1996. *A Theory of Religion*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Tartakovskaia, Irina. 2002. "Muzhchiny na rynke truda." *Sotsiologicheskii zhurnal* 3:112–125.
- Tartakovskaia, Irina. 2015. "Vosproizvodstvo gendernogo poriadka cherez kar'ernye strategii: Popytka interseksional'nogo analiza." *Sotsiologicheskie issledovaniia* 5:84–93.
- Temkina, Anna. 2019. "Bor'ba protiv gendernogo ravenstva: Trans/natsional'naia mobilizatsiia." *Zhurnal issledovaniia sotsial'noi politiki* 17(4):674–683. <https://doi.org/10.17323/727-0634-2019-17-4-674-683>.
- Voronina, Ol'ga. 2016. "Gendernoe izmerenie politiki i kultury v Rossii." *Iaroslavskii pedagogicheskii vestnik* 4:172–177.
- Zdravomyslova, Elena, and Anna Temkina. 2007. "Neotraditsionalizm(y): Transformatsiia gendernogo grazhdanstva v sovremennoi Rossii." Pp. 201–212 in *Rossiskii gendernyi poriadok: Sotsiologicheskii podkhod*, edited by Elena Zdravomuslova and Anna Temkina. Saint Petersburg, Russia: Izdatel'stvo EU SPb.
- Zdravomyslova, Elena, and Anna Temkina. 2015. *12 lektsii po gendernoi sotsiologii: Uchebnoe posobie*. Saint Petersburg, Russia: Izdatel'stvo EU SPb.
- Yaroshenko, Svetlana, ed. 2011. *Zhenskii proekt: Metamorfozy dissidentskogo feminizma vo vzgliadakh molodogo pokoleniia Rossii i Avstrii*. Saint Petersburg, Russia: Aleteiia.
- Yaroshenko, Svetlana. 2013. "Zhenskaia rabota i lichnoe blagopoluchie: Tekhnologii isklucheniia v postsovetsoi Rossii." *Ekonomicheskaiia sotsiologiia* 14(5):23–59.
- Yü, Dan Smyer. 2014. "Buddhist Conversion in Contemporary World." Pp. 465–487 in *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, edited by Lewis R. Rambo and Charles E. Farhadian. Oxford: Oxford University Press.