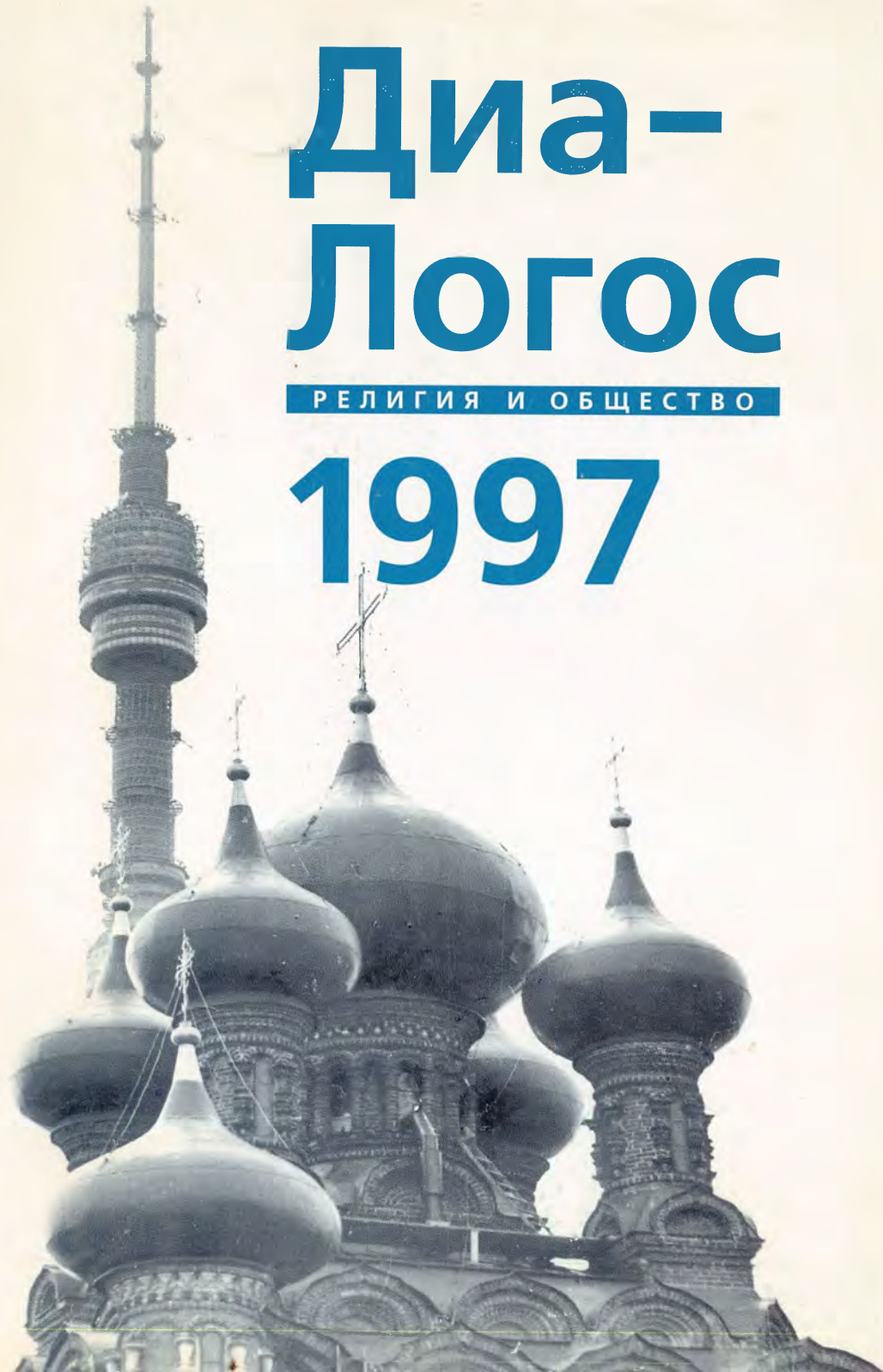


# Диалогос

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО

# 1997



ДИА-ЛОГОС  
РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО  
1997

Альманах продолжает издание журнала «ЛОГОС»,  
основанного 26 лет назад издательством  
«Жизнь с Богом» в Брюсселе.

ИЗДАНИЕ ОСУЩЕСТВЛЯЕТСЯ

ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИМ ЦЕНТРОМ  
«РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО В СТРАНАХ СНГ И БАЛТИИ»  
(Москва, Киев, Мюнхен)

В СОТРУДНИЧЕСТВЕ

с Отделом религиозной литературы  
ВСЕРОССИЙСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОЙ БИБЛИОТЕКИ  
ИНОСТРАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
имени М.И.Рудомино (Москва)

ПРИ УЧАСТИИ

ЦЕНТРА ПО СРАВНИТЕЛЬНОМУ ИЗУЧЕНИЮ  
МИРОВЫХ РЕЛИГИЙ РОССИЙСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО  
ГУМАНИТАРНОГО УНИВЕРСИТЕТА (Москва)

ОБЩЕДОСТУПНОГО ПРАВОСЛАВНОГО УНИВЕРСИТЕТА,  
ОСНОВАННОГО ПРОТОИЕРЕЕМ АЛЕКСАНДРОМ МЕНЕМ (Москва)

КОЛЛЕДЖА СВЯТОГО ФОМЫ АКВИНСКОГО (Москва)

ИНСТИТУТА РЕЛИГИИ И ПРАВА (Москва)

## РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Марк Смирнов, *главный редактор* (Москва),  
Георгий Аввакумов (Мюнхен), Алексей Журавский (Москва),  
Наталья Кочан (Киев), Пьетро Модесто (Мюнхен),  
Александр Солдатов (Москва), Адольф Хампель (Гисен),  
Кристиан Ханник (Вюрцбург), Николай Шабуров (Москва),  
Алексей Юдин (Москва).

*Секретарь редакции:* Марина Генишева (Москва)

## ПОПЕЧИТЕЛЬСКИЙ СОВЕТ

Екатерина Гениева (директор Всероссийской государственной  
библиотеки иностранной литературы, Москва),  
профессор доктор Рудольф Грулих (Кёнигштайн),  
священник Стефано Каприо (Москва), священник Станислав Опеля (Москва),  
Анатолий Пчелинцев (директор Института религии и права, Москва),  
профессор доктор Пауль Рот (Мюнхен),  
Жан-Франсуа Тири (директор Духовной библиотеки, Москва),  
профессор доктор Ульрих Хорст (Мюнхен),  
пастор Бент Христенсен (Карлсундвей),  
священник Георгий Чистяков (ректор Общеизвестного православного  
университета, основанного протоиереем Александром Менем, Москва),  
профессор доктор Петер Элен (Мюнхен).

## АДРЕСА РЕДАКЦИИ

*В России:*

Российская Федерация, Москва 109189, Николо-Ямская ул., д.1.  
Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы (ВГБИЛ),  
Отдел религиозной литературы, Альманах «Диа-Логос», Марине Генишевой.  
Телефон: (095) 915 7986. Факс: (095) 915 3637; 915 3927

*В Украине:*

Україна, Київ 252024, вул. Шовковична, д. 29, кв. 56, (Альманах «Диа-Логос»)

*В Германии:*

«Logos-Dialog», Rumfordstr., 21a, D-80469, München, Deutschland.  
Телефон/Факс: (00 49 89) 29 16 31 29

# Диа-Логос

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО

# 1997

АЛЬМАНАХ



МОСКВА

«Истина и Жизнь»

1997

Диа-Логос: Религия и общество 1997. Альманах.  
Составление и общая редакция Марка Смирнова.  
— М.: «Истина и Жизнь», 1997. — 428 с.

*На обложке*  
фото Владимира Строковского

© Исследовательский центр «Религия и общество в странах СНГ и Балтии»

*Адрес*  
Российская Федерация, Москва 109189, Николо-Ямская ул., д. 1.  
Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы (ВГБИЛ),  
Отдел религиозной литературы, Альманах «Диа-Логос»

Присланные рукописи не рецензируются и не возвращаются.  
Редакция по этому вопросу в переписку не вступает.  
При перепечатке ссылка на «Диа-Логос» обязательна.  
Авторы несут ответственность за достоверность  
приводимых ими сведений

ISBN 5-88403-017-7

# СОДЕРЖАНИЕ

От редакции ..... 5

## I. РЕЛИГИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

*Джеймс Э. Вуд*

Право человека на свободу религии  
в исторической и международной перспективе ..... 11

*Алексей Юдин*

Католичество и православие: знаки времени ..... 20

*Юрий Табах*

Трудности и перспективы еврейско-христианского  
межрелигиозного диалога ..... 43

*Татьяна Ворожейкина, Евгений Рашковский, Александр Уминов*

Гражданское общество и религия ..... 61

## II. РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО В ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

*Александр Солдатов*

Политические течения в Русской Православной Церкви  
на фоне президентских выборов 1996 года в России ..... 91

*Вячеслав Полосин*

Национал-патриоты и Русская Православная Церковь:  
Всемирный Русский Народный Собор ..... 114

*Валерий Сендеров*

Русская Православная Церковь и ее отношение к антисемитизму ..... 123

*Мария Луккина*

Христианский церковно-общественный канал:  
год в московском эфире ..... 137

*Георгий Чистяков*

Чего ожидает общество от Православной Церкви в России?  
(Текст радиовыступления) ..... 151

*Николай Корнилов*

Евангельские христиане-баптисты на историческом переломе (1991—1997) ..... 171

*Наталья Кочан*

Церковно-общественная жизнь в Украине: год 1996-й  
(По страницам украинской печати) ..... 180

Греко-Католическая Церковь в сегодняшней Украине:  
статистическое измерение ..... 198

*Виктор Еленский*

Феномен новых религиозных движений: Белое Братство ..... 211

*Валихмет Садур*

«Исламский фактор»  
(Заметки и размышления российского мусульманина) ..... 224

*Санобар Шерматова*

Таджикистан: красное и зеленое ..... 249

Мусульмане в постсоветском пространстве (Материалы «круглого стола», проходившего в Институте восточных культур в январе 1997 года) .....	265
---	-----

### III. НА ПУТИ К СВОБОДЕ СОВЕСТИ: РОССИЯ

<i>Юрий Розенбаум</i> Некоторые проблемы государственно-конфессиональных отношений на современном этапе .....	238
<i>Юрий Табах</i> Гонка на опережение, или Что предшествовало парламентским слушаниям «О свободе совести и правах человека в России» .....	292
<i>Петр Куценков</i> Новый Закон «О свободе совести и религиозных организациях» .....	296
<i>Михаил Ситников</i> К обсуждению законопроекта «О свободе совести и религиозных организациях в России» .....	301
<i>Анна Полянская, Сергей Алексеев</i> Дума освободит нас от свободы совести .....	316

### IV. РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО В ЦЕНТРАЛЬНОЙ И ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ

<i>Владзимеж Павлючук</i> Религия и идеологии современного мира .....	325
<i>Гжегож Бабинский</i> Религия и национализм в Центральной и Восточной Европе (Обзор проблематики) .....	333
<i>Тадеуш Доктур</i> Новые религиозные движения в посткоммунистической Европе .....	340

### V. ДИАЛОГ ВОСТОК — ЗАПАД

<i>Роберт Хотц</i> Украинская Греко-Католическая Церковь между национализмом и экуменизмом .	351
<i>Вацлав Гриневич</i> Церкви-сестры: примирение и экклезиология .....	366

### VI. ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

<i>Марк Шефтель</i> Церковь и государство в императорской России .....	383
<i>Иннокентий Павлов</i> От Церкви имперской к Церквям национальным .....	396

СПРАВОЧНЫЙ ОТДЕЛ .....	406
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ .....	425
CONTENTS AND SUMMARIES .....	431

## ОТ РЕДАКЦИИ

Уважаемые читатели!

**В** ваших руках альманах «ДИА-ЛОГОС», издающийся Исследовательским центром «Религия и общество в странах СНГ и Балтии» в сотрудничестве с Отделом религиозной литературы Всероссийской государственной библиотеки иностранной литературы (ВГБИЛ) в Москве при участии Центра по сравнительному изучению мировых религий Российского государственного гуманитарного университета (Москва); Общеизвестного православного университета, основанного протоиереем Александром Менем (Москва); Колледжа святого Фомы Аквинского (Москва); Института религии и права (Москва).

Международный исследовательский центр «Религия и общество в странах СНГ и Балтии» является независимой научной общественной организацией, свободной корпорацией ученых, занимающихся изучением проблем религии и общества в государствах, образовавшихся на территории бывшего СССР. В этот своеобразный «цех» исследователей входят российские и зарубежные ученые — историки религии и Церкви, социологи и философы. Исследовательский центр, имеющий в настоящее время свои отделения в Москве, Киеве и Мюнхене, издает альманах «ДИА-ЛОГОС», посвященный проблемам взаимоотношений религии и общества.

Альманах продолжает издание журнала «ЛОГОС», начатое 26 лет назад брюссельским издательством «Жизнь с Богом» («Foyer oriental chretien»). Мы предполагаем, что альманах будет выходить от одного до нескольких раз в год.

Исследовательский центр «Религия и общество в странах СНГ и Балтии» (отделения в Москве, Киеве, Мюнхене) продолжает научные традиции и является преемником деятельности бюллетеня «Религия и атеизм в СССР», издававшегося с 1967 г. при Институте по изучению СССР (Institut zur Erforschung der UdSSR) в Мюнхене. Редакторами бюллетеня были Надежда Теодорович (1907-1979) и доктор Пьетро Модесто (ныне сотрудник нашего



Исследовательского центра и член редакционной коллегии альманаха «ДИА-ЛОГОС»). За эти годы было издано более 200 выпусков, параллельно выходил бюллетень и на немецком языке: «Religion und Atheismus in der UdSSR». Это было информационное издание, освещавшее положение религии в Советском Союзе, целью которого было «рассеять неведение, существующее относительно СССР»<sup>1</sup>, и сообщить демократическому миру достоверные данные о преследованиях верующих, о нарушении свободы совести и прав человека в этой области, а также исследовать общественно-политическую деятельность советских религиозных организаций.

Мы с благодарностью вспоминаем наших предшественников, так много сделавших для непреложного научного исследования проблем религии и общества в СССР, сумевших противостоять официальной советской дезинформации относительно «правды о религии в России»<sup>2</sup>. Научная честность и профессионализм этих авторов являются сегодня критерием нашей исследовательской и издательской работы.

С распадом СССР прекратилась деятельность многих западных организаций и институтов, занимавшихся советологией. Однако сами проблемы политической, общественной и религиозной жизни, порожденные СССР, по-прежнему остаются в постсоветском пространстве и постоянно дают о себе знать в виде кризисных ситуаций, социальных, этнических и религиозных конфликтов, а значит — требуют своего беспристрастного аналитика и исследователя.

Каковы цели и задачи альманаха «ДИА-ЛОГОС»? Альманах стремится отражать проблемы, возникающие между обществом в целом и его религиозным сегментом; исследовать роль религии в процессе становления гражданских и демократических обществ, влияние религиозного фактора на общественную, политическую и культурную жизнь современного мира; способствовать диалогу между религиозными организациями и институтами государства; освещать проблемы новых религиозных движений и обсуждать случаи нарушений религиозной свободы в отношении религиозных и национальных меньшинств. В альманахе также будут рассматриваться различные аспекты социального учения и практики христианских Церквей и других религиозных организаций, их общественно-политическая деятельность и социальное служение.

Особое место в нашем издании займет тема «*Религия и общество в постсоветском пространстве*». Здесь будут анализироваться социальные проблемы христианских Церквей и религиозных организаций в бывших республиках СССР.

---

<sup>1</sup> Проф. Боголепов А.А. Церковь под властью коммунизма. Исследования и материалы Института по изучению СССР. Серия I, выпуск 42. Мюнхен, 1958.

<sup>2</sup> Так называлась выпущенная в свет в 1942 году Московской Патриархией книга, в которой с большим пафосом доказывалось, что в СССР существует полная свобода вероисповедания.

В этом разделе мы предполагаем публиковать статьи наших авторов о межконфессиональных отношениях в этих государствах; о природе религиозных и этнических конфликтов; о роли христиан в политической и общественной жизни; о взаимоотношениях государства и религиозных организаций. Мы будем освещать проблемы развития в бывших коммунистических странах партий и движений религиозной направленности. Большое внимание будет уделено теме «религия и национализм», а также деятельности и роли фундаменталистских течений, образовавшихся на базе бывших советских религиозных организаций.

Мы постараемся привлечь к сотрудничеству в нашем альманахе правозащитников и бывших узников совести, которые, исходя из новой посткоммунистической ситуации, смогут оценить роль религии и Церкви в обществе и проанализировать отношение представителей нынешних правящих элит к религиозной свободе, пробудив тем самым у читателей чувство социальной ответственности за будущее стран, освободившихся от диктатуры коммунизма и делающих первые шаги на пути к демократии и гражданскому обществу.

Каждый выпуск альманаха будет посвящен событиям минувшего и текущего года, поэтому альманах будет составлять по принципу мониторинга, отражающего общую картину и тенденции. Это неизбежно влечет за собой неравноценность наших публикаций, ставящих в один ряд академические статьи ученых и публицистические выступления журналистов; частные точки зрения различных представителей религиозных кругов и републикации материалов печати; но именно этот метод, на наш взгляд, может достаточно полно отобразить сложные и противоречивые процессы, протекающие в религиозном сегменте постсоветского общества. При этом взгляды и высказывания авторов не обязательно должны совпадать с мнением Редакционной коллегии альманаха.

Один из постоянных разделов мы намерены посвятить теме сближения и взаимопонимания христиан Востока и Запада, не только православных, католиков и протестантов, но и всех христиан, принадлежащих к многочисленным и многообразным традициям. Обсуждая проблемы религии и общества, мы не можем не касаться этой темы, т.к. отсутствие взаимопонимания между Церквями и религиозными организациями приводит к изоляции, нетерпимости и вражде среди верующих людей, порождая, в свою очередь, социальные конфликты на религиозной почве. На страницах альманаха мы намерены способствовать диалогу не только между различными христианскими вероисповеданиями, но и между различными религиями, ища пути примирения и устранения религиозной нетерпимости. Именно это направление стимулирует привлечение в ряды наших авторов и сотрудников людей различных религиозных и философских взглядов. «Открытость и диалог» — вот основной девиз нашей редакционной политики.

Одной из важных сторон деятельности нашего Исследовательского центра, получающей отражение на страницах альманаха, является установление научного диалога «Восток — Запад» между исследователями проблем религии и общества. Нас интересует взгляд западных историков, социологов, богословов, священнослужителей на проблемы религии и общества в посткоммунистических странах. Публикуя их статьи и исследования, мы хотим познакомить наших читателей с тем, что думают об общественных и религиозных проблемах бывшего СССР на Западе. Мы надеемся, что такие публикации стимулируют развитие сотрудничества ученых разных стран, занимающихся религиозно-общественной проблематикой.

Итак, мы приглашаем всех заинтересованных лиц к сотрудничеству и обмену мнениями на страницах альманаха «ДИА-ЛОГОС». Ждем ваших статей, предложений и замечаний, которые вы можете посылать по адресу любого из наших отделений в Москве, Киеве и Мюнхене.

*Марк СМЕРНОВ,  
директор Исследовательского центра  
«Религия и общество в странах СНГ и Балтии»,  
главный редактор альманаха «ДИА-ЛОГОС»*

**I**

# **РЕЛИГИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ**



Джеймс Э. Вуд  
(Бэйлор, США)

## ПРАВО ЧЕЛОВЕКА НА СВОБОДУ РЕЛИГИИ В ИСТОРИЧЕСКОЙ И МЕЖДУНАРОДНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ\*

Признание права человека на свободу религии в качестве действующего правового принципа стало одним из тех само собою разумеющихся обязательств, которые почти повсеместно признаются во всем содружестве наций; признание необходимости соблюдения этого права является, конечно же, одним из важнейших достижений нашего столетия. Хотя имеются многочисленные свидетельства того, что *соблюдение* прав человека в религиозной области далеко не является реальностью в большей части современного мира и нигде не реализуется полностью, все же само по себе *признание* этих прав стало нормативным принципом для большинства стран мира, и наоборот, явное пренебрежение правом человека на свободу религии все больше начинает рассматриваться как неприемлемое с нравственной и законодательной точек зрения. В результате этого письменные гарантии права человека на свободу

---

\* Заглавие английского оригинала: «Religious human rights in historical and international perspectives». Доклад на Международной конференции «Религия и Церковь в постсоциалистических странах». — Киев, Украина, 19 сентября 1996 г. Конференция была организована Международной ассоциацией религиозной свободы, Международной академией свободы религии и вероисповеданий, Государственным комитетом Украины по делам религий, Украинской ассоциацией религиоведов, Центром права и религии университета Эмори (США), Институтом философии НАН Украины и проходила в конференц-зале Академии наук с 19 по 21 сентября 1996 г. — Прим. ред.

религии появляются почти во всех конституциях государств сегодняшнего мира, — даже там, где правительства придерживаются атеизма или безрелигиозности. Нельзя утверждать, что право на свободу религии (т.е. отсутствие дискриминации на основе религии или вероисповедания и равенство всех религий перед законом) гарантировано в законодательном порядке в большинстве конституций или соответствует условиям, существующим в большинстве стран современного мира. Однако большое значение имеет уже сам по себе тот факт, что концепция прав человека в религиозной области («религиозных прав человека») почти повсеместно приобрела нормативную значимость. Это достижение становится еще более примечательным, если рассматривать его в контексте истории религии.

## I

С незапамятных времен терпимость вовсе не была характерной чертой религии, совсем наоборот. На протяжении почти всей истории человечества религия была основой идентичности племени, нации, общины, и эта религиозная идентичность была основой отделения нации, племени, общины от мира в целом и причиной межгрупповых конфликтов, например, израильтян с хананеями, христиан с римлянами, мусульман с евреями, сикхов с индуистами, католиков с православными и протестантов с католиками. Действительно, религия способствовала разделению, а не единству, и первопричина разделений состояла в различном понимании истины каждой из религий, независимо от того, опиралась ли она на пророческое откровение, на некий мистический опыт или на рациональное постижение действительности. Каждая религия уходит корнями в особый опыт или чувство священного и предполагает существование особых высших целей и реальностей; поэтому конкретные исторические особенности той или иной религии отнюдь не способствуют терпимости. Каждая религиозная традиция претендует на собственную уникальность и превосходство (или, по крайней мере, предполагает их).

Конечно, в истории важнейших религиозных традиций встречаются эпизоды, свидетельствующие о терпимости, а также учения, призывающие к терпимости. Однако они являются исключениями, а не правилом в истории религии. Нетерпимость, а не терпимость, подчинение, а не неподчинение, согласие, а не несогласие были господствующими мотивами в истории религий. Во имя Божие или во имя религии было предпринято больше войн, совершено больше преследований и потеряно больше человеческих жизней, чем, вероятно, по любой иной причине. На протяжении истории религиозная нетерпимость неоднократно становилась основой этнических и расовых предрассудков и поводом для политической и социальной дискриминации в отношении тех, кто не придерживался

религиозных установлений и не подчинялся им. Нетерпимость можно без труда объяснить и широко продемонстрировать на примере истории религии.

Во-первых, каждой религии присущ абсолютный характер понимания истины и мира. Как сказал один из историков религии, «все мировые религии настойчиво претендуют на абсолютный характер»<sup>1</sup>. Каждая из них претендует на то, чтобы быть единственной истинной и правильной верой, и каждая из них требует, чтобы ее признавали таковой. На протяжении столетий абсолютный характер истины, которой придерживалась каждая религия, предоставлял религиозную санкцию для нетерпимости и дискриминации.

Высшие истины и цели, принятые в религиозных традициях, в значительной степени препятствовали терпимости к противоположным взглядам на вероучение и практику. «Все религии родились абсолютными, — заметил Эрнст Трёльч, — поскольку они следуют иррациональному побуждению и выражают действительность, которая требует веры, — при этом не только ради признания ее (т.е. действительности) существования, но скорее ради признания ее ценности»<sup>2</sup>. Это было верно не только в отношении великих ближневосточных вер пророческого откровения (иудаизма, христианства и ислама), которые по своей природе обладают исключительным характером, но и тех великих азиатских мистических и рационалистических религий (индуизма, буддизма, конфуцианства и даосизма), которые утверждают, что они в своем понимании истины отличаются открытостью ко всем остальным религиям. Даже среди последних можно найти претензии на исключительность. Причины и мотивы религиозной нетерпимости многочисленны и разнообразны; в целом, однако, можно сказать, что религиозная нетерпимость направлена, как правило, на следующие объекты: на религию, которая признается ложной или опасной для господствующей религиозной общины; на религию, которая признается находящейся в конфликте с обычаями и нравственными ценностями данного общества; на религию, которая считается подрывающей устои общества, поскольку ее учение угрожает тому или иному признанному политическому авторитету или политической линии; на религию, которая признается чуждой той культурной среде, в недрах которой она провозглашается; наконец, на религию, которая отождествляется с иностранной политической властью.

Нет никаких сомнений, что абсолютный характер каждой религиозной традиции послужил религиозным основанием для нетерпимости к другим верам. Покойный Роланд Бейнтон, в течение многих лет изучавший историю преследований по религиозным мотивам, отметил три предпосылки для религи-

---

<sup>1</sup> Gustav Mensching. *Tolerance and Truth in Religion*. University of Alabama Press, 1971, с.152.

<sup>2</sup> Ernst Troeltsch. *The Absoluteness of Christianity and the Other Religions*. Richmond, Va.: John Knox Press, 1971, с.96.



озных преследований: во-первых, «гонитель должен верить, что он прав»; во-вторых, «вопрос, о котором ведется спор, должен иметь особую важность»; и в-третьих, «принуждение должно быть эффективным»<sup>3</sup>. Религиозная нетерпимость характеризовалась абсолютизацией веры гонителя, уверенностью гонителя в необходимости защищать свою веру, страхом перед последствиями терпимого отношения к нравственным и религиозным заблуждениям, отвращением к неортодоксальным воззрениям и практике и упорной враждебностью к несогласным и неподчиняющимся.

*Во-вторых*, религиозная идентичность нации способствовала также политической нетерпимости, поскольку быть несогласным в религиозных вопросах означало риск отчуждения от государства. Нетерпимость древнего Израиля к иностранным религиозным культам объяснялась тем, что в них израильтяне видели угрозу собственной религиозной идентичности и единству Израиля. Точно так же в Древней Греции исповедовать атеизм означало проявлять нелояльность к государственным богам, и поэтому на атеизм там отвечали судебными процессами и правовыми санкциями против лиц, придерживающихся атеистических воззрений, считая их противниками государства. До тех пор, пока религия была основой идентичности государства, она являлась выражением патриотизма и национальной лояльности. Поэтому всякая критика государственной религии не могла быть терпима, ибо такая критика угрожала самим основам государства. Если неверие представляло собой отвержение религиозной идентичности государства, то чуждые религиозные верования угрожали единству государства или империи. Эта забота о сохранении единства государства признавалась чрезвычайно важной во всем древнем мире и была в действительности господствующей силой на протяжении всей истории человечества. В силу необходимости сохранить единство нации или империи на религиозные различия или выражения несогласия отвечали нетерпимостью и даже преследованиями. Разномыслие вызывало опасения и страх, поскольку оно представляло собой угрозу единству и солидарности государства.

*В-третьих*, нетерпимость и преследования не являются характерной чертой какой-либо одной эпохи в истории религии или какой-либо одной религии. Среди многочисленных примеров можно привести следующие: преследования хананеев израильтянами, Иисуса и ранних христиан римлянами, буддистов синтоистами, суфиев ортодоксальными мусульманами, еретиков и евреев христианами, мусульман христианами и христиан мусульманами, протестантов католиками и католиков протестантами, анабаптистов лютеранами, сектантов православными и официальными Церквями вообще, «ведьм» и квакеров пурита-

---

<sup>3</sup> См.: Roland Bainton, «Introduction», *The Travail of Religious Liberty*. New York: Harper and Brothers, 1958, с. 13-30.

нами и, наконец, вообще всех религиозных «диссидентов» — религиозным «истэблшментом», как это имеет место в нынешнем Иране и во многих других странах. Среди мировых религий встретить примеры терпимости не так уж легко.

*В-четвертых*, история христианства переполнена примерами отрицания терпимости по отношению к диссидентам, которые осмеливались бросить вызов церковным властям, нации или империи и которые исповедовали учение, находившееся в конфликте с официальной Церковью. Вплоть до новейшей эпохи ни римо-католицизм, ни православие, ни протестантизм не придерживались принципа терпимости как такового. Каждая традиция требовала принуждения, в случае необходимости даже физического насилия, чтобы сохранить свое влияние на территориях, на которых она утвердилась. В христианстве, как и в других мировых религиях, терпимость была нелегким делом. Не более чем 160 лет назад, в 1832 г. (за 133 года до «Декларации о религиозной свободе» Второго Ватиканского Собора), в своей энциклике «*Mirari vos*» папа Григорий XVI обличал свободу совести как «вздор» («*deliramentum*»). Терпимость по отношению к другим религиям вызывала негодование, поскольку ее корни видели в религиозном индифферентизме.

## II

**И**сторическая действительность такова, что принцип религиозных прав человека или религиозной свободы зарождался медленно. Признание права человека на свободу религии является довольно новым явлением в международном праве, не говоря уже о том, что этот принцип не реализуется в значительной части современного мира. Исторически концепция религиозных прав человека и религиозной свободы уходит корнями в понятие «свободы совести» — выражение, появившееся уже в эпоху Нового Времени, вошедшее в употребление после XVI столетия и провозглашенное тогда в качестве понятия, относящегося как к естественному, так и к божественному праву.

К сожалению, требования религиозной терпимости, не говоря уже о религиозной свободе, за редким исключением исходили лишь от преследуемых и лишенных гражданских прав меньшинств, но не от религиозных общин с определенным социальным статусом и политической властью. Не следует, однако, забывать, что решающие шаги к признанию права человека на свободу религии в современном мире были сделаны не религиозными исповеданиями, церковными соборами или синодами, а конституциями, законодательными собраниями и судами. Хотя и в самой различной степени, концепция религиозных

прав человека оказалась неразрывно связанной с современным демократическим государством. В XX столетии среди основных религий и государств во всем мире постепенно утвердился широкий консенсус в поддержку законодательных гарантий прав человека в религиозной области.

Законодательному признанию права человека на свободу религии как в теории, так и на практике способствовали международные отношения, в рамках которых был ратифицирован целый ряд соответствующих договоров между государствами. Существует много примеров, демонстрирующих важную роль международных соглашений в утверждении религиозных прав человека<sup>4</sup>. По мере того как государства во всем мире добровольно принимали на себя конституционные и договорные обязательства по обеспечению прав своих граждан и проживающих в них иностранцев в религиозной сфере, концепция религиозных прав человека достигла международного признания. Со своей стороны различные религии — с расширением географических ареалов расселения своих последователей по всему миру — стали бросать вызов политике тех стран, где основные религиозные права их общин отвергались.

Вскоре после учреждения Организации Объединенных Наций в 1945 году совместные усилия стран — членов ООН и международных организаций были направлены на формулирование принципа религиозной свободы как основного права, под которым все страны — члены должны были подписаться, признавая связь между соблюдением религиозной свободы и международными отношениями. Один из основных принципов Хартии Организации Объединенных Наций состоит в утверждении, что «достоинство и равенство присущи всем человеческим существам». Поэтому все страны «обязались сообща или порознь предпринять действия в сотрудничестве с ООН для развития и поощрения всеобщего уважения и соблюдения прав человека и основных свобод для всех людей, без различия по признаку расы, пола, языка или религии».

Во Всеобщей Декларации прав человека, принятой и провозглашенной Генеральной Ассамблеей три года спустя после основания этой международной организации, особое внимание было уделено праву человека на исповедание своей религии; это право стоит в одном ряду с другими правами человека. В

---

<sup>4</sup> Берлинский трактат 1878 г. по окончании русско-турецкой войны, принявший меры к обеспечению равных прав религиозных меньшинств, был назван «важнейшим примером реализации международного соглашения о религиозной свободе» в период, предшествовавший Первой мировой войне. Такие же гарантии религиозной свободы были включены в Генеральный акт, касающийся африканских владений (подписан в Берлине в 1885 г.) и в Договоры о меньшинствах 1919—1923 гг., после Первой мировой войны. Двадцать лет тому назад 35 государств подписали Хельсинский заключительный акт (т.е. Заключительный акт Конференции по безопасности и сотрудничеству в Европе), в котором религиозные свободы стали неотъемлемой частью международного права. VII принцип этого соглашения уделяет особое внимание «уважению прав человека и основных свобод, включая свободу мышления, совести, религии или вероисповедания».

статье 2-й прямо говорится, что права и свободы, указанные в Декларации, принадлежат всякому человеку, без различия религиозной принадлежности. В статье 18-й ясно выражена забота о праве на свободу религии. Здесь лаконично провозглашается, что «всякий имеет право на свободу мышления, совести и религии; это право предполагает как свободу менять свою религию или вероисповедание, так и свободу проявлять свою религиозную или вероисповедную принадлежность в учении, практике, богослужении и соблюдении заповедей своей религии — поодиночке или вместе с другими людьми, в общественном или в частном порядке». Всеобщая декларация прав человека стала авторитетным документом Организации Объединенных Наций. В той или иной форме ее положения были включены в национальные конституции многих новых государств, возникших после Второй мировой войны.

### III

**П**роблема религиозной терпимости, безусловно, является одной из величайших и наиболее насущных проблем, с которыми сталкивается мир. Принятие Генеральной ассамблеей Организации Объединенных Наций 25 ноября 1981 г. Декларации о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений явилось важным шагом, сделанным — хотя и с большим опозданием — содружеством наций. После того как Комиссия по правам человека приняла ее в марте 1961 г., окончательное решение Ассамблеи Организации Объединенных Наций потребовало 20-ти лет переговоров. Хотя в декларации имеются серьезные недостатки в том смысле, что упущены некоторые важные права в религиозной сфере, декларация заслуживает полной поддержки со стороны всех религий и вероисповеданий. Религии мира должны были бы первыми призвать к заключению конвенции о расширении Декларации и о включении в нее тезисов, которые в настоящее время упущены: равную защиту всех религий и право на апелляцию в суд, если чьи-либо религиозные права нарушены; свободу свидетельствовать о своей религии в общественной жизни; свободу распространять вероучение своей религии; свободу на религиозные объединения на местном и общенациональном уровне; свободу поддерживать, без ограничений, отношения со своей религиозной общиной на международном уровне. Международные масштабы современной жизни требуют, чтобы все религии соблюдали религиозные права человека во всем мире. Следует отметить, что признание права человека на свободу религии было уже осуществлено на широкой экуменической основе Церквами — Католической, Православными и Протестантскими. Всемирный Совет Церквей на своей Первой ассамблее в Амстердаме почти 50 лет назад провозгласил, что «свобода религии является существенным элементом правильного международного правопорядка... Поэтому христиане рассматривают вопрос о свободе религии как междуна-

родную проблему. Они озабочены тем, чтобы свобода религии была обеспечена повсеместно. Выступая за эту свободу, они не просят о том, чтобы христианам была предоставлена какая-либо привилегия, в которой другим было бы отказано». Последующие Ассамблеи Всемирного Совета Церквей с участием Протестантских и Православных Церквей подтвердили Амстердамскую декларацию и еще раз выразили обязательства Совета в отношении защиты религиозных прав человека<sup>5</sup>.

Почти 30 лет тому назад Второй Ватиканский Собор заявил: «Для развития международных отношений между людьми разных культур и религий и для установления и укрепления мирных отношений и согласия в человеческом содружестве необходимо, чтобы во всем мире религиозная свобода была обеспечена эффективными законодательными мерами и чтобы соблюдался высший долг и право человека свободно вести религиозную жизнь в обществе». Папа Иоанн Павел Второй заявил более десятилетия тому назад, что «ограничение религиозной свободы личности и общины является не только мучительным опытом для них, но и прежде всего наносит ущерб достоинству человека, независимо от исповедуемой им религии». Религии мира должны признать, что отказ от принципа религиозной свободы по отношению к какой-либо одной группе людей представляет собой одновременно угрозу религиозной свободе всех; что ущемление религиозных прав последователя какой-либо одной религии есть в то же время отрицание религиозных прав последователей всех других религий, — наконец, поприение самой основы прав человека вообще.

Основной всех прав человека является вера в то, что каждая личность — священна; эта вера приобретает особое значение в рамках религиозного сознания. Иными словами, достоинство человеческой личности слишком священно, чтобы нарушить его религиозным принуждением или любой формой навязывания религиозного подчинения, ибо и то и другое является отрицанием достоинства личности. Если религиозные права человека имеют реальное значение, со стороны государства должно быть законодательно признано неотторжимое право гражданина на свободное решение вопроса о своей религиозной идентичности.

---

<sup>5</sup> «Декларация о религиозной свободе» ВСЦ определила четыре основных права в религиозной области, которые должны быть признаны и соблюдаться в отношении всех людей «без различия по признаку расы, цвета, пола, языка или религии», а именно: 1) «всякий человек имеет право определять собственную религию и вероисповедание»; 2) «всякий человек имеет право выражать свои верования в рамках социальной или политической общности»; 3) «всякий человек имеет право вступать в союз с другими и вместе с ними учреждать организацию для религиозных целей»; и 4) «всякая религиозная организация, создаваемая или поддерживаемая в соответствии с правами личности, имеет право определять свою политику и практику для достижения избранных ею целей». Принятая единогласно, Амстердамская декларация остается вехой в истории религиозных прав человека, и ей нужно воздать должное за значительное влияние на окончательное принятие спустя несколько месяцев Всеобщей декларации прав человека Организацией Объединенных Наций.

Как заявил Всемирный Совет Церквей в момент своего создания почти 50 лет тому назад, «природа и назначение человека... устанавливают пределы, которые правительства не могут преступать безнаказанно»<sup>6</sup>. И, как справедливо провозгласил Второй Ватиканский Собор, «на всякой гражданской власти лежит сугубый долг охранять и развивать неприкосновенные права человека»<sup>7</sup>. Поскольку религиозные права человека обуславливают развитие всех остальных прав человека, поскольку они уходят корнями в природу и священность человеческой личности, уважение религиозных прав человека чрезвычайно важно для государства в отношении всех других прав человека и для понимания им достоинства своих граждан. Действительно, уважая религиозные права человека, государство придает существенное выражение своему пониманию достоинства своих граждан. Как заметил один исследователь, «если общество не уважает религию и ее свободу, то человек не располагает уверенностью, что все остальные права человека будут пользоваться уважением»<sup>8</sup>.

Приняв в 1981 г. Декларацию о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений Организация Объединенных Наций пошла еще дальше, указав на то, что дискриминация по религиозным мотивам должна рассматриваться не только как «оскорбление» человеческого достоинства, но и как «отвержение самого принципа Хартии Организации Объединенных Наций и как нарушение других свобод, гарантированных Всеобщей декларацией прав человека». Не подлежит сомнению, что признание религиозных прав человека в качестве краеугольного камня всех прав человека вообще — гражданских, экономических и социальных — имеет решающее значение для создания подлинно демократического государства, в котором как индивидуальные, так и общественные права пользовались бы уважением и были бы гарантированы.

*Перевод Мстислава Воскресенского*

---

<sup>6</sup> The First Assembly of World Council of Churches held in Amsterdam, August 22 — September 4, 1948. New York: Harper and Brothers, 1949, с. 93-95 («Declaration on Religious Liberty»).

<sup>7</sup> Декларация «О религиозной свободе», 6. — Рус. пер. цит. по изд.: Второй Ватиканский Собор: Конституции, декреты, декларации. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1992, с. 443.

<sup>8</sup> A.F. Carrillo de Albornoz. The Basis of Religious Liberty. New York: Association Press, 1963, с. 41.

*Алексей Юдин*  
(Москва)

## КАТОЛИЧЕСТВО И ПРАВОСЛАВИЕ: ЗНАКИ ВРЕМЕНИ

**М**ногое из катастрофических потрясений XX века может быть осмыслено не иначе, как война на уничтожение, которую объявила современная цивилизация самому феномену человека: методичный геноцид целых социальных или национальных групп в коммунистической России или нацистской Германии в основе своей был отрицанием уникальности любой человеческой личности. В анонимных свалках «общих могил», на «фабриках смерти» ГУЛАГа, Майданека, Освенцима, Трешлинка человек уничтожался с одной практической целью: чтобы его не было.

Антропологическая катастрофа — диагноз современной эпохи, который немного кликушески, но точно поставил когда-то Ницше, — вот имя этого тотального недуга, ставшего фоном всех духовных процессов нынешнего времени. Что-то неладное происходит с самим человеком, его душист та самая пресловутая свобода, которой он упорно добивался, воюя с Богом и ниспровергая Церковь. Но это тот же самый человек, который «представляет собой первый путь, который должна пройти Церковь во исполнение своей миссии, <...> путь, начертанный Самим Христом» (Энциклика Иоанна Павла II «Искупитель человечества»). Поэтому Церковь должна была взять под защиту человеческую природу Христа, раскрывающуюся в достоинстве каждой человеческой личности.

Этот вызов, исходящий от смятенного человечества, первым пришлось принять западному христианству. Тут необходимо сделать одно немаловажное уточнение: если в дальнейшем мы будем по преимуществу говорить о православии и католицизме, то это вовсе не означает, что тем самым отрицается огром-

ный опыт, накопленный в социальной сфере протестантскими Церквями и деноминациями. Во многом именно они первыми обозначили многие актуальные проблемы во взаимоотношениях христианства с современным миром и не только предложили свои пути к их разрешению, но и заявили о необходимости сплочения в этом усилий всех христиан.

В данный момент мы хотим проследить, как отзывается на «знаки времени» традиционная христианская церковность, условно разделившаяся некогда на западный и восточный пути. Как сквозь призму своего изначального Предания и двухтысячелетнего исторического опыта, она воспринимает актуальные проблемы нынешнего общества. В свою очередь, именно православие и католичество несут основную долю ответственности за то, что современный мир оказался «на пороге имманентизма и субъективизма». Нынешний Константинопольский Патриарх Варфоломей I ясно выразил осознание этой обоюдной ответственности: «И Рим, и Православие исторически виновны в искажении и подмене истинной жизни в Церкви: мы исказили евхаристический опыт победы над смертью, мы подменили его индивидуалистической религиозной этикой смертного человека, отвлеченной идеологией «убеждений», мы передоверили его властям, которые завладели сознанием и совестью колеблющихся людей»<sup>1</sup>.

Уже в тридцатые годы нынешнего века, в то время, когда сама Церковь оказалась в горниле социальных потрясений, практически обозначилась «повестка дня» будущего крупнейшего события в жизни Католической Церкви нынешнего века — II Ватиканского Собора (1962-1965). Собора, который выведет Церковь из «исторического гетто» и вновь откроет ее для мира. Однако в тридцатые годы Католическая Церковь по традиции идентифицировала себя с совершенным обществом, противостоящим натиску мира сего. Этот настрой в церковном мировоззрении господствовал на протяжении всего XIX века и, несомненно, вдохновлял I Ватиканский Собор, который дал представление о Церкви в ее «непоколебимой твердыне», как «о знамени, вознесенном среди народов». Именно это совершенство, признаваемое всеми, составляло, по мнению отцов I Ватиканского Собора, наиболее очевидный мотив доверия к Церкви. Но вопреки таковой уверенности самой Церкви кризис доверия общества к ее историческим институтам, а через это или параллельно с этим и нарастающий индифферентизм к проповедуемой Церковью Божественной истине становится грозным симптомом XX столетия. Уже в начале нынешнего века некоторые католические богословы полагали, что Церковь обязана «принять вызов» своего времени, чтобы по-новому взглянуть на свою миссию в современном мире и отказаться от многих стереотипов прошлого, в первую очередь относящихся к жизни общества.

---

<sup>1</sup> «Новая Европа». — Милан—Москва, № 6 (1995), с. 4..



Вторая мировая война отодвинула сроки проведения этого Собора на два десятилетия. К тому же должен был смениться и определенный психологический климат в самой Католической Церкви, должно было уйти то рутинное недоверие, из-за которого на будущих «отцов» II Ватиканского Собора — Конгара, Де Любака, Ранера, Шеню и Схиллебекса — официальный Рим смотрел в основном подозрительно, как на «опасных модернистов». Нужен был новый человек на кафедре Святого Петра, который своей властью и личной харизмой подвиг бы Католическую Церковь как к решению острейших проблем внутрицерковной жизни, так и к трезвой рефлексии на «вызов времени». Таким человеком на кафедре Святого Петра стал неожиданно для многих Папа Иоанн XXIII.

Формальное отношение к II Ватиканскому Собору в католическом и православном мире различно. Католическая Церковь считает этот Собор Вселенским, в то время как православные, хотя и направившие впервые за многие века разделения своих наблюдателей на этот Собор в Рим, по-прежнему относятся к нему как к поместному Собору Римско-Католической Церкви. Однако даже православные не могут отрицать, что II Ватиканский Собор не только вызвал к жизни «весну экуменизма», долгожданное «потепление» в отношениях между двумя основными частями разделенного христианского мира, но и во многом стимулировал процессы перемен в общехристианском и церковном сознании.

В своем центральном документе — пастырской конституции «Радость и надежда» — II Ватиканский Собор определил характер отношений Церкви с миром. Хотя Церковь и не от мира сего, утверждает Собор, но она в этом мире и поэтому должна уметь читать знамения времени, жить проблемами мира и вести с ним диалог спасения, чтобы, помогая ему решать возникающие проблемы, предложить также и спасительную благодать и вместе с ним идти «навстречу новой земле и новому миру». Конституция «Радость и надежда», всесторонне рассматривающая присутствие и действие Церкви в современном мире, специально подчеркивает, к кому обращается этот Собор. Адресатом церковного форума становится весь мир, «состоящий из людей, или вся человеческая семья в целом во всех условиях ее существования»<sup>2</sup>.

О том, как непросто рождался из недр Церкви этот документ, с каким трудом Церковь находила язык, на котором она могла бы общаться с миром, свидетельствует эволюция его названия. Вначале это было «Церковь и мир», затем «Церковь в мире». Традиционная настороженность Церкви по адресу «мира сего» неизбежно проступала в дуализме самого названия. Но в ходе обсуждения документа соборные отцы смогли не только вырваться из плена

---

<sup>2</sup> Второй Ватиканский Собор: Конституции, Декреты, Декларации. — Брюссель: «Жизнь с Богом», 1992. — С. 332.

богословских и философских схем, но и обрести язык подлинного благовестия, язык евангельской надежды и радости.

Почему мы так акцентируем внимание именно на церковном Соборе? Потому что как в католической, так и в православной традиции Собор является высшим выражением мнения Церкви по тем или иным вопросам. Но в отличие от православия, которое не имеет высшего авторитета вне Собора, Католическая Церковь развивает свое учение через папские документы — энциклики, обращения, послания. Кроме того, по догмату I Ватиканского Собора, сам Папа обладает статусом безошибочности, когда высказывается по вопросам веры и морали в исключительных случаях, называемых «*ex cathedra*» (т.е. «с кафедры»). Таким образом в католичестве развитие церковного учения происходит непрерывно, да и сама традиция Вселенских Соборов, по мнению Католической Церкви, никогда не прерывалась, в связи с чем II Ватиканский Собор считается XXI Вселенским. Православие же отрицает вселенский характер проводимых Католической Церковью Соборов, и полагает учение семи первых Соборов неразделенной Церкви первого тысячелетия высшим авторитетом своего предания.

Однако после разделения Церкви православный мир так и не смог провести ни одного общеправославного Собора. Необходимость в его созыве стала особенно очевидной в нынешнем столетии. В 1923 году Константинопольская Патриархия, носящая почетный титул Вселенской, но не обладающая в православном мире обязательным административным и учительным авторитетом<sup>3</sup>, собрала в Константинополе (Стамбуле) первую Всеправославную конференцию. На ней было решено созвать в 1925 году по случаю 1600-летия Никейского Собора новый Всеправославный Собор. Однако по политическим и церковным обстоятельствам этого не удалось осуществить. Попытки созвать Предсоборное совещание в начале 30-х годов также не увенчались успехом. В 1951 году Константинопольский Патриарх Афинагор I обращается к Поместным Православным Церквям с призывом собрать Святой и Великий Собор Восточной Православной Церкви. Однако из-за разногласий в православном мире удалось добиться созыва только подготовительных к Собору Всеправославных конференций, но и то лишь в 1961 году. Они начались на острове Родос, а с 1968 года продолжились в центре Константинопольского Патриархата в Шамбези (Швейцария) уже в качестве Предсоборных Всеправославных совещаний. Их основной задачей было составление и пересмотр «каталога тем» для будущего Всеправославного Собора.

---

<sup>3</sup> Константинопольский Патриарх по традиции считается в православном мире лишь *primus inter pares* — «первым среди равных».

Анализ повестки дня готовящегося Собора дает нам пока единственную возможность отследить реакцию православного мира на проблемы нынешнего времени. Каталог тем, принятый всеми участниками Предсоборного совещания, обозначил десять основных проблем, из которых четыре, как нам кажется, в большей мере учитывают перемены в жизни современного общества: календарный вопрос, препятствия к браку, приведение церковных постановлений о посте в соответствие с требованиями современной эпохи и, наконец, вклад Поместных Православных Церквей в торжество христианских идей мира, свободы, братства и любви между народами и в устранение расовой дискриминации. Остальные темы касались православной диаспоры, автокефалии, диптихов, отношений православия к прочему христианскому миру и экуменическому движению. «Эти вопросы совещание нашло самыми жизненными, первостепенно важными для православия, ожидающими принятия по ним соборных решений»<sup>4</sup>.

Чтобы провести более тонкое «зондирование» проблем, заботящих современное православие, обратим внимание и на другие темы, предложенные участниками Предсоборного совещания, но по разным причинам не вошедшие в окончательный каталог. Сразу четыре Церкви предложили рассмотреть на Соборе следующие проблемы: «Источники Божественного Откровения» (направлено для частного изучения Поместными Церквями); «Понятие о Церкви», «Непогрешимость в Церкви, высказывающейся через свою иерархию на Вселенском Соборе»; «Более полное участие мирян в богослужбной и прочей жизни Церкви» (направлено для частного изучения Поместными Церквями); «Православие и прочие религии»; «Кремация умерших и православное богослужение». Три Церкви намеревались вынести на повестку дня Собора вопрос о эвтаназии и о православном богослужении, а также тему «Православие в мире». Две Церкви предложили на рассмотрение тему «Православная Церковь и молодежь» (отклонена после дискуссии). По инициативе одной из Поместных Церквей были предложены также темы: «Социальные проблемы» (отклонена после дискуссии); «Брак и семья» (отклонена после дискуссии); «Православие и проблемы христиан в районах быстрых социальных перемен» (отклонена после дискуссии). Как мы видим, с повестки дня будущего Собора было снято большинство вопросов, призванных конкретизировать позицию Православных Церквей в социальной сфере, их заменила уже приведенная формулировка, в которой угадываются до боли знакомые нам «знаки» недавних времен: «Вклад Поместных Православных Церквей в торжество христианских идей мира, свободы, братства и любви между народами и в устранение расовой дискриминации». Кстати, над разработкой этой темы на Межправославной подготовительной комиссии Свя-

<sup>4</sup> ЖМП, 1977, № 5, с. 54.

того и Великого Собора в 1986 году работала под председательством тогдашнего митрополита Киевского и Галицкого Филарета (Денисенко), ныне «патриарха» Украинской Православной Церкви (Киевский Патриархат).

На рассмотрение отдельных Православных Церквей также были вынесены на первый взгляд сугубо церковные темы: «Источники Божественного Откровения», «Кодификация священных канонов и канонических постановлений», «Иконономия и акривия», «Понятие о Церкви», «Монашеская жизнь». Однако одна из них, выраженная в специфически церковных понятиях «икономии» и «акривии», представляет особый интерес, поскольку является как бы теоретической разработкой отношения Церкви к изменяющимся требованиям времени. Иконономия (греч. *oikonomia* — устройство дома, домостроительство) и акривия (греч. *akriveia* — точность) выражают собой два различных подхода, которые применяет Церковь в заботе о спасении верующих. Иконономия выражает полное любви и предусмотрительной заботы отношение Церкви к «своим членам, которые нарушают ее канонические распоряжения, а также к христианам, находящимся вне ее ограды, но желающим войти в ее лоно». В то время как акривия настаивает на точном соблюдении Церковью канонических постановлений в отношении каждого верующего. Таким образом, речь идет о взвешенном диалектическом подходе к вопросу о «духе» и «букве» библейских заповедей и канонов церковного права. В целом доклад, сделанный на Межправославной комиссии, отметил положительные моменты в развитии принципов икономии по отношению к инославным христианам и исповеданиям, что, по ее мнению, ведет, в частности, к «ослаблению всякого чувства антагонизма, насилия, преследования личных интересов, преднамеренных или недозволенных действий в действиях каждой Церкви, групповых или индивидуальных привлечений членов другой стороны известными средствами прошлого, которые на опыте показали себя как подлежащие забвению, как вредные, затрагивающие достояние других Церквей и препятствующие делу единения»<sup>5</sup>. В то же время подчеркивалось, что, «применяя принцип икономии, Церковь никоим образом не удалялась от начал акривии и убеждений в истинности и целостности своего учения»<sup>6</sup>.

Эту антиномичность в Церкви прекрасно выразил выдающийся католический богослов современности Ганс Урс фон Бальтазар, уподобляя самоощущение Церкви в мире то «открытому торговому городу», то «осажденной крепости». Смена этих настроений была присуща Церкви на протяжении всей ее истории. Однако работа, в которой фон Бальтазар рассуждает об этих явлениях, была написана в самом начале 50-х годов, т.е. в переломный для Католической

---

<sup>5</sup> ЖМП, 1972, № 4, с. 54.

<sup>6</sup> Там же.

Церкви предсоборный период, и называлась она весьма символично — «Разрушить бастионы».

Еще одна тема Предсоборных совещаний — календарный вопрос. Это чрезвычайно острая проблема, которая отражается не только на взаимоотношениях Православных Церквей с современным миром, но и служит причиной разделений как собственно в православном мире, так и между православием и западным христианством.

Первая часть этой проблемы состоит в определении дня празднования Пасхи. Еще со времен древней неразделенной Церкви, приблизительно с середины II века, существовала различная традиция определения дня Воскресения Христова, послужившая причиной расхождения в этом вопросе Церкви Рима с Церквями Малой Азии и особенно с Церковью Александрии. Неоднократно Римские Папы и различные церковные Соборы, в частности Вселенский Никейский Собор 325 года, пытались привести христианский мир к согласию в определении даты Пасхи, следуя одной из существующих традиций. Однако всякий раз компромиссное решение не приживалось на практике, и пасхальный вопрос вызывал появление новых расколов и сект, что вело лишь к дальнейшему ослаблению единства Церкви. Так было уже в те времена, когда существовал единый Юлианский календарь.

Собственно календарная проблема во всей своей остроте встала перед христианским миром после коренной реформы летосчисления, осуществленной в 1582 году при Папе Григории XIII, почему нынешний календарь и получил наименование «Григорианского». Юлианский и Григорианский календари построены на совершенно различных принципах: Юлианский ориентирован на величину сидерического, т.е. звездного, года, равной полному периоду обращения Земли вокруг Солнца. В основу Григорианского календаря положена величина тропического, или солнечного, года, т.е. условная астрономическая величина, ориентированная на земные ритмы. Эти календари действительно несопоставимы: сидерический год превышает продолжительность тропического на 11 минут 14 секунд. За 25 765 тропических лет Григорианский календарь отстает от Юлианского на целый год.

Сама же реформа была задумана Папой Григорием XIII с тем, чтобы приблизить дату весеннего равноденствия, сместившуюся к XVI веку на 11 марта, к исходному моменту пасхалических расчетов, который издревле связывался Церковью с днем весеннего равноденствия 21 марта. Для этого в календаре пришлось опустить целых 10 дней, а сам 1582 год по реформированному Григорием XIII календарю содержал 355 дней. В дальнейшем весь западный христианский мир перешел на Григорианское летосчисление: мало-помалу примеру католиков последовали и протестанты. Последней из неправославных европейских стран новый Григорианский стиль приняла в 1752 году Англия. Вместе с

тем эта календарная реформа вылилась в новое «идеологическое» обострение между Западной и Восточной Церквями. Поместный Константинопольский Собор 1583 года, на котором присутствовали также Иерусалимский и Александрийский патриархи, ответил анафемой на Григорианский календарь. Эта анафема практически признавалась Православными Церквями вплоть до 1923 года, когда на собранном по инициативе Константинополя Предсоборном совещании было решено перейти на новый календарь, предложенный югославским астрономом Милутином Миланковичем.

Новый календарь, названный Новоюлианским, или исправленным Юлианским, точнее Григорианского выражает величину солнечного, тропического года, а поскольку до 2800 года он полностью совпадает с Григорианским, то его можно считать временной модификацией западного календаря. Однако эта календарная реформа встретила острое несогласие в православном мире. На Всеправославном конгрессе, созванном Константинопольским патриархом Мелетием IV в 1923 году, не было представителей Иерусалимской, Российской, Сербской и Болгарской Церквей, что в дальнейшем и определило их позицию. Поместные Православные Церкви еще в самом начале века категорически высказались против принятия Григорианского календаря, что вынудило тогдашнего Константинопольского патриарха Иоакима III заявить в 1904 году, что для реформы Юлианского календаря с приспособлением его Григорианскому нет ни церковных, ни научных оснований.

Даже в тех поместных Церквях, где был принят Новоюлианский календарь, расколы на календарной почве не заставили себя ждать. Ярким примером тому может служить Греческая Церковь, где «календарные расколы» начались уже в 1935 году, через 11 лет после принятия исправленного Юлианского стиля. В современной Греции существует несколько старостильных Синодов — отдельных церковных группировок, которые не только не признают друг друга, но каждый из Синодов считает себя единственным законным представителем «Истинно Православной Греческой Церкви» <Правильное самоназвание — Церковь Истинно православных христиан Греции. — Прим.ред.>.

В современном православном мире Новоюлианского календаря придерживается большинство Православных Церквей, кроме Иерусалимской, Русской, Сербской и Грузинской, причем Финляндская Православная Церковь и часть православных приходов на Западе празднуют Пасху по Григорианскому календарю.

Поскольку календарный вопрос внес столь резкое обострение в тему единства православия, понятно, почему на повестке дня Предсоборных совещаний ему уделялось такое значительное внимание. Совещание с удовлетворением отметило ряд практических компромиссов, достигнутых между приверженцами исправленного и неисправленного Юлианских календарей на отдельных

территориях, и рекомендовала православным совместное изучение вопросов о календаре и Пасхалии «в надежде достигнуть в будущем соглашения о праздновании великих христианских праздников одновременно всем христианским миром»<sup>7</sup>.

Теперь, ознакомившись с опытом Предсоборных совещаний Православных Церквей, можно обратиться к документам II Ватиканского Собора. Поскольку Собор разработал и принял 16 документов (4 конституции, 9 декретов и 3 декларации), у нас есть возможность сопоставить соборный опыт двух Церквей, тем более что он практически относится к одному историческому периоду. Однако это сравнение должно учитывать одно существенное различие: с католической стороны мы имеем дело с принятыми соборными документами, обладающими развернутыми и завершенными формулировками, а с православной — с «каталогом тем» Предсоборных совещаний или только с их наметками, то есть с самой общей симптоматикой явлений. В результате нетрудно заметить, что при внешней разделенности и очевидном различии в традициях и историческом опыте «вызов времени» встретил примерно сходную реакцию в католическом и православном мире.

Документы II Ватиканского Собора	Вопросы, внесенные в каталог тем Всеправославного Собора или предложенные для обсуждения
Догматическая конституция «О Божественном откровении»	Источники Божественного Откровения*
Догматическая конституция о Церкви «Свет народам»	Понятие о Церкви*, непогрешимость в Церкви*, авторитет в Церкви*, общее сознание Церкви*
Пастырская конституция «Радость и надежда» о Церкви в современном мире	Православие в мире*, социальные проблемы*, православие и проблемы христиан в районах быстрых социальных перемен*, вклад Поместных Православных Церквей в торжество христианских идей мира, свободы, братства и любви

<sup>7</sup> ЖМП, 1972, № 4, с. 53.

Конституция «О богослужении»	Символические тексты в Православной Церкви*, единообразии Типикона и литургических текстов*, более полное участие мирян в богослужебной жизни Церкви*, диптихи
Декрет «Об экуменизме»; Декрет о Восточных Католических Церквях	Отношения православия к прочему христианскому миру, православие и экуменизм
Декрет «О пастырской должности епископов в Церкви»	О епископской степени*
Декрет «Об обновлении монашеской жизни с применением ее к современным условиям»	Монашеская жизнь*
Декрет «Об отношении Церкви к нехристианским религиям»	Православие и прочие религии*
Декрет «Об апостольстве мирян»	Более полное участие мирян в богослужебной и прочей жизни Церкви*
Декрет «О реформе календаря»	Вопрос общего календаря

Но даже в этой, на первый взгляд сходной реакции на определенные проблемы современной жизни для православия и католичества характерна различная постановка акцентов, обусловленная спецификой церковной традиции. Весьма убедительную иллюстрацию тому дает «тема мирян», которую мы равно обнаруживаем на обсуждениях Предсоборных совещаний и среди документов II Ватиканского Собора. Разница в подходах сказывается уже в самих формулировках: православные совещания говорят о «более полном участии мирян в богослужебной и прочей жизни Церкви», декрет II Ватиканского Собора имеет заглавие «О апостольстве мирян». «Апостольство» и «более полное участие» при всей своей бесспорной близости выражают разные понятия в разных «весовых

\* Звездочкой отмечены темы, обсуждавшиеся на Совещаниях, но не внесенные в окончательный каталог.



категориях». Предсоборное совещание заявляет о том, что «вопрос участия мирян в жизни Церкви не является для православия проблемой. У мирян в Православной Церкви не может быть стремления к приобретению иных прав и обязанностей в Церкви, которые отличались бы от тех, какие они имели с начала бытия Церкви»<sup>8</sup>. Соответствующий документ II Ватиканского Собора несет в себе несомненный заряд социальной динамики: уже в предисловии к нему говорится — «наши времена требуют не меньшей ревности мирян (чем это было в ранней Церкви. — А.Ю.); более того, современные условия настоятельно требуют от них более напряженного и обширного апостольства»<sup>9</sup>. Вовсе не смешивая права и обязанности мирян и священников, декрет «О апостольстве мирян» утверждает, что пастырское служение и апостольство мирян взаимно дополняют друг друга. Более того, соборный документ подчеркивает, что «в Церкви существует многообразие служения, но в единстве посланничества... Миряне, соделанные причастниками священнического, пророческого и царского служения Христова (курсив мой. — А.Ю.), выполняют в Церкви и в мире свою часть посланничества всего народа Божия»<sup>10</sup>. Далее этот документ подробно останавливается на целях, различных видах апостольства, разбирая также аспекты подготовки мирян к апостольству и отношений с церковной иерархией.

Приводя эти примеры, мы вовсе не пытаемся вести речь о более или менее «прогрессивном взгляде», но хотим лишь проиллюстрировать различие в подходах, опирающихся на несхожесть в традиции и историческом опыте православия и католичества.

Предполагаемая повестка дня готовящегося Всеправославного Собора не вместила иных вопросов, по которым столь ясно высказался II Ватиканский Собор. Приведем названия других католических документов, которые недвусмысленно говорят сами за себя: «Декрет о средствах массовой информации», «Декларация о религиозной свободе», «Декларация о христианском воспитании», «Декрет о миссионерской деятельности». Повестка дня православного Собора явно тяготеет к рассмотрению «собственно» церковных тем: «Православная диаспора», «Автокефалия и способ ее провозглашения», «Автономия и способ ее провозглашения», «Препятствия к браку», «Приведение церковных постановлений о посте в соответствие с требованиями современной эпохи».

Налицо явное нежелание православия в тот исторический момент переступать границы традиционной «церковной ограды» по крайней мере в том,

<sup>8</sup> ЖМП, 1972, №4, с. 50.

<sup>9</sup> Второй Ватиканский Собор: Конституции, Декреты, Декларации. — Брюссель. "Жизнь с Богом", 1992 С. 297.

<sup>10</sup> Там же, с. 299.

что касается тем для всецерковного обсуждения. Однако симптоматика нынешнего времени красноречиво свидетельствует о неготовности, а отчасти и о принципиальном нежелании части православного мира вступить в прямой диалог с современным обществом. Этот гиперконсерватизм очень часто трактуется представителями фундаменталистских православных кругов как некое преимущество собственно православной позиции в отличие от обмирщенного католичества и полностью растворившегося в социальной проблематике протестантизма. Место и время Церкви, следуя их взглядам, должно быть сакрализовано и тщательно предохранено от посягательств мира сего: это должно проявляться в неукоснительном следовании букве церковных законов, в особом регламенте для членов Церкви даже в будничной жизни, согласно которому даже внешний вид мирян должен подчеркивать их «неотмирность». И наконец, утверждают они, Церковь должна жить только в священном времени, следуя своему собственному календарю, противопоставляемому календарю светскому. «Профанация церковного календаря — это попытка святотатственного осквернения святыни, попытка низвержения освященного уже из Небесного Царства в царство кромешное», — пишет представительница ультраконсервативного течения в русском православии А. Перепелкина в работе под весьма примечательным заглавием: «Григорианская реформа как средство папской экспансии»<sup>11</sup>.

В своем недавнем интервью «Независимой газете» Патриарх Иерусалима Диодор I (Каривалис), предстоятель одной из наиболее консервативных Церквей в православном мире, особо остановился на вопросе о старом стиле, подчеркнув, что «держание старого стиля имеет большое значение для Церкви». Примечательно, что Иерусалимский Патриарх также отметил необходимость созыва Всеправославного Собора, однако на вопрос о том, какие темы он ожидает увидеть на повестке дня будущего Собора, Диодор I дал весьма характерный ответ: «Среди этих тем, мы надеемся, что будет и старый стиль, которого мы все должны твердо держаться»<sup>12</sup>.

Представители ультраконсервативного лагеря не хотят признавать, что многие законы церковной жизни создавались в конкретной исторической обстановке и неизбежно несут на себе «знаки» своего времени. Даже зафиксировав в учении Церкви основные положения веры и объявляя церковное проклятие тем, кто на них посягает, отцы первых семи Вселенских Соборов протестовали прежде всего против искажения сущности догматов, но ни в коей мере не отрицали возможность дальнейшего развития церковного учения. Провести четкую границу между «искажением» и закономерным «развитием» учения может лишь

---

<sup>11</sup> Перепелкина А. Экуменизм — путь, ведущий в погибель. — СПб: «Реверс», 1992. — С. 84.

<sup>12</sup> «Независимая газета», № 233 (11.12.1996).

Церковь во всей своей полноте, которая в историческом измерении присутствует только на Вселенских Соборах.

Промедление с созывом Всеправославного Собора только обостряет внутреннюю конфликтность в современном православном мире. В то же время ультраконсервативные тенденции начинают вызывать озабоченность среди современных православных богословов и церковных деятелей. Все чаще слышны разговоры о противостоянии двух типов православия — «открытого» и «закрытого». Французский православный богослов Оливье Клеман, безусловно представитель «открытого мышления», в одном из недавних интервью заявил: «Становится очевидным, что нынешнее православие обнаруживает стремление к тому, чтобы стать архаическим, «традиционным» обществом, а не обществом христианским в собственном смысле слова. Христианское общество невозможно без новизны, оно постоянно обновляется»<sup>13</sup>.

Всеправославный Собор все еще не состоялся, хотя нынешний Константинопольский Патриарх Варфоломей I выражает надежду, что его удастся созвать до конца нынешнего тысячелетия. И возможно, время, прошедшее после работы Предсоборных совещаний, внесет свои коррективы в уже намеченный каталог тем и общим изъявлением воли Церкви определит судьбу православия в современном мире.

Тем временем II Ватиканский Собор стал обоснованной заявкой на «возвращение Церкви в современный мир». Его часто называют «миссионерским» или «пастырским» Собором. К тому же это был первый в истории Собор, который никого не анафематствовал, то есть никому не угрожал церковным отлучением за нарушение своих постановлений.

На Соборе Католическая Церковь ощутила силы, чтобы выйти за пределы «исторической церковной ограды». Это также вызвало необходимость провести реформы в богослужении и нормах церковной жизни. В конце 60-х — начале 70-х годов латинская литургия была переведена на национальные языки, священник стал служить мессу лицом к собранию верующих, обращаясь непосредственно к пастве. Были значительно снижены «диетические» нормы поста, большее внимание стали обращать на его духовную составляющую. В собственном смысле слова постом в современной Католической Церкви можно считать только Великий пост и все пятницы литургического года. Строгим постом остается Великая пятница и Пепельная среда (начало Великого поста). Кстати, Межправославная комиссия по подготовке Собора также высказалась за ослабление постов для мирян и даже за сокращение их сроков, притом, что существующие правила поста сохраняют свою силу для монахов. В сравнении с осторожными

<sup>13</sup> «Церковно-общественный вестник», № 4 (28.11.1996) (Специальное приложение к еженедельнику «Русская мысль»).

предложениями православной комиссии может показаться, что Католическая Церковь в плане регламентации благочестивой жизни верующих окончательно «сдала позиции» и пошла на поводу у века сего. Однако не будем забывать, что церковная традиция в этом вопросе была всегда на Западе традиционно более «социализованной», в то время как на Востоке в отношении поста и в наше время действуют правила, установленные для монашествующих.

«Прорыв в современность» обернулся для Католической Церкви временными, но весьма ощутимыми трудностями и потерями: произошел резкий скачок секуляризации общества, заметно сократилось число священнических и монашеских призваний, вспыхнуло заметное недовольство среди части верующих литургическими нововведениями. Традиционное для Церкви деление на «традиционалистов» и «прогрессистов» достигло после II Ватиканского Собора кризисной отметки: архиепископ Марсель Лефевр осудил решения Собора и, образовав оппозицию в Церкви, пошел на прямой разрыв с Римом. Эта была реакция «справа». Вскоре началась и критика официального курса Католической Церкви со стороны «левых» богословов-модернистов, обвинявших Папу в том, что он пытается навязать Церкви «средневековую модель существования», в основе которой лежат «декреты, предписания и карательные санкции». Позиции лидера в этом лагере и по сегодняшний день прочно удерживает известный швейцарский богослов Ганс Кюнг. В своей недавней статье «10 тезисов о будущем папства» он в духе своих прежних взглядов утверждает, что слишком многие католики страдают от политики нынешнего Папы: «женщины, которых осуждают за применение контрацептивов и которым не дают принимать священный сан, женатые мужчины, которые также не имеют права становиться священниками, разведенные и вступившие во второй брак миряне, которых отлучают от Причастия».

В разгар церковных реформ из «левого» лагеря стали раздаваться призывы созвать в скором времени III Ватиканский Собор с тем, чтобы завершить радикальную реформу в Церкви. На все эти церковные проблемы накладывал отпечаток острейший социальный и экономический кризис, потрясавший в 70-е годы Запад.

В 1985 году кардинал Йозеф Ратцингер, один из крупнейших католических богословов современности, дал весьма пессимистическую оценку прошедших после Собора 20-ти лет, заявив, что это время стало «решительно неблагоприятным для Католической Церкви», результаты Собора — «резко противоположны» ожиданиям его инициаторов — Пап Иоанна XXIII и Павла VI, а христиане снова оказались в меньшинстве, еще более незначительном, чем на исходе античности. Все это, тем не менее, подвигло Церковь не к перечеркиванию курса II Ватиканского Собора, а к дальнейшему отказу от «триумфализма» при взгляде на свое место в современном обществе, более сбалансированному подходу к

процессу реформ, а в конечном счете и к необходимости заявить о неотложности «новой евангелизации» стран и народов, традиционно считающихся христианскими.

Именно с начала 80-х годов католический мир приступает к настоящему, последовательному осуществлению реформ II Ватиканского Собора, стараясь избежать скороспелых действий, вызвавших конфликты 70-х годов. В то же время со стороны либерально-радикальных кругов все чаще стала звучать критика «недемократичности Церкви», ее всячески призывали превратиться в наследницу «структур свободы». Это, в свою очередь, заставило Католическую Церковь высказаться по существу самого понятия «реформ». Тот же кардинал Ратцингер, ставший префектом Конгрегации вероучения, заявил: «Мы нуждаемся сегодня не столько в более человеческой Церкви, сколько в более божественной, которая и будет истинно человеческой. Поэтому все, что делает человек внутри Церкви, должно осознаваться им как чисто служебное и отступать перед «единым на потребу». Свобода, которой мы по праву ждем от Церкви, осуществляется не введением в нее принципа демократического большинства, а убеждением, что никто не может здесь противопоставить свою волю другой, потому что все связаны через слово и волю Единого, Который есть наш Господь и наша Свобода». «Вот парадокс, — заключает кардинал Ратцингер, — чем больше в Церкви решается и устанавливается нами самими, тем больше она утесняет нас. Величие и освободительное начало в ней исходят как раз из того, что даровано нам и нам предшествует»<sup>14</sup>. Существовая в вечности и одновременно в человеческой истории, Церковь всегда нуждается в чисто человеческих, земных опорах. Ее церковно-общественные институты с соответствующим регулятивным аппаратом через какое-то время становятся помехой для осуществления подлинного призвания Церкви — быть мостом к вере, а не самоцелью. Устаревшие церковные институты следует вовремя убирать, как «ставшие излишними строительные леса».

Неудивительно, что эти взгляды кардинала Ратцингера затронули и деятельность возглавляемого им ватиканского ведомства — Конгрегации вероучения — наследницы Священной Конгрегации Всеобщей Инквизиции. Возможно, что отцы былой Священной Инквизиции были бы немало озадачены, услышав нынешние откровения главы Конгрегации вероучения. 8 ноября 1996 года на встрече в Папском Григорианском университете кардинал Ратцингер заявил, что «Конгрегация вероучения ни в коем случае не должна навязывать теологам свой собственный стиль богословствования, ограничиваясь лишь выявлением явных несоответствий учению Церкви. Богословская мысль должна оставаться свободной».

После такого либерального заявления решение той же Конгрегации от 4 января 1997 года о церковном отлучении 72-летнего священника из Шри-Ланки

<sup>14</sup> «Новая Европа». Милан—Москва, № 3 (1993), С. 8.

о. Тиссы Беласурийи прогремело подобно грому с ясного неба. По своей жесткости это решение остается беспрецедентным событием в практике Католической Церкви, по крайней мере со времен II Ватиканского Собора. Отлучение от Церкви известного шри-ланкийского богослова во всей остроте поставило перед современным католическим сознанием вопрос о дисциплинарных методах, которыми Церковь может охранять свое учение.

В «Предупреждении о тексте о. Тиссы Беласурийи «Мария и освобождение человека», опубликованном ватиканским ведомством, говорится, что о. Беласурийя придерживается столь нетрадиционных взглядов на первородный грех, роль Богородицы и Христа в деле спасения человечества, а также на ошибочность суждений Папы «ex cathedra»<sup>15</sup>, что он не только лишается права считаться католическим богословом, но и «подлежит автоматическому отлучению» в соответствии с каноном № 1364, предусматривающим экскоммуникацию «за апостасию, ересь и раскол». Сам отлученный от Церкви священник считает, что в вердикте, вынесенном ватиканскими догматистами, ему приписаны взгляды, которые он никогда не высказывал, и даже выразил свою готовность обсудить их и, если будет доказана их ошибочность, от них отречься. Однако безапелляционные действия Конгрегации вероучения сами по себе отмечают возможность дальнейшего богословского диалога и полностью исключают богослова «с сомнительными взглядами» из жизни Церкви.

«Дело» о. Беласурийи интересно еще и в следующем отношении. По сути, общая тенденция, прослеживающаяся в его богословских построениях, представляет собой попытку преодоления «богословского европоцентризма» в учении Католической Церкви. «Азиатское богословие», ярким представителем которого является о. Беласурийя, сталкивается с острейшими проблемами инкультурации христианского наследия в качественно иную этно-культурную среду. Более того, ориентиры и специфика «азиатского богословия» в первую очередь опосредованы необходимостью межрелигиозного диалога, в котором христианство «европейского образа» выглядит явно чужеродным телом. В связи с этим кардинал Ратцингер неоднократно выражал свою озабоченность степенью риска размытия догматических основ церковного вероучения, который несет с собой современное «азиатское богословие». Не вызывает сомнений, что «дело» о. Бела-

<sup>15</sup> Не вдаваясь в тонкости дела, лишь укажем, что в богословской экспертизе Конгрегации вероучения было отмечено, что о. Беласурийя, во-первых, высказывает ошибки догматического свойства: сомневается в сверхъестественном характере Откровения Христова, искажает учение Церкви о первородном грехе, которое он называет «плодом богословских построений Запада», мариологические догматы о Непорочном Зачатии и приснодевстве Богородицы, а также о ее телесном Вознесении на небо. Во-вторых, Конгрегация вероучения обнаружила в сочинениях шри-ланкийского богослова экклезиологические ошибки: непризнание непогрешимости суждений Римского Понтифика «ex cathedra» и посреднической роли Церкви в деле спасения человека.

сурийи является отчетливым предупреждением тем католическим богословам, которые стремятся вести диалог с другими религиями за счет «залога» собственной веры.

Решение об отлучении шри-ланкийского богослова, пытавшегося «взглянуть на христианство с азиатских позиций», вызвало подлинное замешательство в католическом мире. За последнее время Ватикан неоднократно выступал с осуждением взглядов представителей латиноамериканской «теологии освобождения» или европейского католического модернизма, однако ни в одном из этих случаев не было и речи об отлучении их адептов от Церкви. В этой связи один из лидеров католического модернизма Ганс Кюннг поспешил выступить с прогнозами о грядущих отлучениях инакомыслящих в Церкви. «Эти проблемы будут существовать внутри Католической Церкви до тех пор, пока в Риме верят в свою непогрешимость»<sup>16</sup>, — заявил известный обличитель официального курса «ветхого Рима».

Случай с о. Беласурийя с новой силой обнажил вопрос о влиянии «структур свободы» на самосознание современной Церкви, когда «демократические принципы» начинают вторгаться в ранее заповедные зоны ее «священной власти». Как бы ни оценивать действия ватиканской Конгрегации и корректность ее оценки богословских воззрений шри-ланкийского священника, общая реакция на отлучение о. Беласурийя свидетельствует о том, что свойственные прошлому методы защиты церковного учения ныне воспринимаются большинством католических богословов весьма критически.

Тем временем многие современные католики-традиционалисты были изумлены недавним признанием Папы Иоанна Павла II о том, что «Церковь считает теорию эволюции достаточно серьезно обоснованной и подтвержденной целым рядом научных фактов». Символично, что это высказывание прозвучало не где-нибудь, а на заседании Папской академии наук. Дарвинизм, к которому вовсе не сводимо целиком учение об эволюции, вызвал после появления книги «Происхождение видов» осуждение Католической Церкви. Однако, как подчеркнул нынешний Папа, Церковь никогда не ставила крест на эволюционной теории, а в качестве подтверждения привел мнение Папы Пия XII о том, что эта теория заслуживает серьезного рассмотрения, высказанное еще в энциклике 1950 года. Вместе с тем, серьезную критику со стороны Церкви по-прежнему вызывают попытки сторонников этой теории применить ее ко всем областям человеческой деятельности. Ни одна из эволюционных теорий, отмечает Иоанн Павел II, «не может объяснить феномен духовности человека, которая по-прежнему остается и будет оставаться уделом богословия». Современная Католическая Церковь старается быть предельно корректной в области естественного

<sup>16</sup> Бюллетень религиозной информации «Благовест-инфо», 1997, № 3 (68).

научных знаний, при этом она твердо держится принципа, что само знание о человеке ею получено из Божественного откровения.

В этой связи примечательно свидетельство уже упомянутого нами французского православного богослова Оливье Клемана. Некоторое время назад, заинтересовавшись теорией эволюции, он попросил дать свое мнение о ней различных православных богословов. «Я спрашивал многих, и никогда не получал ответа», — говорит Оливье Клеман<sup>17</sup>. Это свидетельствует о том, что для современного православия по-прежнему остается непроясненным вопрос о согласовании двух способов прочтения картины мира: богословского и научного.

«Человек — это путь Церкви» — эта фраза Иоанна Павла II стала своеобразным лозунгом нынешнего понтификата. С необычайной твердостью Католическая Церковь выступает с защитой традиционных христианских и человеческих ценностей, на которые посягает нынешнее постхристианское общество. При этом церковная позиция исходит из того, что «нет ни тождества, ни разделения между Царством Христа и прогрессом человека, но есть теснейшее взаимопроникновение, воспринимаемое в вере». «Но предаваться иллюзиям больше невозможно, слишком очевидны стали признаки дехристианизации мира и утраты основных человеческих и нравственных ценностей», — постоянно повторяет нынешний Папа.

Защита человеческой жизни, семьи, материнства и детства, ставшая лейтмотивом современного учения Католической Церкви, затрагивает в жизни общества весьма конкретные и болезненные вопросы. Однозначное осуждение абортов, контрацептивов, эвтаназии и появления детей «из пробирки» вызвало не только бурную реакцию в современном секуляризованном обществе, но и весьма неоднозначное отношение к этим проблемам в самой Церкви. Знаменитая энциклика Папы Павла VI «*Humanae vitae*» (1968 год), вставшая на защиту человеческой жизни, исходя из традиционных аспектов христианской морали, вызвала прежде всего враждебную реакцию тех восторженных прогрессистов, которые желали бы изменить человеческую жизнь ценой самой жизни. Однако и в самой Католической Церкви некоторые положения этой энциклики были встречены весьма неоднозначно. Большая часть врачей-католиков Италии не согласилась с предложенным в энциклике способом естественного регулирования рождаемости, известного как «метод Огино-Кнауса». В знак протеста они вышли из рядов национальной католической ассоциации медиков. При этом они вовсе не ставили под вопрос недозволённость применения искусственных способов контролирования рождаемости, но лишь протестовали против скоропалительно

---

<sup>17</sup> «Церковно-общественный вестник», № 4 (28.11.1996).



предложенной и уязвимой с научной точки зрения альтернативы искусственному контролю.

Несмотря на твердость позиции Ватикана в вопросе о контрацепции, в национальных Католических Церквах и по сегодняшний день нет полного согласия с точкой зрения Папы. В начале 1996 года французская Конференция католических епископов приняла самостоятельное решение о дозволенности применения контрацептивов. Со взглядами французских коллег во многом солидарны представители германского епископата.

Не меньше проблем возникает у Католической Церкви в связи с ее непримиримой позицией в отношении абортов. Пожалуй, еще не один вопрос не поднимал такой бури в средствах массовой информации и не вызывал таких яростных дебатов в парламентах разных стран, как принятие законов о легализации абортов. Несмотря на видимое единство мнений в Католической Церкви о недопустимости убийства нерожденных детей, католики год от года терпят поражение даже в таких странах, которые еще совсем недавно считались «цитаделями католичества». В 1979 году в результате национального референдума было легализовано право на аборты в Италии, а в октябре 1996 года «пала» и Польша.

Пытаясь восстановить пошатнувшиеся в обществе ценности «домашнего очага», Католическая Церковь уделяет огромное внимание вопросам семьи, вслестически подчеркивая ее христианское значение. Нормы католического церковного права практически отрицают возможность расторжения христианского брака при жизни супругов. Эта позиция Церкви еще до недавнего времени казалась прочно укорененной в законодательстве многих стран и менталитете «католических наций». Однако, как и в случае с сопротивлением легализации абортов, католические традиции идут на убыль даже в таких странах, как Италия (референдум о разводах 1974 г.) и Ирландия (референдум 1995 г.). Все это ставит перед современной Католической Церковью острейшие социальные и культурные проблемы и подчас вынуждает ее пастырей действовать «по оперативной обстановке». И пока официальный Ватикан демонстрирует полную непримиримость в этих вопросах с «духом века сего», в церковной среде все чаще начинают поговаривать о том, что с выборами нового Папы позиция Церкви в отношении контрацептивов и разводов может стать более либеральной.

Обращаясь к практике Православных Церквей, мы, конечно, не сможем обнаружить четко выраженную точку зрения в подобных вопросах, кроме, пожалуй, запрещения абортов, которое зафиксировано в церковных документах еще с апостольского и святоотеческого времени. Православная традиция не располагает такими документами современного уровня, как, например, две декларации ватиканской Конгрегации вероучения — «По поводу искусственного аборта» (1974) и «По поводу эвтаназии» (1980).

Часто в этой области Православная Церковь предпочитает идти по пути «икономии»: не благословляя открыто противозачаточных средств, она тем не менее довольно снисходительно смотрит на факты их применения; утверждая в принципе нерасторжимость христианского брака, она тем не менее дает благословение на повторный церковный брак. Большая часть ответственности в принятии подобных решений в православной практике возлагается на духовника или на правящего епископа.

В том, что касается эвтаназии или искусственного зачатия детей «в пробирке», также нельзя сказать, благословляет или запрещает Православная Церковь формально такие методы умерщвления или размножения человека, однако, несомненно, что она относится к подобным методам с известной долей настороженности.

И наконец, последняя область, на которой необходимо остановиться и в которой «знаки времени» в особенной мере ощутимы для Церкви. Это сфера социального учения Церкви. И здесь православие и католичество обладают различным самостоятельным историческим опытом. Православие в основном следовало еще византийской доктрине «симфонии», т.е. политической гармонии Церкви и государства, что часто оборачивалось полным подчинением Церкви государственным интересам. Католическая Церковь последовательно добивалась своей независимости и открытого влияния на общество, а порой и на политические дела европейских государств. Новое время привело к краху этой средневековой модели: Церковь потеряла свое преимущественное влияние на общество и перестала быть постоянным партнером государства. В своей социальной доктрине Католическая Церковь представляет средневековые «как весьма убедительное свидетельство социального порядка, который, не будучи полностью совершенным, тем не менее отвечал, насколько это позволяли обстоятельства и требования времени, предписаниям здравого разума»<sup>18</sup>. Прежде всего, это был общественный порядок, созданный евангельской энергией созидания. Однако наивно было бы полагать, что католическое социальное учение полностью «заиклилось» на модели средневекового общества. Речь в нем давно уже идет о новых вещах, о тех социальных обстоятельствах, которые окружают современного человека. Собственно «О новых вещах» («*Regum novarum*») толковал первый программный документ социальной доктрины Католической Церкви, опубликованный Папой Львом XIII в 1891 году. С тех пор почти каждый новый понтифик считал должным внести свой вклад в развитие социального учения Церкви, неизменно опираясь при этом на положения «*Regum novarum*» и ведя своеобразный отсчет с даты появления этой энциклики. Так появились «*Quad-*

---

<sup>18</sup> Пий XI. Окружное послание «*Quadragesimo anno*» (15.5.1931).

ragesimo anno» («Сороковой год») Пия XI, «Octogesima adveniens» («Наступающее восьмидесятилетие») Павла VI и «Centesimus annus» («Сотый год») Иоанна Павла II, а также документы других Пап, в которых давался общественно-экономический анализ обстоятельств современной им эпохи. Таким образом, за это столетие Католической Церковью был не только накоплен, но и подвергнут тщательной рефлексии колоссальный опыт в оценке широкого спектра социальных проблем, волнующих миллиарды людей.

Что же заставляет Церковь обратиться к рассмотрению социальных вопросов и говорить о «социальной весте Евангелия»? Прежде всего, потребности и нужды конкретного человека, «вовлеченного в сложную сеть отношений современного общества»<sup>19</sup>. Причина, по которой Церковь разработала социальную доктрину в систематической форме, как утверждает энциклика «Сотый год», кроется в том, что «на горизонте богатства церковной доктрины стоит человек в его конкретной действительности грешника и праведника»<sup>20</sup>. Конечно, Церковь не может предложить собственные общественно-экономические модели, которые могут возникнуть лишь «в контексте различных исторических ситуаций, благодаря усилиям всех ответственных лиц», но таким усилиям Церковь предлагает «как необходимый и идеальный ориентир» собственное социальное учение. Как сказал известный католический богослов Жак Маритен: «Учительский свод принципов и истин, простирающийся над всей материальной и экономической сферой, проливает свет свыше на временные реалии, в том числе и на сами блага земные»<sup>21</sup>.

В учении и практике Православной Церкви вплоть до последнего времени не было упоминания о какой-либо социальной доктрине. В случае Русской Православной Церкви на этот фактор, безусловно, наложила свой отпечаток полная зависимость Русской Церкви от государства в Империи и жесточайший диктат со стороны коммунистических властей в советское время. Но уже с первых шагов либерализации постсоветского общества в заявлениях православных архиереев стали звучать конкретные оценки проблем современного общества. Об этом свидетельствуют «Заявление Архиерейского Собора Русской Православной Церкви по общественным проблемам» 1989 года, определение Архиерейского Собора 1994 года «О взаимоотношениях с государством и светским обществом на канонической территории Московского Патриархата в настоящее время» и, наконец, решение Священного Синода РПЦ, вынесенное в октябре 1996 года, о формировании Синодальной рабочей группы, которой предстоит «подготовить

<sup>19</sup> Иоанн Павел II. Окружное послание *Centesimus annus* — Сотый год... — Град Ватикан, 1991. С. 120.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Maritain J. *Questions de conscience*. — Paris, 1938. — P. 173.

проект концепции, отражающей общецерковный взгляд на вопросы церковно-государственных отношений и проблемы современного общества в целом». Это действительно знаменательное событие, поскольку официальная доктрина Церкви по широкому спектру социокультурных вопросов готовится по сути впервые за всю тысячелетнюю историю русского православия. Однако, справедливости ради, необходимо отметить, что вопрос о социальном учении в Православной Церкви был поставлен на повестку дня Всероссийского Собора 1917—1918 годов, и комиссию по социальным вопросам на этом Соборе возглавлял известный богослов протоиерей Сергей Булгаков. Им же был сделан на Соборе доклад «Церковь и демократия». Однако довести до конца эту работу Собору в тот краткий миг свободы не было суждено. Кстати, влияние идей Булгакова испытали на себе три крупнейших католических богослова, непосредственно готовивших II Ватиканский Собор, — Ив Конгар, Анри Де Любак и Ганс Урс фон Бальтазар. Они даже открыто называли его своим наставником. Таким образом, можно смело говорить (упоминая не только имя о. С. Булгакова) о влиянии русского богословия XX века на постсоборный облик и учение Католической Церкви. И еще одна примечательная историческая деталь: в том же 1917 году Католическая Церковь в России активно разрабатывала свою собственную социальную тактику, основанную на опыте тогдашней европейской христианской демократии. И тогда католичество и православие в равной мере пытались сформулировать свое отношение к «новым вещам».

Как заявил недавно член Священного Синода РПЦ архиепископ Солнечногорский Сергей (Фомин), «Церковь должна стать неотъемлемой частью жизни общества, и тогда многие современные проблемы будут решаться гораздо легче». Справедливость этого высказывания не вызывает никаких сомнений, однако остается открытым вопрос: каким путем предпочтет двигаться РПЦ — попытается восстановить былой статус партнера государства с эксклюзивными правами в сфере «религиозной идеологии» или же рискнет принять реалии современного плюралистического постхристианского общества, по-своему переработав тот положительный и отрицательный опыт, который уже накопило в социальной области мировое христианство, и прежде всего Католическая Церковь?

Архиепископ Сергей также заметил: «Сейчас обстоятельства изменились, и горе священнику или епископу, если он не замечает вопросов, которые ставит перед ним жизнь»<sup>22</sup>. В этой, почти по-евангельски преподнесенной фразе, жестко сформулирован тот неумолнимый вызов времени, который в равной мере поставлен современным миром перед православием и католичеством. Конечно, у православия и католичества сформировались свои собственные исторические пути в этом мире, во многом непохожие друг на друга. Но мир един, а при нынешней

---

<sup>22</sup> «Церковно-общественный вестник», № 3 (14.11.1996)

динамике общественных процессов проблемы, стоящие перед Церквями, невозможно, как встарь, разложить на католические и православные. Сегодня становится особенно очевидно, что порознь решить стоящие перед ним вопросы расколотый христианский мир уже не в состоянии. А от того, сможет ли он объединить свои усилия, и от того, как откликнется он на этот вызов, целиком зависит ответ на иной вопрос — быть или не быть христианской цивилизации третьего тысячелетия? И если «да», то сможет ли она стать действительно «цивилизацией любви»?

Юрий Табак  
(Москва)

## ТРУДНОСТИ И ПЕРСПЕКТИВЫ ЕВРЕЙСКО-ХРИСТИАНСКОГО МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА

**П**режде чем перейти непосредственно к теме, заявленной в названии нашей статьи, следует определить, что мы будем понимать под «религиозным диалогом» евреев и христиан<sup>1</sup>, поскольку это понятие можно трактовать по-разному. За последние десятилетия возникли многочисленные христианско-еврейские организации, проводятся многочисленные совместные конференции, на которых обсуждается достаточно широкий круг вопросов. Значительная часть подобных конференций носит сугубо научный характер, и их участники при рассмотрении религиозной проблематики опираются на единую научно-методологическую базу, не связанную вероучительными ограничениями. Поэтому в полной мере «религиозным диалогом» такие контакты вряд ли можно назвать. Тем более нельзя обозначать таким же образом еврейско-христианские конференции и советы, где решаются вопросы совместной деятельности по борьбе с антисемитизмом, по социальной помощи, охране окружающей среды и т.д. Сами по себе, безусловно, важные, эти вопросы носят прикладной характер по отношению к собственно тому или иному вероучению. Мы будем понимать под религиозным диалогом обсуждение центральной

---

<sup>1</sup> В научной литературе, как и в обиходном употреблении, не выработано четких критериев различения понятий «еврей» и «иудей» (см. статьи: «Jew», The Interpreter's dictionary of the Bible, vol.2, Nashville, 1962, p.897-898; «Еврей» в Краткой Еврейской Энциклопедии (КЕЭ), т.2, кол.405-411. Иерусалим, 1982). Мы предпочитаем преимущественно использовать первый термин.

для обеих религий религиозно-исторической проблематики, ведущееся носителями соответствующих религиозных традиций. Подобный диалог имеет огромное значение для христиан, поскольку позволяет им несравненно глубже уяснить истоки собственной религии. Для евреев этот диалог важен, поскольку позволяет, по крайней мере, открыть для себя протохристианство как неотъемлемую часть еврейской истории и еврейской религиозной мысли I в. н.э., которое к тому же сыграло огромную роль в последующей истории человечества. Наконец, иудаизм и христианство, в силу исторических обстоятельств развивавшиеся, главным образом, автономно, в ходе диалога могут взаимно обогатиться бесценным духовно-культурным опытом, накопленным в течение многих веков.

### Социально-исторические предпосылки диалога

Как известно, любой диалог предполагает участие по меньшей мере двух сторон. На раннем этапе становления христианства имел место процесс, который можно обозначить как «христианско-иудейский» диалог (или, лучше, полемика), он, однако, велся между представителями различных течений иудаизма и не выходил за рамки последнего. С исчезновением иудео-христианских общин и триумфом раввинистического иудаизма внутренняя полемика потеряла актуальность. Очень короткий период достаточно свободной «внешней» языческо-еврейской и христианско-еврейской полемики закончился одновременно с утверждением христианства в качестве государственной религии Римской империи. Позже, в силу известных исторических обстоятельств — социально-религиозных гонений на евреев в христианском мире и антииудаизма, как незыблемой основы христианского вероучения, — ни о каком диалоге не могло идти и речи. Евреи принимали участие разве что в навязываемых им средневековых «диспутах» и ограничивались немногочисленными апологетическими сочинениями. Прямые культурные и религиозные контакты евреев и христиан практически отсутствовали до эпохи Ренессанса, когда гуманисты, а затем деятели ранней Реформации и Просвещения открыли заново еврейское религиозное наследие как один из краеугольных камней христианской цивилизации. Однако периоды потепления сменялись очередными волнами антиеврейских настроений и гонений в обществе, что не могло способствовать установлению стабильных культурных связей евреев и христиан. Радикальный поворот в еврейско-христианских отношениях произошел уже в XX в., после Холокоста — массового геноцида евреев в период Второй мировой войны, когда немало западных христиан осознало, что в трагедии еврейского народа есть огромная вина христианской Цер-

кви. Итогом пост-холокостовского развития христианской мысли, прежде всего протестантской, стало радикальное переосмысление некоторыми деноминациями основ традиционной протестантской теологии, еще со времен Лютера тяготевшей к активному антииудаизму, часто неотделимому от антисемитизма<sup>2</sup>. В последние десятилетия большие изменения в отношении к иудаизму, хотя и не столь радикальные, претерпела и католическая теология — главным образом, после II Ватиканского Собора<sup>3</sup>. Немаловажную роль сыграли здесь и общие процессы либерализации общественной и религиозной жизни Европы и Америки, характерные для второй половины XX в. Что касается евреев, то трагедия Холокоста, с одной стороны, окончательно подорвала доверие многих из них к христианскому миру. С другой стороны, парадоксальным образом, в мучительном поиске истоков и осмыслении итогов трагедии некоторые еврейские мыслители обратились к христианской символике, стали использовать древние христианские архетипы — Голгофу, Крест. Еще в начале XX в. образ страдающего Иисуса стал нередко отождествляться в еврейской художественной культуре со страдающим еврейским народом, и после Второй мировой войны эта традиция нашла свое продолжение<sup>4</sup>.

В 1948 г. было провозглашено государство Израиль, что привело к развитию и укреплению экономических и культурных связей еврейского государства с христианским миром и косвенно повлияло на снижение накала взаимного религиозного неприятия. Одним из важнейших итогов потепления отношений стало образование христианско-еврейских организаций.

Немаловажную роль в сближении евреев и христиан сыграл и углубляющийся процесс дезинтеграции религиозного еврейства, резкое возрастание удельного веса верующих евреев, принадлежащих к консервативной и реформистской синагоге. Сама идеология реформистского иудаизма, стремление сочетать еврейские религиозные ценности с требованиями современного общества послужили расширению межрелигиозных контактов представителей христианства и иудаизма, что явилось позитивной предпосылкой дальнейшего развития диалога.

---

<sup>2</sup> H.J. Gamm. «Judentumskunde, Eine Einführung». Frankfurt/Main, 1961, S.140.

<sup>3</sup> Fifteen years of catholic-jewish dialogue. 1970-1985. Libreria Editrice Vaticana, 1988. Детальный анализ тенденций современного пост-холокостовского богословия, как протестантского, так и католического, см. в книге: Roy Eckardt «Elder and younger brothers». New-York, 1967.

<sup>4</sup> Д.Роскес. Вопреки апокалипсису. Иерусалим, 1989, с.285-300.



## Условия полноправного и свободного диалога

В силу известных исторических обстоятельств, когда почти на протяжении двух тысячелетий евреи подвергались гонениям со стороны христианского мира, инициатива развития еврейско-христианского диалога должна, безусловно, исходить от христиан: стойкое и понятное предубеждение большинства верующих евреев против христианства не способствует их стремлению к религиозному диалогу. Эта точка зрения практически единодушно разделяется всеми исследователями-христианами. В качестве первого и определяющего условия диалога все они выставляют решительное осуждение антисемитизма, признание особой роли евреев в Божественном домостроительстве и, с другой стороны, декларируют отказ от ряда положений, еще подчас бытующих в школьном богословии (о евреях как «проклятом Богом», «отверженном» народе и т.д.). Однако далее пути христианских исследователей расходятся, прежде всего на предмет конечных целей Церкви в ее взаимоотношениях с евреями. В настоящее время можно выделить два основных подхода к христианско-еврейскому диалогу:

### 1. Миссионерский или «евангелизаторский» подход.

В самом общем виде он может быть сформулирован следующим образом: христиане обязаны, согласно евангельскому учению, благовествовать еврейскому народу об Иисусе как о Сыне Божием и Мессии, приход которого был обещан в еврейском Св. Писании (Ветхом Завете), и что только обращение ко Христу несет евреям Спасение и Вечную Жизнь. Более того, с опорой на новозаветные тексты (Рим.1:16-17; Ефес.2:8-9 и др.) отказ от миссионерства рассматривается сторонниками данного подхода как своего рода проявление «антисемитизма», поскольку отрицает за евреями право быть спасенными<sup>5</sup>. Таким образом, в рамках этого подхода, конечной целью диалога является обращение евреев в христианство. Разумеется, в настоящее время религиозное обращение предусматривает цивилизованные формы, исключающие какое-либо духовное насилие; предполагается, что христиане должны относиться к евреям с «любовью» — в отличие от средневековой практики, когда политика обращения евреев проводилась «крестом и мечом».

2. «Не-миссионерский» подход, предполагающий отказ от любых попыток прозелитизма — обращения евреев в христианство. В качестве обоснований такого подхода приводятся как разнообразные теологические доводы, так и этические: после многих веков христианского антисемитизма убеждать евреев в преимуществах христианской религии было бы довольно странно. Защитники «не-миссионерского» подхода отмечают, что попытки христианизации евреев,

<sup>5</sup> Eckardt, op.cit., p.65.

пусть и «с любовью», по сути, преследуют те же цели, которых добивалось средневековое христианство, — меняются лишь инструменты религиозного обращения, что позволяет в подобных попытках по-прежнему усматривать «анти-семитизм». Кроме того, критики «миссионерского» подхода полагают, что последний никак не способствует желанию еврейской стороны участвовать в диалоге, а значит, и развитию самого диалога. В понимании сторонников «не-миссионерского» подхода религиозный еврейско-христианский диалог должен представлять собой диалог равноправных сторон, не претендующих на какие-либо религиозные преимущества. Целью диалога полагается углубление взаимопонимания, взаимное обогащение в религиозно-философском и социально-культурном плане.

В настоящее время на Западе в целом пока превалирует первый подход, что связано с сохранением позиций более или менее традиционного католического богословия, а также неизменностью вероучительных кредо у ведущих протестантских деноминаций. Тот же подход исповедуют деноминации харизматического толка, а также большое число мессианско-еврейских организаций. Для всех них характерна приверженность к классической христианской сотериологической доктрине, составная часть которой заключается в неизбежности и необходимости христианизации евреев<sup>6</sup>. В последние десятилетия задача христианизации евреев поставлена во главу угла рядом организаций, обычно находящихся под патронажем протестантских Церквей — таких, как Лозаннский Совет по евангелизации евреев (LCJE), Мессианское Служение Израилю (MMI) и других.

Второй подход характерен, главным образом, для либерального крыла католиков и некоторых протестантских Церквей либерально-модернистского толка. Его придерживается целый ряд ведущих современных христианских ученых, занятых в области историко-религиозных исследований и работающих в тесном контакте с еврейскими учеными<sup>7</sup>. Идеологию этого подхода выражают достаточно влиятельные организации, объединенные прежде всего в Международный Совет христиан и евреев (ICCF).

В 70-80 гг. возросло количество организаций, исповедующих второй подход. Например, значительная часть христианских организаций в Израиле выдвигает

---

<sup>6</sup> Существуют право-фундаменталистские христианские организации, вообще отказывающие евреям в спасении, по сути являющиеся антисемитскими и стремящиеся не допускать евреев в христианскую Церковь (такая же тенденция характерна и для некоторых право-радикальных групп в России), но удельный вес их и религиозное влияние достаточно невелики, и мы не будем рассматривать их отдельно.

<sup>7</sup> В этом смысле необходимо отметить, что среди нынешних адептов миссионерского подхода, по существу, отсутствуют сколь-нибудь серьезные специалисты, и вообще, уровень собственной научной базы, издаваемой литературы и подготовки квалифицированных кадров вызывает у них озабоченность: см. John Fisher «Theological education and Jewish evangelism», Lausanne Consultation of Jewish Evangelism (LCJE), 8-9 august, 1991, p.242.

гает «не-миссионерский» подход в качестве фундаментальной основы своей деятельности. Так, в Декларации принципов христианского киббуца Нес-Аммим записано: «отказаться на практике и в принципе от любых форм участия в миссионерско-прозелитической деятельности (попытках воцерковления евреев)»<sup>8</sup>. В 90-е годы, похоже, установился определенный status quo в соотношении двух основных подходов к еврейско-христианскому диалогу. В количественном выражении преобладает первый — в соответствии с преобладающей массой христиан, придерживающихся традиционно-консервативных взглядов. В качественном плане, однако, нынешние сторонники первого подхода явно проигрывают — в силу обычно невысокой религиозно-научной обоснованности своих доводов. Кроме того, второй подход лежит в русле общих современных либеральных тенденций к «автономизации» религиозных убеждений и демополизации «права на истину» — благодаря чему «не-миссионерский» подход выигрывает в глазах либеральной части духовенства и секуляризирующегося общества. Не случайно практически все научно-религиозные контакты евреев и христиан проводятся под девизом отказа от миссионерства.

Не задаваясь здесь целью подробно анализировать оба этих подхода, отметим, что с точки зрения перспективности религиозного еврейско-христианского диалога, предпочтение однозначно должно быть отдано второму, «не-миссионерскому» подходу. Этот вывод проистекает из самого понятия «диалог», предусматривающего уважение к своему собеседнику, как равному, и имеющему не меньшее право на обладание истиной. Стремление же, пусть даже открыто не декларируемое, обратить евреев в христианство заведомо предполагает неуважительное отношение к позиции религиозного еврейства — что неизбежно превращает «диалог» в «монолог».

Что касается второго участника диалога, а именно еврейской стороны, то тут имеет место несколько иная ситуация. В отличие от большинства христиан, практически единодушно отмечающих необходимость диалога с евреями и только расходящихся во мнениях относительно целей и задач такого диалога, верующих евреев, по их отношению к религиозному диалогу с христианами, можно разделить на три группы<sup>9</sup>:

1. Евреи, проявляющие полное безразличие к подобному диалогу или

---

<sup>8</sup> Цит. по Arthur F. Glasser. «Evangelical objections to Jewish Evangelism», LCJE, 6 august 1991, p.83.

<sup>9</sup> В дальнейшем, говоря об основных течениях религиозного еврейства, мы будем под таковыми подразумевать ортодоксов, хасидов, консервативную и реформистскую синагогу, не рассматривая их ответвлений, а также разного рода мелких и экзотических течений (реконструктивистов, «синагогу без Бога» и т.д.).

даже открыто его осуждающие. К этой группе, за редким исключением, относятся евреи-ортодоксы и хасиды<sup>10</sup>.

2. Евреи, проявляющие заинтересованность в диалоге с христианами и достаточно активно в нем участвующие. В эту группу входит небольшая часть представителей консервативной синагоги; наибольшую активность проявляют здесь евреи-реформисты.

3. В особую группу следует выделить мессианских евреев, которые, признавая Иисуса Мессией, одновременно настаивают на своем невыходе за парадигму еврейского религиозного сознания и формально не примыкают к христианским Церквам. С другой стороны, религиозная принадлежность их к еврейству категорически отрицается всеми без исключения течениями иудаизма — от ортодоксов до реформистов<sup>11</sup>. В итоге, применительно к еврейско-христианскому диалогу, их трудно со всей определенностью отнести к какой-либо его стороне. И хотя они нередко принимают активное участие в обсуждениях, где в качестве другой стороны почти исключительно выступают христиане, придерживающиеся «миссионерского» подхода, подобные дискуссии вряд ли можно назвать «еврейско-христианским диалогом» в нашем понимании.

Сделаем выводы из вышеизложенного: в настоящее время еврейско-христианский религиозный диалог может опираться исключительно на «не-миссионерский» подход. Объем и интенсивность его напрямую связаны с тем, насколько его участники-верующие привержены либерально-реформаторской идеологии. Чем радикальнее характер этой идеологии, тем шире и успешнее осуществляются контакты верующих. Но поскольку удельный вес либерально-

---

<sup>10</sup> Например, известный американский раввин Й.Соловейчик призывает евреев не вступать в религиозный диалог с христианами, который, по его мнению, направлен исключительно на размывание религиозных основ иудаизма и ассимиляцию еврейства. Одновременно верующие евреи из данной группы, будучи знакомы с христианской проблематикой исключительно понаслышке, отрицают за ней какую-либо ценность: так, все переводные брошюры, издаваемые хасидами и ортодоксами на русском языке, в которых затрагивается тема Нового Завета и раннего христианства, до сих пор отличались крайне низким научным уровнем и неприкрытой тенденциозностью. Противоположных примеров можно привести немного; впрочем, среди последних иногда попадаются и блестящие образцы непредвзятого научного подхода: см., например, статью R.Menahem «Eritopos/Pakid in the Parable of the Laborers in the Vineyard» в сб. «Immanuel», № 24/25, Jerusalem, 1990, p.118-132, автор которой, раввин-ортодокс (к сожалению, безвременно скончавшийся), посвятил свою работу выдающемуся еврейскому ученому-новозаветнику Давиду Флуссеру, «проторившему путь одновременно к еврейским и христианским источникам».

<sup>11</sup> Что касается довольно запутанного вопроса о мессианских евреях, то нам представляется вполне справедливой точка зрения Т.С.Птушкиной, что, как таковых, их не следует выводить за рамки еврейства (См. «У Космы и Дамиана», Еврейская газета, №.11-12 за 1993 г.). Другое дело, что некоторые мессианские движения, вроде «Евреев за Иисуса», практически представляют собой чисто протестантские движения, к еврейству имеющие мало отношения. См. также F.R. de Gasperis «Un nouveau judo-christianisme», Etudes, juin 1993, p.795-804.

реформаторской идеологии относительно невысок в общем спектре религиозных тенденций в христианстве, и особенно иудаизме<sup>12</sup>, то и объем религиозных контактов иудеев и христиан пока еще также низок.

## Доктринально-методологические трудности еврейско-христианского диалога

**П**лодотворному еврейско-христианскому религиозному диалогу в большой мере мешает неразработанность его базовой тематики. В качестве таковой, прежде всего, можно было бы принять:

1. Неоспоримый факт общности и религиозной ценности для христиан и евреев еврейского Священного Писания (которое христиане называют «Ветхим Заветом»).

2. Столь же неоспоримое представление Нового Завета, как совокупности религиозных текстов, корнями уходящих в еврейскую среду или связанных с ней и, так или иначе, отражающих религиозную ситуацию в Палестине и еврейской диаспоре I в. н.э.

3. Рассмотрение новозаветных персонажей, и прежде всего Иисуса, с точки зрения несомненной исторической принадлежности их к еврейству, а также «протохристианства» как одного из течений иудаизма.

Однако при обсуждении этих тем, сама постановка которых, казалось бы, не должна вызывать сомнений ни у одной из сторон, участвующих в диалоге, возникают, тем не менее, серьезные проблемы историко-методологического характера.

Признавая еврейское Священное Писание неотъемлемой частью христианской Библии, традиционное христианское богословие усматривает четкую иерархичность в двух частях Св. Писания, полагая Новый Завет высшей формой Божественного Откровения. Ветхий же Завет (еврейское Священное Писание) рассматривается христианами как некий прообраз, подготовительный материал к Новому Завету, как совокупность пророческо-промыслительных положений, реализовавшихся в Новом Завете. При этом, даже объявляя книги Ветхого Завета «священными», многие богословы, а за ними и верующие христиане-традиционалисты противопоставляют «пророческое» содержание Ветхо-

---

<sup>12</sup> Даже несмотря на порой значительное количественное преобладание (например, в Америке) евреев, принадлежащих к консервативной и реформистской синагоге, в сравнении с ортодоксами.

го Завета его «обрядово-законническому» содержанию (усматривая в последнем предтечу фарисейско-раввинистической идеологии, позднее воплотившейся в Талмуде). Широко распространено мнение, что допленная «религия Израиля» по сути противоположна слепому «иудаизму», который рассматривается в достаточно уничижительном свете, как «Spät-Judenthum», «поздний иудаизм»<sup>13</sup>. Большинство христиан не придает никакого значения пост-библейской еврейской религиозной литературе, а важнейшим и непререкаемым источником интерпретации Ветхого Завета у них полагается, особенно в католическом богословии, христианское Священное Предание — постановления церковных Соборов, святоотеческое наследие и т.д. (в классическом протестантском богословии место Св. Предания занимают учения Лютера, Кальвина и т.д.).

В отличие от христиан, для евреев Св. Писание — самоценный и фундаментальный материал. При этом для магистральных течений иудаизма он неотделим от еврейского Устного Закона, по преданию переданного Моисею на Синае одновременно с Торой и впоследствии зафиксированного в Талмуде: евреи-ортодоксы и хасиды по-прежнему руководствуются талмудическими установлениями, в основе своей полагающимися неизблемыми<sup>14</sup>. Талмуд выступает в качестве еврейского Священного Предания, являясь в иудаизме важнейшим и непререкаемым источником интерпретации Св. Писания.

Другими словами, содержание общего религиозного источника, почитаемого священным в обеих религиях, раскрывается через независимые (на содержательном уровне) интерпретирующие системы, не признающие никакой ценности друг за другом. Если же еще учесть значительные отличия в инструментарии и методах интерпретации (о чем речь пойдет ниже), то не удивительно, что еврейское Св. Писание прочитывается совершенно по-разному христианами и евреями, а это значительно снижает значение самого факта общности его для двух религий.

Новый Завет, при всех спорах о его происхождении, несомненно неотделим от многообразного еврейского религиозного наследия конца эпохи Второго Храма. Тем не менее, в силу ряда печальных, но неизбежных исторических обстоятельств, он до сих пор остается за пределами корпуса еврейской религиозной литературы для подавляющего числа религиозных евреев. Более того, евреи испытывают исторически закономерную неприязнь и страх по отношению к

---

<sup>13</sup> См.: J.Parkes *The foundations of Judaism and Christianity*. London, 1960, p.X.

<sup>14</sup> «Кто открывает в Торе смысл, несогласный с галахой... лишается удела в будущей жизни» (Авот, III, 12). А вот что пишет авторитетнейший современный еврейский автор, раввин А.Штайнзальц: «Мишна...обладает неоспоримым авторитетом», «высказывания, составляющие Мишну, предельно точны», «любые случайности даже в лексике и фразеологии Мишны принципиально невозможны». — Введение в Талмуд. Москва, 1993, с.7.

самим понятиям «Новый Завет» и «христианство», которые ассоциируются у них с вековыми гонениями. В итоге Новый Завет остается принадлежностью исключительно христианской Церкви, будучи к тому же интерпретированным исключительно в свете религиозных установок последней.

Что касается самой личности Иисуса, то в Церкви, несмотря на догматически закрепленное положение о полноте человеческой природы Христа, так и не были преодолены монофизитство и докетизм, характерные для исторического христианства. Вследствие этого в христианском сознании, и не только «народном», «Божественная» ипостась перевесила «человеческую», в результате чего вольно или невольно умалялась личность Иисуса-человека, еврея по плоти и крови, жившего в Эрец-Исраэль около двух тысяч лет назад. Борьба протестантской либеральной теологии за «исторического Иисуса», развернувшаяся на рубеже XX в., закончилась неудачей. Высокоученые штудии Дибелиуса, Бульмана и их последователей подвели уже теоретический базис под невозможность и, по существу, ненужность воссоздания подлинной исторической картины раннего христианства, а следовательно, и его еврейских корней. В итоге еврейское происхождение Иисуса-человека лишилось для многих христиан исторически-конкретного содержания, сохраняя в лучшем случае промыслительное, сугубо теологическое значение — да и то не всегда<sup>15</sup>. Кроме того, сыграл свою роль и универсалистско-спиритуализованный характер классической христианской теологии, который сводил на нет этно-социальный момент, формировавший раннее христианство. При таком подходе Иисус — это некая идеальная модель человека, проекция воображаемого идеала на историческую реальность той или иной эпохи<sup>16</sup>. Поскольку же подобный отвлеченный образ-проекция чаще всего безразличен евреям, у которых достаточно своих идеальных моделей, то потенциально интересная для них историческая фигура Иисуса-еврея исчезает как объект рассмотрения.

Не меньшую проблему представляют и различные методологические принципы, лежащие в основе интерпретации Священного Писания еврейскими и христианскими исследователями. Если не принимать в расчет христиан-традиционалистов, опирающихся в своем прочтении текста исключительно на его буквальный смысл или на непрерываемое мнение авторитетного толкователя

<sup>15</sup> «...наднационален Иисус. И не по Божеству, а только по человеческой природе». Вл.Губанов. Иисус Христос — Богочеловек. — Русский вестник, 1993, №17.

<sup>16</sup> Так, Иисус, скажем, в интерпретации Жака Маритена, Дитриха Бонхеффера или Николая Бердяева, может восприниматься как замечательный религиозно-философский образ — более того, этот образ может оказать глубочайшее гуманизирующее влияние на общество и культуру. В другой интерпретации, как у Торквемады или архимандрита Фотия, Иисус становится вдохновителем самых бесчеловечных поступков и реакционных идей. Но и в том, и в другом случае этот образ может иметь очень мало общего с конкретной личностью исторического Иисуса-еврея.

(например, святоотеческое), и ориентироваться на более либеральные христианские круги, то можно считать, что изучение Писания для них в большей или меньшей степени соответствует современным научным требованиям историко-филологической науки. В еврейской среде, наоборот, только очень небольшое количество представителей реформистских кругов учитывает эти требования; основная же представительная часть религиозного еврейства оперирует экзегетическими и герменевтическими принципами, разработанными в I-II вв. н.э. рабби Гиллелем, рабби Элизером бен Иосе, рабби Акивой и другими законоучителями, — принципами, которые с тех пор, по существу, не претерпели изменений. Последние имели огромное влияние на будущее развитие религиозно-философской мысли, и не только еврейской, но, по-видимому, и общеевропейской, через опосредованное усвоение их средневековым христианством — однако они, в значительной своей части, не имеют ничего общего с герменевтическими принципами, усвоенными современной наукой.

Существенным методологическим различием в подходах христиан и евреев к религиозному наследию является все большее тяготение первых к рассмотрению генезиса религиозных верований в контексте социально-психологических и историко-экономических факторов, — в то время как вторые (повторим, что мы сюда не относим еврейскую университетскую ученость, а также отдельных крупных ученых из неортодоксальных кругов) исходят исключительно из методологии традиционных еврейских источников, с их ярко выраженной галахической (1) направленностью, и пренебрегают принципом историзма. О том, насколько остра эта проблема для иудаизма в плане выявления подлинных религиозно-исторических реалий, свидетельствует интервью выдающегося израильского ученого, ныне покойного Шломо Пинеса, данное им журналу «22»<sup>17</sup>. Так, Пинес заявляет: «С того времени, как в иудаизме воцарилось течение, представленное мудрецами Талмуда, историография, как таковая, была уничтожена... <Мудрецы> оставили только то, что имело отношение к Галахе, а историю — историю как резинкой стерли. Стерли, к примеру, практически все, что касается правления Хасмонеев». Далее Пинес говорит о том, что мудрецы Талмуда пытались замолчать «восстание против Рима и события вокруг разрушения Храма». Отдельно (и это особенно важно в контексте нашей статьи) ученый касается и христианства: «Возьмем, к примеру, возникновение христианства. Событие — с каким бы знаком его ни оценивать — грандиозное, а в наших источниках оно обойдено полным молчанием». Подобный подход, по мнению Пинеса, приводит и приводит к серьезным недоразумениям в оценках собственного религиозного наследия. Пинес, например, указывает, что магистральные течения

---

<sup>17</sup> «22». — Иерусалим, 1989, №66, с.100-113.



современного иудаизма традиционно связывают Песах, праздник Исхода из Египта, с фундаментальным пониманием «свободы». Однако, продолжает он, такое понимание возникло лишь на достаточно позднем этапе, уже после разрушения Храма, под влиянием греко-римских идей, усвоенных эллинистически ориентированными кругами еврейства, еврейскими «диссидентскими» сектами — т.е. несомненными маргиналами и «отступниками», с точки зрения нынешних ортодоксов!

Ш.Пинес, правда, не касается сложного комплекса причин, лежащих в основе подобного подхода мудрецов Талмуда и позднейших еврейских источников к историографии. Несомненно, важное место среди этих причин занимали жесткость позиции в борьбе за выживание, требования полемики с христианами, давление христианской цензуры и вынужденная самоцензура. Еврейским законоучителям часто приходилось придерживаться «двойного стандарта», «внутренней» и «внешней» морали, что определялось требованиями пребывания в недружественном христианском окружении<sup>18</sup>, в т.ч. из практических соображений ограничивать область библейской и раввинистической экзегезы. Так, в стремлении опровергнуть методологию рассмотрения Ветхого Завета христианами, как сборника мессианских обетований об Иисусе, еврейскими мудрецами часто отбрасывалась древняя экзегеза, традиционно определявшая содержание тех или иных стихов как мессианское. К примеру, Раши комментирует 2-й псалом («князья совещаются вместе против Господа и против помазанника Его») следующим образом: «Наши учителя толковали слово «помазанник» здесь применительно к Мессии. Однако в своем буквальном значении оно может служить в качестве возражения христианам, и будет правильно рассматривать его применительно к Давиду, как в других местах Писаний». Много и других примеров, когда толкования преследуют чисто тактические цели, начинаясь со слов: «христианам можно было бы возразить следующим образом...» Ныне эпоха изменилась, но те или иные альтернативные толкования Св. Писания, некогда находившие место в еврейской традиции, оставляются без внимания или носят герметический характер, «для своих». В то же время, несмотря на очевидный прогресс, достигнутый научной библейской критикой в христианском мире, еще нередко чувствуется влияние религиозных предубеждений, влияющих на научные выводы — и, прежде всего, в том, что касается т.н. «христологической» интерпретации Св. Писания и теологии «замещения». Разумеется, подобные обстоятельства значительно сужают пространство диалога.

И наконец, как нам кажется, немалое значение имеет различие, так сказать, в «правовом» статусе еврейского и христианского исследователя. В христи-

---

<sup>18</sup> Я.Кац. Евреи в средневековой Европе. Иерусалим, 1992, с.92.

анстве со времен Ренессанса наблюдается неуклонная тенденция к ослаблению догматических ограничений в сфере религиозно-исторических исследований. (Эта тенденция ни в коей мере не присуща православному христианству, о котором речь пойдет ниже.) В настоящее время не только протестанты, но и католики свободно могут использовать любую научную методологию и отстаивать полярные выводы в своих религиозных штудиях. Если за последние десятилетия и имели место случаи осуждения взглядов тех или иных ученых официальными церковными кругами (например, осуждение книги англиканского епископа Робинсона, вызов на Конгрегацию веры католических богословов Кюнга, Пойе и Скиллибекса), то они, так и оставшись единичными, вызвали многочисленные протесты со стороны мирян и клириков, в т.ч. епископата — что свидетельствует об общем духе терпимости и более или менее свободном характере религиозно-богословских исследований. Причем здесь важно отметить, что свободой исследований пользуются не только светские ученые, но и ученые, обладающие духовным саном.

Иная ситуация сложилась, на наш взгляд, в фундаменталистских течениях иудаизма, где существует жесткая подчиненность (как внешняя, так и внутренняя, вытекающая из смирения перед высшим духовным авторитетом) исследовательских задач по отношению к клерикальным установкам. Так, раввин А.Штайнзальц обладает огромным авторитетом в еврейском мире, и в «реформизме» его очень трудно упрекнуть — но все равно ультраортодоксальный раввин Э.Шах обвинил книги Штайнзальца в «еретичности». Самое любопытное при этом, что рав Штайнзальц выразил раскаяние и предложил выкупить свои предосудительные сочинения<sup>19</sup>.

Таким образом, при обсуждении перспектив развития христианско-еврейского диалога невозможно не учитывать имеющиеся сейчас серьезные трудности у обеих сторон и разногласия в части объекта диалога (значительное несовпадение в выборе основных источников вероучения), субъектов диалога (конфессиональные и клерикальные ограничения) и инструментов диалога (серьезные методологические расхождения в подходах к диалогу). Все это, на наш взгляд, не позволяет предполагать в ближайшие годы бурного развития еврейско-христианского диалога. Тем не менее, учитывая его важность для обеих сторон, неразрывно связанных единым религиозным прошлым, в условиях модернизации религиозной жизни и секуляризации научно-религиозных исследований, есть все основания полагать, что такой диалог будет неуклонно развиваться и крепнуть. Основой и моделью такого диалога может послужить уже давно имеющее место плодотворное сотрудничество еврейских и христианских ученых — историков, филологов, религиоведов — в Израиле, США, Великобритании и других странах.

---

<sup>19</sup> КЕЭ. Дополнение 1 — Иерусалим, 1992, кол.121.

## О ситуации в России

Выше под «христианскими» участниками еврейско-христианского диалога подразумевались главным образом христиане Запада. Но возможен ли религиозный еврейско-христианский диалог в России, в частности, между синагогой и Русской Православной Церковью, как преобладающей христианской конфессией? Чтобы ответить на этот вопрос, рассмотрим кратко ситуацию в России, которая носит совершенно иной характер, чем на Западе.

1. В Русской Православной Церкви, представленной в России прежде всего Московским Патриархатом, очень распространен и достаточно силен дух антииудаизма в его средневековой форме, порой неотличимой от антисемитизма<sup>20</sup>. Это отражается в проповедях ряда священников, заявлениях православных националистических организаций, в издании и переиздании официальными церковными кругами православных книг и брошюр антииудейского и откровенно антисемитского содержания<sup>21</sup>. Так, уже в последние годы Московская Патриархия фактически оставалась безучастна к откровенно антисемитским выступлениям, статьям и книгам одного из видных иерархов Русской Православной Церкви, ныне покойного митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна (Снычева)<sup>22</sup>.

Активный антииудаизм, переходящий в антисемитизм у значительной части православных верующих, по существу, закономерен, так как имеет мощную богословскую базу. Краеугольным камнем православного учения, как уже было отмечено выше, наряду со Св. Писанием, является Св. Предание. В силу целого ряда причин, разбор которых не входит в наши задачи, Св. Предание в сильной степени проникнуто антиеврейским духом<sup>23</sup>, что и определяет религиозное мировоззрение верующих. Если католики и особенно протестанты во второй

<sup>20</sup> См. отдельные статьи, посвященные проблемам православного антисемитизма, в сборниках: «Православная Церковь и евреи. XIX-XX вв». Москва, 1994; «Русская идея и евреи». Москва, 1994 г.

<sup>21</sup> Чего стит хотя бы переиздание «Воспоминаний» князя Жевахова, осуществленное Валаамским ставропигиальным монастырем в 1993 г., по сравнению с которыми даже знаменитые «Протоколы сионских мудрецов» — вполне безобидная книжка! Впрочем, и сами «Протоколы» в последние годы активно продавались в православных книжных лавках под обложкой книги С.Нидуса «Великое в малом».

<sup>22</sup> Взгляды митрополита Иоанна прекрасно изложены и проанализированы в статье И.А.Левинской «Ранний Гитлер, поздний Сталин, незлобивый Иван Грозный и другие» в санкт-петербургском журнале «Барьер». — 1994, № 4, с.11-13.

<sup>23</sup> См., например, классическое исследование о корнях и характере христианского антисемитизма в святоотеческой традиции: M.Simon Verus Israel. Paris, 1983. А также более общую работу Yves Chevalier «L'Anti-sémitisme». Paris, 1988.

половине XX века осуществили решительные шаги по пересмотру традиционных исторических и богословских взглядов на еврейство и иудаизм, то Православная Церковь практически ничего не сделала в этом направлении (если не считать замечательного выступления Патриарха Алексия II в 1991 г. перед раввинами в Нью-Йорке, вызвавшего резкую критику в православных кругах и не имевшего сколько-нибудь обнадеживающего продолжения<sup>24</sup>). Без радикальных же переоценок христианского религиозного наследия в свете катастроф XX в. рассчитывать даже на самую возможность еврейского религиозного диалога бессмысленно — напомним сказанное ранее, что первый шаг к такому диалогу должна сделать христианская Церковь.

2. Успешному ведению диалога мешает вопиющее невежество абсолютного большинства православных. За исключением очень небольшого количества книг, посвященных религиозной проблематике и написанных на должном научном и научно-популярном уровне<sup>25</sup>, в основном издаются и переиздаются безнадежно устаревшие дореволюционные катехизисы и брошюры. Напомним, что на русском языке не существует ни одного (1) современного стихового комментария к Библии (если не считать редко встречающегося, и при этом далеко не самого лучшего переводного протестантского комментария Баркли, который в церквях практически не продается). Соответственно, у верующих, да и у многих клириков, отсутствуют элементарные знания в области Священной истории, экзегетики и т.д., что порой порождает совершенно анекдотические ситуации<sup>26</sup>. В этих условиях общая почва для религиозного диалога с евреями попросту отсутствует.

3. Неудивительно, что пребывающая в подобном состоянии Православная Церковь не заинтересована в каком бы то ни было религиозном диалоге с евреями, и, насколько мне известно, какие-либо встречи церковнослужителей с раввинами (помимо официальных правительственных приемов) не осуществляются.

4. Имеющие место в последние годы встречи «круглого стола» и конференции по религиозным проблемам носят скорее культурологический характер, и собственно религиозные вопросы, по существу, там не выносятся на обсуждение. Тем не менее эти встречи, как и появившиеся немногочисленные организации

---

<sup>24</sup> «Речь патриарха Алексия II к раввинам города Нью-Йорка 13 ноября 1991 года и ересь жидовствующими». США, 1992. Российское издание: Москва, ТОО «Паллада», 1992.

<sup>25</sup> Это, в частности, замечательные книги протоиерея А.Меня, которые практически не продаются в храмах, поскольку считаются «еретическими» (хотя официальные церковные инстанции такого заключения не давали).

<sup>26</sup> См. наши заметки: Ю.Табак. Мелочи православной жизни. — «Независимая газета» от 6 ноября 1993 г.

экуменической и интерконфессиональной направленности (например, московская организация «Лицом к лицу»), могут послужить хорошей основой к развитию будущего диалога.

Что касается российских евреев, как потенциальных участников еврейско-христианского диалога, то для них в целом характерны те же проблемы, что и на Западе. Однако специфическая российская культурно-историческая ситуация еще более усложнила эти проблемы и добавила новые. К последним можно отнести:

А. Эмиграцию значительного количества верующих евреев и, соответственно, сужение базы участников диалога.

Б. Крайне малый удельный вес евреев, представляющих реформистское направление в общей массе верующих, что, опять же, сужает базу участников диалога.

В. Оторванность российского еврейства от мировой еврейской религиозной учености, отсутствие научной базы и квалифицированных научных кадров, соответствующей литературы — и, как следствие, откровенный провинциализм, обычно затрудняющий межрелигиозные контакты. Культурно-религиозная замкнутость начала преодолеваться только в последние годы с притоком литературы, возникновением новых учебных заведений и т.д., но процесс этот трудный и длительный — и результаты он принесет, по-видимому, очень не скоро.

Г. Абсолютная и вполне понятная пассивность российских евреев, представляющих любые религиозные течения, в отношении диалога с Православной Церковью — в силу кризисного состояния последней.

Все эти факторы не позволяют, на наш взгляд, предполагать в ближайшем будущем сколь-нибудь заметного развития еврейско-христианского религиозного диалога в России. Но это отнюдь не значит, что не следует проявлять активности в этом направлении. Как мы уже указывали ранее, диалог крайне важен в самых разных аспектах, и поэтому ныне существующие проблемы, препятствующие его осуществлению, требуют безотлагательного и серьезнейшего осмысления. Что же касается отдаленных позитивных перспектив диалога, то они неразрывно связаны с постепенной демократизацией российской жизни, усилением религиозно-исторического и общегуманитарного просвещения, а также целенаправленной деятельностью к сближению и взаимопониманию.

Когда эта статья была уже завершена, мы получили сборник материалов III академической конференции православных и евреев<sup>27</sup>, состоявшейся в Афинах в 1993 г. Содержание сборника, в том числе включенных в него материалов по

---

<sup>27</sup> Orthodox Christians and Jews on continuity and Renewal. «Immanuel», № 26/27, Jerusalem, 1994.

истории православно-еврейского диалога, позволяет утверждать, что диалог православных христиан и евреев все же происходит, хотя интенсивность его очень невелика. Так, с 1976 г., когда в Женеве состоялась первая предварительная встреча-конференция православных и евреев, до сих пор были проведены лишь три подобные встречи. При этом следует отметить, что православная сторона представлена в диалоге почти исключительно представителями Греческой и Румынской Православных Церквей (не считая немногочисленных представителей других Православных Церквей, пребывавших на конференциях в роли пассивных наблюдателей). Что касается крупнейшей Церкви православного мира — Русской Православной Церкви, — то впервые лишь на конференцию 1993 г. были посланы два ее представителя (для сравнения укажем, что Греческую Церковь представляли 11 человек), из которых один (протопресвитер Виталий Боровой) выступил с докладом.

Если обратиться к содержательной стороне докладов и сообщений на конференции, следуют отметить стремление обеих сторон к взаимопониманию, категорическое неприятие религиозной вражды и антисемитизма. При этом практически все доклады православных участников конференции не выходят за рамки главенствующего в настоящее время на Западе консервативного подхода, в основе которого обнаруживаются традиционные дихотомии «ветхий-новый», «закон-благодать», патерналистско-учительные тенденции, миссионерская составляющая — т.е. моменты, резко ограничивающие возможности диалога, а в конечном итоге заводящие его в тупик. Однако в большинстве докладов все же явно ощущается значительно более высокий уровень открытости и просвещенности, чем тот, что мы обычно привыкли обнаруживать в российской православной прессе и средствах массовой информации (за исключением, пожалуй, материалов, которые эпизодически появляются в программах радиостанции «София» и некоторых светских изданиях). Очень благоприятное впечатление в этом смысле производит и выступление о.В.Борового, официального представителя Московской Патриархии на конференции. Его доклад свидетельствует об искреннем стремлении к взаимопониманию с евреями; в нем категорически осуждается антисемитизм. И даже в большей степени, чем сам доклад, об обеспокоенности о.В.Борового нынешним положением дел в России свидетельствует его призыв к восточно-православным Церквям выработать декларацию об отношении христиан к евреям, которая явилась бы для Русской Православной Церкви ориентиром, как авторитетный голос вселенского Православия (по словам о.Виталия, любое мнение, исходящее с Запада, хотя бы и от православных, воспринимается в России в штыки). Подобные выступления чрезвычайно редки для официальных представителей Русской Православной Церкви — однако сами по себе они сви-

детельствуют о наличии резервов, пусть и очень ограниченных, для развития еврейско-христианского диалога в России.

### Примечание редакции

(1) Галаха — юридическая часть Талмуда. Согласно Штайнзальцу, это — «закон, правила, постановления, четко определенные после тщательного анализа всех сторон и возможных мнений, предписание или запрет, относящиеся к конкретным действиям, поведению или, в некоторых случаях, к мыслительной деятельности человека». Структурно Галаха расположена в Талмуде между Мишной и Агадой. В современном иудаизме Галаха — любая юридическая проблема.

*Татьяна Ворожейкина, Евгений Раиковский, Александр Умнов*  
(Москва)

## ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО И РЕЛИГИЯ

Гражданское общество как проблема человеческого духа

**Л**юбая фундаментальная проблема социального знания не полна, покуда не соотнесена с миром тех норм, ценностей, смыслов и идей, без которых не могут существовать ни общение, ни самосознание, ни сокровенные формы внутреннего человеческого опыта. Внутренний же опыт благоговения и надежды, который в разных мерах и в огромном разнообразии форм дается различным людям и человеческим группам, составляет неотъемлемую часть нормальной жизни любого цивилизованного общества. По сути дела, это и есть религиозный опыт, обеспечивающий в обществе некоторую внутреннюю связь и взаимопонимание между людьми. Не случайно сама этимология слова «религия» указывает на процесс непрерывного возобновления, восстановления коммуникации<sup>1</sup>.

Гражданское общество есть общество, основной ценностью которого является принцип правоупорядоченной свободы. Причем, последняя касается не только индивидов, но и институтов и социальных групп. Гражданское общество строится на трех «китах»: 1) на началах рыночной экономики; 2) на началах рационального и эгалитарного правосознания; 3) на принципах безусловного внутреннего достоинства всех его членов. Гражданское общество, в идеале стремящееся к свободной коммуникации между людьми как к своему определяющему принципу, в той или иной форме порывает с характерным для тра-

---

<sup>1</sup> Religare (лат.) — восстанавливать связь, воссоединять.



диционных обществ, равно как и для тоталитаристского квазитрадиционализма<sup>2</sup>, принципом предписанной веры. Формы принудительной и внешне кодифицированной веры были способны не только обеспечивать историческую преемственность жизнедеятельности традиционных или неотрадиционных обществ; в критические периоды их истории эти формы могли вступать и в конфликт с чаяниями и внутренним опытом людей, могли выступать и активным фактором социального и культурного распада. Но в лоне гражданского общества сфера религиозных отношений есть сфера факультативная, есть сфера свободного достояния верующей части граждан, которые — именно в силу своей свободы — принимают на себя те или иные конфессиональные обязательства<sup>3</sup>.

Но в этой неприневоленности со стороны общества, в этой факультативности — особая значимость и мощь религиозной сферы в контексте гражданского общества. Именно в контексте гражданского общества сфера религиозных отношений оказывается самовоспроизводящейся лабораторией особых и несводимых — и притом жизненно важных для общества в целом — форм социального, нравственного, благотворительного и общекультурного служения людей. Действительно, именно свободные религиозные (или попросту вдохновляемые религиозными ценностями и понятиями) союзы играют в современном обществе незаменимую роль в сдерживании сил произвола и коррупции, в поддержке социально обездоленных, в организации систем гуманитарной помощи, в распространении священных текстов и традиционной музыки, в поддержании и восстановлении памятников культового искусства, в историко-религиозных научных исследованиях, в экологических и правозащитных инициативах и, наконец, в оригинальном научном и художественном творчестве. Т.е. во всем том, что составляет незаменимое духовное и смысловое богатство современного общества.

Факт **несводимости** религиозных форм человеческого служения — принципиален и обозначен нами не случайно. Сам переживавшийся и осмысливавшийся в ходе долгих тысячелетий и укоренившийся в культуре принцип религиозного обращения человека к Богу, к Бытию, к природе, к другому человеку — несводим. Ибо прежде всего в религиозной сфере человеческая психология и культура акцентируют ту становящуюся выше повседневных интересов и задач

---

<sup>2</sup> О вторичном, механистическом традиционализме тоталитарных обществ, когда человеку предписывается веровать в «спущенные» бюрократической диктатурой идеологические конструкции, см.: Рашковский Е.Б.. Тоталитаризм как мировой феномен XX века и судьбы России: социокультурное измерение. — «Востоку», 1993, № 5.

<sup>3</sup> Разумеется, в любых, даже самых свободных обществах, могут возникать и распространяться тоталитарные или изуверские секты и группы. Но юридически доказанная практика изуверского отношения к людям уже выходит из пространства религиозных свобод и перемещается в плоскость уголовно-правовых отношений.

потребность к самопожертвованию и благоговейной самоотдаче<sup>4</sup>, которая не проявлена с такой силой ни в одной из сфер<sup>5</sup>.

Короче, религиозная сфера — взятая именно в современном ракурсе человеческой свободы — оказывается особым, несводимым и неиссякаемым источником творческой динамики человеческой жизни. Причем динамике этой свойственно перерастать свои исходные конфессиональные и догматические пределы, создавая новые возможности и предпосылки общения и взаимодействия между людьми.

Без ценностей духовных выхолащиваются и ценности общедемократические, ибо последние, коренясь в духовной сфере, стремятся обеспечить нормальные гарантии высокого, — точнее, самоценного — общественного статуса человека. И в этом плане всякий утилитарный подход к духовным, равно как и к общедемократическим ценностям, — подход, усматривающий в этих ценностях не более чем инструмент чьих-то утопий, честолюбий или корыстолюбий, — напоминает игру с огнем...

Все эти общие положения, думается, дают почувствовать и остроту вопроса о силе корыстных интересов внутри религиозных институций, равно как и о стремлении институций мирских приобрести или присвоить себе религиозную санкцию. Но об этом несколько позже.

### Философско-историческая ретроспектива

Гражданское общество как одно из стержневых современных представлений есть не только слепок с эмпирической данности, сколько важнейшая эвристическая модель современного обществознания и общественной мысли. Однако важно иметь в виду, что эта мыслительная конструкция подкрепляется более чем тремя веками наблюдений над реальной жизнью общества и — вместе с тем — интенсивной работой философской, исторической, политической и юридической мысли. Но и роль мысли религиозведческой, включая мысль и собственно религиозную, здесь также существенна. И если смотреть на эту проблему прежде всего в религиозведческом преломлении, то можно представить себе следующую теоретическую картину.

Гражданское общество — в современном понимании этого слова — весьма поздний плод европейско-американского развития.

---

<sup>4</sup> «...в руки Твои предаю дух мой» (Пс. 31/30:6; Лк. 23:46).

<sup>5</sup> См.: Зиммель Г. Религия. Социально-психологический этюд. М., 1909.

Гражданское общество есть культурно-историческая альтернатива обществу традиционному, построенному на началах противоположного порядка, — на началах исторически привычных и глубочайшим образом укоренившихся в культуре и психологии большинства человечества. Эти традиционные начала можно было бы определить следующим образом:

- сакральная власть, перераспределяющая в пользу собственную и, стало быть, в пользу своих клиентов и клевретов, общественное богатство;
- строгая иерархическая корпоративность;
- заведомо предписанный (как правило, прирожденный) статус всех членов общества.

В противоположность обществам традиционно-иерархическим, гражданское общество есть свободная и потому нелегкая форма человеческого общежития, всех и каждого обрекающая на риск постоянного внутреннего и внешнего самоопределения.

Гражданское общество — зрелый плод модернизационного процесса; принуждая личность к свободе самонахождения, оно — в принципе — подымает личность выше всех внешне предписываемых ей ролевых функций. Так дело обстоит, разумеется, в плане лишь нормативном, но нормативно-символические отношения суть неотъемлемая и важная часть общественного процесса.

Естественно, процессам суверенизации личности сопутствуют и процессы противонаправленные — индивидуальной фрагментации и отчуждения. Боль становления гражданского общества связана не только с распадом и переобразованием традиционных норм и социокультурных уз. Гражданское общество — особенно на ранних, незрелых, неустроенных стадиях своего становления, — возбуждая материальные и статусные ожидания огромных человеческих масс, — чаще всего не в состоянии утолить эти ожидания. Тем более что последние чаще всего формируются из глубоко традиционного, подчас даже инфантильного и архаического духовно-психологического материала. Таковы ожидания:

- передела, перераспределения материальных и статусных благ;
- скорого и сказочного богатства;
- унижительного поражения вчерашних угнетателей — подлинных или мнимых;
- житейской нивелировки.

На наш взгляд, эти описанные еще ранним Марксом распределительно-коммунистические чаяния не следует приписывать исключительно «грубому коммунизму» или коммунизму вообще. За этими расплывчатыми общесоциалистическими (или, точнее, фундаменталистскими) чаяниями угадывается, увы, универсальная реакция на тяготы перехода от традиционного типа общежития, за которым стоят навыки тысячелетий, к новым, многотрудным горизонтам свободы в современных обществах гражданского типа.

Таков самый общий духовный и психологический фон индивидуальных и коллективных мечтаний о возврате к традиционным, доиндивидуализированным формам общественной жизни:

- к меньшей свободе;
- к меньшей ответственности;
- к меньшему риску, — но зато —
- к большей прикрытости и защищенности.

Обычно идея гражданского общества клеймится с квази-религиозных, а на самом деле социал-ностальгических позиций как апология социального атомизма и безбожного статуса человека. Но вся эта критика, ставшая, кстати сказать, одним из навязчивых пунктов нынешней «российской идеологии», строится на вопиющем непонимании самой сути проблемы.

Если в условиях гражданского общества человеческая личность призвана выступать основным правовым субъектом всего социополитического процесса, это вовсе не означает ее атомарности. Скорее, напротив. Сама социоэкономическая, культурная и информационная сложность современной жизни предполагает, что личность действует в контексте гражданского общества далеко не как некий социальный Робинзон. Напротив, сам сложный характер взаимодействия личности и общества заставляет личность выступать во всей многосторонней сложности ее экономических, политических, корпоративных, конфессиональных и субкультурных связей. Богатство этих связей — связей с другими людьми! — помогает личности в самозащите и формулировке своих требований, в обосновании своей солидарности с другими и доверия к ним. Но что важно, — уникальные потребности, притязания, творческие импульсы или альтруистические чаяния личностей формулируют и изъясняют себя в системе общезначимых правоотношений. И именно сама общезначимость этой системы заставляет личность выдвигать свои притязания и чаяния под свою индивидуальную ответственность. Так что сам акт утверждения уникального и, вместе с тем, универсального достоинства человеческой личности в гражданском обществе возможен в системе развитых и, в принципе, распространяющихся на все общество правоотношений<sup>6</sup>. Общезначимое же право знаменует собой одновременно и духовную сообщенность и правовую равноценность граждан. Причем равноценность эта — исходя из трудов Канта и современных ему великих просветителей Шотландии и Северной Америки — зиждется не на обезличке, но на признании за каждым гражданином глубины его духовно-нравственного содержания<sup>7</sup>. Так что вменять в вину системе развитого гражданского обще-

---

<sup>6</sup> См.: Гаджиев К.С. Концепция гражданского общества: идейные истоки и основные вехи формирования. — «Вопросы философии», 1991, № 7, с. 31-32.

<sup>7</sup> См.: Seligman A.B. The Idea of Civil Society. — N.Y., etc., 1992; см. также: Колсон Ч. и Вон Э.С. Конфликт Царств. М., 1996.

ства принцип мировоззренческого безразличия и социального атомизма можно лишь по недомыслию.

Речь, скорее, о том, что нами определяется как некий неявный «сакральный договор», соvenant, между человеком и человеком, человеком и институтом, человеком и государством. Неявный договор, которым призвана скрепляться нормальная жизнедеятельность гражданского общества, едва ли способная — в эмпирических своих проявлениях — достигать до собственных идеальных основ<sup>8</sup>. Но отбросьте эти основы, связанные прежде всего с опытом веры —

- веры в присутствие в мире некоторой имманентной разумности,
- веры в присутствие в обществе некоторой имманентной солидарности,
- веры в присутствие в человеке некоторой имманентной автономности, имманентного индетерминистского начала<sup>9</sup>, — рухнут все структурные основы гражданского общества и откроются предпосылки для насилия, беззакония, диктатуры.

Все эти три убеждения, спрессовавшие в себе глубочайшие пласты всечеловеческой религиозной и философской истории, — не эмпирически обоснованные и отнюдь не «научные». Они, скорее всего, — предметы интуиции, умозрений и веры, связанные с глубинным, вероятно, филогенетическим и с трудом выговариваемым внутренним опытом человека. Притязая на безусловную эмпирическую выверенность и «научность», легче всего обосновать как раз противоположное — связь истории и структур человеческого общества с антагонизмом, подсиживаниями, насилием, враждой.

Исторически удостоверивший свою враждебность принципам гражданского общества атеизм строится на вере в отсутствие сверхъестественных духовных ценностей<sup>10</sup>.

Исторически засвидетельствовавшая свою слабую способность к защите гражданского общества от тоталитарных посягательств агностика строится на неверии в их активное присутствие в человеческой жизни.

Философия же и нормативная структура гражданского общества строятся, как показано было выше, на вере в их активное присутствие. Хотя — из уважения к глубине их содержания и к многообразию форм их восприятия, осмысления и переживания людьми — эти ценности принимаются как нечто открытое,

<sup>8</sup> См.: Рашковский Е.Б. Гражданское общество: религиозное измерение проблемы. — «МЭиМО», 1996, № 5.

<sup>9</sup> См.: Игумен Вениамин (Новик). Христианство и демократия. — «Рус. мысль». Париж — Москва, 27.07—02.08.1995, с. 17.

<sup>10</sup> В этом смысле ценна мысль, неуклонно проводившаяся М.К. Мамардашвили: само человеческое сознание — феномен сверхъестественный, ибо оно не вытекает прямолинейно из порядка природы и действует на иных основаниях, нежели структуры природного мира. Сознание, во всех его творческих и разрушительных антиномиях, не подлежит внешнему порядку Вселенной, но присутствует во Вселенной (см.: Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация. — В сб.: О духовности. Тб., 1991).

недогматизируемое, недосказанное. Всерьез и глубоко осознаваемые и переживаемые лишь немногими, хотя и открытые всем, — они, выливаясь в общезначимые нормы нравственной и правовой регуляции, в общезначимые нормы демократического общежития, оказываются одной из важнейших, хотя и ненавязчивых, «несущих конструкций» гражданского общества.

## За гранями Запада

Читатель уже, должно быть, заметил, что идея гражданского общества не является прямым отображением социоисторических судеб какой-либо страны, группы стран, региона. Она, скорее, раскрытие и отображение тех смысловых структур, без которых немислимы судьбы нынешнего мира. Хотя, разумеется, обобщение опыта современных высокоразвитых демократических стран и сыграло ключевую роль в понимании этой идеи в ее нынешнем облике. Однако же — повторяем — идея гражданского общества понимается прежде всего как эвристическая модель современного социо-гуманитарного знания: без нее едва ли представимы демократические векторы общественного развития.

Нынешняя мировая историография пользуется этой категорией чрезвычайно широко. Так, израильская исследовательница-африканист Наоми Хазан в своих многочисленных публикациях утверждает наличие зачаточных элементов гражданского общества в крупных и наиболее развитых городах тропической Африки: по ее убеждению, социальный ландшафт этих городов попросту немислим без наличия и взаимодействия элементов сложнейшей мозаики различных форм самоорганизации населения: от трибалистских землячеств до относительно модернизированных профсоюзов, групп интереса и давления<sup>11</sup>.

Такой подход к проблематике и компетенции проблемы гражданского общества может показаться слишком радикальным. И не без оснований. Ибо любой сколько-нибудь грамотный специалист по социальной проблематике развитых традиционных обществ отметит, что групповая дробность и относительно отлаженная связь обособленных групп через контакты их «нотаблей» (традиционных лидеров), доверенных лиц или профессиональных посредников — привычная, тысячелетиями отлаживавшаяся черта традиционных общежитий. Однако, приняв такое возражение, следовало бы уточнить, что в нынешнем мире эти, казалось бы, вековые связи вершатся в качественно новом социо-

---

<sup>11</sup> См., напр.: Chazan N. Africa's Democratic Challenge. — «World Policy», Wash., 1992, Spring.

культурном и информационном контексте, вершатся с небывалой доселе интенсивностью. Сам этот контекст, насыщенный нетрадиционным экономическим и эгалитарно-правовым содержанием, контекст, под который мало-помалу подводится современная информационная база, — преисполняется самых неожиданных глобальных влияний. В этом контексте существенно возрастает удельный вес лиц, исполняющих функции межгруппового и внешнего представительства и посредования, — причем такого посредования, которое опирается не только на традиционные нормативы и житейскую мудрость, но и на современные формы знания (бизнесмены, юристы, менеджеры, высококлассные педагоги, социологи, специалисты по межконфессиональным отношениям и т.д.). Так что в этих современных условиях прежняя, сугубо традиционная, ритуально зарегулированная система межгруппового взаимодействия полагается в качественно современный, во многих отношениях индетерминистский контекст.

Святая святых традиционных форм общежития — предписанный статус человека, редуцируемого к его традиционной группе, — ставится современностью под вопрос. Так что категория гражданского общества как наводящей эвристической модели отчасти остается в силе и для разнообразных ареалов Третьего мира. Хотя, разумеется, и со множеством разного рода региональных и страноведческих оговорок...

В рамках настоящего раздела, посвященного религиозной проблематике Третьего мира, мы лишены возможности последовательно изложить всю эту проблематику ареал за ареалом. Но все же позволим себе некоторые общие замечания в рамках очерченного выше круга идей применительно лишь к трем духовным ареалам: Латинской Америке, Индии и Исламскому миру. Обращение к последнему тем более важно, что он распространяется и на многие десятки миллионов жизней на просторах бывшего «социалистического лагеря» — от Синьцзяна до Балкан, а также образует мощные этно-религиозные анклавные в странах Запада.

**Латинская Америка.** Этот огромный континент сродни Европе — особенно южной, романской Европе, и религиозно, и лингвистически, отчасти даже этнически. Однако это сродство не может скрыть огромных социопсихологических различий, выявление, описание, анализ и муссирование которых составляют на протяжении долгих десятилетий основной интерес как латиноамериканской литературы, так и мировой научной и философской латиноамериканистики. Ибо иберийско-католическое наследие, образующее одну из важнейших и принципиальных составных латиноамериканских культур, действует в условиях иной культурно-исторической экологии, нежели на иберийской прародине, в условиях иных этно-культурных и расово-демографических композиций<sup>12</sup>. Как писал современ-

<sup>12</sup> См.: Сед А. Философия американской истории. Судьбы Латинской Америки. М., 1984.

ный русский богослов, «...в основе латиноамериканского духа лежат три элемента: цивилизации доколумбовой эпохи, испано-португальский католицизм и жажда обновления форм жизни.

Хотя нередко эти элементы вступали в противоборство, каждый из них давно уже стал неотъемлемой частью мира Латинской Америки»<sup>13</sup>. Социально-политическая и духовная структура латиноамериканского католицизма изначально была весьма сложна. Оно несло в себе черты и церкви чванных и безжалостных олигархов, и церкви бедствующих и бунтующих индейских крестьян. Но, так или иначе, историческая Церковь в Латинской Америке была связана со старыми, традиционными укладами — со старым порядком латифундий, сельских общин и военно-чиновничьих городов. И в этом смысле понятны мощные антиклерикальные, а подчас даже агрессивно-атеистические обертонны либеральных, революционных и популистских движений XIX — первой половины XX вв.

Мировые региональные и общедемократические сдвиги середины XX столетия не могли не сказаться и на внутренних сдвигах в латиноамериканском католицизме, санкционированных решениями Второго Ватиканского Собора (1962—1965) и Региональной конференции латиноамериканских епископов в Медельине (1968). С тех пор общегуманитарные и общедемократические традиции в жизни латиноамериканской Церкви, имевшие дотоле характер сугубо локальный и спорадический, получили институциональное оформление и признание. По существу, совершился отказ от безусловной поддержки государственной власти и ориентации на «богатых и могущественных», произошел поворот к бедным, и была признана необходимость для Церкви «стать голосом безгласных». В основе этого поворота лежало, с одной стороны, желание влиятельной части церковной иерархии привести свою деятельность в соответствие с обновленной социальной доктриной католицизма, а с другой — сознание кризиса, в котором оказалась латиноамериканская Церковь к середине XX столетия<sup>14</sup>. Несмотря на то, что подавляющее большинство латиноамериканцев считало себя католиками, лишь очень немногие из них активно участвовали в церковной жизни. Для значительной части городских и особенно сельских бедняков это было попросту недоступно: Латинская Америка, где проживает большинство католиков мира, испытывает постоянную нехватку священников<sup>15</sup>. Поэтому реальное число

<sup>13</sup> Прот. А.Мень. Трудный путь к диалогу. М., 1992, с. 292-293.

<sup>14</sup> В этот период обнаружился еще один драматический и по сей день всерьез не осмысленный момент церковной истории Латинской Америки: проникновение на этот традиционно католический континент, в частности в его аграрные и индейские ареалы, активно прозелитствующих неопротестантских Церквей (евангелисты, пятидесятники и др.), как известно, особо акцентирующих проблемы общинно-приходской солидарности и взаимоподдержки.

<sup>15</sup> В Латинской Америке на 10 000 верующих приходится в среднем два священника, в то время как в США и Великобритании, странах, где католики составляют меньшинство, на такое же число верующих приходится 10 священников.



прихожан крайне ограничено: многие деревни и городские кварталы священники могут посещать лишь время от времени.

Восполнить этот изъян призваны были низовые христианские общины (*comunidades eclesiales de base*), создание которых стало важнейшим направлением деятельности современного, модернизаторского крыла епископата Латинской Америки в 60-е и особенно в 70-е годы. Эти организации, действовавшие среди бедного и беднейшего населения, на капиллярном уровне социальной ткани, выполняли несколько функций одновременно.

Во-первых, они привлекали мирян к активной религиозной, в том числе и просветительской деятельности, что делало духовную жизнь доступной для многих из тех, кто ранее был исключен из нее.

Во-вторых, низовые христианские организации стали важнейшим, а зачастую и единственным проводником социального развития тех общин, среди которых они работали. Они занимались ликвидацией неграмотности, налаживали первичную профессиональную подготовку и переподготовку тех, кто потерял работу; оказывали медицинскую и денежную помощь нуждающимся, осуществляли аграрные проекты и проекты благоустройства в бедных кварталах.

В-третьих, низовые христианские общины представляли собой важнейший опыт социальной самоорганизации той крайне многочисленной части континента, которая была лишена доступа к большинству социальных и экономических благ, существовала, по сути дела, вне общества, а из государственных органов была знакома лишь с репрессивными.

Низовые христианские общины явились важнейшим фактором становления элементов гражданского общества в Латинской Америке, формирования его основ на низовом (*grass-roots*) уровне. Католическая Церковь, просвещенная часть епископата и, в особенности, приходские священники, которые вложили особый труд в организацию и поддержание этих низовых общин, сыграли в этом значительном социальном движении ключевую роль<sup>16</sup>. Особое распространение низовые христианские общины получили в 70-е годы в странах с диктаторскими режимами — Бразилии, Чили, Сальвадоре, Никарагуа. Здесь, помимо социальной самоорганизации и самопомощи в условиях ухудшившегося экономического положения, они все больше брали на себя правозащитные и политические функции. В ситуации, когда деятельность оппозиционных политических партий была запрещена или приостановлена, сама Католическая Церковь, ее епископат часто были единственным голосом оппозиции диктатуре, местом, где активисты политических партий и организаций находили защиту от

---

<sup>16</sup> Аналогичные тенденции низовой католической социальной активности проявились в последние десятилетия на Фидиפיанах, где особую роль в самоорганизации бедняков сыграл традиционно прогрессивный в этой стране орден иезуитов (Общество Иисуса).

преследований. В Чили и Сальвадоре Католическая Церковь, включая ее высших иерархов, стала главным очагом правозащитной деятельности, которая, в свою очередь, стала основной формой сопротивления диктатурам. Военные режимы, справедливо усматривая в социальной самоорганизации низов и правозащитной деятельности Церкви угрозу собственной стабильности и безопасности, не только препятствовали этой деятельности, но и осуществляли прямые репрессии против католических священников, сотни которых были убиты или бесследно исчезли в годы диктатур. Это еще более усиливало противостояние Церкви авторитарному государству и повышало ее роль и престиж в обществе. В отличие от других, в особенности вооруженных форм сопротивления диктатурам, которые часто воспринимались как бессмысленные или даже контрпродуктивные, деятельность Церкви и связанных с ней социальных и правозащитных организаций была морально безупречной, и сама ее открытость была крайне важна для общества, запуганного, деморализованного и атомизированного вследствие насилия и репрессий.

Однако демократическую, антидиктаторскую позицию церковные структуры занимали далеко не везде. В Аргентине, Парагвае, Гватемале, где характер репрессий был, пожалуй, наиболее чудовищным и массовым на всем континенте, — церковная иерархия если и не поддерживала напрямую правящие режимы, то, во всяком случае, не выступала против и не оказывала активной поддержки пострадавшим от политических и социальных преследований. Роль, которую играла Церковь в той или иной латиноамериканской стране, во многом зависела от личных политических позиций высших иерархов; их смена зачастую означала изменение в позиции Церкви как таковой.

Далее социальная и, в особенности, политическая деятельность низовых христианских общин зачастую вступала в противоречие со строго иерархическими организационными принципами Католической Церкви. Во многих случаях представители церковной иерархии стремились поставить низовые христианские общины под весьма жесткий контроль, что нарушало принцип их самоорганизации и снижало их значение как элементов гражданского общества.

Некоторый консервативный сдвиг в мирозерцании и практике Латиноамериканской Церкви 80—90-х годов был связан с целым рядом критических ситуаций и проблем всемирной церковной истории нашего столетия. Поддерживая ненасильственные антитоталитарные революции в Старом Свете, Церковь в то же время блокировала развивавшийся на Латинском континенте тот идеологический синтез христианства, марксизма и проповедей Франца Фанона (1), который обозначался как «теология освобождения».

Так что в 80-е годы в условиях политической либерализации и перехода к демократии низовые христианские общины не смогли сохранить той роли ключевых

элементов гражданского общества, которую они приобрели в предшествующие десятилетия. Лишившись, по существу, моральной и материальной поддержки Церкви, они не смогли найти места в новой, демократической институциональной структуре на местном уровне управления. Их роль и присутствие значительно снизились, а в 90-е годы стали практически незначимыми.

Демократический процесс в Латинской Америке приобрел иные, более секулярные и прагматические измерения<sup>17</sup>. Однако историкам будущего еще, думается, предстоит оценить вклад Церкви — в лице духовенства и низовой массы мирян (*populi Dei*) — в этот процесс созидания гражданского общества. Вклад, который, возможно, не вполне исчерпан и поныне.

**Индия.** В плане индологическом ограничимся лишь тремя краткими замечаниями.

1. Если в странах со многовековой и развитой демократической традицией основной единицей гражданского общества выступает политически эмансипированная и юридически правоспособная человеческая личность, то в индийских условиях все обстоит несколько по-иному. В плане формальном Индия во многих отношениях воспроизводит элементы политико-правовой организации западных обществ (парламентаризм, политические свободы, формальное равенство прав). Но на низовых и повседневных уровнях своей социо-политической жизнедеятельности Индия руководствуется иными началами.

Специфика ориентальной индийской демократии связана с тем, что на неформальных уровнях функциональной основой индийской политики выступает не эмансипированный индивид, но, скорее, малая локальная общность — традиционная кастово-клановая организация. Симбиозы, антагонизмы, иерархические конфликты, сделки, союзы, системы клиентелы (патриархального покровительства), гипергамные отношения (отношения, при которых ритуальный статус жениха несколько выше ритуального статуса невесты) между кастово-клановыми группами и образуют основные параметры индийской микрополитики<sup>18</sup>. Без этого стержня невозможно представить себе и макрополитику Индии — коалиционный характер политических партий и местных элит, комплектование бюрократии на разных уровнях, макроэкономические контакты, отношения кастово-клановых и этноконфессиональных группировок внутри научного сообщества и средств массовой коммуникации. Но что очень важно в плане религиозно-религиозном — кастово-клановые коллективы составляют основные не только социальные, но и ритуально-литургические единицы индийско-

---

<sup>17</sup> Здесь можно обнаружить некоторую параллель со спадом уровня активности организаций католиков-мирян в таких странах посттоталитарной Европы, как Польша, Литва или Словакия.

<sup>18</sup> См. труды Р. Котхари, М.Н. Шриниваса, также — А.Г. Володина, А.Б. Зубова, А.А. Куценкова и др.

го общества. Богослужения, чтение Вед, годовые праздничные циклы различных ветвей индуизма, обрядовое оформление всего жизненного цикла любого из членов джати (2) (от зачатия до поминовения) — все это оказывается важнейшей организационной и духовной скрепой не только малых кровнородственных религиозных групп, но и всего Индуистского субконтинента в целом. Более того, эта индуистская матрица (социально-литургическое единство внутри локальной джати) во многом определяет собой образ жизни и десятков миллионов индийцев, относящихся к религиозным меньшинствам: мусульман, христиан, буддистов, зороастрийцев, иудеев, бахаи. И в этих религиозных общинах поневоле действует та же кастово-клановая основа коллективной духовной жизни людей.

Так что сама сложность религиозно-литургической жизни индийского общества не может не определять собой гражданских отношений.

2. Революционная и эмансипационная динамика современного мира налагает существенный отпечаток и на религиозную динамику Индии. Модернизаторская религиозно-философская активность в лоне индуизма и индивидуальные христианские конверсии среди интеллигентов были известны еще в XIX веке; они продолжают и поныне. Что же касается низов — ритуально «нечистых» джати и племен, — то и здесь на протяжении последних полутора-двух столетий отмечаются кланово-групповые тенденции к повышению своего ритуального и, стало быть, общественного статуса. К такого рода тенденциям относятся прежде всего «санскритизация» (самочинное повышение ритуально «нечистыми» группами круга своих ритуальных обязательств и приглашение брахманов для чтения Вед, что, по традиции, запретно для низких групп населения), исламские, христианские и буддийские групповые конверсии<sup>19</sup>. Индийские социологи и политологи нередко отмечали несколько повышенную политическую активность представителей этих тихо бунтующих религиозных меньшинств не только на уровне сельских панчаятов (органы общинного или сельского самоуправления), но и на уровне более широких локальных самоуправлений, а подчас — и на штатных и даже на федеральном уровне.

3. Нельзя забывать, что сложнейшая индийская религиозно-культурная динамика XX века — динамика бурного, подчас даже кровавого взаимодействия содержательно несхожих мировых религий — индуизма, христианства, ислама, буддизма — способствовала становлению одного из самых глубоких и адекватных общественно-политических конструкторов гражданского общества — теории и практики ненасильственных действий<sup>20</sup>. Исторически эта форма социо-полити-

---

<sup>19</sup> В течение последних двух десятилетий необуддийские общины обнаружили тенденцию к сокращению: несколько подняв свой ритуальный статус вследствие буддийских конверсий, часть некогда новообращенных буддистов переходит в индуизм, но уже — в несколько более высоком ритуальном положении.

<sup>20</sup> См.: Рашковский Е.Б. Сатьяграха: революция ненасилия. — «Путь», 1993, № 4.

ческого творчества обязана своим возникновением именно представителям индийской интеллигенции — людям на стыке разнообразных религиозных и социальных влияний, людям, осознавшим, что мозаичская сложность индийской действительности не дает ни одной из групп шансов на безусловное преобладание и на безусловное подавление оппонентов. Ненасилие — сатьяграха (3) — одно из вершинных достижений всечеловеческого культурного опыта XX столетия, — достижений, еще не сказавших своего последнего слова.

Что же касается самой Индии, политическая жизнь которой во многом характеризуется мощными и подчас кровавыми религиозными, социальными, этно-лингвистическими и кастово-клановыми распрями, — то и здесь принципы ненасилия внесли свой существенный — упорядочивающий и амортизирующий — вклад не только в политическую культуру страны, но и в развитие разнообразных и разветвленных форм гражданской и внеполитической самодеятельности. Прежде всего — в становление систем общественной помощи бедствующим и дискриминируемым группам населения, в противостояние межобщинным насилиям и погромам, в экологию и правозащиту<sup>21</sup>.

**Исламский ареал.** Этот духовный ареал огромен и включает в себя самые различные субареалы, в частности, те, где некоторые элементы гражданского общества уже явно налицо (Турция, Индонезия, Малайзия, Казахстан...). Но все эти непохожие одна на другую страны характеризуются тем, что исламская традиция многие десятки, если не сотни лет синтезировалась с иными — прежде всего, европейскими — культурными и правовыми традициями. Более того, сам процесс национально-государственного строительства и — вместе с ним культурно-правовой самоидентификации этих стран заставляет их подчеркивать сложный, неоднородный характер духовных и политических истоков их становления<sup>22</sup>.

Вот почему — научной строгости ради — наш разговор об исламе и о противоречивых тенденциях зарождения в мусульманских странах элементов современного гражданского общества хотелось бы ограничить странами изначального, «коренного», безраздельно господствующего в религиозном ландшафте общества ислама — странами Северной Африки, Ближнего и Среднего Востока.

В этой связи — два слова о самой содержательной специфике ислама, религии строгого и последовательного монотеизма, акцентирующей безусловную

---

<sup>21</sup> См.: В.Г. Хорос. Политика грасс-руте как фактор становления гражданского общества в развивающихся странах (на примере Индии). — В сб.: Авторитаризм и демократия в «третьем мире». М., 1991.

<sup>22</sup> См.: Sh.N. Eisenstadt. Sociological Approaches to the Study of Historical Process — Some Observations on the Analysis of Nation Building and State Formation. — «Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit», 1981, Bd. 8, S. 320-327.

грань между Богом и человеком. Строгий, безусловный, неукоснительный при-  
мат Божеского над человеческим, абсолютная супрематия (абсолютная власть)  
Божеского над человеческим требуют от человека безусловного своего признания.  
И лишь на основе такого признания Бог «милостивый и милосердный», «Господь  
миров» (Коран 1:1-3) благословляет, согласно понятиям ислама, формы земно-  
го жизнеустройства. Именно принцип абсолютной супрематии Бога и Его Откро-  
вений в Коране обуславливает специфику исламской религии не только как абсо-  
лютного руководителя и наставника жизни, но и как священного посредника  
между государством, социальными и культурными институтами и общинами.

Этот принцип абсолютной супрематии Божеского над человеческим суще-  
ственно сказывается на всей социополитической структуре стран «коренного»  
ислама. Этот принцип — в последовательном его толковании — противостоит и  
мощной институционализации духовенства (священнослужителем, по идее, может  
стать каждый мусульманин при некотором стандарте религиозной образованности  
и благочестия). Но он противостоит и тенденциям становления гражданского  
общества как автономной совокупности негосударственных, саморегулирующихся  
институтов, основанных на правоупорядоченном принципе частной собственности.  
Однако этот абсолютистский (в плане духовном) и тотальный (в плане мирских  
отношений) характер ислама одновременно полагает и существенные границы  
необузданным притязаниям государственной власти, в том числе и характерным  
для XX века притязаниям светского тоталитаризма, будь то в право-радикальных,  
будь то в «марксистско-ленинских», будь то в «национально-освободительных»  
его версиях. Опыт вырождения или падения секулярных диктатур на широких  
пространствах исламского ареала — существенное тому свидетельство.

Строго говоря, ислам не отрицает частную собственность, хотя и сущест-  
венно ограничивает ее, не давая ей никаких безусловных гарантий и во многом  
объективно опираясь не столько на индивидуальную инициативу (как это ис-  
торически сложилось на Западе), сколько на семейно-клановые и групповые  
формы патроната и солидарности.

Период 50-х — первой половины 70-х годов знаменовал собой как бы  
временное отступление ислама. Изнурительная глобальная борьба Запада и «со-  
циалистического лагеря» и их политическая и культурная экспансия в исламском  
ареале, стремление тогдашних национальных движений Востока в той или иной  
мере синтезировать идеи и принципы обоих противоборствующих «лагерей»,  
зависимость этих движений от глобальных антагонизмов и сделок в тогдашнем  
«биполярном» мире — все это, казалось бы, отодвигало традиции, духовную  
проблематику и институты ислама на второй план. Но, напоминая сжатую пружину,  
ислам как бы ждал своего часа. Исламский «бум» заявил о себе лишь в  
середине 70-х годов.

С точки зрения европоцентрической, нынешний исламский «бум» может быть воспринят как некая тоталитаристская и почвенническая реакция на эмансипационные и эгалитарные тенденции, во многом стимулировавшиеся обеими противоборствовавшими ветвями Европейской цивилизации — и Западом, и «соцлагом». За этим «бумом» стояло множество факторов.

Здесь действовали не только ослабление внутренних борений и внешних влияний «Севера»; не только известная внутренняя консолидация многих стран Третьего мира и укрепление их международных связей и, в частности, их способность (не без помощи «нефтедолларов») манипулировать внутренними распрями «Севера»; не только осознанные в новых условиях кризис ранних форм национальных секулярных движений и потребность отыскания более обоснованных форм своей идентичности.

Дело и в некоторых основополагающих особенностях и структурах самого ислама: и во всеохватном и исключительном характере его вероучения, и в тотальной его организации, и в связанных с нею особых формах шариатского правосознания и правотворчества, и во взаимодействии его «большой» и «малой» традиций.

Но и сама эта структурная сложность отчасти противостоит жестким доктринальным требованиям фундаменталистов, согласно которым надлежит вернуться к первоначальной — аутентичной, вневременной, богооткровенной, исторически непоколебленной — чистоте ислама на основании религиозно-политического всеконтроля, централизации, перераспределения власти в пользу священнослужителей и религиозных эрудитов.

Традиционно-исламский подход к социальности есть подход по преимуществу правоведческий, законнический. Исламская система правоправления стремится в идеале к полной нормативной регламентации всего комплекса человеческих отношений и поступков<sup>23</sup>. Четыре основных источника этой системы таковы:

- Коран (во всем многообразии его установлений, запретов и суждений, дающем немалую свободу и немалый риск в толкованиях);
- десятки тысяч отдельных повествований (хадисов) о жизни, поступках и речениях пророка Мухаммеда, образующих сунну (традицию);
- согласное мнение мусульманской общины (уммы);
- суждения по аналогии, во многом обуславливающие казуальный и прецедентный характер мусульманского права.

Такая четырехчастная система источников исламского права, включавшая в себя элементы и традиционного начетничества и интуитивизма, способна не только блокировать жесткость тоталитарной унификации общественной жизни, но и — в конкретных случаях — ограждать права индивидов и групп. Однако

<sup>23</sup> См.: Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право в правовых системах Арабского Востока. — В сб.: Государство и право в развивающихся странах. М., 1976, с.43.

эта же система противостоит современным (не только западным!) представлениям о важности формального, писанного, рационально проработанного ограждения человеческих прав и гражданских свобод. Далее, эта система во многих отношениях блокирует возможности достойного приобщения современных исламских обществ к важнейшим мировым узлам информационных и экономических связей, чье успешное функционирование возможно лишь на основах весьма строгого формализованного правового регулирования и так или иначе связан с демократическими формами общежития.

Ареал ислама демонстрирует различные формы отклика на эту коллизию традиционных и современных форм правосознания и правопорядка: здесь и «беспредел» гражданской войны (Афганистан, Таджикистан), и попытки эклектического совмещения шариата с формализованными способами кодификации на европейский лад, и попытки построения целостных систем внутренней правовой регуляции в духе традиционного законодательства (что чревато весьма сложными последствиями для внешнеполитических связей этих стран<sup>24</sup>), и весьма трудно дающиеся исламскому сознанию попытки разграничения светско-правовых и религиозно-правовых отношений (Турция и отчасти ориентирующиеся на турецкий опыт тюрко-мусульманские республики СНГ).

Далее, еще одна специфическая особенность исламского общежития — принципиальное несовпадение Большой традиции (ученого, богословского, нормативного ислама) и традиции Малой (ислама низового, бытового, народного). И здесь проявляют себя не только коллизии теоретической продуманности и народных предрассудков, но и коллизии унифицирующего традиционалистского доктринерства и живых повседневных потребностей больших и малых человеческих коллективов — городских и сельских.

Так или иначе, вся эта противоречивая содержательная и структурная сложность исламских обществ создает долговременные предпосылки для оформления и взаимодействия относительно стабильных групп, для становления систем местного бизнеса и социальной поддержки, для доступа в коридоры власти и в системы высшего образования, для контактов с миллионами родичей на Западе, для наращивания множества внешних — формальных и неформальных — связей. Все это мало похоже на принятую нами идеальную модель гражданского общества. Здесь можно говорить разве что о некотором **структурном соответствии**. Но соответствие это проявляет себя — как уже писалось выше — в сугубо современном контексте техно-экономически и информационно конвергирующего, но, тем не менее, весьма антагонистичного мира<sup>25</sup>. Но есть один момент,

---

<sup>24</sup> Характерный казус в этой связи: вынесенный имамом Хомейни и поныне не отмененный смертный приговор английскому писателю Салману Рушди за его роман «Сатанинские аяты».

<sup>25</sup> См.: Айзенштадт Ш.Н. Международные контакты: культурно-цивилизированное измерение. — «ИМЭМО», 1991, № 10.



свидетельствующий, сколь далеки еще эти, вдохновляемые нынешним исламским «бумом» структурные подобию гражданского общества от универсализирующихся в нынешнем мире понятий о гражданском обществе. Ибо, исходя из посылок культурного многоединства как современного мира в целом, так и локальных обществ, эти понятия категорически отрицают религиозно-идеологическое неистовство и притязания на безусловную монополию: глубина собственных убеждений и собственной веры не должны перечеркивать или исключать внутренний опыт других и их право на ненасильственное внешнее оформление этого опыта. Тем паче, что некоторые обоснования терпимости даются и в коранических текстах...

Правда, подспудные симптомы постфундаменталистского похмелья угадываются сегодня даже в таких революционаристских и воинственных исламских странах, как Иран и Ливия.

## Россия и постсоветское пространство

Общеизвестно, что, в отличие от центрально-европейских антитоталитарных революций конца 80-х годов, их своеобразный российский аналог 80-х—90-х развивался не столько из мирного сопротивления гражданского общества, сколько из внутренних распрей и разборок среди партийно-государственной верхушки. Или, если вспомнить ленинскую терминологию, — из неспособности «верхов» «управлять по-старому». Впрочем, и своеобразную роль «низов» в российской антитоталитарной революции также игнорировать не следует.

На протяжении семи десятков лет Советский Союз был государством перманентного чрезвычайного положения и идеологической исключительности. И посему политическая супермобилизация населения, идеологическая нетерпимость и неистовство были «нормальными», встроенными характеристиками советской партийно-государственной машины. Разуверение большинства формально лояльнейших советских граждан в вероучительных принципах «марксистско-ленинского» режима в конечном счете означало для последнего некий не определенный во времени смертный приговор<sup>26</sup>.

Религиозному аспекту отечественной истории XX века принадлежит существенная и еще не вполне оцененная роль. Яростный, наступательный («воинству-

---

<sup>26</sup> См.: Волкогонов Д.А. Семь вождей. Галерея лидеров СССР. Кн. 1 и 2. М., 1995.

ющий) атеизм<sup>27</sup> был неотъемлемой частью идеологии «марксизма-ленинизма». Уничтожение религии в России и — по возможности — во всем остальном мире было программным принципом ВКП(б)-КПСС. Степень же и нюансы религиозной политики партии зависели от политической конъюнктуры<sup>28</sup>.

Российский религиозный «бум» 70-х—80-х годов, которому диктатура Брежнева-Андропова-Черненко пыталась безуспешно сопротивляться, исторически явился не только отражением, но и невольным оперативным фактором крушения тоталитарного строя, ибо таил в себе полусознанные силы общественного протеста. В некотором роде он оказался одним из факторов становления начатков гражданского общества в России.

Строго говоря, Церковь, или, точнее, религиозные институты, будучи одним из незаменимых факторов порождения и функционирования гражданского общества, последнему не тождественны (речь об этом пойдет в заключительной части нашей статьи).

Но сам факт нахождения миллионов верующих людей в статусе некоей вольной или невольной оппозиции, некоего вольного или невольного духовного подполья или полуподполья оспаривал самые цели и структуры тоталитарного режима и обуславливал становление зачаточных институций гражданского общества (приход, устоявшийся дружеский круг, нерегистрирующаяся община, тайные кружки взрослых и тайные занятия с детьми, массовая и до сих пор толком не изученная система религиозного самиздата...).

Однако российско-советский религиозный «бум» 70-х—начала 90-х годов, во многом опрокинувший идеологическую монополию диктатуры, нес на себе глубокий отпечаток ее духовного разложения. Это разложение, в сочетании с прерванностью глубоких религиозных традиций в жизни общества, приводило — и отчасти продолжает приводить — к путанице представлений и понятий, даже к известной степени дезорганизации сознания. Ибо в этих беспрецедентных

---

<sup>27</sup> В СССР в межвоенный период существовала официальная организация — «Союз воинствующих безбожников» (осн. в 1925 г.); главным его идеологом был «без лести» преданный Сталину Емельян Ярославский. Издания общества на разных языках народов СССР носили характер примитивный и преднамеренно оскорбительный. Общество было под шумок распущено в тот же период, что и Коминтерн, — в период Великой Отечественной (см.: Алексеев В.А. Была ли в СССР «безбожная пятилетка»? — «Диспут», 1992, № 2).

<sup>28</sup> Пик антирелигиозных гонений приходился на конец 20-х—30-е годы (коллективизация, массовые репрессии, показательные процессы над интеллигенцией, повальное закрытие церквей, мечетей, синагог и даванов, кампании антирелигиозных «пятиметок», массовые аресты и казни священнослужителей). Пик наиболее толерантного — вплоть даже до некоего казенного патернализма — отношения режима к религии приходился на критические военные годы. Однако сами антирелигиозные идеологические и стратегические принципы режима оставались неизменными — вплоть до горбачевской «перестройки». См.: Русская Православная Церковь в советское время (1917—1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью. Составитель Г. Штриккер. Кн. 1-2. М., 1995.

условиях на первый план массового религиозного сознания выдвигаются такие элементы, которые в условиях преемственного развития выглядели бы как духовно чужеродные или, по меньшей мере, маргинальные: оккультизм, ведовство, поспешные заимствования из восточных культов, паранаучные спекуляции, расистские комплексы, бездумная ностальгия по «светлому прошлому» и т.д. По данным социологов, 40—45% нынешних россиян относят себя к православному исповеданию, но подавляющее большинство этих людей живет вне всякой внутренней связи с церковной культурой и традицией<sup>29</sup>.

Нынешняя Россия, как и значительная часть иных пост-социалистических пространств, переживает неведомую ей доселе степень свободы. Но свобода эта развилась не столько из созидательного социального и культурного творчества, сколько из процессов распада тоталитарного государства. Свободы, по российским понятиям, немало, но она еще не оформленная, клочковатая, чреватая насилием, посттоталитарная Россия — еще в малолетнем, детском возрасте. И потому понятен и тяжело переживается дефицит демократии как свободы, сознавшей себя, свободы правоупорядоченной и формообразованной, — свободы, ориентирующейся на права и достоинства личности. Понятно и тяжело переживается и засилье мафиозности как суррогата гражданского общества.

Даже в лоне самой Церкви, среди наиболее образованных и вдумчивых ее людей, как священнослужителей, так и мирян, уже распространено мнение, что нынешний принцип клочковатой и неустойчивой структурализации общества в виде «отраслевых мафий» во многих отношениях подчинил себе и религиозные институты. Явления коррупции, крайнего национализма, спутанности религиозных и мирских интересов, заискивания перед государством, попытки навязать светскому государству роль арбитра в религиозных спорах — все эти явления, столь хорошо знакомые по тоталитарному прошлому, воспроизводятся в новых условиях религиозной свободы или полусвободы. Но явления эти знаменуют собой подрыв собственно религиозных и, стало быть, добровольных основ церковных институтов и отталкивают от церковных стен значительную часть общества и в особенности молодежи.

Оказавшись в беспрецедентных условиях неправоупорядоченной, неформальной, не облагоустроенной подлинной культурой и правосознанием свободы, значительная часть людей Церкви обращается к психологически понятному, но исторически безответственному ультратрадиционализму как к особой форме самоутверждения. Это — самоутверждение людей, выигравших историческую битву с тоталитарным атеизмом, или же (немало и таких) людей, что присоеди-

---

<sup>29</sup> См.: Филатов С.В. и Василенко А.И. Возродит ли религия Россию? — «Истина и Жизнь», 1995, № 12, с. 7-8. См. также: Максимова Э. Дороги к Богу и от Него. Священники о том, с чем идут в храм на исповедь. — «Известия», 26.06.1996, с. 6.

нились к побеждающей стороне на исходе битвы. А подпольной или же неофитской психологии свойственно — по глубокому внутреннему недоразумению — огульно отождествлять современность с беспардонным атеизмом. И тенденции такого самоутверждения характерны не только для России, но и, по сути дела, для всех постсоветских пространств<sup>30</sup>.

Что же касается отношения государства и общества к религиозной сфере, то последние, повинувшись общему духу постсоветских, во многих отношениях нигилистических воззрений, пытаются превратить эту сферу в некий источник власти, престижа, оформления своего общественного антуража. Широкое церковное строительство, использование религиозной символики, неперенное присутствие представителей высшего духовенства на разного рода собраниях, форумах, презентациях — все это призвано показать, что в России — стране, признавшей принцип свободы совести, — все же существует подобие какого-то общего официального полурелигиозного интегратора — того самого, который в давние времена определялся Августином или Руссо как «гражданская религия». Цели такой «гражданской религии» со стороны государственных или общественных структур могут быть сколь угодно благими; эта «гражданская религия» может сколь угодно опираться на протекционистские, этатистские, националистические или попросту корыстные комплексы церковных или верующих людей. Но подлинно духовного содержания она в себе не несет. В ней нет ничего нового. На существенной безрелигиозности «гражданской религии» настаивали и ее суровый критик — страстно верующий Августин, и ее апологет — ненавидевший историческую Церковь Руссо...

Глубинные религиозные содержания коренятся не во внешнем представительстве и триумфализме, но в чем-то качественно ином — в доверительном общении людей со Святыней и друг с другом. И кроме того — в некотором внутреннем безмолвном «сакральном договоре» между человеком и Святыней, человеком и человеком<sup>31</sup>. В конечном счете, религиозные ценности — не инструментальны и потому уязвимы, когда к ним применяется вольный или невольный, осознанный или неосознанный манипулятивный подход.

Недостаток нашей правовой и философской культуры, когда элементы казенной религиозной политики ставятся в прямолинейную связь с областью личных прав и свобод граждан, не может не сказываться на духовной сфере. Характерна откровенная общая ставка нашего «демократического» истеблишмента и необольшевистской оппозиции на возвеличивание «традиционных» религий и на всяческое принижение религий «нетрадиционных».

---

<sup>30</sup> См.: Субачюс П. Церковь и общество в Литве (1990—1995). — «Логос», Брюссель и т.д., 1995, № 50.

<sup>31</sup> См.: Рашковский Е.Б. Гражданское общество... — с. 118-122.

Но где грань традиционного и нетрадиционного, тем паче, что религиозное разнообразие и разномыслие миллионов людей — многовековая характеристика России? С какого момента нетрадиционное начинает котироваться как традиционное? Каков религиозный статус ленинизма-сталинизма с его квазирелигиозной познавательной и эмоциональной структурой? Эти вопросы, не только правовые, но и духовные, остаются вне поля зрения «российской идеологии». Ибо последняя далека еще от понимания как самоценности личных прав, так и той правовой аксиомы, что объектами официального преследования надлежит быть не религиозным убеждениям, но противоправным действиям.

За рамками «традиционных религий» (это выражение в устах официальных и оппозиционных политиков явно противоречит конституционному определению России как светского государства) и, следовательно, в статусе неугодных граждан поневоле оказываются миллионы разноплеменных россиян, включая и миллионы великороссов. Да и тому большинству россиян, которое всерьез связывает свою судьбу с «традиционными религиями», едва ли — в конечном счете — улыбается статус объектов казенного патернализма, которому, как показала многовековая церковная история, свойственно исподволь разрушать религиозную жизнь<sup>32</sup>.

Правда, в многочисленных публикациях ревнителей «российской идеологии» можно встретить и такой аргумент в пользу казенной церковности: институт государственной религии существует в ряде стабильных, высокоразвитых и демократических государств Северной Европы. Однако аргумент этот проходит мимо двух следующих моментов:

1) государственный статус Церквей в этих странах (англиканство в Великобритании, лютеранство — в Норвегии, и православие и лютеранство — в Финляндии) есть дань их старым культурно-правовым традициям; и статус этот безотносителен к высокоразвитой сфере личных и групповых прав и свобод граждан;

2) не эти страны демонстрируют наиболее высокую связь церковных традиций с культурой и общественной самодеятельностью граждан, но — напротив — те из демократических стран, где государство, общество и религиозные институты юридически свободны от взаимной опеки и надзора.

---

<sup>32</sup> См.: Папастафис Х.К. «Казенная» церковность: тупики в отношениях между государством и религией. — «МЭиМО», 1994, № 7.

\* \* \*

**И** все же — возвращаясь к судьбам России — развитие внутреннего духовного опыта и религиозной самоорганизации миллионов людей есть неотъемлемая часть той глубинно-демократической революции, которую переживает ныне Россия. Миллионы людей разных конфессий вовлечены в приходскую жизнь, в благотворительные, медицинские, школьные, образовательные и книгоиздательские программы, в благоустройство и воссоздание старых и в строительство новых храмов. Это — беспрецедентная в истории как России, так и многих постсоветских пространств школа непринудительной самоорганизации и ответственности людей.

Это — и школа культурного плюрализма, когда речь идет не только о сосуществовании тех или иных конфессий, но и известного разномыслия в рамках институционально оформленного (через приходы, культурные общества, издательское дело) сосуществования несхожих течений внутри одних и тех же конфессий.

Это — и процесс становления в сознании людей того самого «сакрального договора», без которого немислимы никакая гражданская или трудовая этика, никакое развитое культурное творчество и без которого люди обрекаются, по сути дела, на люмпенское существование.

Это — неотъемлемая часть той самой «герменевтики демократии»<sup>33</sup>, без которой все разговоры о гражданском обществе рискуют стать лишь прикрытием системы мафиозных разборок.

## Рассогласованность и гармония

**И**дея гражданского общества прорастает из библейской и античной древности, из глубочайших недр религиозного духа<sup>34</sup>. Важнейший духовно-эвристический принцип, лежащий в основе понятий о гражданском обществе, — это возводимый церковным Преданием ко вторнику Страстной седмицы эпизод с кесаревым динарием и слова Иисуса Христа о различении «Божия» и «кесарева», священного и мирского и, стало быть, о сложном статусе человека в этой противоречивой зависимости (см. Мф 22. 15—21; Мк 12. 13—

---

<sup>33</sup> См.: Рашковский Е.Б. Социотехника, цивилизация, духовность: на путях к герменевтике демократии. — «МЭиМО», 1992, № 1.

<sup>34</sup> См.: Баренбойм П.А. 3000 лет доктрины разделения властей. Суд Сьютера. М., 1996.

17; Лк 20. 20—26). Теологема «двух царств» получила особо развитую трактовку в лоне западного христианства; она остается насущной и поныне, когда просвещенному современному христианину Запада приходится вести идейную борьбу как бы на два фронта: и против мирского игнорирования духовной реальности, и против сил фундаменталистского реванша, отрицающего автономию мирских структур<sup>35</sup>.

Что же касается земных институтов, то при изучении проблемы гражданского общества в ее различных исторических и локальных акцентировках — будь то на Западе или на Востоке, на Севере или на Юге, в России или за ее пределами, — скорее, более действен не столько дихотомический, сколько трихотомический подход. За этим подходом, думается, стоит некоторое обобщение уникального и сквозного опыта нашего — уже истекающего — столетия.

Привычные дихотомические схемы «Церковь-и-государство» или «государство-и-общество» кажутся уже несколько устаревшими.

Попытаемся обобщить все сказанное в виде краткой теоретической модели.

Любая человеческая общность, вне зависимости от того, осознает ли она это или нет, несет в себе некоторое религиозное измерение, или, если угодно, религиозную подкладку. И связано это измерение прежде всего с вопросом о проявленном в Бытии Абсолюте, или о Святыне. Понятие о Святыне так или иначе образует верхушку ценностной шкалы любого — не только секуляризованного, но и даже антирелигиозного — общества. И, разумеется, это понятие не может не обретать мощных социальных проекций.

Так вот, именно нынешняя теология позволяет нам понять сдвиг и качественное изменение этих проекций от традиционных эпох к эпохе современной. Для традиционных эпох священ был прежде всего Космос, а также сакрально было и общество как человеческий срез космической реальности. Однако весь ход развития европейской культуры вел к тому, что взгляды на космическую и, соответственно, социальную реальность приобретали черты все большей — хотя и далеко не всеобъемлющей — натурализации, в то время как сердцевина представлений о Святыне все более и более связывалась с внутренним миром и с внутренним опытом человека. Но при такой духовной раскладке менялся и сам взгляд на человеческое общество, в частности, и на правовые его измерения. Общественная жизнь предстала современному научному, философскому и религиозному взору не столько как внешняя и заведомо данная совокупность предпосылок человеческого существования, но, скорее, — как некая **сообщенность** людей, как напряженное единство и взаимодополнительность их внутрен-

<sup>35</sup> См.: Колсон Ч. и Вон Э.С. Конфликт Царств. М., 1996.

него и коммуникационного опыта<sup>36</sup>. Само, казалось бы, привычное и общеизвестное речение — «Царствие Божие внутри вас (или же: среди вас)» (Лк 17. 21) — стало основой этого современного понимания.

В обществах традиционного типа сверхземную, сверхвыразимую Святыню представляли прежде всего:

- власть,
- воспринимаемые по преданию верования,
- предписанное и иерархически трактуемое групповое достоинство членов традиционных человеческих коллективов.

В обществах же современных, демократических отблеск Святыни падает на иную триаду:

- право,
- убеждения, вырастающие из глубин внутреннего опыта человека,
- личное достоинство.

В этом сдвиге, собственно, и заключается суть модернизации, если подходить к ней не редуционистски и не конъюнктурно. И в этих условиях традиционное духовное наследие не «преодолевается», не зачеркивается, но, освобождаясь от устаревших напластований, переходит в иную систему экологических, социальных и психологических координат.

Тогда — вопрос: каковы институциональные параметры этих современных сдвигов?

Жизнедеятельность институтов протекает в контексте исторического времени. Историческое же время несет в себе три основных измерения: прошлое, настоящее, будущее.

У всех трех — совершенно несходные физическая, информационная и духовная структуры, но, с точки зрения понятий религиозных, все эти три несхожих измерения равноправны и равноценны в контексте Вечности<sup>37</sup>. Возникает вопрос: какие же институции человеческого общежития более всего соответствуют этим трем измерениям? — По всей видимости,

- с **прошлым** и **настоящим** более всего связано **государство**,
- с **настоящим** и **будущим** более всего связано **гражданское общество**,
- а вот с **Вечностью** как с общим выражением и общим содержанием всех этих трех измерений более всего связана **Церковь**.

И вот в этом сложном тройственном составе мы и нащупываем живой социоисторический контекст самоосуществления человека, его культуры и гражд-

---

<sup>36</sup> См.: Bish. E. Corecco. The Theology of Canon Law. A Methodological Question. Pittsburgh (Penn.), 1992.

<sup>37</sup> См.: Е.Б. Рашковский. С высоты Востока... Двенадесятый праздничный цикл в православном богослужении. М., 1993, с. 101-102.



данственности в современном мире. И посему позволим себе некоторое самое общее описание этого контекста.

1. Церковь (или, шире, — религиозные институции), государство и гражданское общество суть взаимодополняющие, взаимопроникающие, но все же взаимонесводимые, неразменные измерения одних и тех же — индивидуальных и коллективных — человеческих судеб.

2. Неразменность и взаимная автономия этих трех важнейших измерений социоисторической жизни полагают и принцип их взаимного уважения и взаимной соотнесенности. Эти общественные силы объективно отличаются одна от другой, нуждаются одна в другой. Повседневное их взаимодействие не может выглядеть идиллическим. У каждой из них — особая природа, отражающая принципиально несходные сферы человеческого духа, практики и общежития. Ибо в деятельности религиозных институций на первый план выступает устремленность людей к трансисторическим духовным ценностям, в деятельности государства — стремление к четкой и формализованной институционализации межчеловеческих связей (и притом — с немалой долей принуждения), а в практике гражданского общества — тяготение к непринужденным формам повседневной самодеятельности и самовыражения людей.

3. Признание безусловной ценности человеческой личности, богатства ее внутренних возможностей, ее внутренней свободы и глубины, ее внутренней духовной перспективы — одна из неотъемлемых предпосылок такой соотнесенности.

4. В число этих предпосылок непременно входят развитые принципы рациональных и гуманных правоотношений, равно как и добровольной милосердной (карикативной) деятельности в человеческом обществе.

В конечном счете речь идет о рационально осмысленной и духовно понятой внутренней сообщенности между людьми и людскими группами и массивами. Идея внутренней сообщенности людей как призванных к свободе духовных существ противостоит исчерпавшим и дискредитировавшим себя в истории понятиям о чем-то праве на безграничную власть над человеческой душой, над внутренним пространством человека, которое, согласно библейскому воззрению, и есть несомые в себе человеком «образ и подобие» Бога (Быт: 1.26—27).

«Конфликт Царств», т.е. принципиальное, данное как непреложный факт человеческого существования несовпадение ситуационных потребностей и духовных ценностей, так или иначе проходит через основные нервные узлы и религиозных институций, и государства, и гражданского общества. Хотя, разумеется, во всех трех случаях акцентировка «конфликта Царств» принципиально различна.

Религиозным институциям свойственно излишне прямолинейно отождествлять себя с миром духовных ценностей, забывая о сугубо земных своих измерениях.

Государству свойственно с излишней дерзостью присваивать себе прерогативы духовного мира — вплоть до полного присвоения в тоталитаристских идеологиях и системах.

Гражданскому же обществу, закономерно озабоченному ситуационной свободой личностей и групп, свойственно слишком поспешно и слишком настойчиво отстаивать свою автономию, недооценивая меру своей духовной ответственности.

Но связь этих трех форм человеческой самоорганизации с областью духа — неупразднима. И во всех трех случаях эта неупразднимая, конфликтующая и взаимодополнительная связь остается в силе, хотя и проявляет себя по-разному.

### Примечания редакции

(1) Франц Фанон (1925—1961) — политический деятель, радикальный публицист, теоретик и практик национально-освободительного движения в странах Третьего мира. Принимал активное участие в войне за независимость Алжира. Оказал большое влияние на идеологию «новых левых». Основной труд — «Проклятьем заклейменные».

(2) Джати — условная эндогамная, кастово-клановая единица в индийском обществе.

(3) Тактика ненасильственной борьбы за независимость в Индии в 1918—1947 гг. в форме т.н. несотрудничества и гражданского неповиновения (митинги, демонстрации, прекращение работы, бойкот колониальной администрации), разработанная Махатмой Ганди.



## II

# РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО В ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ



*Александр Солдатов*  
(Москва)

## ПОЛИТИЧЕСКИЕ ТЕЧЕНИЯ В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ НА ФОНЕ ПРЕЗИДЕНТСКИХ ВЫБОРОВ 1996 ГОДА В РОССИИ

**М**ногообразие политических позиций в умонастроениях клириков и мирян Русской Православной Церкви стало типичным явлением, отражающим политический плюрализм российского общества. Однако нельзя утверждать, что все церковные люди, как иерархи, так и активные миряне, воспринимают это явление как вполне естественное и нормальное. И по сей день весьма распространенным остается убеждение, что взгляды религиозные предполагают, подразумевают вполне определенную политическую позицию, как бы «вытекающую» из самого факта церковной принадлежности. Такое убеждение глубоко укоренено в историческом опыте Русской (и не только Русской) Церкви, в укоренившейся за много веков ее развития традиции отношений с властью. Чтобы вполне оценить значение политического плюрализма, сложившегося в Церкви в наши дни, сделаем небольшой исторический экскурс.

Принципиальная установка на альянс с государственной властью, которую Русская Церковь позаимствовала из византийской теории «симфонии властей», оказывала решающее влияние на положение Церкви в дореволюционной России. Часть церковного руководства осталась верна этой установке и после большевистского переворота 1917 года. На смену первоначальному лобовому столкновению противоположных интересов новой атеистической власти и иерархии Православной Церкви в середине 20-х годов пришло взаимное стремле-

ние к воссозданию некоей «симфонии», изменившиеся формы которой должны были отражать новые политические реалии советской России того времени.

Весьма уродливая даже в петровской редакции (чего стоит один лишь «пункт» «Духовного Регламента» Феофана Прокоповича, провозглашающий Императора «главой Церкви»!) теория и особенно практика «симфонии властей» становятся еще более нелепой и абсурдной в условиях принципиально атеистического государства, декларирующего принцип «отделения Церкви от государства» и считающего всякую религию «пережитком феодализма».

В основе церковно-государственных отношений эпохи государственного атеизма лежит несколько противоречивый, но вполне конформистский принцип (сформулированный с предельной ясностью митрополитом (с 1943 г. Патриархом Московским и всея Руси. — *Ред.*) Сергием \Страгородским\): будучи совершенно аполитичными, мы, именно в силу этой своей аполитичности, абсолютно лояльны к любому правящему режиму. Наша лояльность побуждает нас к активной поддержке этого режима, а эта поддержка обязывает вести активную борьбу со всем, что враждебно режиму, а значит, не быть совершенно аполитичными. В результате получается странная логическая цепочка: «аполитичность» — «лояльность» — «поддержка» — «неаполитичность» (политическая ангажированность). Логическая посылка, лежащая в основе этого рассуждения, прямо противоположна выводу. Очевидно, что по крайней мере одна связь между звеньями этой странной цепи не вполне корректна.

На наш взгляд, такой порочной логической связью является тезис о том, что лояльность обязывает оказывать поддержку тому политическому режиму, по отношению к которому мы ее выражаем. Этот тезис впервые прозвучал в известной «декларации» митрополита Сергия (Страгородского), опубликованной 29 июля 1927 года. «Декларация» эта, кстати, до сих пор является одним из основополагающих актов, определяющих социально-политическую доктрину Русской Православной Церкви (Московского Патриархата). В «декларации» наглядно разъяснялось, что митрополит Сергий, в отличие от своих предшественников и оппонентов, понимает под «лояльностью». Митрополит Сергий писал: «... всякий удар, направленный в Союз (Советский. — А.С.), будь то война, бойкот, какое-нибудь общественное бедствие или просто убийство из-за угла, подобное Варшавскому, сознается нами как удар, направленный в нас»<sup>1</sup>. Не случайно в качестве примера «ваших неудач — наших неудач» митрополит Сергий избрал убийство в Варшаве в июне 1927 года советского посла Войкова, имевшее чисто политическую подоплеку (сам убийца воспринимал свой посту-

---

<sup>1</sup> Послание Заместителя Патриаршего Местоблюстителя, митрополита Нижегородского Сергия и временного при нем Патриаршего Священного Синода от 16/29 июля 1927 года. — Пред судом Божиим. Монреаль, 1990. С.7.

пок как акт возмездия за убийство царя, в котором Войков участвовал непосредственно, и как протест против зверств большевиков). Приводя этот пример, автор «декларации» давал понять, что «лояльность» Церкви означает ее готовность оказывать режиму чисто политическую поддержку и непримиримо относиться к его чисто политическим врагам, внутренним и внешним.

Оппоненты митрополита Сергия обратили внимание, в первую очередь, именно на эту логическую подтасовку, в результате которой политическая поддержка режима «естественно» вытекала из лояльности к нему. В «Послании Соловецких епископов»<sup>2</sup> ряд последовательных сторонников аполитичности и лояльности (в их числе такой признанный авторитет, как архиепископ Иларион (Троицкий) выступил с резким протестом против каких бы то ни было политических заявлений от имени Церкви, будь то даже заявления в поддержку режима. В таких заявлениях они видели измену принципу аполитичности, «неотмирности» Церкви, попытку утвердить лояльность Церкви к режиму не на этом принципе, а на ином основании — на приспособленной к «историческому моменту» теории «симфонии», только что потерпевшей сокрушительное историческое фиаско.

Вообще в основе советского типа церковно-государственных отношений лежит восприятие Церкви как одного из политических институтов. Отсюда, вероятно, такое нежелание представителей нынешней Московской Патриархии расстаться с теорией и практикой «симфонии властей». Излюбленные слова митрополита Сергия о необходимости «спасать» Церковь человеческими усилиями, дипломатизмом и изворотливостью ее руководства, помогают понять, что понимал под «Церковью» «мудрый старец». То, что действительно может зависеть от человеческих усилий церковного руководства — внешнюю организацию, административный аппарат, учебные заведения, печатный орган, производственные предприятия, корпорацию клира, наконец. Но отнюдь не Богочеловеческий организм, Глава которого — Христос, а члены — все христиане в равной степени. Сергиевское понимание Церкви глубоко засело не только в церковном, но и в общественном сознании современной России. В девяти из десяти случаев (если не больше!) средства массовой информации вкладывают в слово «Церковь» значение «церковный аппарат», «клир», «канцелярия Патриарха». Принципиальное непонимание подлинного значения этого слова хорошо видно из газетных заголовков типа «Церковь повышает цены на требы для своих прихожан», «Церковь занимается торговлей табаком», «Церковь поддерживает Бориса Ельцина». Поэтому, говоря о позиции разных кругов РПЦ на президентских выборах 1996 года, мы так или иначе вынуждены будем считаться с таким

---

<sup>2</sup> Открытое письмо иерархов, заключенных в «Лагере особого назначения» на Соловках, от 14/27 сентября 1927 года.



восприятием понятия «Церковь» массовым сознанием и уделять значительное (возможно, доминирующее) внимание политическим высказываниям «профессиональных» церковных деятелей.

\* \* \*

Основным показателем политической дифференциации церковной среды в минувшем году стали президентские выборы. Это объясняется двумя обстоятельствами. Во-первых, президент, в силу своих почти неограниченных полномочий, определяет стратегическое направление развития страны, формирует в известной мере общественно-политический строй государства. Поэтому выборы президента в условиях современной России приобретают какое-то экзистенциально-символическое, если даже не эсхатологическое значение. «Вы выбираете не личность, не политического деятеля, вы выбираете будущее России, а может быть, и всего мира», — в один голос внушали избирателям наиболее «перспективные» кандидаты. По справедливому замечанию политологов, в условиях стабильных экономических и политических систем Запада выборы (парламентские и президентские) превращаются в чисто техническую процедуру, которая не может привести к изменению системы, в крайнем случае они могут лишь скорректировать некоторые детали стратегических программ развития общества. В условиях нестабильной и расплывчатой экономико-политической модели развития России президентские выборы становятся действительно ключевым событием, определяющим само формирование социально-экономической системы. Поэтому подлинная позиция того или иного гражданина, тех или иных общественных сил на президентских выборах выявляется гораздо более глубоко и откровенно, чем в отвлеченных политических декларациях.

Во-вторых, президентские выборы — один из самых важных политических факторов, влияющих на ситуацию в стране. Расклад политических сил мало изменился за время, прошедшее после выборов. Основными действующими лицами реальной политики остаются основные участники предвыборной гонки. Следовательно, предвыборная позиция различных общественных групп не теряет своей актуальности и продолжает определять их отношение к событиям политической жизни и после выборов.

Говоря о предвыборных настроениях клира и мирян РПЦ, можно выделить несколько основных групп. Во-первых, группа индифферентно настроенных членов Церкви, главным аргументом которых служит идеологема об «аполитичности» Церкви, иногда подкрепленная обывательским убеждением в том,

что «мы — люди маленькие, все равно ничего изменить не сможем». Во-вторых, группа «официальных представителей» Церкви (в основном это архиереи и влиятельное духовенство), которых само положение обязывает поддерживать правящий режим. Предвыборное поведение этой группы своей инертностью напоминает индифферентистов, хотя в лице отдельных «официальных представителей» мы можем найти убежденных и ревностных сторонников правящего режима, считающих, что именно он создает наиболее благоприятные условия для осуществления «симфонии властей». В-третьих, группа сознательных сторонников Бориса Ельцина, мотивация предвыборной позиции которых может быть весьма различной, даже противоположной. К этой группе принадлежит большинство церковных демократов, однако в ней можно найти и монархистов, считающих, что нынешний президент воплощает исторический идеал русского монарха, и прагматиков, которые видят основную заслугу Ельцина в том, что он не препятствует религиозной деятельности, проповеди, изданию литературы и т.п. В-четвертых, довольно многочисленная и также достаточно разнородная группа поддержки «единого кандидата от народно-патриотических сил», председателя Коммунистической партии РФ Геннадия Зюганова. В-пятых, группа сторонников «третьего пути», «патриотическая» часть которой склонялась к генералу Александру Лебедю, а «демократическая» (весьма малочисленная и неорганизованная) — к Григорию Явлинскому. И, наконец, в-шестых, разного рода маргиналы, поддержавшие «мелких» кандидатов — в основном, Владимира Жириновского и Юрия Власова.

Анализируя идеологию и предвыборное поведение первой группы (обозначим ее как «группу индифферентистов»), надо сразу оговориться: в нее входят не только одни обыватели. Политический индифферентизм члена РПЦ может базироваться на достаточно серьезных идеологических и даже философских основаниях. Нас интересует именно та часть этой группы, которая подводила под свой предвыборный индифферентизм такое основание.

Среди «идейных» индифферентистов также есть свое деление: условно его можно обозначить как деление на «романтиков» и «прагматиков». Различие между ними хорошо видно из предвыборных публикаций главного рупора «идейных» индифферентистов — периодического «православного обозрения» «Радонеж», издававшегося по благословию Патриарха Московского и всея Руси Алексия II<sup>3</sup> одноименным Духовно-просветительским Обществом. В общем-то, «Радонеж» известен в церковных кругах своей консервативно-традиционалист-

---

<sup>3</sup> Благословение Патриарха на издание газеты «Радонеж» было отозвано в январе 1997 года в связи с неоднократной критикой Священноначалия РПЦ авторами газеты. В настоящее время «Радонеж» выражает идеологию «правой» оппозиции в РПЦ. — *Прим. авт.*

ской ориентацией. На обвинения в фундаментализме лидер этого общества Евгений Никифоров не считает нужным оправдываться, напротив — он бросает в церковные массы лихой лозунг: «Фундаментализм — это основательность»<sup>4</sup>, утверждая, что всякий, не только православный, но и просто порядочный человек, должен быть фундаменталистом<sup>4</sup> (1).

Из этого нравственного фундаментализма и ригоризма проистекает позиция индифферентистов-«романтиков». Отвергая всех кандидатов, кроме Ельцина и Зюганова, как «несерьезных», «романтики» отбрасывают и этих двоих, утверждая, что «Ельцин и Зюганов — одного поля политики»<sup>5</sup>. Нравственную позицию «романтиков» на страницах «Радонежа» высказал некий безымянный монах — символ «здоровых духовных сил» в Русском Православии: «Какая страница, кто — если это только Ельцин или Зюганов — придет к власти. Они одинаковы. Ты же думай, может ли христианин голосовать за зло»<sup>6</sup>.

Борьба между Ельциным и Зюгановым кажется «романтикам» внутренней дракой между «перекрасившимися» коммунистами за передел России, за доступ к «кормушке», который открывает власть. «Ведь Ельцин и Зюганов, — пишет обозреватель «Радонежа», — выпускники одной партийной школы, знакомы с одним — партийным — методом управления, окружены одними — партийными — специалистами. Ельцин ни за что не откажется от им же созданного и раздувшегося бюрократического аппарата. Не пойдет на это и Зюганов...»<sup>7</sup>

Режим Ельцина ничем принципиально не отличается от режима коммунистов, за восстановление которого ратует Зюганов, — считают «романтики». Ельцин лишь «перехватил эстафету» у своих предшественников по кремлевскому кабинету: «Большевики-коммунисты сделали из России арену, на которой разыгрываются смуты. Демократы ельцинского призыва перехватили эстафету и призваны довершить начатое их предшественниками дело»<sup>8</sup>. Здесь уже мелькает знакомая идея «тайного заговора», которая психологически очень близка «романтикам», привыкшим отдавать предпочтение не логике и рассудку, а внутренним ощущениям и нравственным интуициям.

Более того, увлеченные своими интуициями, «романтики» представляют Ельцина и Зюганова как ловких кукловодов, подыгрывающих друг другу с помощью умелого сталкивания лбами своих сторонников: «Приготовили нам только эти два пирога из одного теста, но с разными начинками... Это выгодно сторон-

---

<sup>4</sup> «Радонеж», 1996, №10, с.3.

<sup>5</sup> «Радонеж», 1996, №11, с.4.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же.

никам Ельцина, за которого, не будь коммунистической угрозы, никто и не проголосовал бы. Это выгодно и окружению Зюганова, которое старается взять реванш за счет неприязни к разрушительной политике нынешних демократов»<sup>9</sup>.

Проанализировав «с нравственной точки зрения» предвыборную ситуацию в стране, «романтики» делают ни к чему не обязывающий вывод: «православные вправе голосовать против обоих кандидатов»<sup>10</sup> или вообще не участвовать в выборах. Во втором случае «романтики» призывают на помощь самый банальный обывательский аргумент: «все равно результаты выборов predetermined, мы ничего не изменим». А из этого наиболее последовательные «романтики» делают вполне «романтический» вывод: надо уходить из реальной истории и ждать или чуда Воскресения Святой Руси, или Второго Пришествия Христова. Вот такую захватывающую эсхатологическую перспективу открывает неучастие в президентских выборах.

Точку зрения «прагматиков» на страницах «Радонежа» наиболее полно выразил протоиерей Владислав Свешников, организатор и руководитель Православного Политического Сопещения (ППС) — «объединения клубного типа», главная задача которого, как ее формулируют сами участники Сопещения, — нравственный «аудит» различных политических и общественных сил, воздействующих на современное российское общество (2). Критерий, которому должно удовлетворять общественное движение, чтобы выдержать «аудит» ППС, — это его способность предложить обществу некую универсальную «идею», которая сделала бы общество «общностью в идее».

Отвержение наличных кандидатов на президентский пост «прагматики» обосновывают их неспособностью предложить обществу что-то «новое», без чего изменить общественную ситуацию не удастся. Это «новое» (а оно может быть и хорошо забытым старым) должно обязательно подразумевать национальное и государственническое начало. «В России сегодня отсутствуют силы, — пишет протоиерей Владислав Свешников, — государственно и национально ориентированные»<sup>11</sup>. Национальная ориентация, по мнению протоиерея, — это первый шаг к «нравственности в политике». «Если политик имеет настроенность, — отмечает он, — пусть даже и не прямо антинациональную, но хотя бы вненациональную, то есть, если он не понимает и не чувствует национального самосознания, он нравственно не имеет права заниматься политикой»<sup>12</sup>.

Коммунистическая и «демократическая» идеологии, как их понимает отец протоиерей, являют собой лишь два этапа спуска по одной наклонной. Комму-

---

<sup>9</sup> «Радонеж», 1996, №11, с.4.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Прот. Владислав Свешников. Кто бы ни стал президентом. — «Радонеж», 1996, №12, с.6.

<sup>12</sup> Там же.

нисты и «демократы» одинаково далеки от национальной и нравственной ориентации в политике, потому что они слишком «идеологизированы»: «Идеология — это не только подмена мировоззрения, — считает протоиерей Владислав Свешников, — но и психопатологическая карикатура на мировоззрение»<sup>13</sup>. Однако, «справедливости ради», протоиерей Владислав Свешников считает коммунизм только «началом болезней», «концом» которых грозит стать современная «демократия». Но, в конце концов, различие это чисто теоретическое, на уровне же практическом «прагматики» не видят никакой возможности сделать выбор между коммунистами и «демократами»: «Довольно бессмысленна постановка вопроса: что лучше — созидание на ложных основаниях (здесь отец протоиерей имеет в виду коммунистическую доктрину. — А.С.) или полное разрушение (а это уже о современной «демократии». — А.С.)? Это отчасти вопрос вкуса, а отчасти — ситуации»<sup>14</sup>. Какова же ситуация? Ее оценка у «прагматика» отца Владислава мало чем отличается от «романтиков»-«радонежцев»: «Ситуация политическая для России чудовищна небывало: ни одно из общественных движений, значит, ни одна из выдвигаемых ими личностей лидеров, не могут для нравственного сознания служить предметом выбора. Плохи все... Не принимающий участия в таком выборе делает первый шаг нравственного содержания в выборе подлинном»<sup>15</sup>.

Но «прагматики» не были бы прагматиками, если бы они не предложили конкретной, прагматической модели поведения в такой тупиковой, с их точки зрения, ситуации. И они предлагают такую модель. Придя на выборы и проголосовав против обоих кандидатов, православная масса может переломить ситуацию, ведь по Закону, если число проголосовавших против обоих кандидатов превысит количество голосов за одного из них, должны быть назначены новые выборы, в которых прежние кандидаты не смогут участвовать. Это, как считают «прагматики», единственная реальная возможность расчистить дорогу «третьей силе» — не коммунистической и не демократической, а «национально ориентированной». «Прагматики» туманно намекают, кто может стать этой «третьей силой», хотя догадаться и так несложно. Выход из предвыборной гонки двух ее лидеров означает, что на первое место выходит «бронзовый призер» — генерал Лебедь, занявший в первом туре выборов третье место с большим отрывом от кандидата, занявшего четвертую позицию. Вот почему на соседней полосе «Радонежа» опубликована небольшая заметка с неброским подзаголовком: «Православное Политическое Собрание проводит «аудит» Конгресса Русских Об-

---

<sup>13</sup> Прот. Владислав Свешников. Кто бы ни стал президентом. — «Радонеж», 1996, №12, с.6.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Там же.

щин» (3) — организации с вполне «национально ориентированными» названием и программой, организации, с которой в сознании очень многих россиян ассоциировалось имя генерала Лебеда.

Весьма немалочисленной оказалась в РПЦ группа явных сторонников Александра Лебеда — людей, во всеуслышание заявляющих, что ради восстановления «порядка» можно пожертвовать частью своей свободой. Программа генерала Лебеда была составлена таким образом, что в меру политизированный православный человек, вчерашний комсомолец и коммунист, мог найти в ней и еще не изжитые психологические стереотипы советской эпохи, и мечты о «державном строительстве» в смысле «воссоздания Святой Руси», ставшие, благодаря неутомимой деятельности митрополита Иоанна (Снычева), частью «символа веры» весьма многих православных патриотов. Кстати, почти все сторонники генерала Лебеда из числа православных одновременно оказываются и ревностными почитателями ныне покойного митрополита Иоанна (1927-1995). Лебедь, по их мнению, — тот идеальный политик «переходного периода», анонимный образ которого так часто встречается в статьях Санкт-Петербургского владыки. Напомним, что, по мнению митрополита Иоанна, путь от демократии к монархии (а именно по нему должна пойти «национально мыслящая» Россия) лежит через диктатуру, призванную «упорядочить» расшатанную либерализмом государственную машину. Военное прошлое Лебеда, его тоталитаристские амбиции помогли жаждающим «переходной диктатуры» православным людям увидеть в его лице свой политический идеал.

За Лебедем пошли в основном те круги в РПЦ, для которых путь в Церковь пролегал через патриотизм, а осознание своей религиозной принадлежности стало результатом осознания своей национальной идентичности (4). Многие представители этих кругов идут гораздо дальше протоиерея Владислава Свешникова и утверждают, что «национальное самосознание», державность, государственничество являются основными, определяющими критериями политической морали. Не случайно выше было упомянуто о своеобразном переплетении советского менталитета и «национально-православных» идей как о питательной почве, на которую попали идеологические семена Александра Лебеда. По сути дела, это переплетение порождается скрытым материализмом, существующим у многих новообращенных православных «патриотов» не столько на уровне мировоззрения, сколько на более тонком уровне мировосприятия, мироощущения. Если «выбор веры» уже предопределен национальной принадлежностью, абсолютно не зависящей от воли человека, то родовое начало, категория «крови», оказывается безусловно доминирующим над духовным началом. Православные убеждения, как правило, весьма неглубокие у выразителей такого рода мировосприя-

тия, становятся лишь легким довеском к могучей глыбе родового начала, начинают играть лишь эстетическую роль, слегка облагораживая и «утончая» прямолинейную лапидарность «национальной идеи».

Православие, призывающее людей, по известному выражению блаженно-го Августина, из «града земного» в «град Небесный», становится, совершенно парадоксальным образом, «цементирующим началом национальной государственности», то есть идеологической опорой национального государства. Примечательно, что наиболее последовательные сторонники Александра Лебеда в церковной среде, будучи выразителями описанного выше скрыто-материалистического мировосприятия, утверждают первичность государства по отношению к его «цементирующему началу» — религии, в данном случае — Православию. По их мнению, генерал Лебедь должен вдохнуть жизнь в умирающее и распадающееся российское государство, подведя под его колеблющееся здание твердую опору — «национально-православную» идеологию. Именно в таком смысле интерпретировала предвыборную программу генерала газета, которая стоит на стыке собственно церковного мира и мира околоцерковных «патриотов» и националистов, — «Русский вестник». В преддверии президентских выборов в свет вышло несколько чисто агитационных номеров «Русского вестника», в которых такой «православный национализм» выражен во всей возможной полноте.

С первыми двумя группами (индифферентистами и сторонниками Лебеда) смыкается также довольно многочисленная прослойка церковных людей, поддержавших «единого кандидата от народно-патриотических сил», лидера Коммунистической партии Российской Федерации Геннадия Зюганова. Их идейным штабом накануне выборов стал Общественный Комитет «За нравственное возрождение Отечества», возглавляемый известным в Москве церковным деятелем протоиереем Александром Шаргуновым, настоятелем московского храма святителя Николая в Пыжах. В Комитет, созданный в начале 1994 года, вошел ряд православных священников, а также некоторые деятели культуры, принадлежащие к «умеренно патриотическому» лагерю (в частности, писатели Валентин Распутин и Владимир Крупин).

Естественно было бы предполагать, что поддержка частью мирян и духовенства РПЦ Геннадия Зюганова основывается на его «народно-патриотической» программе, ведь во время предвыборной кампании он предпочитал выступать по преимуществу в роли лидера «народно-патриотического блока», а не в образе коммунистического вождя. Однако сторонники Зюганова в РПЦ мотивировали и мотивируют свои симпатии к этому политику в подавляющем большинстве случаев иными соображениями. Так, позиция Общественного Комитета «За нравственное возрождение Отечества» целиком основана на совпадении с программой Комитета одного важнейшего, по мнению его членов, пункта программы Геннадия Зюганова. Это — «пункт, объявляющий пропаганду рас-

тления государственным преступлением и, значит, неотвратимость сурового наказания всех организаторов этого государственного преступления»<sup>16</sup>.

Особенность позиции Общественного Комитета в том, что он дистанцируется от каких бы то ни было политических партий и движений, нарочито подчеркивает свою полную «аполитичность». Такая позиция объясняется полным неверием в политику, точнее — в эффективность политических методов преобразования жизни в условиях «апокалиптического момента». «В создавшихся условиях, — отмечают члены Комитета, — мы не видим никакой политической борьбы в нормальном понимании. Мы видим, что криминальные структуры захватывают в заложники всю Россию, приватизируя ее и угрожая уничтожением»<sup>17</sup>. Поэтому члены Комитета считают бессмысленной саму постановку вопроса о выборе Россией той или иной общественно-политической системы, ведь, по их мнению, «духовная, нравственная и физическая гибель России» — дело нескольких ближайших лет. Главным ядом, вызывающим постепенную, но неотвратимую гибель России, является «пропаганда растления»<sup>18</sup>, которая гораздо страшнее «пропаганды безбожия». Как считает председатель Комитета, протоиерей Александр Шаргунов, собственно политическая ориентация того или иного движения, его отношение к религии и Церкви, сейчас уходят на второй план, потому что речь идет не о том, каким будет российское общество — коммунистическим или демократическим, тоталитарным или свободным, — речь идет о самом бытии этого общества. Религиозные взгляды политических лидеров мало интересуют отца Александра, он мыслит как настоящий гуманист: «Новая идеология «золотого тельца», — говорит он, — ставит на повестку дня новый вопрос. Не вопрос, существует ли Бог, а вопрос, существует ли человек. Человек существует до тех пор, пока он не отвергает священные понятия стыда и совести... Речь сейчас идет не о том, коммунист ты или антикоммунист. Речь идет сейчас о том, человек ты или не человек. Быть России (так и хочется вставить: «пусть коммунистической». — А.С.) или не быть вообще никакой России»<sup>19</sup>. Похоже, отец Александр считает, что ему удалось наконец-то найти некий нравственный «мостик», который позволяет преодолеть противоречие между, казалось бы, противоположными мировоззренческими системами: коммунистической и христианской.

---

<sup>16</sup> Обращение Общественного Комитета «За нравственное возрождение Отечества» к лидерам политических партий накануне президентских выборов. — Антихрист в Москве. М., 1996.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Из других материалов Общественного Комитета «За нравственное возрождение Отечества» становится ясно, что под «пропагандой растления» члены Комитета понимают свободную продажу литературы и видеопроизведений порнографического и эротического содержания, распространение контрацепции и введение курсов сексуального просвещения в средних школах.

<sup>19</sup> Речь прот. Александра Шаргунова на встрече с Геннадием Зюгановым 20 мая 1996 года. Цит. по: Антихрист в Москве. М., 1996. С.14-15.



Кажущуюся абсурдность своего выбора, сформулированную в лозунге «Антикоммунисты — за Зюганова», члены Общественного Комитета и поддержавшие их клирики и миряне РПЦ объясняют крайне запутанной политической ситуацией в стране и нравственной неспособностью большинства россиян правильно в ней разобраться. «В идеале было бы иметь во главе народно-патриотического движения православного человека, — отмечает протоиерей Александр Шаргунов. — Но все флаги смешались сегодня... Надо понимать, например, что если бы кандидатом в Президенты был сейчас православный монарх, народ в большинстве своем за него не проголосовал. Народу до этого еще далеко»<sup>20</sup>.

Логика большинства православных сторонников Зюганова — это логика компромисса. Во-первых, мировоззренческого. Оказывается, между верой в бытие Божие и верой в Его небытие есть нечто общее — это вера в человека, под которой понимается «вера» в необходимость общеобязательных нравственных норм, насаждаемых государством. При таком подходе вопросы собственно теологические, по преимуществу разделяющие религиозное и атеистическое мировоззрения, отходят на второй план, уступая место этико-антропологической проблематике. А она, заметим, и в религиозном, и в атеистическом мировоззрениях напрямую зависит от решения вопросов теологических, поскольку именно они помогают определить источник и критерий этических норм, утверждают их абсолютную неизблемость или социальную относительность, условность.

Второе противоречие у сторонников Зюганова в РПЦ — социальное. Отказываясь от церковного идеала государственного устройства, они начинают поиск форм, как бы наиболее адекватных современному «несовершенному» состоянию общества. Это же противоречие свойственно и сторонникам Лебеда. То есть безнравственному обществу прописываются его духовными врачами безнравственные же методы лечения: против криминального произвола — дубинка тоталитарного государства; против распространения порнографии — произвольное вмешательство государственного чиновника в личную жизнь граждан; против идеологических «заблуждений» — усиление тайной полиции и идеологического надзора. Это противоречие постоянно слышится в выступлениях протоиерея Александра Шаргунова и его единомышленников, они как будто пытаются оправдаться, сгладить свое слишком уж явное мировоззренческое отступничество. «Как ни парадоксально, — пишет протоиерей Александр Шаргунов, — Бог не дает нам сегодня иного варианта... Возможно ли единство христианства... и советского патриотизма? Я думаю, на определенных этапах, перед лицом общей опасности — безусловно»<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Там же. С. 15.

<sup>21</sup> Там же. С.15-16.

Это социальное противоречие в позиции православных сторонников Зюганова еще более отчетливо продемонстрировал священник Владимир Переслегин, клирик Московской епархии РПЦ. «Именно мы, — пишет он, — а не кто-либо другой, являемся белыми, монархистами, антикоммунистами и контрреволюционерами. Но именно в Зюганове, как это ни парадоксально, мы видим сейчас единственную силу, которая противостоит «революции четвертого интернационала», революции обезличивания и уничтожения нашей духовной памяти, революции безнравственности»<sup>22</sup>.

Очевидно, за годы существования «советской Церкви» в ней сформировалась довольно большая прослойка духовенства, доктринально разделяющая христианские убеждения, но психологически сросшаяся с советским восприятием «общественной морали». На уровне доктринальном отец Александр Шаргунов признает, что коммунизм — это «сатанинская идеология, которая принесла много скорбей и крови нашей Церкви». Но тут же замечает: «... сатана искуснее и хитрее, чем может многим показаться»<sup>23</sup>. Иными словами, ради борьбы с новыми хитрыми уловками сатаны следует воспользоваться его старыми методами, следует призвать на помощь его же, сатаны, но вчерашнюю идеологию.

Члены Общественного Комитета «За нравственное возрождение Отечества» признают, что призывают на помощь коммунистического кандидата потому, что их собственные методы борьбы слишком маломощны и неэффективны. «Любое религиозное просвещение, любая проповедь, — пишет священник Владимир Переслегин, — становятся ложью, так как никакие слова не могут быть действительнее убеждения жизнью»<sup>24</sup>. Вот в чем, оказывается, дело: священник может только говорить, а коммунист может действовать. Интересно, что православный священник косвенно сравнивает Зюганова со Христом: «Нас не интересует ни идеология Зюганова, ни то, является ли он верующим или атеистом. «Грешник ли Он, не знаю; одно знаю, был слеп, а теперь вижу...» (Ин 9.25). Одно знаем: раз он за то, чтобы дети наши остались в живых, значит, он — от Бога»<sup>25</sup>. «Предпочитаем неверующего человека верующим бесам»<sup>26</sup>, — так резюмирует свое «оправдание Зюганова» священник Владимир Переслегин.

Еще один сторонник Геннадия Зюганова из числа клириков РПЦ ярославский протоиерей Александр Кузяев построил свою апологию коммунистического кандидата на историческом параллелизме. В качестве исторической аналогии,

---

<sup>22</sup> Там же. С.15-16. Свящ. Владимир Переслегин. С. 17-18.

<sup>23</sup> Там же. Прот. Александр Шаргунов. Проповедь в Неделю 7-ю по Пасхе. С.36.

<sup>24</sup> Свящ. Владимир Переслегин. Антикоммунисты за Зюганова. — Агпихрист в Москве. М., 1996. С.39.

<sup>25</sup> Там же, с.40.

<sup>26</sup> Там же, с.43.

оправдывающей поддержку православными кандидата-коммуниста, протоиерей Александр Кузлев использует факт сочувственного отношения Императора Николая II к свергнувшему его Временному правительству. «Государь, — пишет он, — не взирал на то, что Временное правительство — масоны. Он приветствовал те их действия, которые вели к благу России. Все остальное: взгляды, идеология, личные обиды — не имело для Царя значения, коль скоро речь шла о спасении Отечества. Он не смотрел, кто действует, для него единственно важным было само действие»<sup>27</sup>. В принципе, эту аргументацию могли бы взять на вооружение и сторонники Лебеда, и любого другого кандидата (даже Ельцина), в программе которого мог бы найтись элемент патриотической риторики.

Среди сторонников Геннадия Зюганова в РПЦ не только утонченные моралисты наподобие членов Общественного Комитета «За нравственное возрождение Отечества». Есть среди них и откровенно «красные батюшки». Признанным лидером «красного священства» в РПЦ последние годы является священник Димитрий Дудко, бывший диссидент, «покаявшийся» узник Лефортовской тюрьмы. Своим основным церковным служением отец Димитрий считает работу «духовником» в редакции ультранационалистической газеты «Завтра». Во время предвыборной кампании он опубликовал не одну пламенную проповедь в поддержку Геннадия Зюганова именно как кандидата Коммунистической партии, само название которой «вселяет в душу русского человека веру в стабильность и порядок» (5).

Часть сторонников «единого кандидата» составили православные монархисты, входившие в состав Всероссийского Монархического Центра. Впрочем, среди руководства Центра было немало сторонников Бориса Ельцина, на чем мы еще остановимся, говоря о поддержке в РПЦ победившего кандидата. Достаточно много сочувствующих Геннадию Зюганову и даже его штатных агитаторов можно было найти среди членов Православных Братств, большая часть которых состоит в весьма конфронтационных отношениях с церковным руководством. У многих из них симпатия к Геннадию Зюганову каким-то причудливым образом переплеталась с антиклерикальной настроенностью, что выражалось в лозунгах типа: «Победа Ельцина приведет к усилению церковной мафии!», «Зюганов восстановит подлинную народную соборность в Церкви!». Кстати, слово «соборность» любил и сам коммунистический кандидат, державший даже РПЦ упрекать в недостаточном «развитии этого основополагающего начала русской жизни».

---

<sup>27</sup> Прот. Александр Кузлев. Последний приказ Николая II и нынешняя ситуация с выборами. М., 1996. С.46.

Во фронтальном противостоянии с церковными «коммунистами» столкнулись церковные «демократы», сторонники ныне действующего президента Бориса Ельцина. Впрочем, было бы несправедливо делить сторонников двух основных кандидатов по принципу «коммунист» — «демократ». Как это ни кажется странным на первый взгляд, но среди сторонников Ельцина в церковной среде были и монархисты, и националисты. Так руководство Всероссийского Монархического Центра, Московский союз казаков, даже Национально-патриотический фронт «Память» высказались в поддержку Бориса Ельцина. Очевидно, их позиция объясняется ориентацией на политическую, а иногда и коммерческую конъюнктуру. Поэтому мы оставим ее без внимания.

Гораздо больший интерес для нас представляет позиция церковного руководства, почти в один голос поддержавшего нынешнюю власть, отождествляемую с Борисом Ельциным, которому усердно создавали имидж «в меру» демократичного, «в меру» патриотичного, опытного «отца народа». Среди действующих иерархов РПЦ не оказалось никого, кто возвысил бы свой голос против нынешнего режима, как это нередко делал покойный митрополит Иоанн (Снычев). Очевидно, это и есть ответ на вопрос о том, оставил ли пламенный владыка преемников (6). Практически все иерархи разделяли мнение и любили цитировать главу РПЦ, который сначала намеками, а потом и более открыто призывал голосовать за Ельцина.

Попытаемся проследить развитие предвыборной позиции Патриарха Алексия II. В общем-то, она не отличалась какой-либо изменчивостью, просто по мере приближения даты голосования высказывания Патриарха становились все более откровенными. Одно из первых выступлений Патриарха по предвыборной тематике прозвучало во время его поездки в Сыктывкарскую епархию РПЦ в начале мая. Алексей II заявил журналистам: «Я уверен, что народ России не допустит возвращения к прошлому и сделает правильный выбор... Нельзя допустить, чтобы вновь начали разрушать храмы, чтобы опять был взорван храм Христа Спасителя в Москве»<sup>28</sup>. Намек, сделанный Патриархом, достаточно прозрачен: недопустимо возвращение России к тому прошлому, когда разрушались храмы, к тому режиму, который взорвал храм Христа Спасителя. Речь идет, конечно же, о коммунистическом режиме, об исторической преемственности которому немало говорил Геннадий Зюганов. Не случайно символом противопоставления нынешнего режима и того, который россияне должны отвергнуть, сделав «правильный выбор», является храм Христа Спасителя. Его восстановление связано с именами двух наиболее ярких представителей нынешней российской власти — мэра Москвы Юрия Лужкова и президента России Бориса Ельцина.

---

<sup>28</sup> Вертоградъ-Информ, 1996, №6, с.7.

Нечто подобное сыктывкарскому заявлению высказал Алексей II 14 мая в Москве, во время встречи с Председателем греческого парламента. Несколько изменилась лишь патриаршая стилистика, появилась большая твердость, даже уверенность в «правильном» исходе выборов: «Возврат к прошлому невозможен... Россияне не допустят реванша тех сил, которые планомерно разрушали русскую духовность и культуру»<sup>29</sup>. В конце мая предвыборная тема начинает все чаще звучать и в проповедях Патриарха, постепенно превращаясь в их обязательный элемент. Например, во время всенощного бдения в московском храме святителя Мартина Исповедника 22 мая Патриарх заявил: «Уверен, что москвичи не допустят ошибки в выборе Президента России, помня, кто ответственен за разрушение наших святынь, и не позволят повернуть историю вспять»<sup>30</sup>.

В день первого тура выборов, который «промыслительно» (по мнению Патриарха) пришелся на праздник Всех Святых, в Земле Российской просиявших, 16 июня глава РПЦ впервые в истории появился на экранах телевизоров перед урной для голосования. Несмотря на запрет любой предвыборной агитации в этот день, Алексей II призвал телезрителей не допустить перелома ситуации в стране и возврата к коммунистическому прошлому, после чего демонстративно опустил бюллетень для голосования в урну. С подобными же призывами Патриарх несколько раз выступил в промежутки между первым и вторым турами выборов. На встрече с министром социальной защиты РФ 18 июня, комментируя назначение занявшего третье место по результатам первого тура генерала Александра Лебеда на один из ключевых государственных постов — на пост секретаря Совета безопасности России, глава РПЦ назвал это назначение «закономерным результатом первого тура выборов»<sup>31</sup> и выразил уверенность в том, что расстановка сил на верхних этажах государственной власти останется неизменной и после второго тура.

Когда стало ясно, что прогнозы Патриарха оправдались, Алексей II одним из первых направил поздравительную телеграмму переизбранному на второй срок президенту Борису Ельцину. Патриарх Алексей II был единственным главой религиозного объединения России, принявшим непосредственное участие в церемонии инаугурации президента. Патриарх обратился к Борису Ельцину с напутственной речью и торжественно благословил его «на президентство».

Несколько более дипломатичной была позиция другого сторонника Бориса Ельцина из числа высших иерархов РПЦ, председателя Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата (ОВЦС МП), митрополита Смо-

---

<sup>29</sup> Вертоградъ-Информ, 1996, №6, с. 8.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Там же.

ленского и Калининградского Кирилла (Гундяева). Призывая к консолидации разных общественных сил, митрополит Кирилл избегал открытой предвыборной агитации, хотя иногда его позиция все же «прорывалась» наружу. Так было, например, на пресс-конференции, посвященной 50-летию ОБЦС МП, которая прошла в Москве 27 мая. «Нельзя как-то однозначно определить позицию нашей Церкви на предстоящих выборах российского президента, — сказал митрополит Кирилл. — Церковь может проходить через трудности и в условиях демократии... Однако инициатива священников, поддержавших Геннадия Зюганова (имеются в виду члены Общественного Комитета «За нравственное возрождение Отечества». — А.С.), станет предметом особого рассмотрения Священноначалия»<sup>32</sup>. Столь откровенная угроза не оставляет места для сомнений в позиции самого митрополита Кирилла.

Интересна позиция некоторых провинциальных архиереев РПЦ, которые в своей откровенности нередко шли гораздо дальше своих московских коллег. Чего стоит, к примеру, приветствие, обращенное к совершавшему свою предвыборную поездку Борису Ельцину архиепископом Рязанским и Касимовским Симоном (Новиковым): «Благословен Грядый во имя Господне». Напомним, что эти библейские слова, звучавшие во время торжественного входа Господа Иисуса Христа в Иерусалим, в Византийской и Российской Империях употреблялись в отношении монархов. Очевидно, именно этот контекст имел в виду архиепископ Симон. Весьма откровенным был с Борисом Ельциным архиепископ Ярославский и Ростовский Михай (Хархаров). Во время посещения президентом Толгского монастыря архиепископ заявил: «Заверяю Вас, Борис Николаевич, что я, как и весь клир моей епархии, будем голосовать только за Вас. Вы — наше будущее»<sup>33</sup>. Непонятно, как такие заверения соотносятся с принципом тайного и добровольного голосования на выборах.

Среди сторонников Бориса Ельцина в РПЦ видное место занимает демократическая церковная общественность, которую составляют в основном новообращенные верующие интеллигенты Москвы и Санкт-Петербурга. Признанным центром православных демократов в Москве является приход храма святых мучеников Космы и Дамиана в Шубине, настоятелем которого является бывший депутат Моссовета, священник Александр Борисов. По его благословению за три недели до выборов члены прихода начали сбор подписей под Обращением, в котором говорится о недопустимости поддержки православными людьми коммунистического кандидата Геннадия Зюганова. Основной аргумент авторов Обращения — нынешние коммунисты ответственны за тот террор и гонения на

---

<sup>32</sup> Цит. по: Информационный бюллетень «Метафразис», 30 мая 1996 г.

<sup>33</sup> Вертоградъ-Информ, 1996, № 6, с. 9.

христиан, которые осуществлялись в СССР, уже хотя бы потому, что не хотят отказаться от имени «коммунист». «Решаясь поддержать на выборах коммунистов, — отмечается в Обращении, — мы надругаемся над страданиями нашего уже однажды обманутого народа и оскверним память миллионов мучеников за православную веру»<sup>34</sup>. В начале июня активисты прихода святых Космы и Дамиана провели в центре Москвы демонстрацию, главной целью которой было призвать православных, по крайней мере, не голосовать за коммуниста.

Близко к «космодемьянцам» позицию заняло руководство Христианского церковно-общественного канала, возглавляемого заштатным клириком РПЦ протоиереем Иоанном Свиридовым и главным редактором парижской либеральной газеты «Русская мысль» Ириной Иловайской-Альберти. Этот канал, передачи которого в течение 17 часов ежедневно можно принимать в Москве и Московской области, оказывает весьма заметное влияние на настроения в среде столичной православной интеллигенции. Как минимум с конца мая тема приближающихся выборов становится доминирующей в большинстве передач канала. Поначалу сотрудники канала высказывали скептическое отношение к обоим лидирующим кандидатам — и к Геннадию Зюганову, и к Борису Ельцину. Отношение к последнему обуславливалось, прежде всего, войной в Чечне и общим ослаблением демократических институтов в России. Ирина Иловайская несколько раз открыто призывала не голосовать за Ельцина, а поддержать либо Григория Явлинского, как наиболее последовательного демократа из всех кандидатов на президентский пост, либо проголосовать против всех.

Однако, по мере приближения даты голосования, сотрудникам канала стало ясно, что, как заявил один из них, «голосование за любого кандидата, кроме Ельцина, приведет к победе коммунистов». С начала июня Христианский церковно-общественный канал начинает активно призывать своих слушателей голосовать за Бориса Ельцина главным образом для того, чтобы проголосовать против Геннадия Зюганова. Следует отметить, что особую активность на поприще политической проповеди проявил тогда один из ведущих программ канала, клирик РПЦ, священник Георгий Чистяков. В одном из своих выступлений (30 мая) отец Георгий убеждал слушателей в том, что кандидатура Зюганова пользуется какой-то поддержкой только потому, что ее поддерживает Федеральная служба безопасности России, обладающая уникальными методами обработки общественного сознания.

Сторонниками Бориса Ельцина оказались и несколько маргинальных групп РПЦ — в частности, характеризующаяся крайним фанатизмом и аскетизмом «община старца Петра», известная благодаря активной проповеди своих адептов

---

<sup>34</sup> Обращение православного духовенства и мирян РПЦ в поддержку кандидатуры Бориса Ельцина на выборах президента РФ.

на улицах Москвы и в храмах, преимущественно в дни престольных праздников. Члены этой «общины» организовали в преддверии выборов ряд пикетов на улицах столицы, причем, по свидетельству членов «общины», Правительство Москвы оказало им финансовую помощь. Суть лозунгов «общины» сводилась к тому, что благодаря режиму Бориса Ельцина у россиян появилась возможность свободно приобретать и читать Священное Писание, что открывает им путь ко спасению. Позиция членов «общины» имела немало признаков субъективизма — они активно подчеркивали положительные стороны личности Бориса Ельцина, его характера, особенности его биографии.

Справедливости ради следует упомянуть и о том, что отдельные клирики и миряне РПЦ поддержали и некоторых кандидатов-аутсайдеров. В отличие от описанных выше индифферентистов, а также сторонников Александра Лебеда, Геннадия Зюганова и Бориса Ельцина, они не были организованы в какие-то группы или общества и почти не вели предвыборной пропаганды. Небольшим исключением может считаться лишь предвыборный плакат Владимира Жириновского «Благославляю!»<sup>35</sup>, на котором изображен некий клирик Тульской епархии (7). Незначительная часть политически активных церковных демократов поддержала Григория Явлинского, хотя, как отмечалось выше, большинство его сторонников незадолго до выборов стало отдавать свое предпочтение Борису Ельцину, не видя реальных шансов Григория Явлинского. Весьма малочисленная и разрозненная группа православных патриотов голосовала за Юрия Власова. О фактах поддержки других кандидатов нам неизвестно.

Распределение политических симпатий членов РПЦ накануне президентских выборов позволяет сделать некоторые общие выводы, касающиеся политической дифференциации в среде православных духовенства и мирян в России. Несомненное первое место по численности здесь занимают сторонники «аполитичности» Церкви и ее членов. Их, в свою очередь, можно поделить на индифферентистов, представленных, преимущественно, мирянами и низшим духовенством, и «лоялистов», поддерживающих существующий режим (это в основном, высшее духовенство и часть церковной интеллигенции). На втором месте — церковные «патриоты», главным образом, сторонники Геннадия Зюганова. Лишь в Зюганове видят они реальную альтернативу демократической власти. С Зюгановым их связывает в основном патриотическая риторика и некоторые реверансы коммунистического лидера в сторону «традиционных духовно-нравственных ценностей». На третьем месте стоит не слишком многочисленная группа церковных демократов, составленная отдельными «прогрессивными священни-

---

<sup>35</sup> Так в оригинале.



ками» (оппоненты называют их «модернистами») и новообращенными к вере интеллигентами. Большинство из входящих в эту группу православных поддерживает существующий режим во главе с Борисом Ельциным, хотя есть и такие, кто упрекает его в недостаточном демократизме и политической непоследовательности. Таков, в самых общих чертах, «политический расклад» в РПЦ по итогам последних президентских выборов в России.

### Примечания редакции

(1) На декабрьских выборах 1995 г. в Госдуму председатель православного общества «Радонеж» Евгений Никифоров — единственный кандидат, имевший благословение Патриарха Алексия Второго, потерпел сокрушительное поражение. Интересно отметить тот факт, что кандидат, использовавший «православный фактор», не набрал необходимого количества голосов, выставив свою кандидатуру в Сергиевом Посаде — цитадели русского православия.

(2) О деятельности Православного политического совещания (ППС) к сказанному автором можно добавить и следующее сообщение, распространенное Информационным агентством «Благовест-Инфо»: «Православное политическое совещание при содействии Фонда «Российский общественно-политический центр» провело 2 октября в Москве конференцию на тему «Духовно-нравственная безопасность России». Выступивший на собрании протоиерей Владислав Свешников главной опасностью, угрожающей России, назвал «либеральное мировоззрение, глубоко укоренившееся в российском обществе и поразившее все его этажи и структуры», и прежде всего средства массовой информации. Для борьбы с либерализмом как врагом «русской духовности» было предложено создать своего рода орган государственной цензуры — «этическую комиссию» при Совете безопасности, которая давала бы экспертную оценку общественных процессов. Кроме того, речь шла и об инициировании «неклерикальной газеты патриотического направления с православными сотрудниками». Алексей Толмачев, заместитель по идеологии лидера Российской социалистической партии Владимира Брынцалова, выступил за введение новой системы народного просвещения, которая должна быть «только православной и только национальной».

(3) Об отношении Конгресса Русских Общин (КРО) к Церкви сказано в Программе этого общественно-политического движения: «КРО выступает за развитие сотрудничества между государством и церковью в сфере социальной политики, благотворительности и духовного воспитания; за разработку общенациональной программы защиты культурного наследия Русской Православной Церкви в России и за ее пределами, а также других конфессий, исторически представленных в регионах России».

На минувших выборах в Госдуму (декабрь 1995) Конгресс Русских Общин не сумел преодолеть пятипроцентный барьер. Православно-государственнические лозунги в

широкой российской аудитории не сработали. По одномандатным округам из числа кандидатов, выдвинутых КРО, избраны 5 депутатов, среди них генерал-лейтенант Александр Лебедь (по избирательному округу гор. Тулы).

(4) Отношение Александра Лебеда к Русской Православной Церкви существенно отличается от позиции КРО. 30 мая 1996 года он заявил: «Внутри Церкви бардак, еще больше, чем в государстве... Я не пришел в Церковь, и виной тому — священнослужители, с которыми я общался 5 лет». Это не помешало ему получить 11 млн. голосов и явное большинство в православном электорате, утверждает Вячеслав Полосин в «Независимой газете» за 25. 07. 1996, с.5.

Находясь с неофициальным визитом в США, 19 ноября 1996 г. Александр Лебедь посетил резиденцию Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей, где ему было предоставлено место для проведения пресс-конференции. Выступая на ней, генерал Лебедь среди прочего заявил: «Люди, которые по сану должны быть благочестивыми, должны и к свету разума вести, так они грешнее меня. Это Зарубежная Церковь не касается, это касается отечественной, православной...» (Цит. по: "Церковные новости", независимый информационный бюллетень (Oradell, США), издатель — Анастасия Шатилова (Граббе).

(5) О нынешнем отношении российских коммунистов к религии и Церкви см. Приложение к настоящей статье: Позиция Коммунистической партии Российской Федерации в религиозном вопросе.

(6) Похоже, что конец года внес некоторые коррективы в высказывания автора статьи, т.к. Общество ревнителей памяти митрополита Иоанна (имеется в виду покойный митрополит Иоанн (Снычев) выпустило книжку под названием «Выбор судьбы. Проблемы современной России глазами русских архиереев». Здесь собраны высказывания епископата РПЦ по злободневным проблемам Церкви и общества: например, «Архиепископ Курский Ювеналий (Тарасов) предлагает «готовить постом, молитвой и делом» реставрацию абсолютной монархии с «историческим триединством: Православие — Самодержавие — Народность». Он обличает «европейничанье», которое, по его словам, «сделалось болезнью русской жизни» и создало «угрозу растворения Святого Православия в невиданном соединении всех ересей, под маской которых скрывается облик зверя». Ему вторит епископ Владивостокский Вениамин (Пушкарь), выражающий недовольство Конституцией Российской Федерации и требующий «разрубить узел зла, завязанный в России темными силами сионизма и масонства». По словам этого архипастыря, «великой России без Государя не быть». Председатель Издательского совета Московского Патриархата епископ <Бронницкий. Ред.> Тихон (Емельянов) тоже убежден в том, что «сейчас действуют принципы разложения России: ясно видна рука именно западноевропейских государств». Отвергая провозглашенный Конституцией идеологический плюрализм, он сетует на то, что «нас стараются разбить на множество партий и ко всему этому еще по религиозным конфессиям». Председатель ОБЛС (Отдел внешних церковных сношений Московского Патриархата. Ред.) митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл (Гундяев), со своей стороны, ругает интеллигенцию, которая «стала главным разрушителем традиционных идеалов», и ратует за «церковный глобализм». Он утверждает, что «созвучная универсальности Церкви идея универсальности государ-

ства создала державу», и, следуя примеру других представителей того же крыла православных архиереев, жалеет, что ушли в прошлое времена, когда русский патриотизм выражался в лозунге «За Веру, Царя и Отечество». (Цитируется по: Анатолий Красиков, «Документ особой важности». Церковно-общественный вестник №7, от 16.01.1997, с.2. Специальное приложение к газете «Русская мысль» №4157.) Приведенные выше цитаты, на наш взгляд, достаточно ясно отвечают на вопрос, есть ли у митрополита Иоанна действенные наследники.

(7) Широко известно высказывание лидера ЛДПР о том, что каждый день на российском телевидении должен начинаться и кончаться проповедью православного священника, а не иностранной рок-музыкой.

## Приложение

### **Позиция Коммунистической партии Российской Федерации в религиозном вопросе**

Отношение КПРФ к религии, церкви и к верующим базируется на следующих принципах:

КПРФ выступает за полную свободу совести, за свободу исповедовать любую религию или не исповедовать никакой. Это относится и к членам партии. Вера в Бога — личное дело каждого. Поэтому, вступая в партию, человек не обязан рассказывать о своем отношении к религии, а партийным комитетам нецелесообразно задавать ему такие вопросы, так как это нарушало бы суверенитет личности.

КПРФ последовательно отстаивает принципы отделения Церкви от государства, равенства всех традиционных для России религий, недопущения становления одной из них государственной или обязательной для всех. Компартия РФ выступает за светскость государственного образования, недопустимость проявлений клерикализма в социальной и духовной сферах общественной жизни, не приемлет демонстративно-публичное участие государственных деятелей в религиозных церемониях, любые попытки использования религии в политических целях.

Руководствуясь в своей политической деятельности научным, материалистическим мировоззрением, КПРФ с полным уважением относится ко всяким искренним убеждениям граждан. Между коммунистами и верующими имеется много общего в подходе к решению социальных и духовно-нравственных проблем, связанных с поисками путей вывода России из тяжелого социально-экономического кризиса.

Компартия РФ считает, что коммунистическая идеология в процессе своего исторического становления впитала в себя все лучшее, что накоплено человечеством в про-

цессе социальных и духовных исканий, в том числе и религиозных. Как свидетельствует опыт истории, протест трудящихся народных масс против вопиющей социальной несправедливости, бесправия и нищеты, эксплуатации, социального и национального угнетения часто приобретал религиозную форму. Коммунистам близки такие гуманистические социальные идеалы, как справедливость, мир, добро, правда, милосердие, красота, содержащиеся в христианстве, исламе, буддизме и других религиях.

КПРФ осуждает имевшие место в прошлом политические репрессии против духовенства, преследование верующих и ограничение их прав. Партия понимает, что деятельность вождей «воинствующих безбожников» привела к разрушению многих памятников национальной культуры народов России, связанных с религией. Она открыто заявляет, что подобное не повторится никогда впредь.

Компартия РФ с уважением относится к Русской Православной Церкви, признает ее роль в становлении государственности, формировании русского национального самосознания, воспитании патриотизма, развитии культурных и духовных традиций русского народа. Она высоко оценивает деятельность и иных традиционных для России религий: ислама, старообрядчества и буддизма, внесших свой вклад в развитие духовности и культуры народов России.

Выступая за сотрудничество с традиционными для России религиями, Компартия РФ отрицательно относится к экспансии западных проповедников, к различным псевдорелигиям «нового века», тоталитарным сектам, таким, как «Международное общество Кришны», «Сайентологическая церковь», «Церковь объединения» Муна, «Аум Синрикё», «Белое братство» и другим. Их деятельность направлена на подрыв духовных основ русского народа, размывание его национального сознания, является посягательством на физическое и духовное здоровье людей и таит в себе угрозу безопасности личности и общества.

КПРФ убеждена, что много общих забот и целей у коммунистов и десятков миллионов верующих в России, большинство из которых жестоко пострадали от проведения антинародных реформ. Борьба против социальной несправедливости, нищеты, социального расслоения, безработицы, коррупции, преступности, моральной деградации общества требует единства действий всех честных и патриотически настроенных людей, верующих и атеистов.

*Аналитический центр КПРФ.*

*(«Правда России» от 18.04.1996 г. — Приложение к газете «Правда»)*

Вячеслав Полосин  
(Москва)

## НАЦИОНАЛ-ПАТРИОТЫ И РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ: ВСЕМИРНЫЙ РУССКИЙ НАРОДНЫЙ СОБОР

Знаменитый политолог Збигнев Бжезинский в книге «Неуправляемость. Глобальный хаос накануне XXI века» (Нью-Йорк, 1992) написал: «Трудности, которые испытывает Россия в настоящее время, создают опасную плодородную почву для «новой угрозы фашизма» — того фашизма, что заполнит пустоту черных дыр, оставленных в России большевизмом, создавая тем условия для принудительной утопии, — которые демократия и рынок гарантировать не были в состоянии».

По мнению З.Бжезинского, Россия не воспринимает *«не-органичную»* — рациональную — модель западной демократии и потому обречена искать *«органичный»* способ общественных скреп: *этнический* или *религиозный*.

При этом на Западе в XX веке уже забыты религиозные войны, инквизиция, папоцезаризм и клерикализм, и отделенная от политики религия в общественном сознании ассоциируется со спокойствием, стабильностью, традиционностью, легитимностью. И когда обыватель видит на телеэкране в парламенте христианских демократов, то верит, что они по воскресеньям посещают мессу или молитвенное собрание и потому не станут воздвигать баррикады, звать народ к революциям, поджогам и погромам, что частная собственность для них священна и что их собственное поведение абсолютно предсказуемо.

Однако западные политологи, по-видимому, упускают из виду, что в России совершенно другая религия. Православное христианство известно лишь в монархической версии, соединившей просвещенный абсолютизм Византии (как

и ее коварство) с золотоордынским деспотизмом, отрицающим ценность личности вообще. Поэтому попытка реанимации отвергнутой широкими народными массами религиозной идеологии, действовавшей эффективно лишь в среде неграмотных крестьян и к 1905 году уже безнадежно отставшей от развития общества и потому не сумевшей никак повлиять на решающие события истории с 1905-го по 1920 год, выглядит как некий трагифарс, скрывающий потенциальную угрозу использования «религиозной крыши» совсем иными политическими силами, рвущимися к абсолютной власти, и не только в России. При этом безграмотность нынешних политиков в сочетании с личным атеизмом и цинизмом в демонстрации своей «православности» приводит к тому, что за «православную» идеологию выдаются старушечьи суеверия, навязываемые уже военнотружущим армии и МВД.

Надо признать, что прогноз господина Бжезинского за последние пять лет оправдывается с избытком: мы видим в политической жизни России и возрождение агрессивного национализма, и подмену народной веры воинствующим клерикализмом, и даже их гремучую смесь.

## Религиозный фактор

В знаменитом романе Ф.М.Достоевского «Братья Карамазовы» есть легенда о Великом Инквизиторе, в которой моделируется ситуация внезапного пришествия Христа на землю (за пример берется средневековая Испания, поскольку цензура не допустила бы прямого указания на Россию). Великий Инквизитор арестовывает Христа и говорит ему:

«Всегда человечество в целом своем стремилось устроиться непременно *всемирно* <...> Приняв мир и порфиру кесаря, Ты основал бы *всемирное царство* и дал *всемирный* покой <...> Ты говорил: Хочу сделать вас свободными... но, к счастью, уходя, передал дело нам. Ты дал нам право связывать и развязывать... и мы исправили подвиг Твой. Мы и взяли меч Кесаря. Стадо вновь соберется и уже раз навсегда.

Тогда мы дадим им тихое, смиренное счастье слабосильных существ и для их же счастья будем манить их наградою небесною и вечною. К чему же Ты пришел нам мешать?» (1)

После этих слов Великий Инквизитор пригрозил сжечь Иисуса на костре при полной поддержке народа.

Данная апостолам чисто духовная власть отпускать грехи была истолкована как абсолютная власть над людьми с помощью «меча и порфиры кесаря».

Костры под ослушниками клерикальной касты горели не только в Западной Европе, но и на Руси, причем Соборное Уложение (по сути Конституция) 1649 года прямо приговаривала всех, «кто хулит» не только божественные Лица Святой Троицы, но и святых «угодников», к пыткам и сожжению. Не случайно, уже через три года после принятия Земским собором этого Уложения явился Патриарх Никон, сделавший папоцезаризм основой своего правления и пытавшийся полностью подчинить себе царя. Правда вскоре мирская власть все же восторжествовала, а Петр Великий совсем отменил патриаршество как опасную для единства государства должность.

После падения монархии в России патриаршество было воссоздано, и прежние угрозы клерикализма стали постепенно, даже в атеистической стране, пробивать себе дорогу.

Психологический механизм этого процесса весьма ярко описан в известной книге Даниила Андреева «Роза мира». Описывая свой собственный мистический опыт постижения демонического мира, Даниил Андреев пишет:

«В феврале 1932 г. <...> я приобрел некоторый опыт <...> ужасающий по своему содержанию и безусловный по своей убедительности. Существо, которого касался этот опыт, <...> я бы определил как демона великодержавной государственности». (2)

Последний термин представляется весьма точным отображением клерикалистской, папоцезаристской претензии на власть над миром. Едва получив свободу в 1990 году, Московская Патриархия взяла курс на прямое влияние на государственную власть по образцу XVII века. Официальное участие Патриарха Алексия Второго в инаугурации Президента России стало зримым символом этого процесса.

## Национальный фактор

**В** XIX веке министр просвещения при Николае I граф С.С.Уваров позаимствовал у главных теоретиков науки — немцев термин «народность», использованный в книге Фр.Яна «Немецкая народность» (F.L.Yahn «Deutsches Volkstum». 1810.- Прим. ред.). «Народность» определяется там весьма реалистическим образом:

«То, что собирает отдельные черты, накапливает, усиливает их, связывает воедино, создает из них целый мир, эту объединяющую силу в человеческом обществе нельзя назвать иначе, как народностью. Сюда относится то общее, что присуще народу, его внутренняя сущность, его помыслы и жизнь, его спо-

способность к воспроизводству и продолжению рода. <...> Это сплачивает всех представителей народа, не лишая их свободы и самостоятельности, наоборот, укрепляя их связь с другими».

В данном определении речь идет о **природном национализме**. Однако граф С.Уваров **мифологизировал** вполне реальное понятие, добавив и соединив с ним «православие» и «самодержавие». Тем самым он замкнул критерии самоопределения нации не на культурно-историческое пространство, а на сверхъестественную реальность, причем в крайне ограниченных конфессиональных формах, лишаящих сам народ права собственного выбора и диктующих лишь одну возможную форму народоуправления — кровно-династическую монархию, получающую «мандат Небес» через жреческую корпорацию.

Православие, ответившееся от негосударственного апостольского христианства в качестве не столько религии, сколько унитарной государственной идеологии Римской Империи, по изначальному своему существу космополитично и символически выражает борьбу за мировое владычество и господство Рима, ставшего уже геополитическим символом, передающимся, как эстафета, более удачливым претендентам: Константинополь — «Второй Рим», Москва — «Третий Рим». (3) Однако в России — национальной державе, а не вселенской империи, — произошло совмещение несовместимого: отдельного народа и всей совокупности народов. Тем самым, природная нация стала «народом Божиим», ее природные границы искусственно расширились до вселенских границ, православный Самодержец стал Императором Вселенной, а его «богоизбранный» народ — общемировым гегемоном. Результатом такой мифологизации нации становится рождение нового, доселе в таких вселенских масштабах невиданного явления — **религиозно-мессианского национализма**, ставшего синтезом: 1) языческого природного национализма, 2) христианского космополитического универсализма и 3) иудейского мессианизма. Несколько позже отбросив, как и большевики, за ненадобностью христианскую терминологию, подобную же мифологизацию нации провели и немцы, последствия чего и Россия, и Германия в полном объеме хлебнули в XX веке.

### Мессианский национализм

**В** июне 1993 г. в Москве в Даниловом монастыре прошел Первый **Всемирный Русский Собор** (ВРС), фактически инициированный и возглавлявшийся митрополитом Смоленским и Калининградским Кириллом (Гундяевым). Главным результатом стала опаснейшая тенденция слияния религиоз-



ного и национального факторов: вера в Бога всегда радикальна по своему содержанию, признавая только собственную исключительность и считая по меньшей мере неполноценной отличную от нее веру; перенесение такого подхода в сферу национальных отношений чревато нацизмом.

1—3 февраля 1995 г. прошел Второй Всемирный Русский Собор. В принятом на Соборе документе — «Обращении Второго Всемирного Русского Собора к русскому народу», в частности, говорится: «Российские власти должны в своих действиях исходить из статуса нашего народа как разделенного и **не допустить применения к нему на территории бывшего СССР статуса национальных меньшинств**. При заключении каких-либо международных договоров... **нельзя допускать формулировок, прямо или косвенно узаконивающих нынешнее положение русского народа и его исторических святынь**»\*.

Данное обращение к власти можно квалифицировать как непризнание существующих государственных границ, а значит и Конституции Российской Федерации, ее государственной власти. Одновременно это прямое подстрекательство к вмешательству во внутренние дела других государств, правовому и фактическому непризнанию их суверенитета с вытекающими отсюда последствиями.

В другом документе — «О возрождении русской культуры и православном воцерковлении русских как решающих условиях духовного возрождения нации», в частности, говорится: «Необходимыми условиями выполнения этой всеобъемлющей программы являются:

— **пересмотр** всей системы **военно-патриотического и гражданского воспитания на основе твердого уяснения религиозно-нравственной мотивации воинской и государственной службы...**

— **пересмотр** всей системы **политпросвещения, пропаганды и партийной ориентации на основе правильного понимания места Православия**».

Критерий различения «правильного» и неправильного понимания Православия был обозначен фактическим организатором и лидером Собора — митрополитом Кириллом Гундяевым, заявившим позднее о «подмене национального самосознания... **космополитским**» — этот термин хорошо известен в СССР по периоду 1945 - 1953 годов, когда И.Сталин, насадив «свое» православие, провел «чистку» всех госучреждений от «космополитов».

Это свидетельствует о намерении добиваться **пересмотра конституционных положений**, не допускающих обязательность какой-либо религии (ст.14), принципы свободы совести и вероисповедания, свободы действовать в соответ-

---

\* Здесь и далее выделения в тексте документов сделаны автором.

вии со своими собственными убеждениями (ст.28), свободу мысли и слова (ст.29), недопустимость использования армии в межконфессиональных отношениях.

В «Акте о единстве русского народа», в частности, говорится: «Всемирный Русский Собор считает необходимым отметить, что в конечном итоге **без прямого и недвусмысленного восстановления исторического преемства Российской Федерации не от 1991 и не от 1922, а от 1917 года будет невозможно устранить основу нынешнего состояния русских как расчлененного народа...**

**Воссоединить расчлененный русский народ с его исторической государственностью есть великое русское национальное задание, к разносторонней практической работе над которым призывает Всемирный Русский Собор».**

Данный тезис устанавливает произвольно взятую дату — 1917 год и ставит «великой целью и заданием» пересмотр существующих границ, по сути новый геополитический передел Европы. Это противоречит статье 29 Конституции РФ, запрещающей пропаганду и агитацию, возбуждающую социальную, национальную или религиозную ненависть и вражду. В идеологическом отношении речь идет о концепции агрессивного великодержавного национализма.

В документе «**О проблеме восстановления монархии в России**», в частности, говорится:

«1. Монархия является оптимальной исторически опробованной, многовековой формой государственной власти в России.

2. Однако, Православная Монархия в России может быть восстановлена только как русская государственная власть, опирающаяся на народное представительство. **Только Всероссийский Земский Собор во главе с Православной Церковью** может по-русски, общим согласием призвать на Царство Избранника Божьего».

Данное положение полностью отрицает принцип отделения церкви от государства и вовлекает Церковь в политический процесс. В силу участия высшего руководства Русской Православной Церкви (РПЦ) в общественно-политической организации ВРС, следует, что руководство РПЦ претендует на возглавление высшего конституционного собрания страны, чего в истории на самом деле никогда не было. Лишь в 1598 г. Земский Собор созывался Патриархом Иовом, который «созвал» на него почти одних москвичей, сторонников своего покровителя Бориса Годунова, так что даже сам Борис не признал его представительности и велел повторить процедуру. Тем не менее и во втором составе Собор не отражал подлинное общественное мнение, и потому легитимность Годунова продержалась лишь до появления первого слуха о «спасшемся царевиче Димитрии», после чего началась гражданская война и великая Смута.

**Третий Всемирный Русский Народный Собор (ВРНС)** (4–6 декабря 1995 г.) утвердил Патриарха Алексия II своим формальным главой, а митрополита Кирилла его заместителем. (4) Собор единогласно принял Итоговый Документ, где обозначились попытки прямого давления на государственную власть с позиций этноконфессионального шовинизма:

«Угнетенное состояние этнических россиян в ряде государств, разжигание националистическими силами антирусских настроений — все это требует **адекватной реакции со стороны российского государства**». **«Русский народ имеет право на воссоединение**. Осознание этого должно стать неизменной составляющей российской политики».

Данное требование к государству напоминает перевод на русский язык немецких изданий 1933—1939 годов, когда скорбь о «разделенном» германском народе вылилась в созидание Третьего Рейха за счет «добровольного» аншлюса Австрии, Судет, Эльзаса и Лотарингии, Гданьска... Единственное принципиальное отличие в том, что сейчас этот процесс инициирует конфессиональная организация — Московская Патриархия, приобретающая черты средневековой инквизиции, поскольку в Итоговом Документе говорится:

«С точки зрения **национальной безопасности** первоочередного внимания требует... рассмотрение ситуации... **в духовно-нравственной сфере**». Для обеспечения национальной безопасности «идеология преобразований должна учитывать приверженность ценностям, которые воплощает в частности Русская Православная Церковь».

Однако главным положением Итогового Документа стал, без сомнения, следующий:

«Собор предлагает провести в ближайшем будущем **собрание представителей органов законодательной и исполнительной власти, субъектов Федерации, политических сил, национальных организаций всех народов России, традиционных религий и конфессий**, на котором можно было бы выработать соглашение о главных принципах преодоления кризисного состояния Отечества. Собор готов взять **НА СЕБЯ инициативу по ОРГАНИЗАЦИИ И ПРОВЕДЕНИЮ подобного форума**».

По содержанию — это Земский Собор, созываемый по образцу 1598 года церковными владыками для избрания своего «Годунова». Относительно действующей Конституции РФ — это создание параллельного органа высшей власти, имеющего по сути конституционно-учредительный характер. Должность Президента РФ заведомо отсутствует: Президент, гарант Конституции РФ (ст.80), на этот собор и не приглашается, а его функции, предусмотренные положениями Конституции для созыва Конституционного Собрания, переходят к Организатору и Председателю Собора — Патриарху РПЦ.

Собственно, чисто **политическая роль Церкви**, которая, по ст.14 Конституции РФ, отделена от государства, соборянами даже не камуфлируется — Итоговый Документ начинается словами:

**«Третий Всемирный Русский Народный Собор, состоявшийся 4 — 6 декабря 1995 года по благословению и при активном участии Священноначалия Русской Православной Церкви (5) в московском Свято-Даниловом монастыре, согласился со следующим видением настоящего и будущего России и русского народа...»**

В Итоговом Документе содержится также отношение Собора к экономике: **«Следует возродить «активную регулирующую роль государства», а «распределение благ должно быть справедливым».**

Сочетание **социалистических идеалов** с крайним, конфессионально «освященным» национализмом и попытками возрождения средневекового государственного папоцезаризма позволяют охарактеризовать модель общественно-государственного устройства, предложенную Всемирным Русским Народным Собором, как **клерикальный национализм.**

Однако член Президиума Собора, председатель "Российского земского движения" Е. Панина решила частично материализовать этот призрак и предложила в декабре 1996 года создать при Президенте РФ "Совет старейшин", наделенный **правом контроля любого государственного органа и при этом не подконтрольный никому (!).** Совет должен возглавлять **священнослужитель.** Кому будут доверены эти функции, превышающие полномочия средневекового Великого Инквизитора (тот был все же подконтролен Папе Римскому и должен был согласовывать свои действия с местной властью), — можно догадаться по деяниям Всемирного Русского Народного Собора.

Из глубины веков Христос Спаситель обращается как бы специально к членам Всемирного Русского Народного Собора: «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» (Мк. 8:36). Но соборяне гласа Его не слышат.

## Примечания редакции

(1) Цитаты из романа Ф.М. Достоевского "Братья Карамазовы" даны в авторском изложении. Ср.: Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. // Полное собрание сочинений. Л., 1976, т. 14, с. 228-237.

(2) Андреев Даниил. Роза мира. Москва, «Прометей», 1991, с. 33.

(3) В этом ряду, по-видимому, находится и созданный германскими национал-социалистами Третий Рейх (Drittes Reich). Идея Третьего Рейха или Третьего Царства была заимствована гитлеровским режимом из библейского учения о трех царствах. Третье — тысячелетнее царство — описано в Новом Завете как царство Христа и Его святых, победивших царство антихриста. (Ср. кн.: Откровение Иоанна Богослова, 20:1-6). Первыми двумя царствами, предшествующими Третьему Рейху, национал-социалисты считали Священную Римскую империю (962-1806) и Германскую империю (1871-1918).

(4) То, что высшее руководство РПЦ принимает самое активное участие в деятельности Всемирного Русского Народного Собора, не вызывает ни малейших сомнений, бесспорно и то, что представители Церкви являются идеологами этой чисто политической организации, интересно, однако, как сами иерархи оценивают свой вклад в деятельность ВРНС? Для ответа на этот вопрос приведем цитату из доклада митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла (Гундяева), посвященного деятельности руководимого им Отдела внешних церковных сношений (прочитан 3.06.96 в конференц-зале гостиничного комплекса "Даниловский"):

"Примеры положительного, примиряющего влияния Церкви на общественные процессы общеизвестны, их нет смысла перечислять. <...> Не могу не сказать особо о возрастающей роли в жизни России, русского народа Всемирного Русского Народного Собора, становящегося одним из главных общенациональных форумов и предоставляющего пространство для дискуссий на самые волнующие темы лидеров, исповедующих порой весьма далекие друг от друга взгляды. Об успехе Собора как нельзя лучше свидетельствуют (так в тексте! — ред.) прошедшая в декабре прошлого года в рамках Третьего Собора соборная трибуна, собравшая руководителей почти всех крупнейших предвыборных объединений и давшая им возможность в мирном духе, навешанном церковными стенами, под (так в тексте! — ред.) благословением Святейшего Патриарха обсудить перспективы жизни России, русских на пороге XXI века". (Празднование 50-летия Отдела внешних церковных сношений. Журнал Московской Патриархии, №8, 1996, с.38).

(5) О деятельности ВРНС и оценке Священным Синодом участия в нем представителей епископата и духовенства РПЦ см. соответствующую статью в Справочном отделе.

Валерий Сендеров  
(Москва)

## РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И ЕЕ ОТНОШЕНИЕ К АНТИСЕМИТИЗМУ

От редакции

*В последнем выпуске нашего альманаха (ЛОГОС: Диалог Восток — Запад. №50, 1995) редакция опубликовала статью известного на Западе специалиста по русской церковной истории, евангелического пастора из Швейцарии Герда Штрикера «Антисемитизм и Церковь в дореволюционной России». В ней автор пишет:*

*«В целом, с некоторыми оговорками, можно сказать, что Российская Церковь в предреволюционные десятилетия, ослепленная еврейскими погромами, не выступила с четкой позицией. Простое духовенство, как мы уже не раз видели, очень часто поддавалось общим антисемитским настроениям, а епископы слишком редко поднимали свой голос против бесчеловечного, постыдного и глубоко антихристианского характера подобных погромов. Сам собой напрашивается вопрос: а были ли они в этом заинтересованы?»*

*Еще предстоит провести детальное исследование роли Церкви, в первую очередь ее иерархов, в распространении антисемитских идей в России, — исследование, которое попытается без предвзятости подойти к этому деликатному вопросу» (с. 264).*

*Отдавая должное важности обсуждаемого вопроса, мы решили включить в диалог нашего автора, живущего в Москве, известного правозащитника, бывшего узника советских лагерей Валерия Сендера, который предложил для публикации статью об антисемитизме и отношении к нему Русской Православной Церкви в наши дни. Взгляд В.Сендера на церковную жизнь значительным образом отличается от того, что пишут журналисты, далекие от Церкви и Православия, — его взгляд полон сочувствия*

и сострадания к Русской Церкви. Однако такая позиция не мешает критичности и строгости его суждений: выводы автора, как бы горьки они ни были, продиктованы болью за Русское Православие и христианство в России.

Не соглашаясь с рядом логических построений В.Сендерова, а также с его интерпретацией истории Церкви (например, утверждением о том, что Православие — наиболее древняя из христианских конфессий, или о том, что Православие «сохранило ментальность Христианской Церкви первых веков»), мы, тем не менее, считаем его точку зрения по данному вопросу показательной, отражающей взгляды российской интеллигенции на проблему антисемитизма и Православной Церкви в постсоветской России.

Когда речь идет о столь многочисленной человеческой общности, как Церковь, ничего нельзя доказать ссылкой на отдельные факты и мнения — даже если их и много. Правильная методология состоит в том, чтобы рассматривать БЕЗУСЛОВНО ХАРАКТЕРНЫЕ симптомы — такие, о которых никак нельзя сказать, что они нетипичны, поскольку на каждое приведенное мнение можно привести противоположное, столь же авторитетное.

В настоящей статье предметом рассмотрения станет антисемитизм в Русской Православной Церкви (далее РПЦ). Вопрос не в том, есть ли он: в любом многомиллионном человеческом объединении (будь то Церковь, народ или что-либо иное) можно обнаружить и это явление, и противодействие ему. Вопрос в том, есть ли в данном объединении (Церкви) не просто антисемитские настроения, но тенденции, представляющие — сегодня или в обозримом будущем, — явную опасность? Есть ли тенденции, количественно и качественно нарастающие, пренебрегать рассмотрением которых было бы безответственно? По нашему убеждению, такие тенденции в РПЦ несомненны и зловещи.

20 декабря 1995 года коммунистическая радиостанция «Время» в течение всего дня повторяла в записи заявления, сделанные 19 декабря в прямом эфире московским священником Сергием Дементьевым. Заявления были откровенно погромными, в ответ на них посыпались телефонные звонки единомышленников. Священник согласился, что и вправду в храмах проходу нет от «лиц православной национальности», что русскому человеку противно подходить к священнику-еврею, и т. п. Отец Сергей подробно осветил также тему «жиды нашего царя убили» — одну из основополагающих идей «православно-национального возрождения». Священник обогатил идеологию и свежим соображением: мысль о перезахоронении останков царской семьи он также заклеил как «жидовскую».

Это выступление было откровенно языческим, антихристианским, оно получило широкую огласку. Никакой реакции со стороны священноначалия РПЦ не последовало — как и в других подобных случаях. Случаев таких много, каждый из них влечет, по ассоциации, воспоминание о каком-либо ином.

Вот еще один эпизод, уже не московский. Он произошел в далеком Екатеринбурге — городе, где в 1918 году большевики убили последнего русского царя и его семью. В Екатеринбурге на месте убийства установлен крест. Город посетила великокняжеская семья (родственники погибших). К их приезду на стене около креста была сделана огромная надпись: «Здесь жида убили царскую семью. Жидам не простим!» Около креста и надписи несколько священнослужителей читали молитвы. Местные монархисты пытались стереть надпись. Молодые священники закричали на них: «Вы сотрете — а мы завтра снова напишем!» Собравшиеся верующие в полной растерянности наблюдали за происходящим.

Появилась великокняжеская семья и сопровождавший ее глава Екатеринбургской епархии — архиепископ Мелхиседек (1). Стоя около надписи и не обращая на нее никакого внимания, архиепископ произнес проповедь: о добре, о покаянии, о мире в душах. Эти события также остались без всяких последствий.

«Ваши пророки — наши пророки». Эти слова произнес Патриарх Московский и Всея Руси Алексей II во время своего официального визита в США в 1991 году, выступая перед раввинами. «Полнота христианства обнимает собою иудейство», — говорил Патриарх; он призывал к «единению иудейства с христианством <...> на реальной почве духовного и естественного родства и положительных духовных интересов». Это была вполне обычная речь церковного деятеля: взвешенная, дипломатически доброжелательная. В ней упоминались лишь те сближающие христиан и иудеев моменты, которые безоговорочно признаются всем христианским миром.

Тем поразительнее (на первый взгляд) оказалась реакция на это зарубежное выступление многих священнослужителей и мирян РПЦ, «православно-патриотической общественности».

«Эта речь, будучи опубликована в России «Еврейской газетой» и «Московскими новостями», вызвала в среде православных настоящий шок <...> Этой речью авторитету Патриарха был нанесен страшный ущерб <...>

Ваше Святейшество! Неужели Вам неизвестно, сколько горя принесла России «ересь жидовствующих», впервые осужденная Русской Церковью еще на знаменитом соборе 1504 года?» (Цитаты из Открытого письма Патриарху группы влиятельных церковных деятелей.)



В связи с выступлением Патриарха перед раввинами «православно-патриотическая» печать писала о... «еврейских эмиссарах в Чистом переулке» (2). Были, разумеется, «найжены» и авторы «умело подготовленной внутрицерковной провокации» (так «православные патриоты» называют выступление Патриарха в США). Главным злодеем оказался «протопресвитер Виталий Боровой, однофамилец и соплеменник известного российского коммерсанта».

Церковь оказалась на грани раскола: образовалось течение «непоминающих» священников, переставших возглашать за богослужением имя Патриарха (в православной практике это означает молитвенный разрыв с Патриархом, непризнание его церковной власти).

Очередной всплеск вызванного речью незатаивающегося скандала пришелся на конец 1995 года: 20 декабря в «Правде», главной коммунистической газете, была опубликована большая статья «православного патриота». Патриот потребовал лишить Патриарха сана и отлучить его от Церкви.

Совершение евреями человеческих жертвоприношений не вызывает у «православной общественности» никаких сомнений. Дискуссий не возникает: спорить не о чем, всем все ясно. О ритуальных убийствах так и пишут: как о чем-то само собой разумеющемся, общеизвестном.

«Ритуальные убийства. Жуткие, мистические действия. Они совершались всегда с тех пор, как на нашу грешную землю ступила нога Спасителя. Сатанинские силы в угоду своему покровителю убивали и убивают все лучшее, прекрасное и чистое, что пребывало в мире и в душах людей.

Наступают последние времена! И последним оплотом истинной веры и духовности являлась и является наша великая Родина — Россия. Потому и выбрали ее слуги дьявола в качестве агнца, подготавливаемого для заклания. Потому и убивают они жесточайшим образом и невинных младенцев, и государя-императора, и русских патриотов, и монахов-населенников Оптиной пустыни» («День», № 22/102).

«Патриоты» обвиняют евреев в «геноциде русского народа». На таком фоне кровавый навет становится чем-то бледным, отступает на второй план. «Православно-патриотическая» пропаганда неутомимо внушает, что евреи уничтожали и уничтожают десятки миллионов русских. На этом фоне — какое имеет значение, если «они» высосут кровь из дюжины-другой христианских младенцев?

О кровавом «навете», впрочем, порою начинают активно вспоминать: после конкретных убийств. Например, убийца монахов Оптиной пустыни был сразу найден: бывший «афганец», маляк, сбегавший из психиатрической больницы.

«Сатанинское племя» — так называлась статья в газете «Правда» об этом убийстве. Подзаголовок вопрошал: «Кто стоит за убийцей иноков?». Реакция

«православно-национальных» печати и радио была аналогичной. Наместник Оптиной пустыни, выступая по телевидению, полностью солидаризировался с этой реакцией и тем самым существенно усилил ее.

В этой истории псевдохристианский мистико-национальный фанатизм полностью сомкнулся с коммунистическим фанатизмом. Так бывает теперь в России постоянно.

«Православно-патриотическая» пресса полна фантастических вымыслов на религиозные и исторические сюжеты. Вот два образца.

«Следует отметить, что Сатана зависим от еврейского божества Яхве и выполняет его волю» (Газета «День»). (Ясно, что евреи оказываются в сознании читателей таких пассажей существенно хуже самого Сатаны. Тот факт, что «еврейское божество Яхве» — это Бог-Отец христианского вероучения, не смущает, как видим, «православного» автора статьи «Печать антихриста»).

**«ОГЛАШЕННЫЕ.** До революции жид, пожелавший креститься в Православие, обязан был пройти через оглашение в церкви, после чего начинался его испытательный срок. Он должен был выполнять все обряды и не общаться с жидами. После успешного прохождения испытательного срока оглашенного крестили. При этом его держали за руки два здоровенных дьякона. Оглашенный сильно бился (из него выходил бес) и дико кричал» («Русское Воскресение». Газета русского национально-освободительного движения, № 7/15).

Было бы странно, если бы «православные патриоты» ограничивались проклятиями в адрес «жидов», не делая при этом никаких выводов относительно их дальнейшей судьбы. Такие выводы делаются, «православно-патриотическая» общественность не стесняется и не скрывает их. Конечно же, изгнание из страны рассматривается «патриотами» как недостаточная кара. Некоторые «православно-патриотические» организации заявляют, что евреев следует выгнать из России лишь после того, как они ответят перед православным народом за все свои преступления перед ним. Впрочем, о необходимости уничтожения евреев прямо пишут лишь откровенно нацистские издания — то есть такие, которые Православием даже и не пытаются прикрыть свои замыслы (например, газета «Русский порядок»).

В отличие от нацистов, считающих и само Православие «жидовской выдумкой», «православные патриоты» считают идеальным послевоенный сталинский план расправы с евреями. Понятно, почему это так. С одной стороны, Сталин не заявлял, что все евреи в СССР будут уничтожены, — следовательно, у тех, кто восхваляет планы «православного вождя Сталина», остаются возможности для лицемерия. С другой стороны, и «писатели», и их читатели прекрасно

знают, что сталинские «переселения народов» включали в себя и мучительное физическое истребление значительной части представителей этих народов.

«После массовой гибели детей в 1952 году Сталин внял слезным мольбам русских матерей и начал знаменитое дело врачей. Подлецы убили его в иудейский праздник Пурим» («Русское Воскресение»).

«Проживи товарищу Сталин еще немного времени и успеет он повторить подвиг «католических королей», изгнавших евреев из Испании, «сей муж судьбы» вполне мог бы разделить славу Константина Великого» («Московский литератор», № 22/666).

*Действительно ли таковы взгляды духовенства и мирян РПЦ?* Безусловно, нет. Ничего подобного не пишется в официальном органе Русской Православной Церкви — Журнале Московской Патриархии. Подавляющее большинство клириков и мирян РПЦ, конечно же, не разделяет всего этого антисемитского (а по сути своей, глубоко антихристианского) бреда.

С другой стороны, мы могли бы действовать чисто формально и пытаться составить представление о царящих в РПЦ взглядах по выступлениям и публикациям клириков и мирян. В этом случае мы с неизбежностью пришли бы к выводу (подчеркнем еще раз: *выводу ложному*) о том, что взгляды большинства в РПЦ именно таковы.

Попытаемся объяснить причину указанного парадокса.

Говоря о Православной Церкви, надо постоянно иметь в виду следующее. Православие — наиболее древняя из христианских конфессий; и, как следствие этого, Православие — конфессия наименее общественная, наименее политизированная. С течением веков христианские конфессии делались все ближе к светской, в частности, общественной и политической жизни. Можно считать это злом или добром, но сам этот факт несомненен. Православие же во многом сохранило ментальность христианской церкви первых веков. Тогда христиане жили интересами Церкви, весьма мало соприкасаясь с жизнью «вне церковной ограды». Да и в последующие века — православные церковные деятели становились общественными лишь в экстремальных ситуациях, например, во время опасных для страны войн, нашествий иноземцев.

Это положение закреплено в созданных в первые века нашей эры Канонах Церкви: они прямо запрещают «двум господам работать», т. е. совмещать церковный сан с какой-либо государственной должностью. Эта православная ментальность сохранилась и по сей день. Хороший православный священник полностью отдает себя церковной службе, совершению таинств, делам своего прихода. Ему просто не придет в голову делить людей на евреев и неевреев. Но

и выступать с публичными заявлениями такому священнику тоже не придет в голову.

Несколько утрируя нашу мысль, можно сформулировать ее так: для православного священника САМО УКЛОНЕНИЕ в светскую, общественную жизнь (в «хорошем» ли смысле, в «дурном» ли) есть некоторое отступление от нормы. А поэтому психологически естественно, что такое уклонение обычно оказывается «уклонением вдвойне»: если уж православный священник занимается столь сомнительным для него делом, как писание газетных статей, то и сами взгляды его чаще всего оказываются крайне сомнительными.

В Москве ВЫСТУПАЮЩИХ ОБЩЕСТВЕННО (в печати, на радио и т.п.) священников с нормальными взглядами можно пересчитать по пальцам. А мракобесные заявления без труда собирают десятки подписей.

Описанный выше «внеобщественный» настрой в значительной мере затрагивает и ментальность православных мирян. Поэтому зловещее «представительство» РПЦ в прессе и на радио не является адекватным отражением настроений среди клириков и мирян Церкви.

Однако отсутствие отпора мракобесам СО СТОРОНЫ ИЕРАРХОВ РПЦ невозможно объяснить указанными выше причинами. Ведь для епископа ВСЯ ЕГО ЕПАРХИЯ является, по существу, тем же, чем для простого священника — его приход. И так же, как православный священник не вправе уклониться от разъяснения своим прихожанам <точки зрения Церкви на проблемы межнациональных отношений. — *Ред.*>, — так же епископ обязан разъяснять истину всей епархии. При сегодняшних средствах информации это означает: разъяснять всей стране.

Так оно и было до 1917 года: проповеди епископов Греко-Российской Православной Церкви (3), обличившие погромщиков, слышала вся страна. Некоторые из произносивших эти проповеди не были свободны от предрассудков по отношению к евреям (это ясно при чтении их опубликованной переписки). Но это не мешало им понимать, в чем состоит их христианский долг (4).

Гробовое молчание иерархов РПЦ не имеет ни оправдания, ни сколько-нибудь оптимистических объяснений. Именно это молчание заставляет нас оценивать перспективы развития РПЦ крайне пессимистично. Не преувеличивая болезнь юдофобии, которой заражена РПЦ, можно с уверенностью сказать, что сама собой эта болезнь не исчезнет. Более того, она будет развиваться. Авторитетного слова иерархов, которое могло бы противостоять этой болезни, мы не слышим.

Чем объясняется это молчание? Возможно ли в таких ситуациях епископу молчать, не солидаризуясь в душе с авторами погромных надписей и погромных «проповедей»?

Молчание епископата РПЦ объясняется, в лучшем случае, полным безразличием к тому, что происходит в Церкви, в России. Полным безразличием к Православию — даже если сами они и не исповедуют антиправославных антисемитских доктрин.

Некоторые люди возлагают надежду на Патриарха. Рассмотрим этот вопрос подробнее.

Бешеные нападки фанатиков-антисемитов на Патриарха вызывают сочувствие к нему, и это по-человечески вполне естественно. Но одновременно возникает мнение: "Патриарх против них, значит, дела в РПЦ обстоят не так уж и плохо".

Однако в действиях и высказываниях Патриарха НЕТ ПО СУЩЕСТВУ НИЧЕГО, что свидетельствовало бы, что он против псевдорелигиозного антисемитского фанатизма.

Заметим, что занять позицию противостояния было бы для Патриарха, с догматической точки зрения, очень просто. Ведь те формы, которые принял сегодняшний антисемитизм в РПЦ, противоречат не только ДУХУ христианства — о том, в чем состоит дух, можно было бы еще спорить. "Православные" антисемиты прямо выступают против ТЕКСТА Св. Писания. Поэтому любые санкции против них, вплоть до отлучения от Церкви, не могли бы представить никаких догматических затруднений.

Однако действия Патриарха в этом случае (как и во всех иных) носят не церковный, а политический характер: Патриарх пытается играть роль "центриста" между различными силами.

Но "левый фланг" представлен лишь Глебом Якуниным (уже лишенным Священным Синодом РПЦ сана священника) (5). Еще у нескольких священников (Александр Борисов, Георгий Кочетков) несогласие по некоторым вопросам с церковным руководством носит в основном внутрицерковный (а не общественный) характер. Это волнует Патриарха и Синод значительно меньше, нежели выступления Глеба Якунина.

Против этих священников "правое крыло" РПЦ проводит специальные конференции (хотя речь идет о ДВУХ храмах на всю Москву!) (6). Однако санкции против этих священников все же не применяются: они остаются в своих приходах.

Насколько силен "правый", экстремистский фланг? Он насчитывает СОТНИ активных антисемитов. (Поясним, откуда взялась эта цифра. Зарегистрировано несколько десятков православных братств; за малым исключением, это организации антисемитского и вообще экстремистского плана. Члены этих организаций весьма активны. Поэтому, говоря о СОТНЯХ активных антисемитов, мы можем разве лишь ЗАНИЗИТЬ реальную цифру).

В отношении этих фанатиков Патриарх не принимает вообще никаких мер. Если, конечно, не считать «мерой» отказ печатать в Журнале Московской Патриархии (ЖМП) антисемитские «откровения» покойного митрополита Иоанна (7). Печатание в ЖМП этих откровений означало бы ОФИЦИАЛЬНУЮ СОЛИДАРИЗАЦИЮ Патриарха и Синода с вопиюще антихристианскими взглядами. Но и этот отказ Патриарха был КОНФИДЕНЦИАЛЬНЫМ, а не ПУБЛИЧНЫМ шагом с его стороны.

Таким образом, «центристская» позиция Патриарха сводится к двум моментам. Во-первых, противники мракобесов преследуются далеко не столь интенсивно, как это было бы возможно. Во-вторых, со стороны Патриарха мы видим нечто вроде возражений погромщикам. Возражения эти — очень редкие и очень робкие, они лишь раззадоривают фанатиков, нередко намекающих, что и сам Патриарх — «жид» (при этом обыгрывается его немецкая фамилия). Ясно, что противостоянием линии Патриарха назвать никак нельзя — даже при очень большом желании сделать это.

Положение, однако, гораздо хуже, нежели может показаться из сделанного выше описания: погромные издания — не редкость в церквях и церковных магазинах.

Ситуацию с ними в РПЦ можно проиллюстрировать на примере «Протоколов сионских мудрецов». Как известно, эта фальшивка была изготовлена в полиции (8) и умело подброшена церковному писателю Сергею Нилусу. Нилус вообразил, что он нашел подлинный документ, и опубликовал его. Император Николай II запретил распространение фальшивки. Но с такими запретами в России никто не считался, и «Протоколы» начали активно эксплуатироваться.

Активнейшая эксплуатация продолжается и сегодня. Даже в центральных магазинах и храмах РПЦ «соблюдение приличий» сводится лишь к одному: для распространения „погромщины“ нужен какой-то, пусть даже самый слабый, предлог. В данном случае предлог есть: «Протоколы» продаются в церковных магазинах не отдельным изданием, а в собрании работ Нилуса (9).

Между тем, достаточно было бы сделать четкую сноску (например, о запрете в свое время этой книги в Российской империи), чтобы поставить все на свои места. Этого не делается: читателям предоставляется возможность рассматривать антисемитскую фальшивку в качестве церковной истины.

«Протоколы» всячески рекламировались покойным митрополитом Иоанном, его собственные роскошно изданные сочинения есть в большинстве церковных магазинов (10). Митрополит Иоанн писал, что не менее двух третей епископата РПЦ солидарны с его взглядами. Возражений со стороны епископов не последовало.

В такой ситуации естественно, что у любого читателя возникает ощущение ПОЛНОГО ЕДИНСТВА в антипатии к евреям в РПЦ. В официальных церковных изданиях антисемитизма нет, но это ничего не меняет. Тем более что эти издания, как и любой другой официоз, представляют интерес для неширокого круга читателей и поэтому малораспространены.

Вряд ли при таких обстоятельствах существуют читатели, анализирующие «тонкости» ситуации в Церкви: является ли она предпогромной на сто процентов или на семьдесят?

Происходящее дает основания полагать, что митрополит Иоанн правдиво описывал настроения епископата РПЦ. А иерархи, настроения которых не являются антисемитскими, не протестуют против происходящего. Молчат они и тогда, когда антисемиты записывают их в свои союзники. Быть может, это молчание — самое красноречивое свидетельство атмосферы в Русской Церкви.

Мы не будем развивать мысль о том, что одной из причин антисемитизма является банальное невежество: эта мысль очевидна. Однако невежество как катализатор псевдоправославного антисемитизма имеет трагическую специфику, которую необходимо принимать во внимание.

Необходимо четко учитывать четыре тезиса.

Тезис первый. Православная догматика очень сложна, а история Православной Церкви насчитывает две тысячи лет. В руках искусных фальсификаторов сложные богословские понятия и двухтысячелетняя история могут превратиться во что угодно. Путем искажений, прямой лжи, а также (это бывает чаще) подтасовок и трансформации реальных исторических фактов эту историю можно превратить и в историю постоянной «борьбы с жидом».

Тезис второй. Семьдесят лет коммунистического владычества довели невежество в православной среде до фантастических размеров. Автору настоящей статьи не раз доводилось встречать людей, искренне убежденных, что Иисус Христос никак не мог быть евреем: ведь он был «наш, русский».

Тезис третий. Среди антисемитов есть достаточно образованные люди, и они отнюдь не склонны ограничиваться простыми проклятиями в адрес евреев. Образованные антисемиты понимают: эти проклятия были бы в православной среде безрезультатны, если бы они не подкреплялись богатым «религиозно-историческим» материалом. Материал фальсифицируется, делается это сознательно и умело.

Тезис четвертый. Ни малейшего сопротивления деятельности «православных» фальсификаторов нет. Нет и никаких оснований предполагать, что такое сопротивление может возникнуть.

Приведем примеры, иллюстрирующие эти тезисы. Антисемиты любят развивать тему страшной, едва ли не погубившей Православие на Руси «ереси

жидовствующим». В действительности речь идет о не очень существенном эпизоде внутрицерковной борьбы ПЯТНАДЦАТОГО века. И евреи к этому эпизоду... не имеют отношения. Суть дела заключается в следующем: еретики «жидовствующие» отрицали Святую Троицу (т. е. православное понятие о Боге). В центре их Боговидения была идея всевластного и трансцендентного Бога-монады. Такое понимание Бога ближе к Ветхому Завету, нежели к Новому Завету, — откуда и произошло название ереси.

А вот еще один прием теоретиков-антисемитов: они любят приводить в пример проявления юдофобии на Западе, в католическом мире прошлых веков. Получается назидательно и поучительно: «Видите, и на Западе христиане с евреями всегда боролись. Значит, иначе просто не может и быть». Напомним, что Католическая Церковь однозначно осудила (на Втором Ватиканском Соборе) любые проявления антисемитизма и призвала верующих к покаянию за грехи прошлых веков. Но об этом из «православно-патриотических» изданий и проповедей узнать, разумеется, нельзя.

Но наиболее опасными оказываются, разумеется, примеры из ПРАВОСЛАВНОГО прошлого.

Иоанн Златоуст — святой Церкви, еще не разделенной на Православную и Католическую: он жил в IV — V веках. Его авторитет в Православной Церкви столь же велик, как авторитет Блаженного Августина в Католической Церкви: Иоанн Златоуст — один из самых чтимых и авторитетных православных святых. В произведениях Иоанна Златоуста встречаются места, которые, если вырвать их из контекста и представить себе написанными в XX веке, читались бы как безусловно антисемитские. Естественно, сегодняшние антисемиты постоянно цитируют эти места. И православному читателю бывает абсолютно нечего возразить на слова авторитетнейшего в вероучительных делах святого. Однако при подобных цитированиях допускаются две серьезнейшие фальсификации.

Во-первых, высказывания Иоанна Златоуста — не антисемитские, а антииудейские. В современной России разница между этими понятиями кардинальна: иудеев в стране, по-видимому, почти не осталось (11). Во всяком случае, отношение православных к иудаизму и иудеям (а не к евреям вообще!) — вопрос, который в современной России представляет в основном академический интерес. Вставляются же высказывания Иоанна Златоуста против иудеев в ОТКРОВЕННО АНТИСЕМИТСКИЕ сегодняшние тексты.

Во-вторых, и это самое важное: антииудейские филиппики Иоанна Златоуста не носят вероучительного характера. Они являются историческим феноменом, воспринимаемым полностью ложно, если забыть об историческом фоне, на котором они произносились: в IV веке еще шла жестокая религиозная борьба, шла она, в частности, между христианскими и иудейскими общинами. Христи-



анство отнюдь не было еще окончательно победившей религией, и серьезно страдать от борьбы приходилось всем ее участникам.

Антисемиты же приводят вырванные из контекста слова Иоанна Златоуста В КАЧЕСТВЕ ОДНОЙ ИЗ ОСНОВ ПРАВОСЛАВНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ. Примеры, подобные приведенным, можно множить и множить. По существу, «православные» антисемиты уже переписали церковную историю на свой вкус. И главное — ДЛЯ СВОИХ ДАЛЬНЕЙШИХ ЦЕЛЕЙ.

Антисемитизм в РПЦ стремительно нарастает. Это нарастание носит не стихийный, а целенаправленный характер: идейные вожди юдофобии не видят никакой необходимости скрывать свои замыслы. И необходимости такой действительно нет: церковное руководство, не участвующее в этой кампании, в то же время и не противодействует ей.

Последнее обстоятельство существенно отличает ситуацию в сегодняшней России от ситуации в гитлеровской Германии: попытки превратить христианскую Церковь в Германии в «германскую Церковь» были практически сорваны именно из-за сопротивления епископата и клира. Православная Церковь в России находится на пути к «национальному православию», т. е. — к магическо-обрядовой национальной секте. Эта секта будет иметь все меньше общего со Вселенским Православием — пока, в конце концов, не исключит себя из него окончательно.

Антисемитизм становится одной из определяющих идей «национально-православного» мировоззрения. СЕГОДНЯ речь все еще идет о теоретических, умозрительных конструкциях. Но ПРИ ЛЮБОМ ИЗМЕНЕНИИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ОБСТАНОВКИ В РОССИИ языческая псевдоправославная секта (а небольшая часть РПЦ уже сегодня именно такова) сделает по отношению к евреям ВСЕ НАПРАЩИВАЮЩИЕСЯ ПРАКТИЧЕСКИЕ ВЫВОДЫ.

## Примечания редакции

- (1) 28 февраля 1994 года архиепископ Мелхиседек (Лебедев) переведен в Брянскую епархию.
- (2) Резиденция Патриарха расположена по адресу: Москва, Чистый переулок, д. 5.
- (3) Официальное название Православной Церкви в дореволюционной России.

(4) При этом все же не следует забывать, что значительное число епископов и священников было членами Союза русского народа и своими проповедями (вольно или невольно) подогривало погромные настроения. Ср.: «Хоронят актрису, по-русски — лицедейку, Комиссаржевскую, и десятки тысяч народа сопровождают её гроб... Нет, не сопровождают: это только кажется, дело проще: газеты, иудейские газеты прокричали, что это была великая служительница Мельпомены... Сколько тут было горбоносых, смуглых, с черными злыми глазами типов! О, конечно, всё это не русские, это все из гонимого племени, а за ними уж шли, как их послушные пленные рабы, несчастные русские» <...> «Пусть иудеи носят имена ветхозаветных праведников: к сожалению, мы едва ли вправе запретить им это, хотя очень бы желали, — ввиду того, что и многие из нас носят сии имена, — чтобы иудеи и произносили эти имена не по-нашему, а по-своему, — чтобы Моисеи именовались Мойшами, Израили — Срулями, но допускать, чтобы они носили имена святых Божиих, во Христе православных, было бы кощунством и святотатством...» <...> (Архиепископ Никон. Православие и грядущие судьбы России. Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь: «Новая книга», 1994, с. 15-16; 100-101.) (Никон <Рождественский>, архиепископ Вологодский, член Государственного Совета и председатель издательского отдела при Святейшем Синоде, умер в 1918 г., похоронен в Троице-Сергиевой Лавре.)

(5) Автор весьма ограничивает «левый фланг» РПЦ, к которому принадлежит целый ряд известных в церковной среде священников и несколько представителей епископата.

(6) Вероятно, речь идет о храмах святых Космы и Дамиана в Шубине (настоятель — священник Александр Борисов) и Успения Богородицы в Печатниках (настоятель — священник Георгий Кочетков). Известно, что позицию настоятелей этих двух храмов разделяют многие клирики и миряне РПЦ, о чем, в частности, свидетельствует многочисленность участников «Преображенских Соборов», проводившихся священником Георгием Кочетковым в начале 90-х гг.

(7) Постоянный член Священного Синода Русской Православной Церкви митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Иоанн (Снычев), умер в 1995 г.

(8) Ср.: Кон, Н. Благословение на геноцид. М., 1990.

(9) Летом 1995 года в издательстве Спасо-Преображенского ставропигиального Валаамского монастыря вышла книга: С.А.Нилус. Жизнеописание. Составители: Половинкин С. и Лукьянов Е. (Православное обозрение «Радонеж», №4 (21), февраль 1996 г., с.5.).

(10) В качестве примера литературного творчества митрополита Иоанна можно указать его книги «Самодержавие Духа: Очерки русского самосознания» (СПб: Союз православных братств Санкт-Петербурга, 1994) и «Одоление смуглы» (СПб., 1995).

(11) С этим высказыванием автора вряд ли можно согласиться. С открытием границ из России и других республик бывшего СССР выехало значительное число евреев, однако это не означает, что в России не осталось еврейской диаспоры со своей культурной и религиозной жизнью. События последних пяти лет показывают, что не оправдался прогноз начала 90-х годов о том, что в ближайшие годы СССР покинет большая часть евреев, а оставшиеся окончательно ассимилируются (См.: В.Дашевский, В.Чернин, Е.

Яглом. Иудаизм в СССР. — На пути к свободе совести. Сборник статей. Сост. и общ. ред. Дмитрия Фурмана и Марка Смирнова. Москва, «Прогресс», 1989, с.449-465). По данным министерства юстиции РФ, ведающего регистрацией религиозных организаций, в настоящее время в России зарегистрировано 80 иудейских религиозных объединений (ортодоксального и реформистского толков), три координационных центра иудейских общин: Совет еврейских религиозных общин; Конгресс еврейских религиозных общин и организаций России; Российский Совет объединений прогрессивного иудаизма. В Москве действуют три синагоги и две в ближайшем Подмосковье, а также ряд еврейских религиозных учебных заведений.

*Мария Лукина*  
(Москва)

## ХРИСТИАНСКИЙ ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННЫЙ КАНАЛ: ГОД В МОСКОВСКОМ ЭФИРЕ

**В** московском средневолновом эфире появилась еще одна радиостанция — «Христианский церковно-общественный канал». Это совершенно новое явление в российских масс-медиа, не имеющее отечественных аналогов, формирует особое информационное поле и собирает вокруг себя свою, специфическую аудиторию. Сегодня можно говорить о возникновении в России феномена религиозного радио, так как по сравнению с новым каналом отдельные религиозные передачи, транслируемые на волнах национального или регионального вещания, не представляют явления в чистом виде, хотя бы потому, что их создатели вынуждены учитывать контекст светских программ, а аудитория «размыта» в силу различия интересов и вероисповеданий.

Христианский церковно-общественный канал возник не на пустом месте. «София» и «Благовест» — православная и католическая передачи, составляющие основу его информационного меню, — уже имели опыт вещания на Радио-1 (Останкино). Тридцать—сорок минут эфира в неделю по весьма высоким расценкам, да к тому же в непопулярное время — вот что предлагало государственное радио и могли позволить себе авторы и производители этих религиозных программ. Идея объединения возможностей и открытия самостоятельного христианского радиоканала, собирающего под одной вещательной крышей программы разных христианских вероисповеданий (есть ли подобное в мире?), принадлежала главным редакторам «Софии» и «Благовеста» (протоиерею Иоанну Свиридову и Ирине Алексеевне Иловайской-Альберти) и была продиктована не

одним лишь здравым смыслом (вместе дешевле), но прежде всего глубоким пониманием, что пример такого проекта поможет преодолеть дух замкнутой системы, в котором до того времени пребывало христианское радиовещание России, а в конечном итоге создаст чуткого, веротерпимого слушателя. Проект поддержала благотворительная организация «Kirche in Not» («Церковь в беде»). А 1 июня 1995 года началось вещание в средневолновом диапазоне Москвы и Московской области на частоте 1116 кГц — 269 м (1).

В марте 1996 года, почти год спустя после начала ежедневного вещания, был проведен телефонный опрос радиослушателей христианского канала. 141 респондент из числа наиболее активных слушателей (приглашение принять участие в опросе было объявлено в эфире) ответили на вопросы анкеты. Анализ данных, полученных в результате опроса, — это первая попытка за сухими цифрами подсчетов увидеть некоторые тенденции формирования нового феномена (речь пока не идет о социологической репрезентативности) и осмыслить место канала на информационном рынке России.

### Кто слушает религиозное радио?

Телефонный опрос радиослушателей Христианского церковно-общественного канала включал в себя вопросы, касающиеся социально-демографических характеристик аудитории (пола, возраста, семейного положения, наличия детей, образовательного уровня, характера профессиональной занятости). Это позволило исследователям предположить, какие группы населения формируют аудиторию канала, представить примерный портрет его радиослушателя.

Но сначала важно было выяснить, на кого в действительности вещает Христианский канал, главный коммуникационный принцип которого определяется религиозной принадлежностью слушателя, заинтересованного в церковно-общественном характере транслируемой информации. Хотелось понять, совпадает ли концепция вещания, рассчитанного на людей верующих, с действительной религиозностью аудитории. Признаться, этот вопрос волновал нас еще и потому, что поднимать столь деликатную тему в социологическом интервью весьма непросто. Поэтому участникам опроса было предложено самим решить, отвечать или нет на два вопроса, формально определяющих веру и религиозность, о крещении и о частоте посещения храма. Надо признаться, что ни один из респондентов не отказался отвечать на эти вопросы.

Цифры были впечатляющими: почти 97% опрошенных оказались людьми крещеными, причем, подавляющее большинство крещены в младенчестве, в зрелом возрасте — почти вдвое меньше. Некрещеными оказались лишь около 3% респондентов. Это, без сомнения, очень высокий показатель, говорящий о

том, что практически все радиослушатели канала в той или иной мере, фактом ли крещения в детстве, семейными ли традициями, приобщены к вере.

Факт крещения, однако, не обуславливает степень религиозности человека, которая скорее определяется по такому, казалось бы, формальному показателю, как частота посещения храма. Опрос показал, что почти 56% опрошенных посещают церковь раз в неделю (надо думать, и причащаются), почти 15% — хотя бы раз в месяц, по праздникам — 6%, в церковь ходят как придется, от случая к случаю 17% опрошенных. Эти данные также намного превышают показатели общероссийской выборки: по данным ВЦИОМ на 1993 год лишь 10% от назвавших себя православными ходят в церковь хотя бы раз в месяц.

Теперь о социально-демографических чертах слушателей канала. Мировой опыт вещания показал, что основным потребителем религиозного радио, как правило, являются пожилые женщины. Как и следовало ожидать, это характерно и для России. Программы Христианского церковно-общественного канала слушают 83% женщин и 17% мужчин. Причем, основная их часть (около 80%) люди пожилого пенсионного возраста (старше 55 лет).

Но демографический портрет слушателя канала не так однообразен, как это может показаться на первый взгляд. Например, половой состав аудитории меняется в зависимости от возраста. Среди пожилой части аудитории больше женщин, а в возрастной группе 40-летних количество слушателей мужского пола возрастает до 25%. В группе молодых слушателей до 25 лет (4,3%) мужчин и женщин уже насчитывается поровну.

Ответы на вопрос о семейном положении не дали благополучной картины. Более половины слушателей имеют так называемые неполные семьи, другую половину представляют либо одинокие люди, не состоящие в браке, либо разведенные, либо в силу возраста или иных причин потерявшие супруга.

На вопрос «Есть ли у Вас дети?» около 75% респондентов ответили утвердительно, причем, 65% из них имеют уже взрослых детей и внуков, и лишь у 10% дети младше 15 лет. Однако среди опрошенных оказалось и немало бездетных — 26%, что само по себе может являться признаком принадлежности к группе психологического риска. Кроме того, некоторые из респондентов пережили гибель или раннюю смерть детей, и эти сильные потрясения, по всей вероятности, могли стать причиной их глубокой религиозности.

Весьма любопытны и неожиданны показатели уровня образованности аудитории Христианского церковно-общественного канала. Создатели канала предполагали, что их будут слушать люди с высшим образованием, поэтому большинство программ было рассчитано на интеллектуально подготовленную аудиторию. Это был достаточно смелый шаг, ведь мировая практика функционирования электронных религиозных масс-медиа говорила о противоположном, о

том, что религиозное радио, как правило, слушают люди с низким образовательным цензом.

Опрос слушателей канала выявил картину не только высокой степени образованности, но и почти всеобщей дипломированности слушателей (около 97% опрошенных). Из них более 74% имеют диплом высшей школы, более 18% — аттестат среднего или среднеспециального учебного заведения, а 3,5% не закончили по тем или иным причинам институт. Нет сомнения, что такие данные превосходят показатели среднестатистического слушателя радио даже по Москве.

По характеру образования аудиторию канала можно поделить на две почти равные группы — «физиков» и «лириков». Более половины слушателей канала имеют естественные и технические специальности, среди них преобладают инженеры, программисты и технологи, далее идут медики, химики и математики. Менее половины слушателей имеют гуманитарное образование. Интересно, что «чистые» гуманитарии (филологи, историки) составляют лишь менее 15% слушателей. Почти столько же представителей творческих профессий, что в пропорциональном отношении является весьма высоким показателем. Особенно много художников и журналистов. В состав так называемых общественных профессий входит немало педагогов, экономистов.

По характеру профессиональной занятости аудитория распадается практически на две равные части — работающую и профессионально не занятую. А это, как известно, совершенно разные категории слушателей. Те, кто не работает (пенсионеры, домохозяйки и, в особенности, инвалиды), являются более внимательными и уязвимыми слушателями, не прощающими эфирных небрежностей, перестановок и замен программ, отключения микрофонов во время телефонных звонков в прямом эфире. Кроме того, среди престарелых слушателей есть те, кто в силу плохого зрения, даже слепоты не могут воспользоваться иными источниками информации, для них радио часто является единственным способом социализации.

Профессионально занятая группа радиослушателей составляет чуть меньше половины опрошенных (46%). Из них большинство работает по найму, как правило, в государственных, реже — в частных организациях, небольшая часть занимается индивидуальной деятельностью, и всего один человек из 141 назвал себя предпринимателем. Известно, что для такой категории слушателей свойственно «вторичное» потребление эфирной информации, когда радио звучит как фон, в то время как слушатель выполняет какую-либо другую работу. В таких случаях применяется концептуально иная вещательная политика с установкой на то, чтобы привлечь и как можно дольше удержать внимание.

Характер занятости косвенным образом дает представление и о материальных доходах аудитории, представляющей из себя в целом средне- и малообеспеченную группу населения.

### В каком информационном контексте?

**Д**ля определения особенностей информационного поведения слушателей канала в анкету были включены вопросы, касающиеся их взаимодействия с иными средствами массовой информации — круга чтения газет и журналов, а также потребления теле- и радиопродукции. Особенность данной группы состоит в том, что часть опрошенных сознательно отказывается от потребления продукции иных СМИ, что является чертой их информационного поведения (например, 47% опрошенных заявили, что не читают газет, и почти 80% отказываются от чтения журналов). Тем не менее, как и в целом по стране, для данного потребителя свойственно более активное обращение к телевидению, чем к печатной продукции, что связано с потребностью в получении актуальной новостной информации, а также дороговизной подписки на прессу. Число респондентов, не смотрящих телевизор, в два раза меньше, чем не читающих газет.

Думается, главная причина этого кроется не только в общей усталости населения от политики и газет, но и в состоянии нравственного упадка, в котором находится в настоящее время российская пресса. Политическая ангажированность и необъективность многих, в том числе весьма солидных изданий, без сомнения, породили недоверие к ним читателей. Видимо, та часть аудитории, которая слушает Христианский радиоканал, особенно чувствительна к таким проявлениям. Неудивительно поэтому, что чаще всего слушатели канала, читающие газеты, называли парижскую «Русскую мысль», объективность которой заложена в самой природе этого бывшего диссидентского издания. Есть, конечно же, и другие причины, по которым эта газета лидирует как наиболее читаемая. На ее страницах с достаточной регулярностью и глубиной поднимаются вопросы религиозной и церковной жизни, столь интересующие слушателей канала. Кроме того, в ней публикуются авторы, знакомые слушателям по эфиру, — И.А. Иловайская, протоиерей Иоанн Свиридов, священник Георгий Чистяков и др. «Русская мысль», по нашим подсчетам, опережает даже наиболее читаемый в Москве «Московский комсомолец». Последний по частоте упоминания уступает, хотя и не намного, «Известиям», что говорит о требовательности и приверженности слушателей более солидным, «качественным» изданиям. Примерно одинаковое число слушателей канала имеет привычку читать «Вечернюю Москву» и еженедельник «Аргументы и факты».



Надо сказать, что светские газеты более популярны у слушателей канала, чем религиозные. Религиозную газетную периодику читают мало, правда, как показал опрос, газета «Православная Москва» все же попала в десятку наиболее читаемых (ее рейтинг такой же, как и у «Общей газеты»). Единично упоминались даже «Радонеж» и «Русь Державная». По всей вероятности, предложение рынка религиозной прессы не удовлетворяет запросы этой категории потребителей, если в ход идут такие одиозные, почти шовинистические издания.

Любопытно, что журнальные предпочтения по типологическим признакам отличаются от газетных. Те 20% слушателей, которые все-таки обращаются к журналам, выбирают в основном религиозные, благо рынок все-таки предоставляет такую возможность (упоминались «Православная беседа», «Православная община», «Символ», «Альфа и Омега», «Братский вестник»), и научно-популярные издания (из изданий этой категории чаще называли «Науку и религию»). Из художественных общественно-политических, или «толстых», упоминались «Новый мир», «Иностранная литература», «Знамя». Кстати, многие респонденты, отвечая на вопросы анкеты, признались, что раньше имели привычку подписываться на эти журналы, сейчас же вынуждены от этого отказаться, в основном, в силу дороговизны, а также из-за нехватки времени.

Как показал опрос, информационное поле слушателей канала в большей степени формируется за счет электронных масс-медиа — телевидения и радио: телевизор смотрят более 75% опрошенных, радио (помимо канала) слушают 63%.

Интересно проследить, как распределяются интересы опрошенных в зависимости от типа телевизионных программ. Наибольший интерес вызывают информационные, новостные передачи: 32% опрошенных упомянули в этой связи «Вести», «Сегодня», «Время». Параллельно обычно назывались информационно-аналитические программы («Итоги», «Воскресенье»), политические диалоги («Час пик», «Герой дня») и ток-программы («Мы», «Без ретуши»), хотя их приверженцев значительно меньше. Эти данные говорят о политической и социальной активности части слушателей канала.

На втором месте по частоте упоминания оказались религиозные программы, в частности «Слово пастыря», «Храм», «Канон». Надо сказать, что программа «Слово пастыря», обладающая одним из самых высоких рейтингов у российской аудитории (данные социологической службы Russian Research, общероссийская выборка, 1995 г.), в данной группе опрошенных имеет лишь 18,5% приверженцев. Некоторые слушатели назвали полюбившиеся им выступления протестантского проповедника американца Чарльза Стенли. Немало опрошенных проявляют интерес к образовательно-просветительским программам, особенно часто называлась передача «В мире животных». Художественное вещание

также занимает весьма прочное место в информационном меню респондентов, при этом предпочтение отдается старым отечественным фильмам, а сериалы смотрятся выборочно и только «качественные» (чаще всего упоминались «Династия» и «Санта-Барбара»).

Слушают ли респонденты другие каналы радио? Оказалось, что слушают, хотя и не так активно (37% респондентов вообще отказалось от иных источников радиовещания). Самый высокий рейтинг у «Эхо Москвы» (24% опрошенных), что в целом совпадает с информационными предпочтениями москвичей. Далее, но с большим отрывом, идет «Свобода» (очень похоже на феномен «Русской мысли») и Радио России. Третье место по частоте упоминаний занимают «Орфей», «Радонеж» и «Радио-1». Кстати, прослушивание программ «Орфей», канала, транслирующего в основном классическую музыку, это очень точный показатель музыкального вкуса аудитории.

Любопытно, что у православного радио «Радонеж», политически и идеологически стоящего «по другую сторону баррикад», тоже немалое число приверженцев. С одной стороны, это показатель того, что сегмент религиозного медиарынка пока еще не насыщен. С другой — отражение своеобразной толерантности аудитории к альтернативному религиозному вещанию (2).

### **Информационное поведение аудитории**

**К**анал уже год в эфире и имеет немалое число постоянных слушателей. Это подтверждают наблюдения сотрудников радиостанции, отвечающих на телефонные звонки, а также авторов и ведущих программ прямого эфира, многие из которых знают своих собеседников и оппонентов по именам и даже часто узнают их по голосам.

Результаты опроса показали достаточно высокую динамику прироста аудитории. Выяснилось, что 17,7% опрошенных слушают Христианский канал с тех пор, как он появился в эфире, 34% начали слушать позже, с прошлого года, а 47% респондентов ответили, что начали слушать это радио недавно, всего несколько месяцев назад. Т.е. почти через год после начала вещания радиостанция имеет около половины «свежих» слушателей.

Постоянен ли такой интерес или это временное увлечение? Опрос показал, что почти треть опрошенных старается не пропускать ни одной программы. Кое-кто даже признался, что перемещается по квартире вместе со своим радиоприемником, настроенным на нужную волну (вот признание одного из слушателей: «До неприличия слушаю весь день»). Конечно, в основном это пенсионеры, домохозяйки или люди, работающие дома. Такая «радиомания», на самом деле, не вполне нормальное явление, которое, как правило, наблюдается в периоды острого информационного голода, во времена политической цензуры (так слушали «вражьи голоса» в 70-80-е годы) или политических катаклизмов (в

период августовского путча 1991 года и в октябре 1993 года с радиоприемниками ходили по улицам Москвы).

Другая треть респондентов обращается к эфиру тоже с высокой частотой, прослушивая не менее трех-четырёх передач в неделю. Чаще всего это полубившиеся программы. Такое выборочное, «осознанное» потребление информации, на самом деле, характерно для тех, кто работает. Кстати, этот показатель в количественном отношении почти совпадает с данными о профессиональной занятости аудитории канала.

Распределение информационной активности аудитории в течение времени вещания достаточно равномерно. С утра и почти до 12 часов пополудни и затем с 18 до 22 часов активность слушателя весьма высока — более половины опрошенных сказали, что слушают радио именно в эти часы. Удивительно, что внимание аудитории удается удержать даже во время телевизионного прайм-тайма (с 19 до 22 часов). Пик прослушивания, как выяснилось, сосредоточен в промежутке с 17 до 18 часов. Причин, думается, две. Первая — что в это время транслируются любимые программы и выступают наиболее популярные авторы. Вторая — что это в некотором роде «мертвое» информационное время, когда в семье еще не включен телевизор, часто заполняет радио. Кстати, информационное поведение аудитории канала в этом смысле аналогично более широкой аудитории национального радиовещания России. Приблизительно такие же характеристики пиков прослушивания Радио России были выявлены социологической службой Russian Research. Активность несколько падает в промежутке от 12.00 до 17.00 и после 22.00 часов, и все же 38% слушающих — это тоже немало.

### Мотивация и результат.

**Ч**ем же вызван такой интерес публики к каналу? По всей вероятности, дело здесь в соответствии содержания и тематики вещания духовным потребностям и запросам определенной группы населения. Многие респонденты признались, что слушают канал, потому что он «близок им по духу», «перекликается с их внутренним состоянием», потому что они «находят в нем родственное состояние души». При этом «духовное соответствие» разными слушателями определялось по-разному. Одним близка сугубо «христианская линия» канала, который, по их мнению, предназначен для верующих людей, для практикующих христиан. Для них постоянное прослушивание передач является неотъемлемой частью церковной жизни: «это как посещение храма», «так легче познается церковная жизнь». Чаще всего об этом говорили прихожане храма Космы и Дамиана, несколько реже — храма Успения в Печатниках. Привлекательность программ дополняется и интересом личностного свойства: куда любопыт-

нее слушать по радио (наблюдать с экрана телевизора) человека, которого лично знаешь, а тем более, если он является священником посещаемого храма.

Других привлекает отличие информации данного радиоканала от других источников. Свою мотивацию эта категория слушателей определяет следующим образом: «меня не устраивают другие СМИ», «я отключаюсь от другого радио», а причину своего отказа от «другого радио» видит в том, что «надоела трескотня других каналов», что «другие каналы не устраивают своими фундаментальными ценностями». В то же время христианский канал, со слов респондентов, привлекает широтой позиции, атмосферой доброжелательности, отсутствием агрессии, спокойными голосами ведущих. Для части аудитории увлечение каналом это отчасти ответная реакция на усталость от циничности и жесточенности подачи информации, поступающей по другим каналам СМИ потребителю, который оказался беззащитным в непростых условиях переходного периода. Видимо, по этим же причинам Христианский канал пользуется и более высоким доверием слушателей: «новости вообще не люблю, а ваши меня вполне устраивают», «веришь в то, о чем говорят», «у вас честное отношение к делу». Участники опроса признавались в том, что для них Христианский канал своего рода «лекарство, излечивающее душу», «дающее ощущение спокойствия и оптимизма».

Многие слушатели говорили о том, что канал помогает им приобретать знания, просвещает, ведет к самосовершенствованию («это мое второе высшее образование», «программы расширяют кругозор», «единственная радиостанция, которая просвещает людей»). Это качество особенно оценили люди, интересующиеся христианским вероучением, новообращенные, и в особенности те, кто не получил должного внимания в церкви. Для них возможность такого религиозного образования и общения — не только помощь в постижении веры, но и избавление от страхов и отчужденности, которые многие ощущают в храме, это путь в Церковь («мне было мучительно стыдно прийти в храм, потому что я не знала, как себя вести, а теперь я хожу туда каждую неделю»). Оказалось, что для кого-то позвонить в студию и задать вопрос священнику проще, чем подойти к священнику в храме, что иногда даже это эфирное общение заменяет духовника.

Для определенной части верующих радиослушателей, в основном для пожилых и инвалидов (слепых, страдающих болезнями опорно-двигательной системы), и для тех, кто по тем или иным причинам не может надолго отлучаться из дома (многодетные семьи), прослушивание программ канала частично или полностью заменяет посещение храма. Такие люди в ходе телефонного опроса признавались, что канал «помогает выжить», «возрождает жизнь», «избавляет от чувства одиночества». Таким людям эфирное общение помогает компенсировать церковную жизнь, а причащает на дому священник.

По тем конкретным шагам, которые стали предпринимать некоторые радиослушатели, можно даже говорить об эффектах воздействия вещания («я крестилась», «собиралось креститься», «научилась молиться»). Ценно и то, что канал с помощью христианской морали и идеалов толерантности помогает в решении конкретных жизненных проблем слушателей. Так, одна из тех, кто отвечал на вопросы анкеты, призналась, что научилась разговаривать с сыном-кришнаитом, а другая — что укрепилась в дружбе с подружкой-католичкой. Многим людям, растерявшимся в окружении новых жизненных реалий, утратившим психологическое равновесие, канал помогает справиться со своим состоянием: «я стала спокойнее», «канал для меня как лекарство», «это радио меня лечит», «я обретаю душевное равновесие» — часто говорили респонденты.

### Рейтинг программ и авторов

Как показывает статистика, наибольшей популярностью пользуется пастырская программа «Дискуссии на тему», протекающая в прямом эфире и в режиме диалога со слушателями. Как правило, это проповедь или беседа священника на определенную богословскую или этическую тему, которая может быть продиктована календарем, событиями текущей церковной жизни или политики. Такие программы всегда сопровождаются вопросами, которые задаются слушателями в прямом эфире. Пастырские беседы многофункциональны, они включают элементы не только проповеди, катехизаторской беседы, но и простого разговора с собеседником. Кто-то ценит эту программу за «нужные, необходимые знания», полученные из компетентного источника и дающие пищу для ума («это для меня как работа»), а кто-то за возможность прямого, открытого разговора со священником. Как выразился один слушатель, «эти передачи ценны тем, что в них есть мнение не только священников, но и простых людей». Надо сказать, что такая форма живого эфирного общения полностью отвечает современным требованиям радиовещания, а ее диалоговые возможности используют практически все новые радиостанции. Для религиозного радио, и, кстати, не только отечественного, вещание которого, как правило, протекает в записи и строго «расписано» по сценарию, это весьма смелый, новаторский шаг.

Христианский церковно-общественный канал с самого начала своего существования отошел от стандартов европейского и американского религиозного радиовещания, имеющих вполне солидную историю и традицию, выбрав свою, ни на кого не похожую, стилистику. Из отечественных аналогов, пожалуй, можно назвать несколько иной по динамике светский канал «Эхо Москвы», в котором репортерское освещение событий сочетается с авторскими передачами. Установка на «авторское», персонализированное радиовещание присутствует и в концепции Христианского церковно-общественного канала.

Любопытно, что в пятерку наиболее популярных вошла информационно-аналитическая программа «События и проблемы современности с христианской точки зрения», посвященная вопросам общества и политики. По всей вероятности, с помощью этой передачи аудитория получает необходимую ей новостную информацию и комментарий, соответствующий ее ожиданиям, «комментарий с христианской точки зрения».

Высокий рейтинг и у «Церковного календаря», ориентирующего слушателей в хронологии церковной жизни. «Эта конкретная информация необходима для повседневной жизни христианина» — так отзывался о данной программе один из слушателей.

К основным качествам, которые обеспечивают привлекательность литературных программ, опрошенные отнесли «широкий кругозор», «незаикленность на церковном». Видимо, литературные программы канала устраивают и людей, далеких от Церкви, но обладающих определенным литературным вкусом. Особенно они важны для тех, кто по тем или иным причинам не может читать («альтернатива чтению» — эту характеристику программе дал один из респондентов).

Особо отмечали и благодарили слушатели программ: «Размышления над Евангелием» («за помощь в постижении евангельских текстов», «после нее хочется читать дальше»), «Молитвы» («за эмоциональность — это тоже путь к Богу»), «Религии мира» («возникает общая картина»), «Благовест» («Я католик не знала, а они, оказывается, очень интересные, умные люди»). Стоит особо отметить, как слушатели оценили программу «Пролог», которую готовят студенты факультета журналистики МГУ: «Студенты работают свежо и интересно», «они ищут новые пути», «нравится терпимость подхода», «только они догадались пригласить на эфир старообрядцев». С другой стороны, были и неодобрительные, даже раздраженные отзывы, особенно по поводу включения в передачу современной музыки.

Говоря о своих предпочтениях, слушатели высказали и некоторые представления о профессиональных и индивидуальных чертах авторского коллектива в целом. Что привлекает слушателей? Чаще всего назывались эрудиция, высокий интеллектуальный уровень ведущих. Понятно, что эти качества образованная публика будет ценить превыше всего («наконец-то получила так не хватавшие мне умные, настоящие разговоры»). На втором месте отмечались профессионализм, «великолепное ведение программ». Эстетика и мелодика голосов также формирует слушательские симпатии. Далее назывались такие качества, как искренность и проникновенность. Слушатели отмечают умение авторов канала вести живую дискуссию, причем «так, что люди не озлобляются». Многим импонирует дружелюбие и тактичность, терпимое отношение к другим религиям, что «нет установки на то, что православие хорошее, а все остальное — плохое».

По результатам опроса лидерами слушательские симпатий являются священнослужители. Такая явная ориентированность на определенную группу авторов возникает не потому, что светские авторы менее профессиональны, а их программы тематически не отвечают запросам аудитории. Дело здесь, по всей вероятности, и в том, что многие «истосковались» по пастырскому слову, и в доверии к священникам вообще, и к конкретным персонам как к личностям и к компетентным коммуникаторам. Контакт со многими слушателями достигается также благодаря личным симпатиям к «своим батюшкам», знакомым не только по голосу в эфире, но и по храмам. Программу «Дискуссии на тему» ведут разные священники, обладающие индивидуальной манерой общения. По существу, это несколько разных программ со своей стилистикой, спецификой затрагиваемых проблем, кругом слушателей. Принцип персонифицированной коммуникации достигается здесь в полной мере (чего, кстати, так недостает большинству религиозных программ, транслируемых по каналам национального вещания).

### Так в чем же успех?

Создатели нового радиоканала «попали в точку». Им удалось то, что так редко удается даже профессионалам, работающим в сфере электронных масс-медиа, — найти свою аудиторию, свою лакуну на рынке информации. Для маленькой радиостанции, распространяющей свои волны в густонаселенном мегаполисе, но скромном по российским масштабам ареале, это уже половина успеха. Московский интеллигент, от «шестидесятника» до «циника» 70-х и 80-х годов, который жил в условиях подавления свободы совести, прошел «школу» коммунистического режима и, испытав неудовлетворенность, через муки духовных поисков (часто через увлечение восточными религиями и парапсихологией), пришел к Богу. Таков примерный портрет слушателя канала. Слушателя, с одной стороны, образованного и взыскательного. С другой — уязвимого и растерявшегося в новой системе координат, этической, экономической, социальной. Социально-демографические параметры портрета (пожилые, одинокие люди, многие пережившие драму, в основном женщины и мужчины более молодого возраста с высшим образованием и низким уровнем доходов) позволяют отнести этого слушателя к группе психологического риска.

«Поколение читающих», которое в прошлые годы имело привычку выписывать и читать по несколько наименований газет и журналов, в настоящее время сознательно или вынужденно отказывается от потребления продукции масс-медиа, не читает газет, не смотрит телевизор, не слушает другие радиостанции. Для них Христианский церковно-общественный канал сейчас является един-

ственным источником информации и как бы компенсирует былую привычку к чтению.

Другая группа слушателей, которая, напротив, активно пользуется иными средствами массовой информации, не обнаружила разногласий по части политических ориентаций. Круг чтения газет колеблется в диапазоне «демократической прессы»: предпочтение отдается «Русской мысли», «Известиям», «Московскому комсомольцу». Уровень потребления журнальной периодики самый низкий, зато здесь и, пожалуй, на телевидении, просматривается ориентация на религиозные интересы. Вообще, по характеру религиозных масс-медиа, упомянутых респондентами в ходе опроса, можно судить о высокой степени толерантности и веротерпимости аудитории: слушатели вовсе не отказываются от программ (газет, журналов) иной конфессиональной или идеологической ориентации.

Анализ информационного поведения опрошенных показал, что канал имеет немалое число постоянных слушателей, а динамика прироста аудитории весьма высока. Информационный голод пока еще не удовлетворен, что подтверждают данные о частоте и равномерности прослушивания программ канала в течение дня. Однако найдены верные стилистика и тональность вещания, от которых во многом зависит контакт со слушателями.

Так в чем же успех? В выполнении роли своего рода общественного «психологического стабилизатора». В возрождении миссионерских традиций, причем не с помощью агрессивной пропаганды, а на основе глубокого интеллектуального и внецерковного общения в режиме диалога. В возмещении частично утерянного в годы гонений церковного опыта общения с паствой. В заполнении вакуума на ниве просвещения и религиозного образования.

## Примечания редакции

(1) На волнах Христианского церковно-общественного канала, кроме вышеупомянутых программ Радио «София» и «Благовест», звучат религиозные передачи Би-би-си и Голоса Америки. С июня по декабрь 1995 года здесь же периодически транслировалась программа Радио «Свобода» «Религия в современном мире».

(2) Здесь необходимо отметить, что право-консервативное крыло Русской Православной Церкви старается в своем стремлении завоевать слушателя не отстать от «либералов», группирующихся вокруг еженедельника «Русская мысль» и Христианского церковно-общественного канала. Так православное обозрение «Радонеж», издающееся одним именованным Духовно-просветительским обществом, создало собственное радиовещание, которое заполняет эфир ежедневно с 21.00 до 23.00 на средних волнах в диапазоне 355 м,



846 кГц; 490 м, 612 кГц; на коротких волнах в диапазоне 49 м, 5905 кГц. Раз в неделю на волнах «Маяка» (Четверг, 10.35), на Радио-1 (воскресенье, 8.15), а также по первому каналу московской городской радиотрансляционной сети (Понедельник, Среда, Пятница, 14.15). В Санкт-Петербурге Радио «Радонеж» звучит ежедневно с 21.00 до 23.00 на средних волнах в диапазоне 1323 кГц. С 5 февраля 1996 года Радио «Радонеж» так же, как и Христианский церковно-общественный канал, проводит программы прямого эфира, посвящая им первый час своего вещания. На вопросы радиослушателей отвечают священники Артемий Владимиров, Олег Стеняев, Владимир Воробьев, Максим Козлов, Анатолий Берестов, Валентин Асмус, архимандрит Амвросий (Юрасов), диакон Андрей Кураев и другие. Таким образом, мощность и оснащенность радиовещания двух оппозиционно настроенных группировок Русской Православной Церкви примерно одинаковы. И если либеральное крыло пользуется помощью и поддержкой христианских кругов Запада, то право-консервативное крыло находит поддержку со стороны российского национального капитала и политических сил.

Один из источников финансирования Радио «Радонеж» — «Christian Liberty Academy and Broadcasting» (Академия и радиостанция «Христианская свобода»), центр которой находится в штате Иллинойс, США. Примечательно, что радиостанция «Christian Liberty» считает Радио «Радонеж» своим московским филиалом, контакты с которым поддерживаются через некоего г-на Славу Родионова (см. справочник «Западные христианские организации». Саратов, 1993. С.45).

Георгий Чистяков  
(Москва)

## ЧЕГО ОЖИДАЕТ ОБЩЕСТВО ОТ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В РОССИИ?

Текст радиовыступления  
на Христианском церковно-общественном канале в Москве

Прошло почти 10 лет с того момента, как Церковь в СССР вернулась к общественному служению. Восстанавливаются храмы и монастыри, строятся новые, достаточно большими тиражами издаются книги и журналы. Люди, которые 5-6 лет тому назад даже во сне не могли себе представить, что будут верующими, стали христианами.

Общество в целом, без сомнения, ждет от Церкви какого-то участия в его жизни и уже давно заранее поддержало Церковь: на вопрос, кто может помочь России выйти из кризиса (не только в морально-психологическом плане, но именно из общего кризиса), основная масса респондентов во время опросов в течение всех этих лет неизменно отвечала — Церковь. *Теперь этот ответ уже не звучит так часто*, но все же встречается. Так чего же именно ждет общество от Церкви?

\* \* \*

Где начинается дорога, ведущая к храму? В основной своей массе люди приходят в Церковь, потому что их толкает туда беда — болезнь, собственная или близких, смерть кого-то из родных, алкоголизм в семье, потеря работы, пробле-

мы с детьми и т.д. Приходят сюда с надеждой, но не на Бога, а на чудо. В результате эта надежда заводит их в тупик. Они начинают смотреть на Бога, веру и Церковь как на средства для решения их конкретных жизненных проблем. Ищут не новой жизни, а восстановления прежнего благополучия. Используя евангельское выражение, пытаются вливать новое вино в ветхие мехи или ставить на старую одежду заплату из небеленой ткани.

Однако, как только мы начинаем видеть в Боге средство, христианство наше само собой превращается в язычество. Сюда сразу же проникают товарно-денежные отношения, принцип *do ut des* (лат. — «ты мне — я тебе»). В результате я отдаю деньги не в силу того, что просто этого хочу или пытаюсь тем самым помочь кому-то из тех, кто нуждается в помощи (что естественно для христианина), а в надежде на вознаграждение.

Разумеется, такого рода трансформация христианства происходит у нас далеко не в первый раз в истории — появление интерполированного в трех местах подряд и поэтому настойчиво звучащего как рефрен *en rhanero* (греч. — «явно») в византийских рукописях Евангелия от Матфея (6:4,6,18) выдает стремление редакторов (1) ориентировать читателя на легкий результат и зримую пользу, которая проистекает от того, что ты даешь милостыню, молишься или постишься: «чтобы милостыня твоя была втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе *явно*» (Мф. 6:4). С добавленным *en rhanero* («явно») текст приобретает принципиально новое звучание — молись, постись и давай милостыню, и Бог воздаст тебе явно. Причем логическое ударение падает именно на слово «явно», трижды повторенное в тексте, причем во всех трех случаях в конце стиха.

Вообще религиозность большинства в прошлом была нередко нацелена на зримое воздаяние. Не случайно поэтому в «Откровенных рассказах странника» (2) говорится о трех путях — раба, который служит Богу из страха перед будущими муками, наемника, служащего в надежде получить награду, и, наконец, сына, который все, что делает, делает просто из любви к Богу.

Сегодня первые два пути, если использовать терминологию странника, уже никого к Богу не приведут — остался третий, сыновний путь любви, полностью соответствующий духу Евангелия и абсолютно свободный, но с трудом различимый для человека, воспитанного в условиях тоталитаризма и несвободы.

В результате, приходя в храм, человек нередко узнает, за сколько и перед каким именно образом поставить свечку, за сколько заказать молебен (с водосвятием или без оного) и т.п., но не получает никаких сведений о том, что Иисус, к Которому мы пришли, может помочь нам изменить не обстоятельства вокруг нас, чего нам так хочется, а нашу жизнь, вернее, даже нас самих, дав нам новые силы и новые возможности. Не узнаем, и что такое Его искупительная жертва, и чем христианство отличается от других религий.

\* \* \*

Человек, в поисках помощи, которую надеется получить от Бога, приходит в храм, где, как правило, совершаются литургии, во время которых причащаются 3-4 прихожанина, господствует чистой воды средневековое «невегласие» и царствуют самые невероятные формы обрядоверия, причем нередко это даже не зависит от священника, который, будучи назначен на такой приход, мог еще проповедовать, но потом увидел, что это никому здесь не нужно, и просто замолчал, а в результате потерял все имевшиеся некогда у него задатки. Такие приходы в большинстве своем крайне консервативны, что объясняется не консервативностью взглядов духовенства, а диктатом старых прихожанок. Их прошлые заслуги просто неоценимы, ибо именно они в советские времена отстояли и сохранили Церковь, но теперь они и, главное, пришедшие им на смену старушки следующих поколений (в недавнем прошлом вполне советские люди, даже члены партии!) отстаивают крайне консервативные формы церковной жизни, думая, как заметил в интервью «Независимой газете» от 13 апреля 1996 г. Патриарх Алексей Второй, что они сохранились в неизменном виде чуть ли не с апостольских времен, и не догадываясь, что многие из фанатически защищаемых ими установлений обязаны своим происхождением недавнему и даже советскому прошлому. На таких приходах иной раз чуть ли не самым важным «догматом» Православной Церкви становится требование не чистить зубы перед причащением, говая, не умываться, не мыться три дня после таинства елеосвящения, не есть бананы, ибо это обезьянья еда, и проч.

\* \* \*

*Если мы хотим, чтобы эта ситуация изменилась или хотя бы начала изменяться, то необходимо понять, что в центре нашего внимания должна оказаться жизнь беспомощных и бездомных, тюрьма и больница, а, говоря шире, все, что творится в жизни людей вокруг нас. По слову Иисусову — «Тогда скажет Царь тем, которые по правую сторону Его: «придите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира. Ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и Вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне». (Мф.25: 34-36.).*

Ограничиваться ритуалом, восстановлением храмов, устройством воскресных школ и православных гимназий абсолютно бесперспективно и, более того, аморально.

Размышляя над словами св. апостола Павла в «Деяниях» (3:6) («Серебра и золота у меня нет; а что имею, то даю тебе: во имя Иисуса Христа Назорей встань и ходи»), мы должны понять, что сегодня Церковь призывается не просто к оказанию материальной помощи страждущим, но к устройению (иногда при монастырях, иногда в зданиях бывших военных казарм — это к вопросу о взаимодействии Церкви и армии) домов, где бы бомжи, беженцы и освободившиеся из тюрем лица могли бы жить и трудиться. Пусть сначала таких домов будет совсем немного, но начать эти труды просто необходимо. Программа эта может быть реализована не в границах 5-6 общин, а только всей нашей Поместной Церковью вместе, причем, разумеется, не за один год. Речь идет не о каких-то конкретных мероприятиях, а именно об общей направленности церковной деятельности. *Важно, чтобы по ней, а не по контактам с различными государственными структурами, судило о Церкви наше общество, верующие и неверующие люди.*

Слова Иисусовы «Вы не знаете, чему кланяетесь» (Ин.4: 22) звучат сегодня особенно актуально. Люди в нашей стране, испытывая религиозные чувства, в подавляющем большинстве не знают, во что они верят. Они приходят в храм причастить или приложить к мощам ребенка, ибо это «полезно для здоровья», и зачастую этим ограничиваются. Причем происходит это не в силу отсутствия возможностей для религиозного образования, а по той причине, что Церковь заявляет о себе сейчас главным образом восстановлением храмов и торжественными богослужениями (ритуалом!), но не чем-то другим, не тем служением беспомощным, к которому она призвана по слову Иисусову: «алкал Я, и вы дали Мне есть» (Мф.25, 35).

Когда Церковь будет ориентировать своих чад именно на христианское действие как на главнейшую свою задачу, очень быстро станет ясно, что вопрос в том, как именно, лицом к алтарю или к народу, читать Евангелие во время литургии, и многие ему подобные вопросы для Православия не являются проблемными. Единственная, по сути, для христианина принципиальная проблема заключается в другом — как сделать, чтобы наша вера реализовывалась не только в молитве и постах, но во всей нашей жизни.

В советские времена, когда Церковь была полностью лишена возможности свидетельствовать о Христе делами и религиозность была сведена к т.н. «удовлетворению религиозных потребностей», т.е. к одному только ритуалу, вообще типичная для восточного христианства ориентированность на пост, молитву и духовное чтение выросла до чудовищно гипертрофированных размеров. Отсюда и вовлеченность всех почти без исключения верующих в ересеманию (выражение матери Марии) (3) и в борьбу богословского характера. Отсюда и вывод, что без этой вовлеченности в борьбу с «еретиками» нельзя быть православным человеком.

Разумеется, речь идет далеко не о всех приходах и далеко не о всем духовенстве. Говоря об общей тенденции, приходится высвечивать именно те стороны церковной жизни, которые мешают нашему продвижению вперед по дорогам веры.

Выше уже было сказано, что *сегодняшнее общество прислушается к нам, христианам, только в том случае, если увидит в нас не веру без дел, а именно «веру из дел»*, к которой призывает нас апостол Иаков (2:18), не просто сохраняемую в сердце, а, действительно, действующую (energothete) любовью (Гал.5:6), т.е. проявляющуюся в совершаемых с любовью делах веры. К примеру, что можем сделать мы для алкоголика?

Говорить о том, что алкоголизм является нашей национальной бедой, давно стало общим местом, и приводить факты, это иллюстрирующие, нет поэтому ни малейшей надобности. Как приходской священник, могу только заметить, что не бывает дня, чтобы с рассказом о том, что в семье пьет муж, отец, сын или брат, ко мне не пришло бы 5-7 человек, не меньше. Не редки случаи и женского алкоголизма. Есть населенные пункты, где алкоголизмом страдают почти все взрослые жители, не редок также и детский алкоголизм.

\* \* \*

При этом в борьбе с алкоголизмом в мировой практике накоплен огромный опыт. Прежде всего, это движение т.н. Анонимных Алкоголиков, которое распространено по всему миру и повсюду приносит зримые плоды. Программа из двенадцати шагов, предлагаемая этим движением, предусматривает веру в «Силу, более могущественную, чем мы», и в Бога, «как мы Его понимаем», но не представляет собой какую-то новую религию или конфессию. Корректная, но вполне определенная формула («Сила, более могущественная, чем мы») говорит о Боге во вполне библейских категориях, но оставляет при этом возможность включиться в движение и мусульманам, и иудеям, и агностикам, еще не определившим свое отношение к вере и религии, и христианам различных исповеданий.

Это обстоятельство не всегда радует православных священников, многие из которых считают движение Анонимных Алкоголиков какой-то сектой или «протестантской затеей». При этом практика показывает, что большинство из людей, пришедших в движение в России, становятся православными и не мыслят своей веры вне Православной Церкви. Американские участники движения и приезжающие из США инструкторы и консультанты не видят в этом ничего плохого, ибо прекрасно понимают, что сама логика жизни ведет русских людей к Православию, как к вере наших предков. Если бы священнослужители на

местах поддерживали это движение и, более того, принимали бы в нем участие, это, несомненно, смогло бы оздоровить наше общество (4).

В рамках этого движения создаются группы родственников алкоголиков и товарищества молодых людей и подростков, на чьи жизни повлиял алкоголизм членов семьи или близких друзей. На примере лично знакомых мне людей, которых немало среди прихожан моего храма и моих друзей, вижу, до какой степени много дает человеку участие в работе движения «Анонимных алкоголиков». Люди, благодаря тому, что открыли для себя это сообщество, действительно преодолевают алкогольную зависимость, которая разрушала их иногда десятилетиями и со временем глубоко врастают в православие и христианство.

Что же касается позиции многих православных священников, то они сегодня, не предлагая никаких реальных методов сопротивления алкоголизму, выступают против движения «Анонимных алкоголиков» и других, как им представляется, неправославных путей к избавлению от этого недуга. Значительно хуже обстоит дело с помощью тем, кто страдает зависимостью от наркотиков. Отдельные священники делают героические усилия, чтобы помочь ставшим наркоманами молодым людям; в глубинке, где наркоману проще уйти от искушения, ибо там просто негде достать наркотики, создают общины, вытаскивают людей чуть ли не из гроба, но в целом вопрос о работе среди наркоманов перед духовенством и церковным народом пока не поставлен. Не говорится совсем об этом и в курсах лекций Духовных семинарий.

\* \* \*

Вот еще один из наиболее больных для сегодняшнего дня вопросов — самоубийство. В советские времена самоубийцу с официальной точки зрения как бы и не было. Говорить об этой проблеме не рекомендовалось, и в целом самоубийство приравнивалось к антисоветской пропаганде. Поэтому для постсоветского общества вопрос этот тяжел вдвойне — советский критерий отношения к самоубийству просто отсутствует, а каков тут православный критерий, не совсем ясно.

Что о самоубийце «не подобает быти приношение» (т.е. нельзя молиться за литургией), известно из 14-го канонического ответа святого Тимофея, архиепископа Александрийского, жившего во второй половине IV в. и бывшего участником Второго Вселенского Собора. Св.Тимофей говорит об этом как о чем-то известном, что означает, что мы здесь имеем дело с неписанным правилом древней Церкви, но при этом подчеркивает, что «если кто, будучи вне себя, поднимет на себя руки... о таковом священнослужитель должен рассудити, подлинно вне ума соделал сие». Церковь, запрещая приношение за самоубийцу вообще, в

частных случаях предлагает священнику принимать решение на этот счет самостоятельно, что, к сожалению, делается далеко не всегда. В церковном сознании бесповоротно утвердилась точка зрения, согласно которой молиться за самоубийцу недопустимо, и только дома можно читать канон о самовольно жизнь скончавшем.

Эта точка зрения базируется на том тезисе, от которого отталкивается св.Тимофей в своем ответе, однако при этом не учитывается, что, запрещая молитву о том, кто наложил на себя руки, Церковь стремилась таким путем остановить потенциального самоубийцу, напугав его тем, что он не будет даже похоронен по-христиански. При этом ясно видно как из заданного св.Тимофеею вопроса, так и из его ответа, Церковь имела в виду, что, как правило, самоубийство человек совершает, «будучи вне себя» или «вне ума». Сегодняшняя психиатрия признает, что действительно в подавляющем большинстве случаев все бывает именно так, а архиереи, как правило, затребовав показания врача и убедившись, что самоубийца был нездоров психически, разрешают хоронить его по-христиански.

Отсюда ясно, что, запрещая приношение за самоубийцу, Церковь делала это только с одной целью — чтобы преградить путь несчастному больному. Теперь ситуация изменилась. Потенциальный самоубийца в большинстве случаев просто не знает о том, что его нельзя будет поминать во время литургии, и вообще этим его не напугаешь, зато правило, включенное некогда в Книгу Правил с благими целями (в условиях, когда психиатрия была не в силах справиться с этой проблемой, Церковь, естественно, брала на себя ответственность за больного психически человека и делала все, что было в ее силах), превратилось из шлагбаума на пути самоубийцы потенциального в палку, которой бьют по голове несчастных родственников самоубийцы состоявшегося.

Я имею в виду тот факт, что в большинстве своем священники игнорируют канонический ответ св.Тимофея и просто отказываются молиться за самоубийцу, иногда даже в тех случаях, когда на это получено благословение правящего архиерея. Это крайне тяжело для близких скончавшего с собой, которые начинают чувствовать себя в Церкви какими-то пасынками или париями, а зачастую просто отказываются от Церкви, а вслед за этим и от Бога. При этом надо иметь в виду, что самоубийству предшествует психическая болезнь, депрессия, нервные срывы, алкоголизм, наркомания и т.д., что уже до предела осложнило отношения умершего с его родственниками, поэтому они чувствуют за собой вину, пытаются что-то предпринять, идут за помощью в храм и получают необоснованно резкий отказ, если просят там о помощи. Случаев таких тысячи.

Все это говорит о том, что нам необходимо *пересмотреть отношение к самоубийству, понять и зафиксировать в церковном сознании, что это почти*



*всегда результат тяжелой болезни, и поставить вопрос о том, как в условиях нашего времени Церковь может принять участие в профилактике тех заболеваний, которые ведут к самоубийству.*

Вопрос же о молитве за самоубийцу должен быть тщательно изучен и достаточно быстро решен в духе любви Христовой, ибо сегодняшнее состояние этой проблемы приводит к тому, что многие из наших соотечественников, веря во Христа, так и не переступают порог храма, а другие уходят из Православия в те протестантские конфессии, где этот вопрос в той или иной форме решен. Что же касается посмертной участи тех, кто сам себя лишил жизни, то нам ли решать, что будет с ними. Наше дело — просить Христа Жизнодавца за тех, кого на самом деле мы (кто-то из нас, живущих) не уберегли от такого конца и не поддержали в их беде, с которой сами они справиться не смогли.

\* \* \*

К вопросу о молитве за самоубийцу примыкает другой, не менее важный — о молитве за некрещеных усопших. Еще 10 лет назад этот вопрос не стоял так остро, ибо умирали все-таки, в основном, люди, родившиеся до 1917 г. или, во всяком случае, в 20-е гг., когда детей еще почти все крестили. Солдаты, погибшие во время Великой Отечественной войны, тоже были, в основном, крещеными. В течение последних лет ситуация резко изменилась — умирают теперь некрещеные, зачастую почти дошедшие до веры, до Бога, уже взявшие в руки Евангелие и почти обратившиеся ко Христу. Умирают люди, которые не стали христианами в силу того, что ни в детстве им родители не сказали о вере ни слова, ни потом не нашелся человек, который помог бы им, несмотря на безбожную атмосферу, открыть Бога, — в том, что они не стали верующими, опять-таки виноваты не они, а мы сами. Кроме того, мы, верующие, их должники в том смысле, что на нашем жизненном пути нам встретился тот, кто обратил нас к вере, тогда как в их жизни этого не случилось.

Молитва за некрещеных умерших, разумеется, не может включать в себя канон Чина погребения («В небесных чертогах доблии мученицы...»), ибо он представляет собой молитвенный плач по христианину, но тропари «Со духи праведных скончавшихся...», ектенья об усопших и молитва «Боже духов и всякия плоти...» здесь вполне применимы, ибо здесь мысль о том, что усопший исповедовал веру христианскую, не присутствует, — в них содержится только призыв к милосердию Божию, и ничего другого.

Естественно, что о молитве за некрещеных ничего не говорится в богослужебных указаниях, доставшихся нам от прошлого, ибо этот вопрос с эпохи Феодосия, т.е. с конца IV в., вообще не возникал, поскольку крещеными были

практически все, теперь же, когда он встал перед нами до предела остро, мы, если не решим его, будем в своих собственных глазах выглядеть эгоистами, забывшими, словно об околевших животных, о своих усопших родственниках и друзьях, что абсолютно недостойно христианина.

Думается, что один из самых страшных грехов — это неблагодарность. Именно ее проявим мы к тем, кто умирает сегодня, так и не став верующими, христианами, православными, ибо среди этих людей найдутся наши родные, учителя, врачи, друзья и т.д., лица, сделавшие для нас немало добра и вообще бывшие во многих отношениях чище и лучше нас, что, следовательно, делает их больше христианами, чем мы. Не только келейной молитвы за них ждет от нас Господь, но и общей, церковной.

Знаю я и людей, которые, давно уже уверовав во Христа, отказываются креститься из-за своих усопших, но некрещеных родных, ибо боятся, что, крестившись, будут разлучены с ними в жизни вечной. Здесь так же, как в случае с проблемой самоубийства, необходима серьезная богословская проработка. Не претендуя на решение вопроса (задача мне видится только в том, чтобы этот вопрос поставить!), отмечу все же, что в Евангелии от Луки (12: 47-48) содержатся высказывания, вселяющие в меня какую-то надежду на возможность решения поставленной здесь проблемы, — Бог не может быть немилосердным по отношению к тому, кто не знал воли Его и поэтому не творил ее.

Вопрос, сформулированный в отношении усопших, касается и живых. Молитва о некрещеных родственниках и друзьях наших не просто возможна, но необходима. Если ко мне приходят и просят молиться о больном, а он некрещеный и вдруг умрет, — на ком будет грех? Наверное, все-таки на мне. Бог, который говорит в книге Иезекииля (33:11): «не хочу смерти грешника, но чтобы грешник обратился от пути своего и жив был», неужели Он не ждет нашей молитвы о тех, кто не просвещен еще светом веры? И вообще, если мы верим в то, что Бог призвал каждого из нас, верующего и неверующего, из небытия и каждому даровал жизнь, сотворив всех по Своему образу и подобию, как может Он запрещать нам молиться о Своем создании, о потерявшейся овце или драхме? И тем не менее считается, что молиться во время службы о некрещеном нельзя. О том, кто во много раз больше, чем мы, крещеные, нуждается в помощи!

\* \* \*

Здоровым общество может быть только в том случае, если в камерах, рассчитанных на 5 человек, не находятся 40, если заключенные не умирают от туберкулеза, не мучаются от грибковых заболеваний и педикулеза и т.д. Священник,

который в отличие от родственников заключенного или от представителей разного плана общественных организаций, может попасть внутрь тюрьмы, просто обязан выступать перед властями в качестве печальника о заключенных. *Церковь в целом, Святейший Патриарх, епархиальные архиереи непременно должны возвышать голос в защиту тех, кто, находясь в тюрьме, содержится в невыносимых условиях. Да, у государства нет денег, но, пока пенитенциарная система не выйдет из состояния, в котором находится сейчас, нам надеяться не на что. Описывать ужасы советской, а равно и постсоветской тюрьмы смысла никакого нет — о них знают все.*

\* \* \*

Особо остро стоит вопрос о смертной казни. Притом, что, казалось бы, ясно, что государство, лишая человека (пусть даже самого закоренелого и опасного преступника) жизни, вторгается в ту область, над которой может простираться власть только Бога, даровавшего жизнь этому человеку, именно верующие люди, как показывает опыт дискуссии в радиозэфире, считают, что для поддержания порядка в обществе грешника надо покарать, причем основывают свою точку зрения на евангельских текстах, в частности на Евангелии от Луки 19:27, где говорится: «Врагов же Моих, тех, которые не хотели, чтобы Я царствовал над ними, приведите сюда и избежите предо Мною». Думается, что такая позиция связана с тем, что эти люди пришли в Церковь недавно и зачастую не видят существенной разницы между Православием и полицейским околотком. Но это связано и с другим. Смертная казнь, безусловно, представляет собой один из феноменов, который касается всей нации. На первый взгляд, сегодня приведение в исполнение смертного приговора не имеет ничего общего с казнью Стеньки Разина или Пугачева, на которую глазела чуть ли не вся Москва, однако и теперь совершаемая отнюдь не публично смертная казнь возбуждает инстинкты, высвобождает человеческую агрессивность, которая в нас накапливается и бывает готова обрушиться на кого угодно. (Точно описал это явление И.С.Тургенев в своем очерке «Казнь Тропмана»)(5). И по этой причине тоже *смертная казнь должна быть неминуемо отменена, так как она ставит под удар психологическое здоровье страны в целом. Именно Церковь должна ясно высказаться по этому поводу. Этого тоже ждет от нее общество, хотя и ориентированное на смертную казнь, но все же каким-то шестым чувством осознающее, что эта его ориентированность основана на грехе.*

Однако есть еще одна причина, по которой сегодня многие из православных людей считают прямо-таки своим долгом защищать смертную казнь. Всем

известно, что на Руси одним из немногих принципиальных противников смертной казни был Лев Толстой, являвшийся одновременно «злейшим врагом» Православной Церкви. Раз так, значит, он не прав во всем, — рассуждают наши неофиты, не привыкшие к тому, что истина не всегда бывает двухмерной, а мир не делится на абсолютно правых и полностью неправых. Вместе с тем, архиепископ Никон (Рождественский), бывший еще в те времена постоянным оппонентом Л.Толстого, утверждал, что те, кто выступает против смертной казни, «это люди без веры, а поэтому и без совести, без чести, это духовные кастраты, у которых все, чем человек отличается от скота, вытравлено, которые, нося образ человека, опаснее всякого зверя и способны на всякую мерзость, на всякое преступление». По мнению преосвященного Никона, смертная казнь — «вот единственное нечто, их сдерживающее, и они знают, что делают, когда кричат о необходимости законопроекта об уничтожении смертной казни для подобных себе, а, главным образом, именно — для себя самих».

Я бы не стал приводить столь обширную цитату из старой полемической статьи, если бы книга владыки Никона под названием «Православие и грядущие судьбы России», откуда взята эта цитата (Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь. «Новая книга». 1994, с. 72-73), не была бы переиздана теперь тиражом 15 тысяч экземпляров и не продавалась бы повсюду в киосках православной книги. Беда Никона заключалась в том, что будущее России он связывал исключительно с самодержавием, считая, что без самодержавия невозможна православная вера. Видя, что царский режим обречен, он шел на все, лишь бы что-то сделать для его сохранения. И таким образом попал в число яростных сторонников смертных приговоров. При этом архиепископ давно умер, и поэтому нам остается только молиться о упокоении его души, но читатели его, к счастью, живы и, читая этот и другие не менее страшные пассажи, которых в книге немало, думают, что это и есть Православие. Отмечу, что *общество ждет от Церкви и того, чтобы она разъяснила, что позиция, подобная той, которую занимал Никон, к Православию не имеет никакого отношения.*

\* \* \*

С тюрьмой связана еще одна проблема. Человек, выйдя на свободу, нередко не может вернуться домой, потому что дома просто нет. Жена ушла, детям такой отец не нужен и т.д. К тому же вернуться из мест лишения свободы в маленький городок или в деревню бывает иногда просто невозможно, ибо бывший заключенный вызывает у местных жителей отторжение. С ним не хотят общаться, не берут на работу, не прописывают. Не прописывают освободившихся и в

других городах, потому что боятся. В «советском» языке появилось даже новое слово «тюремщик» — это совсем не тот, кто охраняет тюрьму, а как раз освободившийся. Такому человеку некуда деваться, и поэтому он бывает вынужден превратиться в бомжа, или бездомного, чтобы затеряться в подвалах и на чердаках Москвы и больших городов, где можно прожить без документов и, не имея постоянных средств к существованию, за счет милостыни.

Конечно же, мы, христиане, должны оказывать им помощь, но не только материальную, но и психологическую — важно добиваться того, чтобы в общественном сознании изменилось отношение к узнику и к освобожденному. На Руси всегда старались заботиться о заключенных, кормить их и одевать, но после революции ситуация сразу резко изменилась, в сознание советского человека было как-то раз и навсегда внедрено, что в тюрьму попадают только враги народа, которые ничего, кроме народной ненависти, не заслуживают.

Сталинские времена ушли в прошлое, в общем, о врагах народа тоже забыто, но резко отрицательное отношение к заключенному или освободившемуся так и закрепилось в нашем сознании. Исправить это положение будет крайне трудно, но это необходимо. Теперь уже немало православных христиан, священников и мирян работают в тюрьмах и помогают освободившимся. Задача заключается в том, чтобы таких людей стало больше, чтобы не единицы, а в целом церковный народ обратился лицом к этой проблеме. Быть может, тогда общество наше вернется к тому нормальному, здоровому отношению к заключенному, которое так глубоко укоренено в нашей истории.

\* \* \*

Как больничный священник, я по собственному опыту знаю, что приходит в больницу для того, чтобы утешать, исповедовать и причащать больных, чрезвычайно важно. Но этого недостаточно. Священник должен разделить с больными их жизнь, быть в курсе всех их проблем, помочь им наладить их быт и досуг, а также использовать свое влияние на людей, готовых оказать нуждающимся материальную поддержку, чтобы обеспечить финансирование (особенно в нашей сегодняшней ситуации), если у администрации больницы нет возможности получить эти средства у государства.

Если же вернуться к чисто пастырским трудам священника в больнице, то в нашу задачу входит, без сомнения, налаживание отношений между пациентами и врачами. Именно священник, который представляет третью сторону, не являясь ни пациентом, ни врачом, но, надо надеяться, вызывает уважение и тех,

и других, может успешно вмешаться в эту ситуацию и переделать ее, хотя бы в одной конкретной больнице.

Понять, что врачи и пациенты — это коллеги, которые вместе призваны бороться с болезнью и в конце концов победить ее. Такой подход к медицине будет, во-первых, действительно, христианским, а кроме всего прочего, он открывает и перед теми, и перед другими новые возможности. Это касается и так называемых неизлечимых болезней, победа над которыми одерживается далеко не сразу, а создается десятилетиями упорного труда, но труда не только врачей, но и больных. Многие из умерших от острой почечной недостаточности, лейкоза, онкологических или связанных с иммунной системой заболеваний являются в известной степени вместе со своими врачами соавторами тех методов лечения, которые уже после их кончины будут спасать жизни тысяч людей.

В этом соавторстве заключается, несомненно, христианский по сути подвиг больного, который, умирая от своего заболевания, отдает жизнь и кладет душу свою за други своя (Ин.15:13). Понять, что представляет собой это по-настоящему творческое соавторство, которое может к тому же быть и подлинным братством во Христе, должен и пациент, и врач, и родственники больного. При этом должно уйти в прошлое представление о больном как о «подопытном кролике», которое, увы, достаточно типично как для врачей, так и для пациентов, которые видят во враче не друга, а холодного экспериментатора. Мне постоянно приходится служить молебны о здравии болящих и благодарственные молебны о выздоровлении, но ни в том, ни в другом случае, заказывая молебен, нас почти никогда не просят молиться о враче, чтобы Господь даровал ему мудрость при лечении или благодарить за то, что его руками Бог исцелил болящего.

\* \* \*

Более того, в православном сознании сегодня все более укореняется тезис, согласно которому врач вообще если и поставлен Богом, то для того, чтобы лечить неверующих, тогда как верующим следует молиться и просить о помощи Бога, но ни в коем случае не лечиться у врачей. Выступая в прямом эфире, мне приходилось многократно спорить с людьми, развивавшими эту точку зрения и уличавшими меня в маловерии. Я, в свою очередь, указывал на то, что святые Косма и Дамиан, Пантелеймон и Ермолай, Кир и Иоанн были не только чудотворцами, но и врачами, и не случайно изображаются с ковчежцами с лекарствами на святых иконах. Подвиг архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого), многие десятилетия совмещавшего архиерейское служение с работой хирурга и профессора в высших медицинских учебных заведениях, тоже ярко свидетельст-

вует о том, что ничего богопротивного в медицине нет. Казалось бы, это до предела ясно, однако вопрос об этом все ставится и ставится и нередко звучит именно не как вопрос, а как прямое обвинение в маловерии. Хотя нельзя же, в самом деле, упрекнуть в маловерии святого Феофана Затворника, который специально покидал затвор и приезжал инкогнито в Москву, чтобы посоветоваться с профессорами-окулистами по поводу своего зрения.

Именно священник и помогающие ему миряне могут изменить в больнице атмосферу, сделав ее теплой и дружеской. То же самое можно сказать и о домах престарелых. Если же касаться чисто практических моментов, то церковь в больнице должна быть открыта для всех, но никого не следует принуждать идти на службу. Пусть человек придет сам. Очень много может дать просто беседа с больными (верующими и неверующими), иной раз без рясы, чтобы люди не стеснялись и сумели увидеть в священнике живого человека, а не должностное лицо. Услышать о его личном опыте веры, а не только о том, во что следует верить. Это тем более важно, что в народе бытует мнение, что священник верит в Бога как бы *ex officio*, не в силу своей личной потребности, а по той причине, что обязан верить. Без рясы — другое дело, священник воспринимается не как жрец, а как человек, с ним можно просто поговорить, что иногда бывает крайне важно для больного.

Вообще, наверное, не следует превращать духовное платье в мундир или в знак принадлежности к священнической «касте», было бы лучше, если бы ряса стала одеждой по преимуществу богослужебной, ибо не по внешнему виду своему узнается священник.

\* \* \*

Несколько слов об эвтаназии. На эту тему существует огромная литература не только за границей, но и в России, поэтому чрезвычайно обидно, когда этот вопрос решается поверхностно, что нередко бывает в наших СМИ. В общем, конечно, к эвтаназии относится все, что было сказано выше о смертной казни. Однако, если мы будем подчеркивать, что не имеем права отнимать у человека жизнь, которую не мы ему дали, нам могут резонно возразить, что это делается как раз из того самого милосердия, к которому зовет нас Христос. Именно из гуманных соображений была предложена эвтаназия, но только, действительно, гуманна она или нет?

Несколько лет назад в одной телевизионной передаче проф. Далецкий, известный хирург-педиатр, выступал в качестве апологета эвтаназии, причем говорил довольно разумно и убедительно. В ответ в студии встал православный юно-

ша с окладистой, как у старообрядца, бородой и грозно прорычал: «Церковью это запрещено». Далецкому была нужна именно такая реакция. Он засмеялся и сказал, что прежде не слушался КПСС, а теперь не собирается подчиняться требованиям Церкви. Публика встала на его сторону. Ведь вообще сказать «запрещено» человеку сегодняшнего дня, значит, убедить его в том, что, в общем-то, это возможно (принцип «запрещенное может быть разрешено» вытекает из самой семантики слова «запрет»). Не в том дело, что это запрещено, а в том, что страшно и по сути жестоко, хотя внешне все выглядит наоборот. Почему жестоко?

Последние дни умирающего, тяжело и неизлечимо больного человека невероятно трудны, но при этом абсолютно необходимы и удивительны. Они крайне нужны как для того, кто уходит, так и для остающихся родственников. За эти дни человек переживает какой-то особенный духовный рост, ему, с каждым днем теряющему вес и все больше заживо съедаемому страшной болезнью, вдруг удается достичь того, чего не получалось ранее. Происходит это, быть может, в силу того, что человека, как говорится в книге Премудрости (2:23), Бог сотворил для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего, ему дается в последние дни каким-то образом еще здесь приобщиться к вечности этого бытия. Во всяком случае, нередко именно здесь, находясь на краю могилы, многим удается примириться с теми, кого ненавидели, обидели, кто обидел их самих и т.д. Особое значение имеет в эти дни общение с родными и друзьями, бесконечно трудное, но открывающее какие-то принципиально новые и неведомые перспективы в области человеческих отношений. Бывают случаи, когда родные или друзья умирающего всю жизнь помнят то, о чем он говорил с ними в последние часы жизни. Сам я помню, как мой отец говорил: «Я знаю, что тебе очень рано вставать, но посиди со мной еще. Потом (это «потом» он произносил как-то очень просто) отоспишься». Помню и каждую деталь того, о чем мы тогда говорили.

Эвтаназия, безусловно, избавляет умирающего от мучений физических, а тех, кто его окружает, от мук психологических, но всех нас она лишает какого-то очень важного опыта, без которого мы, быть может, потеряем что-то от нашего человечества. Вкратце замечу, что чрезвычайно важно и то, чтобы люди уходили, окруженные любовью своих близких, и чувствовали это не сквозь больничные стены, а держа кого-то из родных за руку. Не случайно же о человеке говорят, что он умер «на руках» у такого-то. В этой идиоме умирающий сравнивается с маленьким ребенком — и тот, и другой в высшей степени нуждаются в любви и тепле окружающих.



\* \* \*

Не приемля гомосексуализм, как явление (Рим.1: 24-27; 1 Кор. 6: 9-10; 1Тим.1:10), Церковь не может не стремиться помочь человеку, являющемуся жертвой этого «заблуждения» (Рим.1:27). Задача священника заключается не в том, чтобы прогнать, наказать, осудить и т.д. гомосексуалиста или запретить ему считать себя христианином, но в том, чтобы показать ему или ей, что половая жизнь и интимные отношения не составляют в жизни человеческой ее главного содержания. Священник должен объяснить тому, кто пришел к нему с этой бедой, что можно наладить по-настоящему серьезные отношения с людьми, не включая в них сексуальных моментов. Церковь не по той причине отвергает гомосексуализм, что это грешно, но, наоборот, считает, что это грешно, ибо знает, что гомосексуализм заводит людей в тупик. Церковь отвергает гомосексуализм, не ограничивая человеческую свободу, а для того, чтобы спасти человека от тех психологических и житейских перегрузок и катастроф, которые неминуемо ждут на жизненном пути каждого гомосексуалиста.

Гомосексуалиста непременно ждет одинокая старость, жалость друзей и родственников, но смешанная с презрением и брезгливостью, случайные связи и разрушение личности. Главная, быть может, беда тех, кто пошел по этому пути, что в центре их бытия, в самой сердцевине их жизни оказывается не Бог, а эрос, половая близость с лицом своего пола. Именно опыт показывает, что это разрушительно. Гомосексуалиста необходимо вытаскивать, выводить из того тупика, в котором он оказался, возможно, и при помощи создания общин, которые состояли бы из неженатых и незамужних лиц, непременно и того и другого пола, общин, в которых эти люди могли бы почувствовать себя дома. Постепенно вырастая из своего заблуждения, они даже в том случае, если брак с лицом иного пола все равно будет для них неприемлем, в конце концов избавятся от своего эротизма и станут настоящими христианами. Однако нельзя упускать из виду, что для такого вырастания требуются не месяцы, а долгие годы и, следовательно, особая программа, осуществляемая при каком-либо центре психического здоровья, т.е. при нецерковной структуре, но при участии духовенства и тех верующих, которым эта работа будет поручена священноначалием.

Не менее серьезно надо подходить и к судьбе транссексуалов. Мы не можем сегодня решить вопрос о допустимости хирургического вмешательства для смены пола, но при этом не должны забывать и того, что в прежние времена как Церковь в целом, так и отдельные христиане относились к вопросу о транссексуалах с чрезвычайной деликатностью и целомудрием. Так император Александр I сам взял под свою защиту кавалерист-девицу Надежду Дурову и даровал ей фамилию Александров, образованную от его собственного имени. Известно,

что в Киево-Печерской Лавре в конце XVIII в. подвизался старец Досифей, как известно, благословивший на тесный путь иноческий преп. Серафима Саровского. В тайну старца при его жизни, чуть ли не единственная, была посвящена императрица Елизавета, которая устроила жизнь этого подвижника, хотя знала, что в миру он был девицей Дарьей Тяпкиной, происходившей из дворян Рязанской губернии. Можно привести примеры и из истории древней Церкви, когда женщина подвизалась в мужском платье и трудилась на ниве Христовой именно как инок мужеска пола (6).

Дело здесь не в порочности или извращенности того или иного человека, а в чем-то другом. Как решать эту проблему? Прежде всего, с любовью, думая не о самой проблеме, а о конкретных людях, ставших жертвами какой-то аномалии, а во-вторых, исходя из опыта Церкви, о котором было сказано выше.

\* \* \*

Человек в сегодняшней России, живя в условиях стресса, срывов, перманентного переутомления, недосыпания, нервного и психического истощения и т.д., зачастую бывает просто не в силах справиться с теми ситуациями, в которых он оказывается. В результате даже в тех случаях, когда выход из таких ситуаций есть, человек не может его найти, ибо ему не хватает устойчивости. На исповедь люди, во всяком случае их половина, если не больше, приходят не с грехом, а с какой-то проблемой, с бедой или с рассказом о ситуации, перед которой они оказались бессильны. Задача священника заключается не в том, чтобы дать ответ на любой вопрос или принять решение за того, кто пришел на исповедь, а в чем-то ином принципиально. Священник должен помочь своему прихожанину обрести устойчивость, стать крепче. Важно воспитывать в наших прихожанах не зависимость от своего духовника или от какого-либо другого пастыря, а самостоятельность.

Священникам остро не хватает психологической подготовки, поэтому необходимо их сотрудничество с психологами, бояться этого не надо, наоборот, следует искать путей к совместной работе с психологом, психотерапевтом и даже с психиатром для того, чтобы не делать работу друг за друга, а каждому заниматься именно тем, в чем он может помочь своему прихожанину или пациенту. У нас же постоянно получается, что священник пытается заменить собой психотерапевта, а последний, обрекая себя на заведомые неудачи, силится осуществлять именно духовное руководство жизнью своих подопечных.

Есть еще одна проблема, связанная с тем, что у нас люди боятся психиатров из-за того, что советская психиатрия была карательной, причем карала она

не только диссидентов, но и простых советских граждан. Нам необходимо наладить по-настоящему рабочий контакт с психиатрами, потому что и сейчас страх пациентов перед врачом не всегда бывает необоснован. Так, например, многие психиатры вообще считают всякую религиозность проявлением психического нездоровья.

\* \* \*

В силу того обстоятельства, что в армии самое широкое распространение имеют неуставные отношения, коррупция и т.п., ясно одно — здоровой она станет только в том случае, если будет поставлена под жесткий контроль общества, именно общества, а не государства. В том, наверное, и заключается одно из главных преступлений советской власти, что она вывела из-под контроля общества все, что делается в армии, в милиции, в ФСБ и в других государственных структурах. Если же самые разные общественные организации и в том числе Церковь сумеют взять ситуацию в этих структурах под свой контроль (речь, разумеется, идет о положении людей, которые задействованы в этих структурах, по сути дела — о правах человека), то вся напряженность в этой сфере будет ликвидирована.

\* \* \*

Церковь, если она будет занята одним только обновлением литургической жизни, без сомнения, останется непонятой ни обществом, ни своими собственными членами. Христос зовет нас не к обновлению богослужения, а к обновлению жизни в целом.

За 1000 лет на Руси накоплен огромный духовный опыт, однако он будет обесценен и отвергнут, если от принципа преподобного Венедикта *ora et labora* (молитва и труд) останется только *ora*. Молитва без дела мгновенно превращается в пустые, мертвые и, используя выражение Николая Гумилева, дурно пахнущие слова, а труд без молитвы обнажает свою безблагодатность и, несмотря на то, что трудящийся не жалеет сил, в результате не приносит плода.

Сегодня наша Церковь стоит на перепутье. Одна из возможных ее дорог связана с обновлением лишь внутренней жизни Церкви. Эта дорога идет через внутрицерковные ссоры и конфликты, что абсолютно понятно, ибо, избрав ее, Церковь как бы дистанцируется от всего того, что происходит вне ее стен, и

обращает все внимание лишь на саму себя. В результате церковные люди начинают бороться не с теми бедами, о которых говорилось выше, а просто друг с другом.

Вторая дорога еще хуже. Она связана с концентрированием всей духовной жизни вокруг ритуала, его тщательного сохранения в традициях XIX века и в сведении вмешательства в реальность к требоисправлению. Когда думаешь о том, почему сейчас появилось немало людей, которые, видя в Евангелии свою жизненную программу, при этом не идентифицируют себя ни с какой конфессией и стараются держаться как можно дальше от любого храма или молитвенного собрания, понимаешь в конце концов, что их выбор связан с тем, что в Церкви они не видят реальной жизни, обращая внимание только на ее ритуальную жизнь. Это понятно, ибо притом, что в Церкви сегодня по сравнению с тем, что было 10 лет тому назад, очень многое изменилось, однако ее место в обществе все еще не выявлено.

Церкви предлагается место где-то рядом с государственным гербом и флагом. Место то ли ритуального, то ли идеологического ведомства. Но тот, кто уже открыл для себя Евангелие, все-таки ждет от Церкви другого — реального участия в обновлении человеческой жизни, когда наше исповедание будет выражаться не только в словах, но в каждом нашем шаге и каждом нашем деле.

## Примечания редакции

(1) Согласно критическим изданиям Нового Завета, слово «явно» в 6-й главе Евангелия от Матфея является позднейшей вставкой, которая датируется V веком.

(2) Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Paris: YMCA-PRESS, 1989.

(3) Монахиня Мария (Скобцова Елизавета Юрьевна), 1891-1945.

(4) Проблема алкоголизма в России и борьбы с этим социальным злом обсуждается и на страницах Журнала Московской Патриархии — официального органа РПЦ. В материале, подготовленном Е. Житинёвой, бывший психиатр и врач-нарколог, а ныне священник Алексей Бабуринов рассказывает о масштабах этой трагедии, захватившей даже духовенство. Став священником, о.Алексий не оставляет и своей профессиональной врачебной практики. После стажировки в Италии, где он прошел курс подготовки по программам помощи алкоголикам и наркоманам, он принимает участие в разработке и адаптации современных зарубежных методик, «приведения их в соответствие с русской культурой и Православием». Священник Алексей Бабуринов и его сотрудники работают под непосредственным руководством архиепископа Солнечногорского Сергия (Фоми-

на), управляющего делами Московского Патриархата, и.о. председателя Отдела по церковной благотворительности и социальному служению РПЦ, и сотрудничают с итальянским центром помощи алкоголикам. Связь эта возникла благодаря инициативе известного католического священника дона Сильвио Франка, известного своей расположенностью к православию и России. Он выступает как меценат антиалкогольной программы, являющейся на сегодня самой современной — она признана Всемирной организацией здравоохранения.

Отец Алексей считает, что деятельность всевозможных групп по поддержке людей, решивших порвать с алкогольной зависимостью, крайне необходима, они должны стать подспорьем в антиалкогольной работе священника. Говоря о том, что делается в этом плане в России, он сказал следующее: «... существуют и сообщества анонимных алкоголиков, и группы, где используется метод Шичко, вполне приемлемый с православной точки зрения, и Лига трезвости; существует общество «Оптималист», которое пытается как-то занять алкоголиков, организовать их досуг. Наш метод тоже находит применение — сейчас образовалось уже девять клубов, хотя это, конечно, ничтожно мало. Мы провели два семинара с помощью итальянских коллег (профессора Ренцо Де Стефани и его сотрудников), так называемые «курсы руководителей семейных клубов трезвости», подготовлено более ста человек добровольцев. Но пока еще мало кто откликнулся на наш призыв открыть при том или ином приходе подобные группы».

Говоря о деятельности движения «Анонимных алкоголиков», священник Алексей Бабурин определил их методические разработки, как не соответствующие православному пониманию «истин веры». «У этого метода много достоинств, но все положительное перечеркивается попыткой внедрить в сознание пациентов представление о Боге, отличное от православного: организаторы групп оперируют понятием какой-то абстрактной «высшей силы». Мне приходилось беседовать с профессионалами, работающими в этом движении, убеждать их в том, что, если они хотят получить благословение Святейшего Патриарха на свою деятельность, необходимо согласовать ее с миропониманием православных людей, причем сделать это можно без всякого ущерба для методики. Однако организаторы групп анонимных алкоголиков отвечают, что этого не позволяют условия патента (методика разработана в США); с их точки зрения, речь идет о «пустяке» который вряд ли помешает человеку быть православным и ходить в храм». (Е. Житинёва Избави нас от страстей и горьких болезней. — Журнал Московской Патриархии, 1996, №2, с. 32-36.)

(5) Тургенев И.С. Литературные и житейские воспоминания. Казнь Тропмана. — Тургенев И.С. Собр. соч. М., Гос. изд. худ. лит., 1956. Т. 10, с. 395-419.

(6) В этой связи, вероятно, можно было бы упомянуть и о канонизированной Русской Православной Церковью в 1988 г. блаженной Ксении, подвизавшейся в начале XIX века в Санкт-Петербурге в подвиге юродства, которая носила не только мужское платье, но и мужское имя. См. В. Кузьминский. Блаженная странница. Журнал Московской Патриархии, 1996, №2, с. 69-74.

*Николай Корнилов*  
(Москва)

## ЕВАНГЕЛЬСКИЕ ХРИСТИАНЕ-БАПТИСТЫ НА ИСТОРИЧЕСКОМ ПЕРЕЛОМЕ (1991—1997)

С падением коммунизма в 1991 году для христиан Советского Союза сначала забрезжила, а потом стала подниматься все выше заря свободы, о которой всего лишь за несколько лет до этого невозможно было и мечтать. Для бывшей государственной Церкви Российской Империи — Православной — минувшие пять лет могут считаться чем-то вроде начала Константиновской эры в истории древнего христианства.

Для евангельских христиан-баптистов этот период скорее походил на события 1905 года, отмеченные Высочайшим манифестом императора Николая II о веротерпимости. Как и в то время, новая ситуация способствовала подъему активности в тех сферах, которые в течение долгих лет были или закрыты, или же чрезвычайно ограничены. Стали возникать издательства, благотворительные миссии, создаваться новые общины, началось строительство новых молитвенных домов и церквей. Ситуация развивалась и дальше. Подавленный прежде интерес к религии побуждал многих наших сограждан знакомиться с ней. Церкви евангельских христиан-баптистов ощущали невиданный до этого времени приход в их общины новых, интересующихся христианством людей. Кроме того, многие Церкви сами вышли, что называется, в мир, и проводили евангелизационные мероприятия, арендуя клубы, кинотеатры, дома культуры для публичных выступлений, состоящих из проповедей, пения церковных хоров и музыкальных христианских молодежных групп.

Долгое время подавлявшийся в прежние годы интерес к религии способствовал тому, что христианская литература, особенно Библия, стала пользоваться необычайно высоким спросом. Трудно назвать какой-либо другой момент в христианской истории нашей страны, а может быть, и вообще в истории христианства, когда за такой короткий срок спрос на христианскую литературу достиг небывалой высоты, однако продержался на ней недолго, а затем стал падать с той же скоростью, с какой перед этим возрастал.

Важно отметить возросшее за этот период число контактов и связей с западными церковными и окологерковными организациями. Поначалу эти возможности вызвали большую и некритическую радость среди евангельских христиан-баптистов, чувство доверия и нереалистических ожиданий помощи и поддержки. Долгое время изоляции и жизни во враждебном окружении давали о себе знать. Приезжающие с Запада единоверцы, экипированные современной техникой, внешне респектабельные, полноправные члены своего гражданского общества становились своего рода эталоном возможностей для своих восточных собратьев, которые не по собственной воле оказались в своей стране людьми по преимуществу маргинальными.

Но время шло, и мы стали понимать, что причины, часто побуждающие западных христиан пересекать границы бывших советских республик, не связаны в большинстве случаев с нашими проблемами и нуждами. Причины эти и были, и сейчас остаются связанными, прежде всего, с их собственными целями и побуждениями. Кроме того, мы стали пристальней всматриваться в свою историю и быстро восстановили в своей памяти, что евангельское движение в России было практически независимым, автономным явлением. Его корни зародились задолго до его оформленного появления на исторической сцене. Оно вышло, если хотите, из нонконформистского, диссидентского христианства русских молокан. Почти все пионеры евангельского и баптистского движений были молоканами или выходцами из молоканских семей. Поэтому евангельско-баптистское движение можно вполне назвать подлинно русским религиозным движением, хотя само название и совпадает отчасти с аналогичным названием одной из западных деноминаций. При этом западных миссионеров в то время в России не было и не могло быть, согласно законам Российской Империи.

Эти практические и исторические открытия показали, что *между нашими представлениями о христианстве и аналогичными представлениями западных христиан, носящих похожее имя, имеется существенная разница*. Кроме того, нереалистичные ожидания «западной помощи» совершенно не оправдались, хотя, с другой стороны, она предоставлялась и по сей день предоставляется. Короче говоря, мечтательные надежды по многим направлениям столкнулись с живой реальностью.

В целом можно сказать, что период с 1991-го по 1995 год был периодом эйфории, когда небывалое расширение свободы вызвало, с одной стороны, подъем христианского энтузиазма в среде евангельских христиан-баптистов, с другой же, выявило реальное состояние дел в этой среде. Пожалуй, 1995 год стал рубежом, когда эйфория начала утасать, а то, что есть на самом деле, стало проявляться очень зримо и доходить до сознания все большего количества служителей евангельско-баптистских церквей, как, впрочем, и до их рядовых членов.

Свобода проявила себя как реальная сила с совершенно неожиданной для нас стороны. Началась эмиграция верующих из стран бывшего Советского Союза. Уезжали так называемые «русские немцы». Целые поселки в Центральной Азии, где жили христиане, опустели. Из-за неожиданного роста национализма стали уезжать, и до сих пор уезжают, русскоязычные христиане евангельских Церквей из Прибалтики, Кавказа и уже упомянутой Средней Азии. Уехали многие и из самой России. Все это способствовало появлению некоторой депрессии внутри баптистских Церквей.

Несомненно, очень важным и положительным явлением стало открытие большого количества учебных заведений. Если до «перестройки» евангельские христиане-баптисты официально имели лишь Заочные библейские курсы в Москве, то сейчас количество Библейских школ с годичной очной или более длительными заочными программами достигает нескольких десятков. Кроме того, большое число молодых членов Церквей прошли или проходят богословскую подготовку за рубежом. Этот порыв к образованию — попытка восполнить тот недостаток образованных служителей, который ощущался многие десятилетия.

Описанные мною явления дают лишь приблизительную картину перемен, которые происходят в среде евангельских христиан-баптистов. И тут необходимо сказать, что перемены эти пришли, увы, извне, помимо воли самих Церквей. Меняется целая историческая эпоха. А история евангельского движения в России сама по себе еще очень недолгая.

В семидесятые — восьмидесятые годы XIX века евангельское и баптистское движения только стали давать первые реальные всходы, причем до 1905 года давление, гонения и репрессии со стороны государства были ощутимыми и непрекращающимися. Это был один из главных неблагоприятных факторов для развития и формирования Церквей и общин евангельского направления. Однако на начальных порах развития евангельского движения положительные факторы тоже присутствовали. Об одном из них я уже упоминал: евангельское движение имело под собой подготовленную почву благодаря предыдущему существованию русских молокан и их деятельности.

Кроме того, евангельские христиане-баптисты в России использовали и в личной религиозной практике, и во время молитвенных собраний Синодальный



перевод Библии на русский язык. В целом же начало XX века было гораздо более благоприятным для христианства. Сознание русского и других славянских народов было гораздо более религиозным, чем сейчас. Религиозность была естественной, привычной чертой жизни людей.

В такой атмосфере евангельское христианство и баптизм, будучи негосударственным вероисповеданием, требовавшим от своих последователей сознательного и чреватого последствиями выбора, в качестве компенсации давали верующему твердое основание в жизни, ощущение внутренней стабильности, уверенности в будущем, как земном, так и вечном. Проповедь такого христианства находила благоприятный отклик у многих, кто равнодушно относился к вопросам веры.

Во времена гонений на евангельских христиан-баптистов со стороны государства, как имперского, так и советского периодов, баптистские и другие Церкви евангельского движения были той средой, где человек мог обрести христианскую *общину*. Время возникновения баптизма характеризуется ростом капитализма, разрушением крестьянской общины, массовой потерей выходцами из нее религиозной и культурной идентичности. Баптистская или евангельская общины предоставляли новому и коренному горожанину возможность снова стать действительным членом небольшого, но сплоченного общества, стать равным другим, и при этом община обеспечивала для него идентичность или чувство принадлежности к чему-то более значимому, чем окружающий его мир. Нечто подобное происходило и в первохристианстве, недаром древнее христианство иногда называют городской религией Римской империи. И в те времена перетасовываемые политикой и историей люди теряли свою родину, свое племя, свою городскую малую общину и оказывались в чуждой обстановке.

В советское же время евангельская община, пожалуй, стала единственной формой самоорганизующейся общины как таковой. Тоталитарное государство стремилось разрушить до конца все формы самоорганизации общества, которые существовали в истории человечества. Сталинский период был сознательной попыткой подавить любое независимое общественное объединение. Евангельские христиане-баптисты испытали на себе все тяжести сталинских репрессий. Но самым удивительным было то, что, как только репрессии слабели и условия жизни улучшались, общины интенсивно восстанавливались. В послевоенную эпоху в Советском Союзе трудно было найти какие-либо другие формы существования иного мировоззрения в славянских народах, мировоззрения, которое проявляло бы себя на общественном уровне, кроме евангельских общин. Бесспорно, диссиденты, религиозные и политические, тогда жили и действовали, но их позиция характеризуется скорее как индивидуальная, личностная, нежели хоть в небольшой форме общественная.

В те суровые времена община баптистов была средой, в которой человек мог не только спастись от жестокой действительности, но и найти друзей, супруга или супругу, обрести поистине альтернативный образ жизни, альтернативную культуру. И при этом все, что с ним происходило, он рассматривал в религиозных категориях спасения, возрождения, служения Богу. То есть из заброшенного, никому не нужного мелкого советского человека он превращался в сознательного христианина, и это вопреки преследованиям за веру, которым он в той или иной степени подвергался. Он обретал друзей и единомышленников в любом конце огромной страны, где только жили евангельские христиане-баптисты. Он обретал среду, в которой его жизнь становилась значимой для других и значительной для него самого. Надо сказать, что сами евангельские христиане-баптисты теоретически до сих пор не очень хорошо представляют себе все эти стороны своей общинной жизни. Экклезиология, как богословское осмысление внутреннего устройства общины и ее структур, все еще неразвита. На практическом же уровне эта жизнь в общине продолжается. И сейчас человек, входящий в общину, приобретает тот же статус сознательного христианина, человека, который сам выбрал веру и принял ее. Человека, у которого кроме самого себя, семьи, работы, невольного соучастия в жизни общества есть теперь община, в центре которой стоит вера в Бога и стремление быть христианином на практике.

И в этом, пожалуй, главная сила евангельско-баптистского пути. Не догматические взгляды, но *реальная жизненная практика*. Любопытный факт, в русской истории, кроме Православия, всегда поддерживаемого сильными мира сего, ни одна форма христианства не прижилась, за исключением того или иного «сектантства». А оно, это христианство свободного выбора, приживалось без всякой государственной или иной внешней поддержки. Оно меняло форму от стригольничества, беспоповского старообрядчества к молоканству и евангельскому движению, оно никогда не достигало большого размаха, но всегда было реальной альтернативой официальной Церкви.

За последние годы появились и другие христианские общины протестантского типа в Москве и в России. И что характерно, они также привлекают людей своей общинностью. Если мы говорим о роли и влиянии евангельского христианства в широком смысле в России и в некоторых других государствах бывшего СССР, то главное, что можно отметить, — это возможность для людей, заинтересованных в христианской вере, обрести ее сознательно. Другая сторона этого — возможность обрести христианский образ жизни в общине и общении родственных душ.

С социальной точки зрения существует некоторое, хотя и пассивное, влияние протестантских общин на зачатки гражданского общества в России. Само общество у нас еще не сложилось, и не сложилось именно потому, что в нем очень мало реальных общин, чьи интересы были бы оформлены и представлены.

Поэтому христианские общины пока влияют только в частном порядке, индивидуально, предоставляя отдельному человеку дополнительные формы общественной жизни.

Возможность влияния на государство вообще отсутствует. Государство как было с незапамятных времен таинственным чудищем, если не чудовищем, так им и остается. Ни о чем, кроме себя, оно не думает. Если оно и вступает в какие-либо контакты с христианством, то только через структуры Русской Православной Церкви. Эти официальные религиозные структуры государство использовало и использует для укрепления своей власти и могущества. Интересы христианских и других религиозных меньшинств как не учитывались, так и не учитываются, они не могут быть выражены в средствах массовой информации, поскольку эти меньшинства не имеют к ним доступа и из-за политических ограничений, и, конечно же, из-за экономических.

Сами евангельские христиане-баптисты от этого не страдают. На нет, как говорится, и суда нет. Маргинальное сознание до сих пор не позволяет обращаться к государственным органам и просить предоставить доступ к средствам массовой информации. Сами же эти средства не замечают малых мира сего. Разница в отношении государства к Православной Церкви и другим христианским группам очень значительна. Если, например, в Москве Православной Церкви возвращены десятки храмов, то евангельским христианам-баптистам не только не возвращено ни одного здания, но и до недавнего времени из полутора десятков общин лишь одна получила разрешение на строительство нового церковного здания. В употреблении кнута коммунистические лидеры соблюдали справедливость, угостить же пряником религиозные меньшинства нынешние российские госаппаратчики не смогут, наверно, никогда.

Но русские евангельские христиане-баптисты привыкли к такому положению и помнят отношение к себе намного более суровое и даже жестокое. Главными проблемами же для нас стали внутренние, хотя они и связаны с внешними изменениями. Как я уже отмечал, альтернативное христианство в нашей стране менялось. В разные эпохи появлялись те или иные формы, которые более соответствовали духовным нуждам народа. Старообрядцы, молокане, духоборы и, наконец, евангельские христиане-баптисты, а также пятидесятники и прочие направления. Сейчас, когда наш народ проходит через период тяжелых перемен, мы задаем себе вопрос: каким будет христианство свободного типа?

И если в прошлом, когда народ в целом сохранял религиозный менталитет и религиозный образ жизни, он легко воспринимал религиозное, а вернее сказать, библейское воззрение от евангельских верующих, то сейчас, после долголетнего периода атеизма и богоборчества, в целом люди не понимают и не принимают религиозного языка. Для них и Священное Писание, и христиан-

ская религиозная терминология воспринимаются как нечто далекое от реальной жизни, архаичное и непонятное. Сегодняшнее же христианство, какой бы конфессии и деноминации оно ни было, все еще пользуется языком, представлениями христианской эпохи. И именно это создает трудности в реальном и глубоком принятии христианства многими нашими современниками.

И мы, евангельские христиане-баптисты, в этом смысле не исключение. Нам также не хватает понимания современного человека, его психологии и культуры. Мы воспроизводим ту проповедь, которая имела относительный успех 100 — 150 лет назад. Она была обращена к человеку, покинувшему сельскую общину и обладавшему некими религиозными представлениями. Но такой человек стал исчезать после Второй мировой войны. Этот процесс в России описывают писатели-деревенщики. Для того чтобы стать по-настоящему значимым общественным движением, евангельским христианам-баптистам необходимо выработать новый подход к тому, как проповедовать современному человеку.

И у нас есть все предпосылки к этому. В начале 90-х годов, в период повышенного интереса к христианству, в наши церкви пришло небывалое до этого количество молодых и неплохо образованных людей. Они обращались, становились христианами, чуть позже именно они составили большинство студентов в вышеупомянутых новых христианских учебных заведениях. В этих школах в силу того, что многие студенты хорошо осведомлены о проблемах современного человека, а также потому, что преподавательский состав включает высококвалифицированных и опытных профессоров из западных Церквей, возникают новые вопросы, рождаются новые идеи, формируются новые подходы. К сожалению, все это пока находится в зачаточном состоянии.

Но и в самом первичном виде новый подход уже дает результаты. О нем можно говорить и, выделяя главные черты, рекомендовать, и использовать для работы в поместной общине.

Во-первых, это наименее формальный в религиозном смысле подход. То есть традиционные формы проповеди, молитвы и церковных песнопений используются минимально. Установлено, что сочетание концертной формы с общением в группах больше привлекает людей, создает для них более благоприятную обстановку.

Во-вторых — это сознательное использование современных и старых форм сообщения Благой вести. Это опять же песня или музыкальное произведение, но понятные современному человеку, театрализованное представление, видеопрограммы. Эти формы там, где они применяются, уже показали свою эффективность.

Конечно, они требуют творческого усилия, напряжения. И это невозможно создать очень быстро. Но именно это направление развития внутриобщин-

ной жизни кажется нам наиболее перспективным, поскольку таким образом в активную, творческую жизнь вовлекается большее число членов общины.

А в целом именно этот путь кажется самым перспективным. Путь, когда в общине как можно большее число ее членов находит возможности для своего служения Богу и людям, используя дарования и таланты, данные им Богом. В этом направлении, по-видимому, и будет развиваться христианство. Старые традиционные формы, конечно, тоже будут привлекать определенное число последователей. К тому же история возникновения и развития так называемых «сектантских» движений показывает, что те деноминации, которые не обращают внимания на соответствие их практики состоянию современного им общества и человека, постепенно теряют влияние. В последние годы, когда количество христианских конфессий и деноминаций увеличилось и старые, в определенном смысле уже традиционные формы русского протестантизма, такие, как евангельское христианство, баптизм и пятидесятничество, теперь не являются лидирующими, мы можем обнаружить большой плюрализм форм общинной жизни. И этот плюрализм поможет понять, какая из этих форм больше привлекает людей.

Поэтому перспективы развития русского протестантизма в России связаны с вопросом соответствия форм церковной и общинной жизни с тем, что нужно современному человеку, с тем, что сможет компенсировать недостатки современного общества, в котором простой человек продолжает чувствовать себя винтиком громадной и бездушной машины. Только машина сегодня стала совсем плохой и рассыпается на глазах. Мы верим, что человек может перестать быть винтиком рассыпающейся машины и стать членом живого организма, живущего по любви.

Заметьте, что мы говорим лишь о новых формах. Содержание же жизни христианских общин остается прежним. Это — та самая любовь, о которой говорит нам Новый Завет. В сегодняшней жизни это можно назвать солидарностью, взаимопониманием, дружелюбием, чувством принадлежности к общине, семейственностью, отсутствием отчуждения, открытостью и прочими понятиями, за которыми стоят насущные потребности человека, как существа общественного. И та среда, которая сумеет удовлетворить эти потребности и сможет по-настоящему привлечь людей. Так что содержание жизни общины — это отнюдь не правила, постановления, догматические устои. Все это, ставшее христианским Законом, может лишь оттолкнуть людей.

И здесь не имеет никакого значения, какая традиция возведена в Закон. Древняя православная или вчерашняя баптистская. Любой закон постепенно закрепощает человека, отчуждая его от любви Божией. И чем больше та или иная форма христианства настаивает на своих устоях и традициях, тем тяжелее становится человеку принять ее. Русское евангельское движение, воплотившееся в основном в виде евангельских христиан-баптистов, конечно же, не является

исключением. У нас также налицо две тенденции. Одна — приверженность исторически сложившимся формам жизни, и пока эта тенденция серьезно дает о себе знать. Другая — реформационная, та, что берет в расчет изменения в жизни окружающих нас людей и побуждает наши общины искать ответы на проблемы этих людей.

Поэтому мы находимся на переходном этапе. Если раньше мы были ограничены в возможности сделать самостоятельный выбор, то теперь ничто не мешает нам разобраться в ситуации, понять наши перспективы и разрабатывать методы дальнейшего возвещения того, что мы считаем главным в жизни, — Евангелия, Благой вести об иной жизни, жизни с Богом. Будущее покажет, насколько серьезно воспринимают эти задачи евангельские христиане-баптисты. Будущее также покажет и жизнеспособность других деноминаций, как тех, что существуют в России достаточно давно, так и новых, привнесенных с Запада.

Наталья Кочан  
(Киев)

## ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННАЯ ЖИЗНЬ В УКРАИНЕ: ГОД 1996-Й

По страницам украинской печати\*

**П**роблема, которая явно или опосредованно влияла на атмосферу религиозной жизни в Украине в течение всей первой половины 1996 года, состояла в том, каким образом в новой Конституции будут сформулированы основоположные принципы взаимоотношений государства и Церкви. Малочисленное, но не испытывающее проблем с доступом к масс-медиа национал-радикальное крыло (политическое и церковное), умело играло на маргинальных комплексах духовно и экономически люмпенизированной части украинского общества. С этой стороны звучали требования наискорейшего создания единой национальной Церкви под протекторатом государства и отказа от закрепленных в старой Конституции принципов разделения Церкви и государства, школы и Церкви. Верховную Раду — высший законодательный орган — призывали «доработать» действующий закон «О свободе совести и религиозных организациях» с тем, чтобы положить «в его основание национальные интересы нашего государства, а не принцип так называемой свободы вероисповедания, запретить религиозные организации, центры которых находятся за пределами Украины» (Из Заявления политического объединения «За государственную независимость Украины» — *Вечірній Київ*, 18.04) (1)

В вынесенном на всенародное обсуждение проекте новой Конституции не было положения о разделении Церкви и государства. Обеспокоенность отсут-

---

\* Принятые сокращения:

УПЦ (МП) — Украинская Православная Церковь (Московский Патриархат).

УПЦ КП — Украинская Православная Церковь — Киевский Патриархат (неурегулированный канонический статус).

УАПЦ — Украинская Автокефальная Православная Церковь (неурегулированный канонический статус).

УГКЦ — Украинская Греко-Католическая Церковь.

вием конституционных гарантий юридического равенства религиозных организаций выразило абсолютное большинство представителей этих организаций на встрече 15 марта 1996 г. с Президентом Украины (Урядовий кур.—19.03) и несколько позже — 17 мая — во время встречи с вице-премьер-министром (там же.— 23.05). Предстоятель УПЦ МП митрополит Владимир (Сабодан) отмечал, что в новом проекте Конституции не только нет статьи о разделении Церкви и государства, «но там вообще настолько туманные формулировки, что нас это еще больше пугает. <...> При желании в законах что угодно можно будет написать, и все будет отвечать конституционным нормам — настолько расплывчато они сформулированы» (Товариш, № 19, май). «Для нас было главное (а мы следили за этим), чтобы Церковь была отделена от государства», — скажет президент 120-тысячного Союза евангельских христиан-баптистов Григорий Комендант (Україна—Центр.— 05.07) уже после того, как в принятой 28 июня 1996 г. Конституции Украины статья 35 закрепит разделение государства и Церкви, школы и Церкви<sup>1</sup>.

Такой поворот событий логично отразил не только сохранение демократических основ в законодательстве Украины, но и реальное соотношение верующего и неверующего населения страны: согласно опросу, проведенному Центром политической психологии Академии педагогических наук среди более 2 тысяч представителей взрослого населения Украины, 33% дали полностью положительную оценку религии как общественного феномена, неустойчиво положительную — 20%, нейтрально отнеслись либо же не смогли определиться 27% опрошенных, умеренно негативно — 11%, однозначно негативно — 9% (Хрещатик.— 12.06).

Итак, отношение к собственно религии в украинском обществе количественно характеризуется как «пятьдесят на пятьдесят». Само по себе это могло бы стать одним из факторов его социально-политической стабильности.

Могло бы, если бы процесс демократических реформ не пробуксовывал, если бы законы не только принимались парламентом, но и применялись на практике, если бы вот уже который год не зашкаливал уровень политизации церковной жизни, тем самым углубляя кризис разделенного Православия. Предельно конфликтные отношения между тремя основными Православными Церквями — УПЦ (МП), УПЦ КП и УАПЦ — постоянно продуцируют социальные спазмы в украинском обществе.

---

<sup>1</sup> См. фрагменты стенограммы обсуждения ст. 35 Конституции Украины в: *Людина і світ*, 1996 (9), с. 2-8.



\* \* \*

Водоворот событий на Украине по-прежнему безуспешно кружится вокруг вопроса об обретении Православной Церковью автокефального статуса. Две Церкви — УПЦ КП и УАПЦ — самопровозгласили его, оставив статус канонической за численно наибольшей, однако с политико-церковной точки зрения наиболее уязвимой, автономной УПЦ Московского Патриархата. Оставшись в меньшинстве, две первые Церкви неизменно апеллируют к государству, предлагая ему полный набор услуг в державостроительстве в обмен на монополизацию за ними (каждая мыслит себя отдельно от другой) права выступать от имени всей полноты украинского православия. На долю последней остается многомиллионная паства да непрекращающийся шквал обвинений в «предательстве» интересов Украины и «пособничестве имперской Российской Церкви»<sup>2</sup>.

Каждая из сторон затянувшегося в украинском православии конфликта имела достаточно времени, чтобы осознать трагичность разделения и выгоды, которые сулит единение, а также чтобы определиться относительно возможных путей объединения, но 96-й год ничего принципиально нового в позиции Церквей не внес, разве что в результате внутренних расколов УАПЦ оказалась отброшенной на позиции аутсайдера. Однако предстоятели и иерархи всех трех Церквей в 1996 году, как и прежде, продолжали декларировать свою волю к единству, указывая на единственно возможные, по их мнению, пути к достижению оного.

Что же это за пути, которые, казалось бы, должны вести к единой цели и которые всё никак не пересекутся друг с другом? Кратко охарактеризуем каждый из них.

Лейтмотивом выступлений главы УПЦ КП Патриарха Филарета (Денисенко) продолжали оставаться тезисы: «УПЦ Киевского Патриархата является национальной Церковью украинского народа, которая имеет автокефальный статус, то есть независимый от религиозных центров других государств»; причиной сохраняющейся религиозной нестабильности является «желание антигосударственных промосковских политических и религиозных кругов любыми способами сохранить колониальное духовное состояние украинского православия и воспрепятствовать созданию единой Православной Церкви — национальной, поместной, независимой» (*Молодь України.* — 15.03; *Вечірній Київ.* — 20.03).

<sup>2</sup> «Профиларетовские организации—УНСО, казаки Мульвы, «Просвіта» и т.д. столь яростно стали отбирать хлеб Службы безопасности Украины (СБУ), разоблачая Украинскую Православную Церковь [МП. — ред.], что председатель СБУ В. Радченко вынужден был публично заявить: его ведомство не располагает фактами причастности ни одной из украинских Церквей к антигосударственной деятельности» (*Независимость.* — 29.11).

Патриарх Филарет — единственный среди церковных иерархов, кто последовательно настаивает на необходимости активного участия государства в урегулировании межправославного конфликта и в объединении Церквей. Об этом он прямо говорил на встрече с Президентом 21 октября 1996 г., первой со времени избрания Л.Кучмы на этот пост в 1994 году. Киевский Патриархат «настаивает на том, чтобы Президент и правительство серьезно занялись церковными проблемами», т.е созданием такой Церкви, которая «будет защищать интересы своего народа и своего государства»; до тех пор, пока в стране «будет господствовать чужая Церковь Московского Патриархата», ситуация в политической и церковной жизни будет «шаткой и нестабильной» (*Финансовая Украина*. — 16.07). «Нашему государству необходимо обеспокоиться тем, чтобы все разрозненные Церкви объединить и создать единую поместную Церковь, — доказывал первоиерарх УПЦ КП в другом интервью. — <...> Через средства массовой информации необходимо объяснять, какая Церковь необходима, рассказывать правдивую историю православия в Украине, чтобы раскрыть людям глаза» (*Молодь України*. — 10.11). Изначальное упование УПЦ КП на решение проблемы создания независимой Православной Церкви в Украине политическим путем и в пользу УПЦ КП сделало невозможным ее диалог с другими Православными Церквями. Со стороны Киевского Патриархата неизменно звучат призывы к объединению, однако высказываются они не в церковном сообществе, а на многочисленных пресс-конференциях Филарета, общественных собраниях, политических митингах.

В начале 1996 года у неисправимых оптимистов еще тлела надежда на возможность ведения конструктивных переговоров между УАПЦ и УПЦ (МП). Инициатором их начала осенью 1995 года выступили те трое епископов УПЦ КП, которые в знак протеста против избрания на престол патриарха Филарета перешли в УАПЦ. Уже тогда Патриарх УАПЦ Димитрий (Ярема) обращал внимание, что в данном вопросе «не все однозначно». «Хоть и называют они (т.е. УПЦ (МП). — *ред.*) себя Украинской Церковью, но духа украинского там нет и по сей день. <...> Никакой второй Переяславской Рады, присоединения не будет. Речь может идти только об объединении в единую Украинскую Церковь» (*Киевские Ведомости*. — 25.01). Крайне скептически отнесся к возможности достижения взаимопонимания с УПЦ (МП) и епископ Харьковский и Полтавский Игорь (Исиченко), отметив, что лично он более склонен начать переговоры с греко-католиками (*Агенція Релігійної Інформації* <далее — АРІ>. — № 8, 23.02).

Патриарх Димитрий в интервью, данном после апрельского (1996 г.) Собора УАПЦ, отмечал, что важнейшим условием объединения он видит то, чтобы «эта объединенная Церковь была автокефальной, то есть независимой от какого-либо внешнего центра» (*Слобідський край*. — 06.04).

Показателен комментарий к визиту зимой 1996 года делегации УАПЦ в Константинополь главы киевского братства УАПЦ С. Заставского: «Так можно посылать какого-то киевского сторожа, который встретится с константинопольским сторожем. Поговорили, и больше ничего. Изначально эта поездка приобрела несколько скандальный характер. Ведь возглавить нашу делегацию должен был сам Патриарх УАПЦ Димитрий, но он возражал против поспешной поездки. Однако епископы, пользуясь будто бы соборным правом, не послушали своего патриарха и в последний момент его не взяли. Поехали без него, даже не получив благословения владыки. <...> И в результате делегация вернулась ни с чем» (*Православна Суницина*. — № 5-6).

Последовательна позиция иерархии УПЦ (МП) в вопросе о путях достижения единства православия в Украине. Митрополит Владимир (Сабодан) неустанно из интервью в интервью объясняет основные принципы, которых придерживается возглавляемая им Церковь: «Украинская Православная Церковь Московского Патриархата является частью Русской Православной Церкви на правах полного самоуправления. Наши связи с Москвой — чисто канонические. Мы полностью самостоятельно решаем свои дела, не подчиняясь Москве в этом плане: имеем свой Священный Синод, созываем свои соборы, сами поставляем епископов и осуществляем все прочее, что необходимо для жизни Церкви. То, что среди части граждан наша Церковь ассоциируется с «рукой Москвы», те ярлыки, которые на нее навешивают, — это все политика или стремление смешать нас с политикой. Мы не имеем за своей спиной никакой политической партии, которая бы нас поддерживала, мы не получаем никаких средств — ни от Москвы, ни от какого-либо государства (в том числе и собственного), ни от диаспоры. Действуем на основе данных нам законов, в политику не вмешиваемся и вмешиваться не собираемся. Пока что мы имеем независимость лишь относительно статуса. Полную независимость (или автокефалию — слово, которого кое-кто у нас боится, потому что не понимает, что оно означает) будем иметь тогда, когда на это будет согласие всей Украинской Православной Церкви — не только епископата, но и духовенства, и монашествующих, и верующего народа. Народ Божий очень болезненно относится к этой проблеме. Мы ежегодно собираясь на всецерковную конференцию, поднимаем этот вопрос. И каждый раз встречаем страшное негодование среди верующих — люди стоят с плакатами, не пускают нас на Собор, упрекают нас, что мы «меняем православие», хотим отделиться, разделиться. Одним словом, существует большая напряженность в этом вопросе. Осознаю, что такая же напряженность — и среди другой части украинского народа, где считают, что независимое государство должно иметь независимую Церковь. Чтобы согласовать эти две позиции, необходимо много работать, тут должна быть полная законность — только таким образом можно будет избежать еще одного раскола. Это же не преходящая проблема, это во-

прос, который решается на века. И он затрагивает душу, духовные вопросы, а потому решается очень болезненно» (Владимир, митрополит: «*Ответственность за ситуацию в Церкви несут ее руководители*». — *Товарищи*, № 19, май).

В другом интервью митрополит Владимир так характеризует позицию возглавляемой им Церкви: «Насилие отпугнуло верующих от идеи автокефалии. Томос на самостоятельность, который привез в Киев Патриарх Алексей, был лишь первым шагом на пути к законному признанию и обретению статуса поместной Православной Церкви. Кстати, и эта акция закончилась побоищем. То, что последовало за этим — насилие, захваты и ложь, — оттолкнуло верующих. Одни считают, что их отдают Папе Римскому, другие как огня боятся самого слова «автокефалия», измены православию. Мне люди откровенно говорят: вы хотите патриархат? Один уже есть — идите туда. Вы хотите автокефалию? Она тоже есть — уходите туда. Главное — оставьте нас в покое, дайте нам спокойно существовать и молиться, ибо это напряжение всех уже утомило. Так что хорошая идея была дискредитирована, и нужно какое-то время, чтобы люди успокоились и все осмыслили. <...> Конечно, можно было с самого начала численностью подавить филаретовцев, несмотря на унсовцев и прочих военизированных «защитников». Могли бы мы защитить и то, что у нас отняли. Но это было бы преступлением. Ибо мы ввергли бы людей в брань, братскую войну. Я помню, как в Ровно приехали люди и оскорбляли меня только потому, что я не давал благословения на штурм областной администрации и прочие действия активного протеста православных. Однако я всегда полагал, что допущение кровопролития между единокровными, единоверными людьми — преступление (Владимир, митрополит Киевский и всея Украины. «*В преддверии юбилея Христа. Независимость*». — 19.07).

Подытоживая позицию УПЦ (МП) относительно автокефалии в интервью киевской газете «*День*» (13.11), митрополит Владимир, исходя из очевидных реалий, как никогда ранее, категорично заявил: «Мои усилия направлены на то, чтобы возникновение Поместной Церкви состоялось согласно церковным канонам и с наименьшими жертвами. И хотя я уверен, что не избежать еще одного раскола (часть приходов и даже епархий пожелают остаться в составе Московского Патриархата), однако его следует свести к минимуму. Вопрос автокефалии я вообще не считаю актуальным, ведь УПЦ (МП) сегодня имеет широкую автономию — она не подотчетна Московскому Патриархату ни в административных, ни в финансовых делах».

Позиция государства достаточно однозначна как в оценке причин раскола в православии, так и возможностей использования Церкви в интересах государства и общества. Так, Генеральный прокурор Украины Г. Ворсинов в ответе (от 27.12.1995) на запрос Председателя Верховной Рады А. Мороза о выполнении

закона «О свободе совести» отмечал, что одним из дестабилизирующих факторов общественной жизни является существующий по сей день раскол в православии и государстве. Этот процесс обусловлен, прежде всего, неконструктивными действиями определенных политических и церковных кругов для достижения на основе УПЦ КП полной автокефалии, грубым вмешательством в церковные дела крайних национал-радикалов и деятельностью [митрополита] <...> Филарета» (*Комуніст.* — № 6, февраль).

Представитель Администрации Президента В. Литвин официально заявил, что в целом «говорить о прочной консолидации нации, в том числе и на религиозной основе, в силу объективных обстоятельств и фактора времени еще преждевременно. Когда состояние общества стабильное, экономика развивается, эта проблема незаметна. Но если есть экономические и политические проблемы, появляется так называемый «збручский синдром» (2). А прибавьте к этому фактор многонациональности и фактор религиозного разнообразия. Мы не можем, как в Польше, где 97 процентов населения католики, призывать паству к единению, терпению, миру. На этой основе объединить нацию чрезвычайно трудно» (*Київська правда.* — 18.06).

Среди многочисленных политических партий, общественных организаций, отдельных известных личностей можно встретить самые разнообразные оценки ситуации в Православии на Украине. Однако наше внимание привлекли слова бывшего священника РПЦ, перешедшего в УПЦ КП, а также политика Глеба Якунина, сказанные им в беседе с киевским журналистом осенью 1996 года: «Украина, конечно, отстала от России в плане экономических преобразований. Но в религиозной жизни, в ее демократичности, у вас положение намного лучше. Ведь как это замечательно, что вчера я встретил митрополита Владимира <уточним: видел за столом президиума международной конференции. — Н.К.> (он был самым порядочным в Московском Патриархате, замечательным проповедником. Ему надо было раньше Филарета бросать Москву и переезжать сюда, за ним бы пошла все). Сегодня я встретил Филарета, а завтра, быть может, Димитрия. Как прекрасно, что есть такое разнообразие. А было бы десять патриархов, стало бы еще лучше. Ведь у верующих появляется возможность выбора» (*Независимость.* — 29.11).

\* \* \*

Среди текущих событий 1996 года в жизни УПЦ (МП) крайне болезненно отозвалась скандальная распря между Московским и Константинопольским Патриархатами, воочию выявив трагичность несвободы УПЦ (МП). Одна из крупнейших Церквей во вселенском Православии оказалась низведенной до уровня

заложника без права голоса в борьбе чуждых ей политических амбиций и интересов безответственных внешних сил.

По примеру первых христиан православным в Украине впору было в самом что ни на есть прямом смысле воззвать: «Собери, Господи, Церковь Твою от четырех ветров». Шок, вызванный прекращением общения между Москвою и Константинополем, отнюдь не был смягчен Обращением Синода иерархов УПЦ (МП) от 3 апреля к духовенству и верующим, в котором говорилось, что происшедшее «не является расколом во Вселенском Православии. Как бы ни сложились дальнейшие отношения между главами Русской и Константинопольской Церковей. Украинская Православная Церковь пребывает в каноническом единстве со Вселенским Православием, всеми Поместными Православными Церквями мира» (*Православна газета*. — № 4; *Харьковские Епархиальные Ведомости*. — № 4).

Событием этим не могли не воспользоваться церковные и политические оппоненты УПЦ (МП). Предстоятель УПЦ КП патриарх Филарет на созванной 5 марта пресс-конференции заявил, что во Вселенском Православии произошел новый раскол и что в расколе со Вселенским Православием оказалась и УПЦ Московского Патриархата. Такой поворот событий для Церкви Киевского Патриархата может иметь положительные последствия, так как появляется возможность, при соответствующей поддержке государства, получить из Константинополя томос на автокефалию для УПЦ КП (АРІ.— № 10. 08.03; *Молодь України*. — 07.03; *Молода Галичина*. — 09.03). Ничтоже сумняшеся глава УПЦ КП заявлял средствам массовой информации: «То, что никакой самостоятельности и независимости от Москвы УПЦ (МП) не имеет, засвидетельствовал тот факт, что, когда Москва разорвала отношения с Константинополем, как следствие, разорвала эти отношения и УПЦ» (*Молодь України*. — 26.04).

Скорее исключением, чем правилом, в потоке тогдашних публикаций прозвучали следующие оценки позиции Филарета: «Разумеется, никто из патриархов не обвинил друг друга в расколе, и тем более — в расколе Вселенской Церкви и начале мировой межцерковной склоки. Это сделал за них изгнанный из православия за преступления перед Церковью Михаил Антонович Денисенко (Филарет), именующий себя Патриархом Киевским и всея Руси-Украины. <...> Расколов Православную Церковь Украины, он теперь решил выбраться на международный уровень» (*Независимость*. — 13.03).

<Глава УПЦ КП> «повел речь не столько о пагубности разделения Тела Христова, сколько про выгоды, которые рассчитывает получить УПЦ КП. <...> Филарет, если исходить из его слов, имеет намерение заняться углублением пропасти между Москвой и Константинополем. Иерарх, который использует такой печальный повод не для призыва к примирению, а для удовлетворения амбиций

(пусть даже не личных, а коллективных), никак не способствует укреплению того движения, которому он служит» (*Перспект.* — № 9, 12-18.03).

Однако доминирующий тон выступлений «по случаю» был направлен на политическую дискредитацию УПЦ (МП): «Так называемая Украинская Церковь Московского Патриархата под председательством митрополита Владимира Сабодана, в силу своего подчинения РПЦ, втянута в опасную политическую игру по восстановлению империи» (*Вечірній Київ.* — 02.04). Тут подоспело и приглашение патриарху Филарету от 6-го административного региона Чечни выступить посредником в переговорах Чеченской Республики с Российской Федерацией. Участвовать в «посреднической миссии» добровольно вызвались глава всеукраинского общества «Просвита» поэт П. Мовчан, глава Конгресса украинской интеллигенции поэт И. Драч, представитель Конгресса Украинских националистов М. Радушный (*Вечірній Київ.* — 10, 25.04; *Україна Молода.* — 10.04; *Молодь України.* — 26.04). Лишь «Демократическая Украина» (25.04) обратила внимание на то, что никого из названных лиц, собственно, нет «в списке тех, кого хотел бы видеть во время возможных переговоров российский президент Ельцин».

УАПЦ в ситуации конфликта между Москвой и Константинополем в который раз поспешила направить своих представителей к Церкви-Матери — Константинопольскому Патриархату «с просьбой о даровании канонической автокефалии». О результатах поездки епископ Харьковский и Полтавский Игорь (Исиченко) сказал: «Не стоит строить иллюзии относительно раскола между Москвой и Константинополем. Никакого раскола не было, сказали нам в Константинополе и предупредили, что Украинская Церковь не должна считать, что Вселенский Патриарх пребывает в конфликте с Патриархом Московским» (*Україна. Європа. Світ.* — 13-18.05).

\* \* \*

Не успели успокоиться страсти вокруг конфликта между Москвою и Константинополем, как новое событие — приближающаяся годовщина со дня смерти Патриарха УПЦ КП Владимира (Романюка) и трагедии на Софийской площади, где он оказался погребен, — стали ферментом очередной напряженности в обществе. Еще достаточно свежи были в памяти не только побоище у стен св. Софии 18 июля 1995 года, но и более чем двусмысленные слова Филарета о том, что его предшественник на патриаршем престоле, 18-летний узник советских лагерей, «за годы жизни не сделал столько для объединения национал-демократических сил в Украине, как своей смертью» (*Сільські вісті.* — 24.10.1995).

Продолжающийся паралич структур власти усугублял опасения. Ведь еще в 1995 году и.о. министра юстиции Украины В. Онопенко за свои слова о том, что события 18 июля имеют не только правовой, но и «политический, социальный и даже экономический характер», что «само погребение и принятие решения о погребении, безусловно, было проведено с нарушением действующего законодательства» и что при этом «имело место нарушение общественного порядка. Оно состояло в том, что погребение состоялось без разрешения» (*Юридичний вісник України*. — 01.08), — за такую свою позицию он был вынужден немедленно заплатить отставкой. А дальше все было сделано для того, чтобы не допустить объективного расследования событий<sup>3</sup>. Спустя год Прокуратура Киева завершила расследование. В ее беспомощном заявлении для прессы отмечалось, что следствием не установлено конкретных граждан, в действиях которых был бы «законченный состав преступления», хотя в некоторых случаях имели место некоторые его формальные признаки. Телесные травмы, полученные участниками похоронной процессии в результате столкновений с работниками милиции, по мнению Прокуратуры, не были результатом злого умысла последних, так как те пресекали нарушения закона и защищали свое здоровье» (*Молодь України*. — 14.06). Таким оказался юридический финал этой провокации. Хотя было очевидно, «что события июля прошлого года — это попытка не Церкви показать свою силу, а попытка отдельных политиков продемонстрировать силу, спрятавшись за Церковью» (Интервью зам. Администрации Президента В. Литвина *Киевской правде* от 18.06).

Накануне трагической годовщины средства массовой информации с повышенным интересом комментировали возведение киевской городской администрацией на месте погребения главы УПЦ КП дорогостоящего памятника из итальянского мрамора. Без ответа остался вопрос *Независимости* (16.07) о законности такого рода расходов за счет киевских налогоплательщиков.

На траурной церемонии у стен Св. Софии 14 июля 1996 года, в день смерти Патриарха Владимира, из официальных лиц присутствовал лишь представитель от киевской мэрии да от общественных организаций гетман казачества В. Мулява. Обеспечивать порядок мероприятия призваны были отряды боевиков ультранационалистической УНСО (Украинская Национальная Самооборона) — в камуфляжной форме, под черно-красными знаменами они скандировали «УНСО», «Смерть врагам!». «И люди, которые только что искренне моли-

---

<sup>3</sup> Председатель Государственного Комитета по делам религий Анатолий Коваль так комментировал ход расследования: «Сейчас никто не заинтересован в том, чтобы до конца разобраться в этом деле. Расследование ведется и государством, и Церковью. Но обе стороны сейчас умолкли. Я думаю, было бы хорошо не ворошить эти печальные страницы нашей истории» (*Мета*. — № 7, 03.04).



лись, были поражены и искренне возмущены. Зачем это? Что они демонстрируют? Кого запугивают? Или вновь хотят крови?» (*Сільські вісті*. — 16.07).

«Не было на панихиде, — отмечала *Финансовая Украина* (23.07), — лишь представителей других христианских Церквей. Так было и в прошлом году. Тогда новый Патриарх УПЦ КП Филарет (Денисенко) открыто угрожал не участвовавшим в «Софийском побоище» греко-католикам большими неприятностями на Восточной Украине и обвинял УГКЦ в отсутствии патриотизма. Но греко-католики не пришли, как не пришли и римо-католики, и представители крупнейшей христианской Церкви Украины — Украинской Православной Церкви, находящейся под юрисдикцией Московского Патриархата. Эту Церковь в основном-то ругали и клеймили на панихиде и во время крестного хода на Софийскую площадь, после нее и на митинге у могилы Патриарха».

Подводя итоги годовщины патриаршества Филарета, та же *Финансовая Украина* (23.07) отмечает: «Филарет становится Патриархом и избавляется от досадного контроля своей деятельности <со стороны Патриарха Владимира (Романюка)>. Он требует от государства привилегированного положения для своей Церкви, придания ей статуса государственной. Он шантажирует Константинопольского Патриарха тем, что собирает под свой омофор раскольников со всего мира. Он кормит свою «карманную гвардию» УНСО, чтобы кинуть ее в бой, когда понадобится. Но 14 июля все прошло тихо и мирно. Значит, еще не пришло время».

Особый интерес представляет упоминание газетой о «собрании вокруг УПЦ КП раскольников со всего мира». Согласно данным самой УПЦ КП, за пределами Украины она имеет следующую структуру. На правах автономии в ее состав входят: 1) митрополия Западной Европы и Канады во главе с митрополитом Миланским Евлогием (4 епархии, 3 монастыря, духовная семинария); 2) УАПЦ (соборноправная) с центром в Чикаго (2 епископа, около 20 приходов в США и Австралии).

Непосредственно в состав УПЦ КП входят три епархии на территории Российской Федерации: Богородская (Ногинск, Москва и Московская обл.), Белгородско-Обоянская и Сибирская (3 епископа, свыше 20 приходов, 2 монастыря, духовная семинария). Сибирская епархия состоит из верующих Истинно-Православной Церкви. Сообщается, что в процессе организации пребывают Рязанская, Краснодарская и Уральская епархии, а в перспективе — создание Российского экзархата УПЦ КП.

Кроме того, в состав УПЦ КП перешли 3 монастыря и более 10 приходов в Греции, отдельные приходы в Великобритании, Молдове, на Кубе: пятеро православных епископов из Латинской Америки выразили желание присоединиться к УПЦ КП на правах автономии (*Слово Провітти*. — № 5, май).

\* \* \*

Нескончаемые нестроения внутри УАПЦ, которые обострились еще весной — часть епископата на Соборе в мае потребовала немедленного смещения с престола Патриарха Димитрия, — осенью привели к очередному расколу ее иерархии. Предъявляемые друг другу обвинения звучали настолько серьезно, остро и безапелляционно, а взаимные низложения с престолов происходили так молниеносно, как это возможно лишь в состоянии агонии. В калейдоскопе событий в пору было запутаться, если бы не знание — за всем этим стоят личные амбиции основных участников событий.

14 сентября Патриарх Димитрий вывел из состава епископата УАПЦ архиепископа Петра (Петруся) «за несоответствующее архиерею поведение в отношении священников и мирян, неоднократное невыполнение директив, поручений и приказов в течение трех лет, срыв полезных для Церкви мероприятий, открытое неповиновение и неуважительное публичное отношение к особе Патриарха, частое говорение неправды, невыполнение взятых обязательств управляющего патриаршей канцелярией, самовольное присвоение себе титула «архиепископа Львовского и Галицкого» (*Молодь України.* — 20.09).

В ответ архиепископ Петр (Петрусь) провел 21 сентября во Львове пресс-конференцию, а также обратился с посланием к вверенному ему духовенству и верующим, в котором, в свою очередь, утверждал, что «за нарушение церковных законов в данном случае Его Святейшество Димитрий, подлежит лишению духовного сана» (*API.* — № 40, 27.09).

В первых числах октября Патриарх Димитрий через средства массовой информации сделал заявление о ликвидации УАПЦ (*Вечірній Київ.* — 02.10), которое, по-видимому, не было воспринято всерьез ни епископатом, ни самим Димитрием, так как уже 18-19 октября иерархи съехались в Киев на очередной Собор. Предполагалось, что он должен быть торжественным — исполнялась 75-я годовщина провозглашения Собором 1921 года автокефалии Украинской Православной Церкви. Однако, итогом первого дня работы Собора стало запрещение (при одном воздержавшемся — Патриархе Димитрии) в служении епископа Игоря (Исиченко), а также решение обратиться в Генеральную Прокуратуру для возбуждения уголовного дела против руководства Христианского банка, ведавшего по совместительству финансово-хозяйственной деятельностью УАПЦ. Итогом второго дня стал демарш Димитрия (Яремы), заявившего о своем непризнании как епископов, так и принятых ими решений. Опальный епископат, времени не тратя даром, тут же принял «Обращение Архиерейского Собора УАПЦ к верующим», в котором дело было представлено следующим образом: «К превеликому сожалению, Патриарх Димитрий публично заявил, что вместе с

запрещенным в служении епископом Харьковским и Полтавским Игорем (Исиченко) выходит из состава епископов УАПЦ. Таким образом, бывший Патриарх Димитрий сложил свои полномочия Предстоятеля УАПЦ и перестал ее представлять» (*Молодь України*. — 25.10).

Противоборствующие стороны поспешили «легитимировать» самое себя проведением Соборов. Первыми собрались 26 ноября в Киеве оппоненты Патриарха Димитрия — митрополит Василий (Боднарчук), архиепископы Петро (Петрусь), Роман (Балашук), Михаил (Дуткевич), епископ Иоанн (Бойчук). На этом Соборе было принято решение не избирать Патриарха до времени созыва всеукраинского объединительного православного Собора, назначить митрополита Василия местоблюстителем патриаршего престола, вывести за штат и запретить в служении Патриарха Димитрия и его сторонников — епископов Игоря (Исиченко) и Мефодия (Кудрякова) (*Україна молода*. — 28.11).

Несколькими днями позже, 29 ноября, провели в Киеве свой Собор сторонники Димитрия — сам Димитрий, двое упомянутых епископов и спешно посвященный в сан епископа Макарий (Малетич). Они в свою очередь низложили с престолов оппозиционеров и обратились к колеблющемуся митрополиту Андрею (Абрамчуку) с требованием определиться относительно юрисдикционной принадлежности. В обращении к верующим участники Собора отмечали, что «использование раскольниками названия УАПЦ невозможно с точки зрения как церковного, так и государственного права. Поэтому в случае дальнейшего прикрития раскольниками своих бесчинств именем УАПЦ мы будем требовать защиты своих юридических прав через судебные инстанции» (*API*. — № 55, 06.12).

Декабрь был отмечен позиционным противостоянием: стремлением «воюющих сторон» закрепиться на удерживаемых рубежах с тем, чтобы с новыми силами встретить решающее сражение за право наследования юридического статуса УАПЦ со всеми вытекающими из этого имущественными правами.

\* \* \*

Девяносто шестой год в жизнь УГКЦ вошел рядом юбилеев: весной отмечалась 50-я годовщина Львовского псевдо-Собора РПЦ, ликвидировавшего Греко-Католическую Церковь, в течение всего года праздновались 400-летие подписания Брестской (Берестейской) и 350-летие Ужгородской церковных уний. Программа празднований включала окончание цикла научных конференций «Берестейские чтения», празднование в Риме, организацию торжеств в епархиях. Завершением празднований стали Собор (6-10.10) духовенства и верующих всей

Украинской Католической Церкви и следовавший за ним Синод епископов (14-22.10).

Подводя итоги празднований юбилея Брестской унии, киевская газета *День* (15.11) писала: «Стремление официального Киева дистанцироваться от юбилея, события, которое оказало серьезное влияние на историю всей Европы, не говоря уже об Украине, понятно, однако неадекватно. В соответствующих коридорах власти в свое время возникали проекты сделать Брестский юбилей подобным по своей идеологии, скажем, празднованию немцами юбилея Реформации. Чтобы он способствовал консолидации нации, а не стал торжественным перечнем взаимных обид. Однако власти, кажется, оказались чрезмерно чувствительны к демаршам тех религиозных лидеров, которые стремятся к конфессиональной монополии. Общественные структуры оказались не настолько развитыми, ответственными и стратегически ориентированными, чтобы обеспокоиться судьбой юбилея. Все это дает обильную пищу для размышлений о состоянии украинского общества».

Безусловно важное значение для завершения организационной структуры УГКЦ в Украине имело решение Апостольского престола от 2 апреля 1996 года о создании Киево-Вышгородского экзархата; тем самым юрисдикция предстоятеля УГКЦ была распространена на всю территорию Украины. Первым экзархом стал епископ Любомир Гузар; после его нового назначения экзархат возглавил епископ Михаил Колтун. И если первоначально реакция Украинской Православной Церкви (МП) была резко негативной — на всех уровнях звучали обвинения в прозелитизме, вторжении в пределы «канонической территории», нарушении канонов Вселенских Соборов (*Время*. — 21.05; *Православна Суницяна*. — № 5-6), — то в дальнейшем предстоятель УПЦ МП на аудиенции принес свои поздравления епископу Колтуну.

Трудно сказать, что именно стало причиной соблюдения УПЦ (МП) «дипломатического протокола» — более независимый от давления фундаменталистов Московской Патриархии курс во внутриукраинских делах, многочисленные взвешенные интервью представителей греко-католического епископата, либо трезвый учет новых исторических реалий. Епископ Гузар все время не уставал повторять: «Я знаю, что православные опасаются «прозелитизма» с нашей стороны, «душехвательства». Но эти опасения беспочвенны. Мы должны понять, что сейчас совершенно иная ситуация, чем сто лет назад, когда определенные религиозные группы жили компактно. Сейчас люди очень перемешаны, все есть всюду. Советский Союз позаботился об этом. Греко-католики, например, живут не только по всей Украине, но и в Сибири, и в Казахстане. И все они нуждаются в духовной поддержке, опеке. Именно поэтому мы здесь» (*Финансовая Украина*. — 06.08).

На исходе 1996 года пришло сообщение о назначении епископа Василия Медвита Апостольским визитатором для греко-католиков в странах Средней Азии (Казахстан, Киргизстан, Узбекистан, Таджикистан, Туркменистан), куда для изучения положения дел он выехал в конце декабря с двухмесячным визитом (API.— № 56, 13.12).

\* \* \*

Общую характеристику развития религиозно-церковных процессов в Украине дал в интервью правительственному *Урядовому курьеру* (11.07) вице-премьер-министр по гуманитарным вопросам Иван Курас: «Происходит относительно динамичное развитие религиозно-институционализационного процесса. В частности, с 1992 года эта инфраструктура возросла на 35,4% (6616 общин), в том числе в 1995 году — на 6,6%, или на 1175 общин. Религиозная среда развивается и качественно — в несколько раз увеличилось количество духовных учебных заведений и монастырей, миссий и братств. Ныне в Украине действует почти 18 тысяч религиозных общин 65 конфессий, направлений и течений. Церковную службу осуществляют 15,3 тысячи священнослужителей.

Обращает на себя внимание и то, что большинство религиозных институций сосредоточено в 7 западных областях, где проживает около 20 процентов населения Украины. При этом почти треть их находится в Галичине <Галиции> (Львовщина — 13,8%, Тернопольщина — 8,4%, Ивано-Франковщина — 6,6%). От общего числа религиозных общин 7,9% действуют в Закарпатье, что превышает довоенные показатели.

Иная ситуация на Востоке и Юге. Тут сосредоточено 18% всех религиозных общин. Отличие между западными и восточными регионами видится в ментальности, религиозной культуре населения. Если для западных областей религия и Церковь являются составляющими образа жизни, то для восточных и южных областей эти функции в значительной мере утрачены».

В интервью затрагивается и вопрос о реституции. Заметим, что, согласно Указу Президента от 4 марта 1992 г., процесс передачи Церкви ее движимого и недвижимого имущества в основном должен был быть завершен еще в 1993 году. Однако забирать — не возвращать, и распоряжением Президента от 22 июня 1994 года этот срок был продлен до 1 декабря 1997 года. Вице-премьер-министром в цитируемом выше интервью отмечалось, что к середине 1996 года верующим было «передано около 3 тысяч храмов и свыше 8 тысяч предметов культового и церковного предназначения. Однако количество общин каждый год возрастает на тысячу. Передавать почти нечего» (*Урядовий курьер*.— 11.07).

Все же в руках государства продолжает оставаться 800 храмов, ожидающих своего возвращения бывшим владельцам, о чем представители религиозных организаций напомнили на встрече с Президентом 15 марта 1996 г. (*Урядовий кур'єр*. — 19.03).

Другой острой проблемой государственно-церковных отношений остается правовой нигилизм как в центре, так и на местах. Практически невозможно обеспечить поочередное пользование храмом общинами различных конфессий там, где храмов не хватает. В Тернопольской области за последние два года органами государственной власти было принято 37 подобных распоряжений, из них исполняется лишь 5 (*Свобода*. — 04.01). Областной совет безнаказанно годами может игнорировать решения Высшего арбитражного суда Украины, если местные власти протезируют «своей» конфессии (*Робітничка газета України*. — 17.04). Практически каждый глава облсовета может повторить слова, сказанные их Львовским коллегой: «Недопустимо, чтобы органы власти, прокуратуры, милиции, Службы безопасности Украины, суда действовали каждый по своему усмотрению, предоставляя преимущества тем или иным религиозным конфессиям» (*Всеукраїнские Ведомости*. — 04.04).

Зимой 1995/96 г. завершился процесс очередной реорганизации Комитета по делам религий. На этот раз он был выделен из Министерства по делам национальностей, миграции и культов в отдельную структуру, штат которой в полном соответствии с одним из законов Паркинсона неизмеримо возрос. Новоназначенный председатель Комитета Анатолий Коваль в первом официальном интервью определил следующие приоритетные направления государственной политики в церковной сфере:

«— обеспечение конституционного положения об отделении Церкви от государства и школы от Церкви, равноправия всех официально действующих в Украине религий и права граждан на свободу совести;

— содействие религиозным организациям в исполнении их уставных задач, участия Церквей в служении, которое имеет социальное значение. Имеется в виду, в частности, укрепление моральных основ общества, развитие милосердной и благотворительной деятельности, преодоление межконфессиональных конфликтов, утверждение в обществе идеалов мира, гуманизма и согласия;

— государство будет решительно пресекать какие-либо проявления религиозной исключительности и нетерпимости к неверующим и верующим иных исповеданий, пренебрежительного отношения к религиозным чувствам граждан».

Полномочия Государственного Комитета по делам религий его председатель сформулировал следующим образом: «Госкомрелигий — орган государственного управления. Его создание свидетельствует о принципиально новом <?! — Н.К.> понимании властью государственно-церковных отношений, роли религии и Цер-

кви в обществе. К компетенции Комитета принадлежит, во-первых, формирование и реализация государственной политики по отношению к религии и Церкви<sup>4</sup>, обеспечение гарантированного права граждан на свободу совести, создание верующим условий и возможностей исповедовать свою религию, объединяться в религиозные организации. Во-вторых, пресечение каких-либо проявлений религиозной исключительности и нетерпимости по отношению к неверующим или верующим иных исповеданий, вмешательства государственных органов и общественных организаций в религиозные дела, и наоборот — религиозных организаций в дела государства» (*Урядовий кур'єр*. — 08.02).

Более отчетливо позиция государства проявляется, когда речь заходит о конкретных вопросах. Председатель Госкомрелигий, в частности, отмечает, что Комитет «нацеливает» конфессии на то, «чтобы они обязательно учитывали, что работают в Украине, с нашим народом. Поднимаем вопрос, чтобы литература издавалась на украинском языке, документация велась по-украински, учитывались традиции украинского народа.

<...> «Мы внесли поправку к Закону Украины о свободе совести и религиозных организациях, где ставим вопрос об обязательном преподавании в общеобразовательных школах и учебных заведениях основ религии. <...> Возможно, это должны делать не только священники, но и люди светские. Одно условие — обязательно верующие, которые бы к преподаванию подходили с душой. Чтобы ребенок готовил себя к будущему выбору конфессии». На государственном телевидении эфир следует предоставлять лишь тем «религиозным деятелям, которые выступают на украинском языке и в поддержку Украинского государства» (*Выверяя каждый шаг. Интервью председателя Госкомрелигий А. Коваля газете Мета*. — № 7, 03.04).

Завершением деятельности Государственного Комитета по делам религий в 1996 году стало создание при нем Всеукраинского Совета Церквей — представительского, межконфессионального консультативно-совещательного органа, функционирующего на общественных началах. На первом его заседании 27 ноября обсуждались вопросы благотворительной деятельности (*API*. — № 54, 29.11).

Таковы были в 1996 году основные события церковно-общественной жизни в Украине. Искушенный читатель не мог не заметить, что о событиях собственно религиозных и церковных в данном обзоре речи, по сути, и не было. Однако таков он есть — сегодняшний день в Украине: с трагической неспособностью

---

<sup>4</sup> Целый ряд политических партий и организаций настоятельно требует выработать и предать гласности неоднократно обещанную концепцию государственной политики по отношению к религии и Церкви, если таковая вообще необходима. В общем хоре выделится голос тех, кто доказывает как антидемократичность, так и нецелесообразность существования Госкомрелигий в принципе, поскольку его основные функции могут быть распределены между соответствующими государственными институтами.

посткоммунистического общества и государства понять сущность Церкви и веры, осознать невозможность потребительского к ним отношения, со стремлением подменить религиозно-церковное внеположными ему политическим, социальным, национальным, культурным и т.п. В целом же камнем преткновения остается продолжающаяся неопределенность в характере развития украинского общества и государства — к открытому гражданскому по типу западных демократий, либо по образцу латиноамериканских авторитарных режимов. Но явные элементы демократии слишком слабы, чтобы исключить второй путь и гарантировать первый, с его отработанной системой правовых гарантий свободы совести, а значит, и свободного развития Церкви согласно ее природе.

### Примечания редакции

(1) Все цитаты из изданий, выходящих на украинском языке, даны в авторском переводе.

(2) По реке Збруч проходила до 1939 года государственная граница между Польшей и СССР, отделяя тем самым западную часть Украины от восточной.



Наталья Кочан  
(Киев)

## ГРЕКО-КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ В СЕГОДНЯШНЕЙ УКРАИНЕ: СТАТИСТИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

Представляется необходимым предварить обзор несколькими общими замечаниями. Прежде всего, относительно названия Церкви — Греко-Католическая. Начиная с 60-х годов, Церковь украинцев-католиков во всех официальных документах Римской курии именуется Украинской Католической Церковью (УКЦ), а в статистическом ежегоднике Апостольского престола *Annuario Pontificio* даже таковое отсутствует. Согласно *Annuario Pontificio* в Украине Католическая Церковь в настоящее время представлена несколькими юрисдикциями: 1) Верховным Архиепископством Львовским для украинцев, 2) Архиепископством Львовским для католиков латинского обряда, 3) Мукачевской епархией для русинов, а также 4) не имеющей завершенной структуры Армянской Католической Церковью в лице единственной в Украине львовской общины армян-католиков<sup>1</sup>.

Верховное Архиепископство Львовское (берущее начало от Брестской унии 1596 г.) и Мукачевская епархия (от Ужгородской унии 1646 г.) генетически связаны с древнерусской Киевской митрополией, а как Церкви униатские<sup>2</sup> типологически относятся к Восточным Католическим Церквам византийской обрядовой традиции.

---

<sup>1</sup> До Второй мировой войны в Галичине существовало Архиепископство Львовское для католиков армянского обряда, насчитывающее ок. 5000 верующих.

<sup>2</sup> Термин «униатские» автор использует вне полемического контекста, исключительно в его историческом значении — для обозначения Церквей, возникших в результате подписания церковных уний с Апостольским престолом.

Общины легализованной 20 ноября 1989 г. униатской Церкви, в силу сохранившейся в Галичине (Галиции. — *Прим. ред.*) традиции, отдали единодушное предпочтение названию Украинская Греко-Католическая Церковь (УГКЦ); при молчаливом противлении подавляющего большинства духовенства и мирян диаспоры, сжившихся с новым и богословски более точным названием Украинская Католическая Церковь. От современной УГКЦ ведет свое происхождение абсолютное большинство церковных организаций украинцев-католиков за пределами Украины.

Мукачевская греко-католическая епархия непосредственно подчинена Конгрегации Восточных Церквей и номинально представляет собой центр Католической Церкви русинов; в ней — истоки Крижевицкой (1777) в Хорватии, Пряшевской (1818) в Словакии, Гайдудорожской (1912) в Венгрии епархий, Питсбургской митрополии (1969) в США. Реально же юрисдикция епископа Мукачевского ограничена пределами вверенной ему епархии<sup>3</sup>.

Анализ статистических данных непосредственно по Мукачевской епархии иногда затруднителен. Основная причина — болезненно осязаемое на Закарпатье противостолание между русинами и украинцами, которое само по себе в течение последнего столетия является производным от межгосударственной политической проблемы русинства в Карпатском регионе<sup>4</sup>. В церковной сфере рубеж конфликта пролегал между греко-католиками украинцами, с одной стороны, и греко-католиками русинами, с другой. Конфликт обозначился настолько остро, что Апостольская столица вынуждена была назначить при правящем епископе Иване Семедие двух епископов-помощников — Ивана Маргитича для украинцев и Иосифа Головача для русинов и представителей иных национальностей.

Питает этот конфликт вопрос о возможности юрисдикционного переподчинения Мукачевской епархии Верховному архиепископу Львовскому. Сторонники русинства, а также традиционалисты выступают за сохранение status quo, т.е. автономного статуса епархии, местное проукраински ориентированное меньшинство, а также многие в Галичине — видят будущее греко-католицизма в Закарпатье в организационном слиянии с УГКЦ. Представляя статистику, противные стороны иногда манипулируют ею согласно своим исходным установкам.

То же самое до определенной степени можно сказать и о государственной статистике, только причина будет иной — политической. В государственных

---

<sup>3</sup> См.: *Annuario Pontificio*; Roberson Ronald G. *The Eastern Christian Churches. A Brief Survey* (5th edition). — Rome, 1995. — P. 147-150.

<sup>4</sup> См., в частности: Ванат І. Нариси Новітньої історії українців Східної Словаччини — Т. І (1918-1938). — Пряшів, 1990. — С. 154-168; Масарик Т. Г. *Добірні думки*. — Прага, 1925. — С. 218-225; Палінчак М. Державно-церковні відносини на Закарпатті та в Східній Словаччині в 20 — середині 30-х років ХХ століття. — Ужгород, 1996. — С. 33-52; «Карпаторусинство»: історія і сучасність. 36 статей. — К., 1994, etc.

статистических отчетах, очевидно, дабы не способствовать сепаратистским тенденциям в Закарпатье, данные по греко-католическим общинам и организациям не дифференцируются по юрисдикциям. Исключения составляют случаи, когда статистика дается в соответствии с административно-территориальным делением, и тогда за показателями по УГКЦ в Закарпатской области прочитывается Мукачевская епархия.

Статистика церковная и статистика государственная не всегда совпадают, однако разница, как правило, столь незначительна, что ею можно пренебречь.

\* \* \*

Традиционно доминирующей христианской конфессией на Украине является православие. Несмотря на продолжающийся в православии раскол, на начало 1996 г. к трем основным его субъектам — Украинской Православной Церкви в юрисдикции Московского Патриархата (УПЦ МП), а также двум Церквям с

Таблица 1. Динамика роста числа православных, греко- и римокатолических религиозных общин в Украине в 1991-1996 годах<sup>5</sup>.

Название религиозной организации	1991	1992	1993	1994	1995	1996
УПЦ МП	5031	5473	5590	5998	6032	6564
УПЦ КП	939	1490	1763	1932	1753	1332
УАПЦ	—	—	—	289	616	1209
УГКЦ	2001	2644	2807	2932	3032	3079
РКЦ	315	452	517	588	651	694
Прочие	?	2960	3361	2827	4376	4757
Всего общин всех действующих религиозных организаций	8286 (без учета неправославных и некатолических организаций)	13019	14038	14566	16460	17635

<sup>5</sup> Таблица 1 составлена на основании данных Государственного Комитета Украины по делам религий при Кабинете Министров Украины за 1991-1996 гг.

неурегулированным каноническим статусом — УПЦ Киевского патриархата (УПЦ КП) и Украинской Автокефальной Православной Церкви (УАПЦ) — принадлежало 51,6% существующих в Украине общин от общего числа всех религиозных организаций (Табл. 1).

Греко-Католическая Церковь — вторая традиционная Церковь в Украине. Ее относительно скромные в общеукраинском масштабе параметры не сказываются на глубокой укорененности УГКЦ не только в духовной и культурной, но и социально-политической жизни населения преимущественно Галичины, т.е. Львовской, Ивано-Франковской и Тернопольской областей. Однако, как это часто бывает в ситуациях миноритета (т.е. меньшинства — *Прим.ред.*), региональный патриотизм способствует не только постановке и решению актуальных проблем развития УГКЦ в общеукраинском масштабе, но и продуцирует конфессиональные мифы и идеологемы, затрудняющие выход за пределы регионального способа мышления и существования, абсолютизирующие самоё себя.

На начало 1996 г. греко-католики составляли 9,2% от общей численности населения Украины (51 млн. 334 тыс. жителей). В массе существующих в стране религиозных общин удельный вес непосредственно греко-католических сократился с 20% в 1993 г. до 17,5% в 1996 г. (Табл. 1, 2). Последнее объясняется, с одной стороны, искусственным умножением числа православных приходов вследствие перманентных расколов и поступательным развитием естественного процесса структурирования иных религиозных организаций. С другой — стабилизацией динамики количественного роста самой УГКЦ.

В последние десятилетия, как правило, называлась цифра в 5 млн. верующих греко-католиков в пределах бывшей Галицкой митрополии, т.е. с учетом показателей по Перемышльской епархии и Лемковской администрации (1936), ныне изъятых из юрисдикции Верховного архиепископа Львовского. Сегодня общим местом статистических выкладок продолжает оставаться цифра в 5 млн. галицких греко-католиков. Магия этой цифры столь велика, что даже в преамбулах официальных церковных изданий речь может идти о 5 миллионах и более верующих, а приводимые тут же несколько ниже данные в сумме никак не будут давать заявленного числа<sup>6</sup>. Однако в действительности цифра 5 млн. указывает не на количество греко-католиков в регионе, а на общую численность его населения. Даже в 1943 году, когда худшие для Церкви времена были еще впереди, согласно церковной статистике, в пределах Галицкой митрополии насчитывалось 3 587 000 верующих<sup>7</sup>.

Согласно сводным данным, опубликованным в органе главы УГКЦ, львовской газете «Мета», число греко-католиков в целом по Украине составляет на

---

<sup>6</sup> См.: *Мета*. — № 15-16, 30.09.1996.

<sup>7</sup> См.: *Annuario Pontificio* 1976. — P. 307, 520, 432, 869.

Таблица 2. Сводные статистические данные по УГКЦ в Украине на 1996 г.<sup>8</sup>

Епархии	Территория (кв.км)	Численность населения (из них греко-католиков)	Общины	Священники	Храмы и часовни	Монахи	Монахини	Семинаристы
Львовская архиепархия	10.900	1.826.700 (1.607.000)	670	460	605	145	367	301
Самборско-Дрогобычская епархия	7.023	630.900 (450.000)	500	185	365	14	16	106
Тернопольская епархия	8.600	931.000 (594.000)	525	211	385	32	112	114
Зборовская епархия	6.691	479.234 (374.279)	382	153	366	12	22	104
Ивано-Франковская епархия	6.600	880.000 (580.000)	390	241	323	17	92	428
Коломыйско-Черновицкая епархия	14.800	-1.45	230	159	179	5	8	132
Киево-Вышгородский экзархат	536.286	35.928.566 (от 300.000 до 600.000)	82	55	24	12	12	—
Мукачевская епархия	12.800	1.287.700 (320.000)	264	136	101	12	26	84
ВСЕГО	603.700	43.414.100 (4.575.279 +/-150.000)	3.043 [3.079 - по данным ГКУ по делам религий]	1.600	2.348	249	655	1.269 [1.478 - по данным ГКУ по делам религий]

сегодня около 4,7 млн. человек<sup>9</sup>. Эта цифра включает в себя как 320 тыс. греко-католиков Мукачевской епархии, так и весьма условные 300 тыс. верующих новосозданного Киево-Вышгородского экзархата. «Условные» потому, что, во-первых, практически невозможно провести даже приблизительный подсчет реальных и, в силу семейной традиции, потенциальных греко-католиков на огром-

<sup>8</sup> Позиции 2-6 Таблицы 2 составлены на основании: *Мета*. — № 15-16, 30.09.1996; а позиции 7-9 — согласно: *Бюлетень Центру релігійної інформації*. Спеціальний випуск: Католицька Церква в Україні. Статистичні дані.— К., 1996. — С. 6. Для сравнения в квадратных скобках приведены соответствующие показатели Государственного Комитета Украины по делам религий.

<sup>9</sup> См.: *Мета*. — № 15-16, 30.09.1996.

ных пространствах Юга, Востока, Севера и Северо-Запада Украины (это все территория экзархата), к тому же вкрапленных во многомиллионное, пестрое в национальном и культурном отношениях, в значительной степени арелигиозное море населения этих регионов Украины.

Кроме того, слишком велика разница между предельными цифрами церковной статистики. Сегодня, как правило, с оговоркой дается цифра в 300-600 тыс. греко-католиков Киево-Вышгородского экзархата<sup>10</sup>, тогда как на проектной стадии его создания речь шла не более чем о 300 тысячах<sup>11</sup>.

В наших расчетах мы опирались на цифру 300 тыс., которую считаем возможным принять как базовую, если в нее будут включены потенциальные греко-католики — младшие поколения семей, депортированных из Западной Украины в восточный промышленный регион в послевоенные годы, а также некоторое число верующих, оказавшихся за пределами Галичины вследствие естественной миграции.

В той ситуации, как она реально складывается на территориях, вошедших в состав Киево-Вышгородского экзархата, возможность возвращения в лоно УГКЦ выходцев из семей, где хотя бы один из родителей имел опыт греко-католицизма, либо сохранил память о нем, тем реальней, чем теснее в сознании личности религиозное переплетено с национально-культурным, либо в системе ценностей подчинено общественно-политическим. Хотя в данном случае эту категорию верующих можно отнести лишь ко временным «попутчикам» Церкви<sup>12</sup>. К общему числу, справедливости ради, можно было бы прибавить незначительное число новопринявших греко-католицизм, если бы оно хоть как-то было заметно на общем фоне.

---

<sup>10</sup> Пресс-бюро УГКЦ без комментария подало цифру около 600 тыс. греко-католиков в пределах экзархата (*Мета.* - № 7, 03.04.1996), равно как и *Агенція Релігійної Інформації* УГКЦ (*API.* — №56, 13.12).

<sup>11</sup> См., например, интервью генерального викария УГКЦ священника Ивана Дацько газете *Культура і життя*, 19 февраля 1994.

<sup>12</sup> В качестве показательного примера приведем следующий: в Севастополе греко-католическая община существует с 1992 г. Вполне закономерно, что на этапе ее становления, да еще в общественно-политическом контексте тех лет — провозглашение Украиной независимости, подъем патриотических настроений и политической активности украиноязычного населения полуострова по мере обострения украинско-российских отношений в связи с Крымом etc., — активность членов общины, выходцев из Западной Украины, была достаточно высокой. Но уже к 1996 г. на богослужения стали приходить лишь 10-20 человек. В чем же видится причина такого поворота событий «простому греко-католику», глубокая религиозность которого неизменно подтверждается социологическими опросами? Оказывается, в том, что приходской священник «устранился от общественной жизни, ограничиваясь отправлением богослужений», и «не принимал участия в праздновании Дня Независимости, 4-й годовщины Вооруженных Сил Украины, Шевченковских Дней, 125-летия Леси Украинки ...» (*Патріархат.* — Сентябрь (№ 9), 1996. — С. 23). Этот случай — типичный пример, когда ответ на вопрос порождает лишь новые вопросы, и среди них фундаментальные — что, собственно, является предметом веры таких членов общины, какое отношение к этому имеет христианство?

Таблица 3. Сравнительные данные по численности религиозных общин УГКЦ в Украине (1992-1996 гг.)<sup>13</sup>

Название области	Количество религиозных общин на 1 января указанного года		
	1992	1995	1996
Автономная Республика Крым	1	2	2
Винницкая	1	5	5
Вольнская	2	5	7
Днепропетровская	—	—	1
Донецкая	4	9	9
Житомирская	—	1	1
Закарпатская	180	280	285
Ивано-Франковская	594	629	632
Киевская	1	3	6
Кировоградская	—	—	—
Луганская	—	1	1
Львовская	1222	1353	1360
Николаевская	—	4	4
Одесская	—	4	4
Полтавская	—	—	—
Ровенская	1	2	2
Сумская	—	1	1
Тернопольская	625	721	721
Харьковская	—	2	2
Херсонская	1	3	6
Хмельницкая	3	7	8
Черкасская	—	1	1
Черновицкая	7	13	13
Черниговская	—	2	2
г. Киев	2	3	4
г. Севастополь	—	—	2
ВСЕГО	2644	3051	3079

<sup>13</sup> Таблица 3 составлена на основании данных статистических отчетов Государственного Комитета Украины по делам религий за 1992, 1995, 1996 гг.

География распространения греко-католицизма на карте Украины выглядела в 1996 году следующим образом. В Западном регионе страны (Львовская, Ивано-Франковская, Черновицкая, Волынская, Ровенская, Закарпатская области) сконцентрировано более всего греко-католических общин — 35,9% от их общего числа в стране; непосредственно в трех областях Галичины — они составили 54,6%, а в Закарпатье — 26,4%. В Центральном регионе (Хмельницкая, Винницкая, Житомирская, Киевская, Черкасская области и г. Киев) греко-католические общины составили — 0,7%, а на Востоке и Юге (Донецкая, Херсонская, Черниговская, Сумская, Полтавская, Харьковская, Кировоградская, Одесская, Николаевская, Крымская, Днепропетровская, Запорожская, Луганская области и г. Севастополь) — 0,8% от общего количества действующих в этих регионах общин (Табл. 3). Говорить о сколько-нибудь значительном присутствии греко-католицизма за пределами Западного региона Украины нет оснований, что, разумеется, чрезвычайно усложняет проблему духовного окормления греко-католиков в пределах Киево-Вышгородского экзархата.

Можно взглянуть на проблему и с другой стороны: сколько греко-католиков согласно церковной статистике приходится на один приход (табл. 2). И тогда увидим, что в Галичине этот показатель составит 1461 человек, в Закарпатье соответственно 1212, а на всей остальной территории Украины (Киево-Вышгородский экзархат) — 3659 человек.

Для понимания динамики роста структур УГКЦ в Украине в первой половине 90-х годов необходимо учитывать не только триумфализм вышедшей из катакомб Церкви мучеников, не только политику Апостольского престола по созданию и укреплению ее организационных структур и органов управления, но и оглядываться назад, учитывать, какой была эта Церковь в канун ликвидации (Табл. 4). В Галичине она была ликвидирована на «Львовском соборе» 8-10 марта 1946 г., а в Закарпатье даже без какого-либо фиктивного собора — 28 августа 1949 г.

Очевидны утраты УГКЦ. Однако не менее очевидна их объективная невозполнимость: историю вспять не повернуть, прошлого не воротить. Современное поколение молодежи, формировавшееся уже в годы «перестройки», вряд ли способно представить, что конкретно стоит за такими, например, цифрами: в Закарпатье число греко-католиков сократилось от общего количества населения края с 62% в 1944 г. до 24,9% в 1996 г., на сегодня Церковь утратила здесь три четверти своего бывшего имущества и почти на две трети сократилась численность ее духовенства<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> См.: Звернення єпископа Мукачівської греко-католицької єпархії <Івана Семедія> з нагоди святкування в Ужгороді 400-ліття Берестейської та 350-ліття Ужгородської Уній. — *Ратуша* (Ужгородська міська газета), 20 апреля 1996 г.



Таблица 4. Сравнительные данные по Галицкой митрополии (1943-1944), Верховному Архиепископству Львовскому (1996), а также Мукачевской епархии<sup>15</sup>.

Епархии	Приходы		Общины		Храмы (в т.ч. часовни)		Священники	
	1943	1996	1943/44	1996	1943	1996	1943	1996
Львовская архиепархия	1267	670	1261	605	1061	460		
Ивано-Франковская (Станиславовская) епархия	465	390	886	323	482	241		
Перемышльская епархия (до 1946 г.)	620	—	1268	—	700	—		
Мукачевская епархия	283	264	401	101	352	136		

В то же время следует констатировать, что современная УГКЦ уже вплотную подошла к пределу своих количественных параметров. К началу 1994 года процесс экстенсивного роста снизу количества общин греко-католиков практически исчерпал себя (см. табл. 1 и 3). Одновременно, приблизительно с начала 1993 года, стали видимы и, соответственно, ощутимы в развитии Церкви интенсивные меры, предпринимаемые сверху, по ее всестороннему организационному упрочению. Но об этом — ниже.

А здесь дополнительно отметим, что, говоря о перспективе роста, нельзя сбрасывать со счетов углубление процесса секуляризации в экономически развитых странах западной демократии. В частности, и такое прогрессирующее там в течение нескольких последних десятилетий его проявление, как тенденция к сокращению числа служителей Церкви, снижение социальной привлекательности профессии (в Украине повсеместно все еще говорят «служения») священника. Несмотря на то, что в данном вопросе Украина вместе с Эстонией и отчасти Польшей составляют на сегодня исключение из общей для всей остальной Европы картины, нелогично рассчитывать на консервацию существующего положения. Апогей авансированных Церкви украинским обществом надежд, как правило, совсем нецерковных в своей основе, остался позади. Церковь наконец обрела возможность, при ее к тому желании, не быть инструментом в руках политиков, заложницей социальных упований, а начать жить согласно своему внутреннему закону.

<sup>15</sup> Данные Таблицы 4 за 1943-1944 гг. взяты из: Мартирологія Українських Церков. У 4-х тт. — Т. 2. Українська Католицька Церква. Документи, матеріали, християнський самвидав України. — Торонто, 1985. — С. 56; а данные за 1996 г. из: Собор Українсько Греко-Католицької Церкви «Нова евангелізація». Інформаційний бюлетень.- Львів, 1996. — С. 31, 33.

\* \* \*

Семь лет минуло после легализации УГКЦ в Украине. 30 марта 1991 г. в Украину из Рима вернулся глава УГКЦ кардинал Мирослав Иван Любачивский. Год спустя, в мае 1992 г., впервые после Второй мировой войны на украинских землях, во Львове, собрался Синод греко-католических епископов, положивший начало созданию инфраструктуры возрождающейся УГКЦ.

Для упорядочения территориального деления Церкви в Украине — часть земель после войны отошла к Польше (Перемышльская епархия), а Буковина отошла от Румынии, — а также для улучшения душеспасительской работы 20 апреля 1993 г. Папа Иоанн Павел II утвердил создание четырех новых епархий УГКЦ: Самборско-Дрогобычской, Тернопольской, Зборовской и Коломыйско-Черновицкой. 2 апреля 1996 г. был создан Киево-Вышгородский экзархат УГКЦ<sup>16</sup>.

Декретом Конгрегации Восточных Церквей от 30 декабря 1995 г. юрисдикция главы УГКЦ была распространена на все греко-католические общины на территории Украины, которые до того времени не имели обычной юрисдикции. За пределами Украины Глава УГКЦ имеет некоторые полномочия в вопросах литургических; административная, исполнительная и судебная власть принадлежит иерархии на местах. Тем же декретом от 30.12.1995 г. словами — «Святейший Отец Иоанн Павел II <...> поручает, чтобы и далее изучался способ, которым можно согласовать отношения и сотрудничество между Мукачев-

---

<sup>16</sup> Создание новой инфраструктуры Верховного Архиепископства Львовского вызвало чрезвычайно острую реакцию в тех церковных и светских кругах, которые ориентированы на ревиндикацию (требование возврата какой-либо вещи как собственности). Приведем несколько примеров, чтобы понять, сколь сложны и ответственны задачи, стоящие сегодня перед иерархией и духовенством УГКЦ в деле евангелизации. Свящ. Игорь Мончак, доктор богословия, в монографии «*Самоуправна Київська Церква*» (Львів, 1994. — С. 106-113, 127-144) считает необходимым создание следующей структуры УГКЦ: 1) Киевская митрополия с центром в Киеве в составе Киевской, Житомирской, Винницкой и Каменец-Подольской епархий [Для сравнения: в 1996 г. на этой территории было зарегистрировано 19 общин УГКЦ. См. табл. 3. — Н.К.]; 2) Галицкая митрополия в составе Львовской, Ивано-Франковской, Тернопольской, Дрогобычской и Зборовской епархий; 3) Мукачевская митрополия в составе Мукачевской, Коломыйско-Черновицкой и Хустской епархий; 4) Перемышльская митрополия в составе Перемышльской, Саноуцкой и Холмской епархий; 5) Луцкая (Волынская) митрополия в составе Луцкой, Владимир-Волынской и Острожской епархий [в 1996 г. — 7 общин]; 6) Черниговская митрополия в составе Черниговской, Харьковской, Полтавской и Донецкой епархий [соответственно 13 общин]; а на будущее в Белоруси 7) Полоцкая митрополия в составе Полоцкой, Витебской, Пинской и Смоленской епархий; в России — основанные митрополитом А. Шептициком и кардиналом И. Слипым экзархаты.

Свою лепту в строительство «магистралей Рим — Васюки» вносят и представители светского знания. Апеллируя к прошлому, они напоминают, что в конце XVIII в. существовало 10 греко-католических епархий, раскинувшихся на землях современных Украины, Беларуси, Польши и России, полагая при этом, «что приведенный фактический материал должно принять к сведению при создании инфраструктуры УГКЦ» (*Патріярхат*. — 1996. — № 6. — С. 20-21). Производителей и потребителей подобных абстракций достаточно.

Таблица 5. Мужские монашеские Чины (Ордены) и объединения в УГКЦ (по состоянию на 1996 г.)<sup>17</sup>

Название Чина (Ордены)	Монастыри и монастырские дома	Численность монахов
Василиане	21	297
Студиты Митрополичьего права	6	103
Редemptористы	7	84
Miles Jesu (Воинство Иисуса)	3	30
Францискане - меньшие братья вост. обряда	1	10
Студиты Папского права (Гроттаферратская архимандрия)	1	6
Салезиане св. Иоанна Боско	2	3
ВСЕГО	41	533

ской епархией и Львовским Верховным Архиепископством для лучшего душпастырского обеспечения всех верующих Закарпатья» — подтверждался статус Мукачевской епархии как автономной церковной единицы.

На сегодня в УГКЦ уже сформирована основа системы богословского образования, подготовки священнослужителей, катехизаторов. Это 5 духовных семинарий (в пригороде Львова Рудно, Тернополе, Ивано-Франковске, Мукачеве, Золочеве), Львовская Богословская Академия, Ужгородская Духовная Академия, Ивано-Франковский Богословско-катехизический духовный институт, Львовский институт высшей религиозной культуры для монашествующих и молодежи, Институты повышения квалификации священников во Львове и Самборе, в Дрогобыче — епархиальный катехизический институт.

Информационная сеть УГКЦ насчитывает около двух десятков различного рода изданий — от официозов главы УГКЦ и епархиальных органов управления, а также отдельных деканатов, приходов, семинарий до весьма неоднородных по своему содержательному наполнению и провозглашаемым ценностным приоритетам изданий околоцерковных организаций мирян.

Опора Церкви и ее сила — монашество. В Греко-Католической Церкви монашество имеет не только духовное измерение, но и, в значительной степени, социальное. В сегодняшней Украине действуют как вышедшие из подполья тра-

<sup>17</sup> Таблицы 5 и 6 составлены на основании: Бюлетень Центру релігійної інформації. Спеціальний випуск. — С. 7, 8; Собор УГКЦ «Нова євангелізація». — С. 35-36.

Таблица 6. Женские монашеские Чины и объединения  
(по состоянию на 1996 г.)

Название чина	Монастыри и монастырские дома	Численность монахинь
Василианки	30	202
Службницы Непорочной Девы Марии	33	172
Сестры Пресвятого Семейства	30	110
Студитки	7	92
Сестры Милосердия св. Викентия де Поль	12	72
Сестры св. Иосифа	6	65
Сестры св. Иосафата	6	37
Мироносицы св. Марии Магдалины	2	21
Сестры Катехитки св. Анны	1	15
Салезианки	1	6
Сестры св. Евхаристии	2	5
Сестры Непорочного Сердца Марии	1	5
ВСЕГО	131	802

диционные монашеские чины (Ордены) и объединения (Чин Святого Василия Великого — василиане, Чин Пресвятого Избавителя — редemptористы, Студиты и др., разнообразные женские монашеские объединения), так и целый ряд новых (табл. 5, 6). Среди последних — объединение модернистского направления *Miles Jesu* («Воинство Иисуса»), методы работы которого вызывают нескрываемое неприятие у поколения греко-католиков среднего и пожилого возраста.

Неразрешенным по сей день и болезненно ощущаемым по Украине в целом остается вопрос обеспечения религиозных общин храмами. Еще далек от завершения процесс возврата государством Церкви ее движимого и недвижимого имущества. Однако, даже если бы такое чудо наконец свершилось, это не решило бы проблемы — необходимо возводить новые храмы. Обеспеченность общин УГКЦ храмами уже в 1993 г. была несколько выше — 73,5%, чем в целом по Украине — 66%<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Статистические данные Государственного Комитета Украины по делам религий по состоянию на 01.01.1994 г.

Процесс экстенсивного развития и формирования основных институциональных структур УГКЦ в Украине можно полагать завершенным. В обозримой перспективе вряд ли возможны какие-либо принципиальные изменения, как, например, предоставление Апостольским престолом Украинской Церкви статуса патриархата или переподчинение Мукачевской епархии юрисдикции Верховного архиепископа Львовского. Об этих двух последних проблемах сегодня трудно говорить в плоскости собственно церковной, так как при их обсуждении все еще доминируют настроения политические, национально-культурные, конфессиональные.

Констатируя в целом завершение процесса институализации УГКЦ, стабилизации ее количественных параметров, представляется, однако, несколько преждевременным давать характеристику тем качественным изменениям, которые за этим стоят. О подавляющем большинстве изменений в настоящее время можно говорить преимущественно лишь как о тенденциях в развитии Церкви. Тенденциях, не всегда между собой согласующихся, подчас взаимоисключающих, что естественно в современном поиске Восточными Католическими Церквями своей идентичности, которая придала бы им внутреннюю стабильность и целостность.

Виктор Еленский  
(Киев)

## ФЕНОМЕН НОВЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДВИЖЕНИЙ: БЕЛОЕ БРАТСТВО

Ситуации вокруг Белого Братства все еще трудно стать объектом беспристрастного академического анализа: его лидеры находятся в заключении, активисты — в подполье. Само Братство превратилось в понятие совершенно инвективное и без прилагательных «пресловутое», «так называемое» или «печально известное» уже не упоминаемое. Исследование (исследование, подчеркнем, а не расследование) проблемы Белого Братства непременно вызовет гнев родителей членов Братства, настроенных говорить о нем только в криминальном контексте, раздражение многих журналистов, склонных к построению стройных и ярких схем, а также насмешки со стороны пугающе огромного количества специалистов по «глубокому зомбированию», «психотронному оружию» и секретным лабораториям.

Дело в том, что Белое Братство — почти классический образец нового религиозного движения; я бы сказал, что это классический случай религиозного культа, но культа в том смысле, в каком это слово употребляют социологи религии (Р. Старк, В.-С. Бэйнбридж<sup>1</sup> и др.), а не в оскорбительном, как это делается в светской и церковной периодике. Соглашаясь, однако, с теми, кто воздерживается оперировать понятиями нейтральными с научной точки зрения, но приобретшими дурной привкус<sup>2</sup>, остановимся на «новом религиозном движении».

---

<sup>1</sup> См.: Stark Rodney and Walliam Sims Bainbridge. Of Churches, Sects, and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements.— Journal for the Scientific Study of Religion (JSSR).— 1980. — Vol. 18— P.117-131.

<sup>2</sup> См. примечание Франса А. М. Альтинг фон Гейзау к его статье «Государство, Церковь и религиозная свобода» в *Русской мысли* № 4147 (1996).

В широком смысле новые религиозные движения — постоянный фермент религиозной картины мира, неустанно продуцирующий в прошлом, настоящем и будущем религиозные поиски. История человечества в принципе может быть представлена как бесконечная цепь религиозного творчества, водоворот рождения, расцвета и — во многих случаях — упадка религиозных цивилизаций. Причем, вопрос, почему именно всплески религиозных инноваций приходились на столь разные времена и страны как Римская империя накануне утверждения христианства или Индия XIX столетия, Япония после Второй мировой войны или США 60-70-х гг., — остается достаточно дискуссионным<sup>3</sup>. Можно предположить, что подобные всплески знаменуют приближение к некоему, по выражению К. Ясперса, «осевому времени» и являются предупреждением о тектонических сдвигах цивилизационного измерения. Но ясно также, что нацеленность на духовный поиск, неудовлетворенность существующими религиозными структурами и чисто антропологический протест против застывленности и мумификации укоренены в самой человеческой природе.

В более узком смысле «новые религиозные движения» (НРД) — это современные нам течения, охватившие Запад с конца 60-х гг. (хотя некоторые из них — Сайентологическая церковь Р. Хаббарда или Церковь унификации Муна — были основаны ранее). Активность этих движений достигла апогея в конце 70-х гг. Тогда же заявило о себе «антикультовое движение», получившее мощный толчок после трагедии в Гайане 1978 г., стоившей жизни 900 членам «Народного храма»<sup>4</sup>. НРД предстали как сложный синтез весьма разновекторных процессов — попыток врачевать охваченный ориентационным кризисом Запад восточной духовностью, нарастающего непонимания между поколениями<sup>5</sup>, отсоединения от молодежной субкультуры слоя, предпочитающего эскапистское (1) поведение социальному протесту, более стремительное, чем когда бы то

<sup>3</sup> См.: Arvind Sharma. The Methodological Implications of the New Religious Movements. In: *Religious sans Frontiers?* — Roma, 1993. — P. 358.

<sup>4</sup> Следует учесть, что «Народный храм», как достаточно убедительно показал Дж. Ричардсон, по многим важным характеристикам — социально-демографический состав, организационная структура, методы социального контроля, техники ресоциализации и др. — принципиально отличается от НРД. — См.: James T. Richardson. Peoples Temple and Jonestown: A Corrective Comparison and Critique. — JSSR. — Vol. 19. — № 3. — P. 239-253.

<sup>5</sup> Модель, объясняющая «новорелигиозный бум», в частности и неравномерность процессов секуляризации и сакрализации, на основе теории «возрастающего единства» и разрывом между возрастными стратами (2) (см.: Wuthnow R. Resent Pattern of Secularization; A Problem of Generation? — *American Sociological Review*. — 1976. — Vol. 41. — № 5. — P.850-867) не представляется убедительной. Дело даже не в том, что, по признанию самого автора теории, его попытки проверить свои положения оказались менее убедительны, чем того бы хотелось. Скорее, столь сложный феномен просто не может быть объяснен в рамках холистской (3) конструкции, не учитывающей радикальную противоречивость общества самому себе.

ни было, изменение культурной ситуации и появление мощной контркультуры, а также многое другое.

На протяжении 80-х годов некоторые новые религиозные движения пришли в упадок, другие же продолжали развиваться и, естественно, видоизменяться, порой очень существенно. Заметно изменился социально-демографический состав общин НРД: они постарели и стали более респектабельными; на смену отцам из поколения хиппи, призывавшим не верить никому старше 30-ти, пришли дети, для которых религия родителей стала уже немного рутинной.

Уходили один за другим из жизни харизматические лидеры: Бхактиведанта Прабхупада в 1977 г., Рон Хаббард в 1986 г., Ошо в 1990 г. и др. Некоторые НРД теряли оппозиционный пафос и эмоциональную напряженность, но одновременно более или менее успешно интегрировались в социальную ткань Запада и становились заметным элементом новой культурной атмосферы. Их курсы и программы по актуализации человеческого потенциала и самоусовершенствованию стали принимать не только богатые чудаки, но и такие всемирно известные корпорации, как IBM, Локхид или Боинг. Понятия, которыми оперировали НРД — прежде всего неоориенталистские — вошли в ценностный язык европейцев. Достаточно сказать, что масштабное исследование 1990 г. (European Values Study) обнаружило чрезвычайно интересное и симптоматичное обстоятельство: каждый пятый опрошенный европеец верит в реинкарнацию.

Падение Берлинской стены придало НРД новое дыхание — перед ними открылся огромный по емкости рынок сбыта своих идей; причем почва для восприятия этих идей в Восточной Европе оказалась куда более благоприятной, чем, скажем, в Африке или Латинской Америке. Нельзя сказать, что страны Второго мира прежде ничего подобного не знали: теософские кружки, рериховские семинары, ятры кришнаитов-вайшнавов, общины и коммуны других новых религий власти периодически выявляли и настойчиво корчевали; о необходимости особой бдительности на этом участке идеологической борьбы печатно заявил в свое время зампред КГБ СССР Семен Цвигун. Однако с конца 80-х гг. масштабы присутствия новых религиозных течений на посткоммунистической сцене принципиально меняются, а их гамма становится все более насыщенной.

Если попытаться классифицировать НРД по «генетическому» признаку (термин столь же условен, сколь и сама классификация), то можно выделить по меньшей мере семь разновеликих групп: неоориенталистские течения, т. наз. «синтетические» религии, неоязыческие, сциентистские, теософские, психотерапевтические и неохристианские. Однако очевидно, что некоторые новые (или относительно новые) религии не укладываются ни в одну из групп, другие же вполне могут быть включены в две или даже три группы. Более плодотворной в предложенном контексте могла бы стать классификация, учитывающая характер взаимодействия и взаимообмена религиозной группы с широкой социаль-



ной средой. Здесь мы можем выделить группы религиозных течений: 1) отрицающих окружающий мир и бегущих от него либо вступающих с ним в борьбу; 2) стремящихся преобразовать мир; 3) адаптирующихся к социальному окружению.

НРД, пришедшие с Запада, изменили в последнее время не только масштабы, но и характер своего присутствия в Восточной Европе. Их центры не желают больше ограничиваться тонким слоем «внутренних эмигрантов» и «ушибленных» вечными «проклятыми» вопросами человеческого бытия. В чрезвычайно пестрой гамме новых (или относительно новых) для постсоветского пространства религиозных образований все более заметными становятся не те из них, которые бросают вызов обществу и объявляют его установления не имеющими значения, а сулящие прозападно ориентированной молодежи вполне добропорядочную «буржуазную» перспективу. Церковь унификации практикует уроки английского, менеджерские курсы и предлагает обучение за рубежом. В сайентологической церкви вас научат вести деловые переговоры и достигать материального благополучия. «Трансцендентальная медитация» (ТМ) предложит программу самоорганизации и, как следствие, личного успеха.

Другими словами, оставаясь новыми в узком значении этого понятия, многие новые религии перестают быть новыми в значении широком.

Белое Братство — новое религиозное движение и в широком, и в узком значениях этого понятия. Оно начиналось в конце 80-х, когда из своих полуконспиративных квартир, кружков и семинаров стали выбираться кришнаиты, ре-риховцы, экологи, поклонники Раджннша и др. Они создали вокруг себя совершенно удивительное пространство, манящее к себе людей ищущих, неудовлетворенных, постоянно задающихся экзистенциальными вопросами. Те, кто составил первый призыв Белого Братства, жаждали получить четкие и недвусмысленные ответы на эти вопросы. Возможно, они были более склонны к подчинению, чем к творчеству, более внушаемы, чем самостоятельны в оценках. Иногда это называют «искусом тоталитаризма», стремлением избавиться от необходимости постоянного выбора. Но то, что пришедшие туда в большинстве своем не социальные аутсайдеры и не люди с отклоняющимся поведением, — это совершенно точно.

Как и всякое новое религиозное движение, Белое Братство неотделимо от личности своего создателя. Юрий Кривоногов — хрестоматийный религиозный лидер. Неудовлетворенный собственным социальным статусом, не признанный «в своем Отечестве» (в данном случае — в своем научном кругу), всегда интересовавшийся проблемами социальной психологии, биоэнергетики, механизмами воздействия на большие массы людей, снедаемый бесконечными амбициями... Это почти классическая стартовая позиция очень многих будущих пророков и гуру.

На стыке профессиональных занятий и увлечения историей религии и различными мистическими учениями Кривоногов очевидно «выходит» на возможность достижения огромной, практически неограниченной власти над сознанием и поведением коллективов людей. Следует подчеркнуть, что механизмы, задействованные им при построении и контроле над созданной организацией, не выходят за рамки феноменов, описанных — более или менее удовлетворительно — социальной психологией и психологией религии. В ходе следствия и судебного разбирательства версии о выполнении Кривоноговым каких-то особых заданий КГБ по порабощению воли человека, о его работе над неким «супероружием» и т.д. и т.п. не нашли подтверждения. В разгар истерии по поводу «зомбированных» членов Братства главный психиатр Киева Олег Насиньк неоднократно вынужден был заявлять, что современная психиатрия такими категориями не оперирует.

Одни из главных авторов «зомбированной версии» доктора психофизики А. Жажков и Л. Тарасова, а также профессор энионики и психотроники (ученые звания — на совести их носителей) подписали «Заключение судебно-психиатрической экспертизы» (19 августа 1993 г.), где утверждается, что «молодые люди, попавшие под влияние руководителей Общества Сознания Кришны и Великого Белого Братства <...> подверглись «глубокому зомбированию» психоэнергетическими средствами, в результате которого в структурах личности, прежде всего интеллектуальных и эргических, произошли существенные изменения» (стр. 2 экспертизы). Моментально после обнародования извлечений из материалов экспертизы в прессе представители киевского Общества Сознания Кришны официально заявили, что его члены вообще никогда не подвергались психологическим экспертизам и готовы предстать перед таковой, чтобы защитить достоинство верующих<sup>6</sup>.

Таким образом, у нас нет оснований рассматривать Белое Братство и его создателя в категориях, выходящих из предметного поля социологии, истории и психологии в целом, и религии — в частности<sup>7</sup>.

Итак кандидат технических наук Ю.А. Кривоногов создает в 1990 г. на базе Киевского отделения Фонда милосердия и здоровья Институт души человека, ставший предтечей Белого Братства. Им же издавалась газета «Атма» и различные, тогда вполне официальные, методички и брошюры (см., например:

---

<sup>6</sup> См.: *Киевские Ведомости*. — 8 ноября 1993 г.

<sup>7</sup> Важно отметить, что из этого поля не выпадает и ключевой вопрос многих журналистских расследований — вопрос о финансировании Белого Братства, оперировавшего значительными денежными средствами. Исследователи уже достаточно раскрыли механизмы, позволяющие НРД за счет внутренней мобилизации и привлечения добровольных пожертвований накапывать серьезные финансовые ресурсы. См., например: David G. Bromley and Anson D. Shupe Jr. *Financing the New Religions: A Resource Mobilization Approach*.—JSSR.— 1980.— Vol. 19.— № 3.— P. 227-239.

Кривоногов Ю.А. Как пробудить скрытую биоэнергию? — К., Об-во «Знание», 1990. — 48 с.). Достаточно быстро Институт души эволюционировал в религиозную общину с жесткой иерархией и безупречной дисциплиной, нацеленную на активную, даже агрессивную миссию в мире, который должен погибнуть еще до конца уходящего тысячелетия.

Новую религию Кривоногов конструирует из элементов древних египетских культов, ведической религии, буддизма, кришнаизма, индуизма, христианства. Он провозглашает новую религию «сверхрелигией», «вселенской религией», «эпохальной религией будущего» и называет ее ЮСМАЛОС (аббревиатура: ЮС — Юоанн Свами, сам Кривоногов, МА — Мария Дэви, Марина Цвигун, о которой чуть ниже, и ЛОС — планетарный Логос). Причем вначале новое учение опирается исключительно на свою ориентальную компоненту — это дань собственным увлечениям кришнаизмом и первому набору Братства, духовно перебравшемуся на Восток. Но затем наряду с элементами восточных культов, а также различными «эволюциями монад» и «трансформациями планет» в учение Кривоногова все более решительно входит христианская эсхатология («исправленная и дополненная»). Но учение не имеет организующего стержня, некоего краеугольного камня, который, падая в пучину истории, оставляет по себе круги на долгое время. Так появляется идея «бога живого», соединившая разнородные элементы кривоноговского учения и сообщившая Братству необходимую психологическую и нравственную напряженность.

Так появляется Мария Дэви, ставшая в скором времени Марией Дэви Христос. На роль «бога живого» приглашалась не одна Марина Цвигун. Но именно эта молодая женщина, в прошлом журналист молодежной газеты, справилась с ней блестяще. Очевидно, в момент встречи с Кривоноговым она находилась в некоем пограничном состоянии. Во всяком случае, в результате перенесенной весной 1990 г. операции Цвигун испытала мощный стресс. Выйдя из больницы, Марина сообщила сыну, что его мама — «это уже не та мама». Затем она встречает Кривоногова, приехавшего в Донецк, где она жила, с лекциями.

По версии «посвященных» 11 апреля 1990 г. Марина Цвигун умерла, а в ее телесную оболочку вошел Христос — откровение в истории религий не оригинальное и даже в наше время имеющее немало аналогов<sup>8</sup>. Кривоногов становится ее пророком и безраздельно контролирует организацию. При появлении «бога живого» и ее пророка «посвященные» рыдали, у многих случались истерики.

---

<sup>8</sup> Интересная деталь, нуждающаяся в междисциплинарном осмыслении. Профессор В.И. Полтавец, наблюдавший пациентов Киевской психиатрической больницы им. Павлова, сообщил, что в течение десяти лет (1983-1993) у них существенно изменились «темы» расстройств: в 1983 г. они были связаны с преследованиями (КГБ, милиция, соседи), в 1993 г. религиозные сюжеты («бог», «сын божий» и т.д.) вышли на первое место.

Судя по описаниям, свидетельствам очевидцев и самих юсмалиан <последователи религии ЮСМАЛОС, созданной Кривоноговым. — Прим.ред.>, социально-психологические механизмы, обеспечивавшие лидерам надежный контроль за поведением членов общины, были достаточно хорошо известны тысячи лет тому назад. «Возлюбленные дети» должны находиться в атмосфере постоянного напряжения и готовности перейти ту зыбкую грань, что отделяет их от «сада вечного блаженства». В сектах типа Белого Братства происходит постоянное накачивание эмоциональной дуги. При этом лидер подхлестывает членов пророчествами, самыми необычными, часто абсолютно противоречивыми указаниями, устанавливает для них жесткий поведенческий кодекс, проявляет безжалостность и деспотизм, а рядовые верующие «подзаряжают» лидера невероятными восхвалениями, пылкостью, экзальтированными поступками и безграничной преданностью.

Но это не может длиться бесконечно. Наступает время — и по наблюдениям религиоведов, довольно скоро, — когда харизматический лидер должен встать на путь либо более рациональной организации общины, либо сопротивляться ее институализации.

Очевидно, Кривоногов выбирает второе. Они с Цвигун возвращаются из-за границы и объявляют «декаду покаяния» с 1 по 10 ноября 1993 г. Атмосфера нагнетается до истерики, Киев оклеен двуперстой Марией Дэви, в украинскую столицу отовсюду прибывают «посвященные». И лидеры ведут их на Софийскую площадь, плотно блокированную ОМОНОм и журналистами. Кривоногов пишет инструкцию «Как держать себя в тюрьмах, КПЗ, психушках», где призывает юсмалиан «показать демонам свою силу» и освобождает их от заботы за собственную мирскую жизнь и от ответственности за преступление мирских законов<sup>9</sup>. «Мы шли к Софии как на смерть!» — вспоминали впоследствии члены Братства.

Призывы к новым свершениям и непрерывные подстегивания, рассчитанные на поддержание энтузиазма сектантов, — действенный инструмент харизматических лидеров. Постоянные нападки на помощников, выдвижение невыполнимых задач, постоянная смена указаний, бесконечные обвинения в неверности и культивация страха — приемы, которыми пользовались Моисей Давид из «Детей Бога», Джим Джонс из «Народного храма», глава «Синая» Чак Дидерих и другие. Именно таким образом они поддерживали свой авторитет и устраняли конкурентов в борьбе за лидерство и безраздельную власть над сектантами.

Однако, создав «бога живого», Кривоногов сделал одновременно и очень сильный шаг, и отступил от хрестоматийных правил конструирования общины-

---

<sup>9</sup> См.: ЮСМАЛОС. — 1993— № 8.—С. 8.

корпорации. По мнению ряда исследователей, единоличность лидера — совершенно необходимый элемент ее функционирования. Мария Дэви Христос не только встала рядом с Кривоноговым, но и переиграла его. Кривоногова стали обвинять в искажении посланий «бога живого» и физическом насилии по отношению к ней. Авторство «декады покаяния», предшествовавшей событиям на Софийской площади в ноябре 1993 г., приписывают (и, очевидно, не без основания) исключительно ему. Для значительной (если не большей) части юсмалиан ко времени оглашения приговора по делу (февраль 1996 г.) Кривоногов разжалован — он больше не пророк, между ним и Марией — воздвигнутая ею «энергетическая стена».

Следствие по делу руководителей Белого Братства длилось пятнадцать месяцев, судебный процесс — одиннадцать. 9 февраля 1996 г. Киевский городской суд вынес приговор: Юрий Кривоногов приговорен к семи годам лишения свободы, один из лидеров — Виталий Ковальчук — к шести, Марина Цвигун — к четырем. Подсудимым инкриминировались преступления, наказания за которые предусматриваются статьями УК Украины 71 (массовые беспорядки), 187 со значком «5» (захват государственных и общественных зданий, имеется в виду собор Софии Киевской), 209 (посягательство на здоровье граждан под предлогом исполнения религиозных обрядов).

Суд проходил в очень сложной атмосфере. Общественное мнение было подготовлено к самым суровым мерам наказания по отношению к белым братьям, их лидеры представляли со страниц прессы злобными и кровожадными монстрами, способными на самые отвратительные поступки. Трагедия в токийском метро, случившаяся на двадцатый день судебного разбирательства, а затем самоожжение 16 членов «Ордена Солнца» во Французских Альпах начисто лишили подсудимых надежды на возможное снисхождение. Впрочем, у них еще оставался один шанс. Прокурор Анна Мулюн, поддерживавшая государственное обвинение по делу Белого Братства, высказалась в одном из газетных интервью в том смысле, что если бы подсудимые раскаялись в своей антиобщественной деятельности, в принципе можно было бы ограничиться условным наказанием. Но раскаяния не произошло. Виновными Кривоногов, Ковальчук и Цвигун себя не признали<sup>10</sup>.

Общественная реакция на события вокруг Белого Братства чрезвычайно показательна. Безусловно, новые религии почти всегда встречали враждебно. Лидеры современных НРД в большинстве своем имели проблемы с властями. И потому, что не вписывались в существующие нормативные рамки, и потому, что не могли без риска для собственной харизмы не нарушить закон, и потому, что

---

<sup>10</sup> Последнее слово Цвигун и Ковальчука см.: ЮСМАЛОС. Экстренный выпуск. — 1996. — № 21.

действительно порой пытались вывести созданные ими религиозные корпорации из-под юрисдикции «мира сего».

Общественное мнение в посткоммунистических странах неблагоприятно по отношению к новым религиям. По данным, например, болгарских социологов (Нелли Хаджийская) утверждение, в соответствии с которым дальнейшее распространение религиозных движений, появившихся после 1989 г., нельзя допускать ни при каких обстоятельствах, всецело разделяют 58% опрошенных болгар и еще 10% — отчасти. Впрочем, болгарская (и не в меньшей степени — украинская) ситуация представляется сравнительно мягкой: в некоторых бывших советских республиках уже случались и погромы богослужебных зданий НРД, и убийства их приверженцев. Едва ли не повсеместно законодатели пытаются ужесточить соответствующие правовые нормы, не всегда сообразуясь с конституциями. Недовольство бездействующей милицией (полицией) порой исходит от лиц, числящих себя людьми интеллигентными, широко и свободно мыслящими.

Враждебность к новым религиям — явление вовсе не посткоммунистическое<sup>11</sup> и исходит она не только от родителей, чьи дети вовлечены в НРД и которые (родители) объединены во многочисленные организации, составляющие достаточно влиятельное антикультовое движение.

Анализ причин враждебности к новым религиозным течениям и группам со стороны общества позволяет вычленить и указать на целый ряд причин. Часто они коренятся в самих НРД; если не все, то, по крайней мере, многие из них бросают вызов социуму, вплоть до стремления убежать от него. Сообщество не прощает новым религиям пороки, с которыми оно мирится в традиционных религиях. Специфичность и оппозиционность НРД (даже если это латентная оппозиционность, «оппозиционность упрека») приводят к гиперболизации отклонений их членов от принятых нормативов, а порой — к настоящей общественной истерии. Причем в посткоммунистическом пространстве эта истерия порой принимает достаточно опасные формы. Ведь в абсолютном большинстве стран бывшего «социалистического лагеря» исторические Церкви поражены глубоким внутренним конфликтом, в значительной степени подрывающим основы гражданского согласия; в целом ряде стран в более или менее острой форме присутствует также православно-католический конфликт. Власть и национальные элиты пытаются добиться консолидации религиозных институтов и поддержания их населения на основе «сектантской угрозы», нагнетания опасности, исходящей от иностранных миссий и «тоталитарных» сект. То, что церков-

---

<sup>11</sup> См., например: David G. Bromley, Anson Shupe. Public Reaction Against New Religious Movements.// Cults and New Religious Movements. — Washington, D.C., 1989—P. 305-330.

ные деятели не должны расталкивать конкурентов локтями на пути к сердцу власть предержащих и дискредитировать друг друга всеми доступными средствами не потому, что это недостойно, а потому, что «этим могут воспользоваться секты», — стало, кажется, лейтмотивом львиной доли выступлений СМИ по вопросам церковных нестроений.

Общество, точнее — общества никак не научатся вычитывать из новых религий «самое себя». Они не желают связывать религиозные эксперименты с кризисом традиционных институтов — семьи, школы, Церкви, с драматическим разрывом между поколениями, глобализацией и унификацией мира, кризисом цивилизации и крахом прогрессистских теорий. В НРД ищут наркотики, насилие, давление и «промывание мозгов». Безусловно, во многих (хотя и не во всех) новых религиозных образованиях применяются весьма специфические практики (применялись они и в Белом Братстве): изнурительные посты, особая диета, сенсорная изоляция, различного характера переутомления, а также медитации, стрессы, релаксации, упрощенный стереотипизированный язык и др. Однако, как отмечал критически, даже враждебно настроенный к мунистам исследователь, изучавший Церковь Унификации методом «включенного наблюдения» изнутри, никто из них не был ни одурманен, ни загнипнотизирован, ни привязан к стулу. «Адепты Муна отказались от многого — от возможности думать, читать, сопоставлять <...>. Они нашли в секте нечто более важное для них, чем то, что ценю я»<sup>12</sup>. Несомненно, это «нечто» — проблема ключевая, перед которой застывают традиционные институты, родители, иерархи исторических Церквей.

Исследования психологии приверженцев новых религий свидетельствуют, что у большинства из них после присоединения к общине (коммуне, братству) улучшается субъективное психическое самочувствие, появляются чувства защищенности и уверенности в будущем, жизненная цель и т.п. Индивид получает четкие и недвусмысленные ответы на мучающие его вопросы; он обретает малую группу, коллектив, характер внутренних связей которого можно сколь угодно и справедливо критиковать, но чаще всего бывает нечем заменить. В принципе вопрос, которым задались участники VI симпозиума Католических епископов Европы (1985) — почему человек, остающийся религиозным существом, нуждающимся в вере больше, чем в знании, выбирает секты, а не Церковь? — представляется еще очень уместным и требовательным. А ответ на этот вопрос достаточно самокритичен и во многом точен. Церковь, отмечали епископы, многим представляется слишком рационалистической, интегрированной в общество, от-

---

<sup>12</sup> In God We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America.— New Brunswick-London, 1982.— P. 268.

крытой для всех, отправляющей слишком абстрактные и риторические службы, недостаточно эсхатологичные. Они предпочитают малочисленные группы избранных, противостоящих обществу, осуждаемому ими, и стремятся принести спасение ближним путем пылкого прозелитизма. Упрощенная доктрина и ясная, требовательная мораль дают им осознание самобытности и личной ценности своих членов. Благодаря этому сектам удается достичь того, что уровень их моральной и духовной жизни значительно превосходит уровень окружающих их людей. Секты упрощают видение мира и дают упрощенные ответы на глобальные вопросы человеческого бытия и теологии, практикуют менее стереотипные богослужения и более доступную символику, опираются на антиклерикальные настроения, и руководят ими зачастую миряне. И наконец, секты работают среди самых разных социальных групп, особенно там, где сильны чувства одиночества, бессилия, невозможности найти свое место в жизни<sup>13</sup>.

Такой подход, разумеется, принципиально отличается от принципов, исповедуемых иерархией очень многих Церквей посткоммунистических стран. Сделав борьбу с новыми религиями одним из центральных направлений своей активности, иерархи этих Церквей безоговорочно определили центром этой борьбы не расширение и усовершенствование собственной миссии, а усилия по обретению государственной и общественной поддержки в подавлении конкурентов.

Интересно, что общества, развивающиеся на развалинах СССР, страны, имевшей уникальный провальный опыт преследования «сектантов», верят в возможность подавления религиозной активности. Неужели депутаты Червоноградского горсовета Львовской области, запретившие на территории города деятельность «свидетелей Иеговы», всерьез надеются на то, что те перестанут готовиться «к концу современной системы вещей» и прекратят «возвещать царство Иеговы»? Те самые свидетели Иеговы, которых последовательно преследовал режим Пилсудского, бросали в лагеря нацисты и вывозили в Воркуту конвои НКВД.

Мало где еще так остервенело боролись в новейшей истории с различными культами, толками, сектами и целыми Церквами, как в СССР, и тем не менее на протяжении всех (!) лет советской власти в стране действовало огромное религиозное подполье. На тех, кто жил в нем, катакомбы наложили особый след: религиозные институты, в иных странах открытые и социально активные, в СССР конструировались на противостоянии «миру похоти и лжи», агрессивно враждебного к их ценностям, и становились, по сути дела, сектами (снова таки в социологическом, а не в обывательско-инвективном смысле этого понятия).

---

<sup>13</sup> См.: Le VI Simposium des Eveques Europe // Documentation Catholique.— P., 1985.— 17 Nov.— № 1906.— P. 1073-1074.



На необходимость преодоления продуцированных давлением социального окружения сектантских наслоений еще относительно недавно указывали и евангельские христиане-баптисты и адвентисты седьмого дня<sup>14</sup>.

То есть речь идет о том, что, конечно, выводить новые религиозные движения из посткоммунистической неустроенности, экономического кризиса и предполагать, что проблема Белого Братства будет решена вместе с новыми рабочими местами для молодежи, обустройством ее досуга, повышением благосостояния юношей и девушек и т.д. и т.п., — было бы слишком наивно. НРД — явление планетарное.

Но очевидно, что Белое Братство может развиваться в двух главных направлениях и направления эти задаются далеко не в последнюю очередь социальным окружением.

Направление первое: «посвященные» идут путем, начертанным в свое время Юрием Кривоноговым. Они безоглядно порывают с «этим миром», отдаляются от него все более и готовятся к Страшному суду. «Духовная температура» поддерживается углублением личной аскезы, ужесточением требований к членам, безжалостным отлучением за малейшую провинность, нагнетанием тревожности и постоянными пророчествами о неизбежности скорого конца.

Точная дата либо «сокрыта до времени», либо достаточна конкретна. Причем провал пророчеств вовсе не означает крушения религиозного движения. Оно, как свидетельствует история религий, попадает в полосу кризисов, но нередко выходит из этого достаточно окрепшим.

Второе направление предполагает путь, который с большим либо меньшим успехом проделали многие альтернативные в прошлом, религиозные движения второй половины XX столетия. На глазах всего одного поколения «контрреволюционные» общины в США и Западной Европе порвали со своей «неотмирностью». Все это происходило и ранее: секты постепенно институализировались, превращались в деноминации, а затем в Церкви. Но никогда, пожалуй, этот процесс не выглядел столь стремительным.

Белое Братство, конечно, от такой вероятностной модели собственной эволюции достаточно далеко. Но события 1996 года показали, что оно обладает определенным потенциалом социальной адаптивности. Братья приняли вполне серьезные усилия по формированию благоприятного образа Марии Дэви Христос в общественном мнении накануне оглашения судебного приговора: милая, добрая, кроткая и страдающая, любящая своих гонителей — от судьи Л. Боголюбской до «черноярских попов», — она явно должна контрастировать с демоническим образом жестокого, метавшего грома и молнии в своих

<sup>14</sup> См., например: Сергиенко Г. «Вы будете мне свидетелями» // Братский вестник.—1988.— №6.— С. 63; Сенин О. Секта или церковь? // Церковь остатка.— 1988.— №2.

врагов Юрия Кривоногова. Кроме того, юсмалиане направили в различные инстанции более полутора тысяч различных воззваний, обращений, заявлений и т. п. с просьбой «оказать посильную помощь в освобождении из тюремных застенков» своих лидеров. Это свидетельствует о готовности, пусть вынужденной и, возможно, далеко не всеми разделяемой, начать диалог с миром. Представить себе наличие такой готовности у целого ряда религиозных сообществ, функционировавших в советское время в сектантском режиме (у тех же «свидетелей Иеговы», например), просто невозможно.

Поэтому (или, точнее, еще и поэтому) стремление усилить социальный компонент в новых религиозных течениях и, в частности, в деятельности Белого Братства вряд ли можно признать разумным. Если уж говорить здесь об общественных усилиях, то они должны быть направлены не на заточение «посвященных» в стенах гетто, а на десектантизацию созданного ими сообщества, чтобы помочь им войти в общество, а не выталкивать их из него. А иерархам исторических Церквей, думается, следовало бы перенести усилия с апеллаций к государственной помощи, обязанной подавлять сектантов, на развертывание деятельной миссии среди молодежи.

## Примечания редакции

(1) Э с к а п и з м (от англ. escape — бежать) — стремление личности уйти от действительности в мир иллюзий и фантазий.

(2) С т р а т ы (от лат. stratum — слой) — слои.

(3) Х о л и з м (от греч. holos — цельный) — цельность.

Валиахмет Садур  
(Москва)

## «ИСЛАМСКИЙ ФАКТОР»

Заметки и размышления российского мусульманина

### I

Начавшаяся в Москве и некоторых больших городах СССР «перестройка» коснулась и города Коканда в Ферганской области Узбекистана. Сведения о возникновении там общественных организаций, независимых от официальных структур, способствовали созданию незарегистрированных религиозных общин, занимавшихся мусульманским просвещением с упором на моральное воспитание. Вероятно, некоторые из их руководителей получили религиозную подготовку в Таджикистане, где в брежневские времена по странному стечению обстоятельств, как и в Дагестане, отношение к исламу было довольно либеральным. По словам моего информанта, ныне посаженного в тюрьму по стандартному в нынешнем Узбекистане обвинению в хранении наркотиков или оружия (ему сами же милиционеры подбросили какие-то пакетики и патроны), исламское движение в Коканде началось в 1987 году. Мусульмане объединялись вокруг какого-нибудь знатока веры, который мог бы вести занятия, и приводили к нему детей и молодежь. Как и в некоторых других районах Ферганской долины, Таджикистане и Дагестане, особый упор в ходе учебы делался на изучение моральных принципов, которые могли бы противостоять двойной морали коммунистического общества. В 1988 году кто-то подсказал, что можно совместно проводить разрешенные законом акции, и был проведен митинг в защиту природы в районе Новококандского химического завода. Такого рода совместные акции сплачивали разрозненные до того группы верующих, и в 1989 году они объединились в организацию «Одабийлик инсонпарварлик» («Человечность и милосердие»). Необходимость ее создания объяснялась стремлением членов организации арендовать пустующие колхозные земли под коллективную пашню, чтобы выращивать на них кукурузу. Под давлением этой организации тогдашний председатель горисполкома Ш.Сахибназаров впервые с 1979 г. стал выдавать разрешения на получение земли очередниками. К 1993 году было рас-

пахано уже 750 гектаров земли. И это в Ферганской долине, по плотности сельского населения не имеющей себе равных во всем Советском Союзе.

Во время ферганских событий в июне 1989 года, в результате которых более 90 тысяч турок-месхетинцев покинули Узбекистан, дружинники из «Одамийлик инсонпарварлик» целых пять дней по просьбе заместителя председателя горисполкома С.Эргашевой не допускали бесчинствующие толпы хулиганов в Коканд, охраняли химзавод, местные базары, некоторые магазины, нефтебазы, и не их вина в том, что, когда функции охраны взяли на себя войска, 7 мая в 3 часа дня возбужденные толпы ворвались в Коканд и принялись жечь дома турок-месхетинцев, насилуя женщин и убивая мужчин. Хотя войска применили оружие, бесчинства продолжались три дня.

В 1990 году большинство членов общества «Одамийлик инсонпарварлик», которое так и не зарегистрировали, вступило в Исламскую партию возрождения (ИПВ)<sup>1</sup>, создав в Коканде местную ячейку, по своей активности в Узбекистане уступавшую только наманганской. Одной из заслуг кокандской ячейки было то, что ее члены добились бесплатной раздачи земли населению райисполкомом. В 1991 году, когда городскую администрацию города Коканда возглавил Ю.Якубов (первый секретарь горкома КПСС и председатель горсовета), милиция, по словам моего информанта, практически прекратила борьбу с преступностью в Коканде. Милиционеры устраивали избиения молодежи на свадьбах, на улицах, в кинотеатрах, требовали по 5 тысяч рублей с задержанных. Поставляли девушек (в том числе 12-13-летних) к своему начальству (мой информант говорил, что у него есть заявления от потерпевших). Торговлей девушками, видимо, занимался и организатор «народного» рекреационного центра «Петушинные бои» Сайфетдин. Так, около бывшего пионерского лагеря «Орленок», который Сайфетдин занял под свой «национальный театр» с согласия Ю.Якубова, нашли двух пропавших на улице Турсунобод 12-летних девочек. Милиция, хотя и завела дело об

<sup>1</sup>Исламская партия возрождения (ИПВ) — первая в истории СССР легальная политическая организация мусульман, насчитывающая более 15 тысяч членов в Таджикистане, Узбекистане, Казахстане, Кыргызстане, Дагестане, Чечне, Ингушетии, Карачаево-Черкессии, Кабардино-Балкарии, Адыгее, Татарстане, Москве и некоторых областях и краях Российской Федерации. Помимо политических целей (участие в выборах и создание мусульманской фракции в органах законодательной власти) ставила перед собой просветительские задачи (прежде всего, распространение исламского просвещения среди этнических мусульман). Выступала за нераздельность мусульман по мазхабам (религиозно-правовым толкам), национальностям, суннитской или шиитской направленности. До самого распада СССР так и не была зарегистрирована и как всесоюзная партия прекратила свое существование.

Главой партии был амир (председатель) Ахмад-кади Ахтаев, его заместителем — Сад-Ибрагим Калоев. Они возглавляли руководящий орган партии — совет улемов. Исполнительным органом был координационный совет.

После кровавых событий в Таджикистане в 1992-93 гг. на базе местной организации ИПВ было образовано Исламское движение возрождения Таджикистана (ИДВТ) под руководством нынешнего лидера объединенной таджикской оппозиции Абдулло Нури.

их изнасиловании, но свидетелей выслушать отказалась. 17-летняя Д. была увезена из дома неизвестными ей людьми, изнасилована и оставлена в неизвестной ей местности. Ее нашли через 40 дней в Таджикистане, в городе Курган-Тюбе.

Милицейское начальство боялось Сайфетдина и, тем более, Ю.Якубова. Это, по-видимому, было одной из причин вовлеченности бывших дружинников «Одамийлик инсонпарварлик» в борьбу с преступностью. В частности, по средам и воскресеньям они дежурили на базарах. Необходимость этого вызывалась тем, что сотрудники милиции якобы отпускали воров, отобрав у них краденое.

Осенью 1990 года члены организации (сейчас я уже не помню, была ли это еще «Одамийлик инсонпарварлик» или уже местная ячейка ИПВ) приняли решение арендовать помещение под медресе и тут же, в сентябре, получили помещение пионерлагеря «Мирный». На имя муфтия было отправлено заявление с просьбой разрешить покупку этого помещения, и муфтий перечислил 100 тысяч рублей. Но с приходом к власти Ю.Якубова, после 7 июля 1991 года, власти создали в исполкоме комиссию, которая постановила вернуть пионерлагерь прежнему владельцу. Это вызвало у мусульман естественное недовольство. Их жалобы и письма, как полагает мой информант, дошли до правительства.

По поручению президента Ислама Каримова в Коканд приехала комиссия по проверке деятельности городских властей, возглавляла которую вице-президент Узбекистана Ш.Мирсаидов. Комиссия высказалась против преобразования пионерлагеря в медресе. Обсуждать ее решения было бесполезно: Ш.Мирсаидов просителей не принимал. Другим результатом деятельности комиссии было снятие с должности начальника ГУВД Коканда Ш.Рузматова. Это привело к забастовке милиционеров Коканда, состоявшейся 17-18 июля. 19 июля Ш.Рузматов был восстановлен в должности.

Комиссия сделала свое дело: судя по тем шагам, которые предприняло правительство, Ташкент осознал необходимость консолидации власти. На практике это означало, что в Узбекистане уже тогда взяли курс на исключение всех вариантов противостояния общественности властям и противостояния ветвей власти даже в таком виде, как мы это сейчас видим в Беларуси, и Коканд стал одним из звеньев установления в стране «порядка».

## II

События в Коканде дают, по-моему, хорошее представление о том, как в рамках демократизации общественной жизни благодаря перестройке и гласности проходило формирование политических организаций у мусульман СССР. Добавлю, что все руководство «Одамийлик инсонпарварлик» после образования узбекистанского отделения *Исламской партии возрождения* (ИПВ)

вошло в эту организацию, где я был членом совета улемов (1), руководящего органа партии.

Имам (2) Карачая Мухаммад Биджи-улу (его псевдоним Мухаммад Карачай) утверждает, что идея создания партии мусульман <Исламской партии возрождения. — *Ред.*> возникла у трех молодых мусульман — его самого, московского татарина Мухаммада Салахетдина, таджика Халида и их общего друга, имя и фамилию которого я не указываю по его просьбе. Этот человек был единственным достигшим зрелого возраста среди ребят, каждому из которых не было тогда и 25 лет. Впрочем, никто из них, за исключением Карачая, не считает, что они были первыми.

Идея получила поддержку в Таджикистане, куда все они достаточно часто ездили, и в Дагестане. С дагестанцами, надо полагать, связывался Мухаммад Карачай, хотя, как это произошло, я от него никогда не слышал.

Таджикистан, насколько я себе представляю, был союзной республикой с самым низким уровнем жизни в СССР и во времена перестройки и, наверное, раньше. Политизация мусульман здесь шла более интенсивно, чем в городе Коканде благодаря более продвинутому процессу исламизации населения повсюду, кроме Ленинабадской области, откуда коммунисты рекрутировали управленческие кадры. По уровню исламизации во всем СССР с Таджикистаном могла сравниться только Наманганская область Узбекистана.

В Дагестане общественная жизнь имела более секулярный характер, чем в Средней Азии, но идея нераздельности жизни в этом мире, отсутствия в исламе сугубо светского начала была очень распространенной у религиозной молодежи, не занимавшей ответственных постов в мечетях.

Главными событиями, которые будоражили этих мусульман, было свержение назначенного властями муфтия (3) Северного Кавказа и Дагестана балкарца Геккиева<sup>2</sup> и свободное избрание нового муфтия, может быть, впервые за все время существования советской власти. Аналогичные события, при еще большем участии народа, происходили в Средней Азии — в Узбекистане и Таджикистане.

Официально признанные имамы встретили в штыки идею создания партии мусульман. Основной довод их состоял в том, что партия (по-арабски фир-

---

<sup>2</sup> Махмуд-хаджи Геккиев, выходец из Кабардино-Балкарии, муфтий Дагестана и Северного Кавказа, назначенный Советом по делам религий при Совмине СССР в 70-е гг, в 1990 году был смещен со своего поста по требованию мусульманских общин Кавказа (особенно активную роль в этом сыграли дагестанцы и чеченцы) за моральное и нравственное несоответствие должности и сотрудничество с госбезопасностью. По слухам, определенную роль в его смещении сыграл дагестанский КГБ, видевший в нем ставленника Москвы. Ему приписывают инициативу раскола единого духовного управления региона на республиканские муфтияты.

ка) отделит одних мусульман от других, а это противоречит важнейшей заповеди мусульман: «ля тафарраку» (не разъединяйтесь). Здесь очень важно отметить, что фирка и тафарраку — слова одного корня. Самый веский из доводов, приводимых тогдашним муфтием Средней Азии и Казахстана Мухаммадом Садыком Мухаммадом-Юсуфом<sup>3</sup>, состоял в том, что единство мусульман обеспечивается наличием у них единой Священной книги — Корана, благодаря чему они не нуждаются ни в каком дополнительном уставе.

Основатели ИПВ возражали, что они создают не фирка, а хизб, и это слово связано не с понятием разделения, а с понятием собирания, и словосочетание хизбулла, или «партия Аллаха», является вполне нормальным в устах мусульманина.

### III.

**М**еня привлек в партию Аббас Кебедов, брат известного в Дагестане улма-аварца Мухаммада Багаутдина. Ему понравилось, что я говорил на одном из «круглых столов», где нам привелось встретиться.

С точки зрения знаний ибадата (обрядовой стороны ислама), я стоял тогда на очень низком уровне. Честно говоря, поскольку я даже намаз не читал пять раз в день, меня и мусульманином-то можно было считать с большой натяжкой. Но то, что я был уже немолодым человеком, вероятно, перевесило эти мои недостатки, и, за неимением лучшего с точки зрения кавказских братьев, я мог представлять в руководстве Исламской партии возрождения интересы мусульман Европейской части СССР и Сибири.

Мне до сих пор неизвестно, существовали ли в РСФСР вне Кавказа и прилегающих областей (например, в Астраханской области) кружки по изучению ислама, аналогичные тому, что было в Средней Азии и Дагестане. Вероятно, «Саф ислам» («Чистый ислам»), о котором я писал в 1989 году в статье «Мусульмане в СССР: история и современность», помещенной в сборнике «На пути к свободе совести» (4), была единственной в России группой мусульманской

<sup>3</sup> Мухаммад-Садык Мухаммад-Юсуф, первый не принадлежащий к «династии» Бабахановых муфтий Средней Азии и Казахстана. В отличие от своих предшественников был не назначен, а избран в 1989 г. Попытка сохранить централизованное управление всеми мусульманами региона, но это ему не удалось. Его независимая позиция по отношению к событиям в Таджикистане пригласила не по вкусу президенту Каримову, под давлением которого он был смещен со своего поста и эмигрировал из независимого Узбекистана. Ему предоставила политическое убежище Саудовская Аравия, затем он переехал в Ливию. В настоящее время является одним из лидеров оппозиции президенту Узбекистана. Часть работавших под его руководством сотрудников Духовного управления находится в тюрьме.

молодежи из Казани, Москвы и Ленинграда, аналогичной десяткам таких же групп в Средней Азии и Дагестане того времени.

#### IV

Учредительный съезд Исламской партии возрождения состоялся в июне 1990 года в Астрахани. Мне это место показалось удачным благодаря его равноудаленности от трех основных мусульманских регионов СССР — Средней Азии, Кавказа и Урало-Поволжья, и я даже предложил разместить здесь исполнительный орган партии. Предложение не было принято. К сожалению, тогда только политическая обстановка в Москве предоставляла возможность для справедливого выражения интересов всех мусульман страны<sup>4</sup>.

Да и отношение к нам в Астрахани было далеко не благожелательным. Сейчас уже и не упомнить, сколько препятствий пришлось преодолеть, сколько угроз перенести нашим братьям со стороны местных органов КГБ и МВД прежде, чем прошел учредительный съезд. К тому же, съезд получился полулегальным. Полулегальным в том смысле, что властям не сообщили, для чего арендуется помещение клуба. Когда они об этом узнали, то выслали для прекращения «безобразия» двух или трех милиционеров. (Один из них на следующий год разразился в местной газете заметкой «Как я был заложником у мусульман».

В зал наша охрана пропустила двоих. Один из них позволил мне договорить (это было как раз во время моего выступления, когда я читал Коран), а потом заявил, что наше собрание незаконно.

Что тут поднялось!.. Я, с одной стороны, был доволен, что кроме среднеазиатов у нас есть кавказцы (в Астрахани их было большинство), а с другой — начал бояться за милиционера. Однако наш председательствующий чеченец (не помню ни точного имени, ни фамилии его, он как-то потом потерялся из-за слабого знания ислама) настолько уверенно руководил 150 делегатами, присутствующими на съезде (а среди них были аварцы, даргинцы, чеченцы, ингуши, карачаевцы, адыгеец, таджики и татары), что приходилось только диву даваться.

Переговоры с милицией закончились тем, что вместо запланированных двух дней мы должны были все завершить в один день. И это было нашим

---

<sup>4</sup> Москва была избрана в качестве места размещения руководящих органов ИПВ как удобный транспортный узел, обеспечивающий полнокровное сотрудничество, и благодаря возможности подерживать связь как со всесоюзными, так и с иностранными средствами массовой информации. Руководство ИПВ считало, что деятельность ее исполнительных органов должна проходить в политическом центре страны.



спасением. Аллах избавил нас от лишних трений между таджиками и дагестанцами.

Амиром (председателем) партии был избран Ахмад-кади Ахтаев<sup>5</sup>, аварец-врач, его заместителем — Саид-Ибрагим Калоев<sup>6</sup>, инженер из города Куляб (Таджикистан). Мне больше импонировал в качестве председателя Мухаммад Багаутдин, другой аварец: он казался более энергичным, более знающим. Но я был не прав: своей нетерпимостью Мухаммад Багаутдин мог бы нанести слишком много вреда. А вот Саид-Ибрагима предложил я, потому что мне он нравился больше, чем юрист Давлат Усман, обладавший, к тому же, меньшими религиозными знаниями. В совете улемов был сохранен баланс между Средней Азией и Кавказом, и я высказал надежду, что в скором будущем наши таджикские братья приложат усилия, чтобы среди нас появились улемы из Узбекистана.

## V

**М**ое пожелание сбылось. Я присутствовал потом на учредительном съезде узбекистанского отделения Исламской партии возрождения (я, вообще-то, был сторонником единого среднеазиатского отделения, но братья из Средней Азии решили иначе). Отделение удалось учредить, были избраны его

---

<sup>5</sup> Ахмад-кади Ахтаев — известный в Дагестане алим (знаток исламского вероучения), родился в 1942 году в Гунибском районе Дагестана. Вырос в религиозной атмосфере и еще юношей, во время учебы в Дагестанском медицинском институте, тайно обучал молодежь основам веры. Работал врачом в Дагестане и за его пределами более 20 лет.

В 1990 году после избрания амиром ИПВ стал главным редактором газеты «Таухид» («Единство»), издававшейся Гейдаром Джамалем. В 1992-95 годах был депутатом ВС Дагестана, возглавлял редакционный совет выходившего в Дагестане журнала «Мусульманская цивилизация».

С сентября 1996 года по настоящее время является председателем исламской культурно-просветительской организации Северного Кавказа «Аль-Исламия», а также главным редактором выходящей в Махачкале газеты «Знамя ислама».

<sup>6</sup> Саид-Ибрагим Калоев, выходец из самой бедной в Таджикистане Кулябской области (ныне вместе с бывшей Курган-Тюбинской образует Хатлонскую область), получил диплом инженера в Душанбе, где сблизился с занимавшейся религиозным образованием и самообразованием молодежью. Как один из лидеров ИПВ в Таджикистане, в начале гражданской войны попытался организовать поддержку исламской оппозиции в Кулябской области. Социальная напряженность в этом регионе не способствовала принятию умеренной позиции, которой придерживалась ИПВ, в результате чего С.-И. К. Оказался без активных сторонников на родине. Находясь в Афганистане, входил в состав руководства исламской оппозиции. После пересечения границы со стороны Афганистана был схвачен коммунистическими властями Душанбе и подвергнут пыткам, но ему удалось бежать и спастись в России.

В настоящее время отошел от активной политической и общественной деятельности.

руководящие органы (его амир Абдулло Утаев<sup>7</sup>, который якобы «бесследно исчез», провел последние два года в ташкентских застенках, а теперь, по слухам, убит). Затем в зал ворвались узбекистанские милиционеры. Местные власти лучше приготовились к нашему мероприятию, чем астраханские: чтобы нас принять, были, как говорили сами милиционеры, мобилизованы все отделения милиции города Ташкента. Пришедших милиционеров было не намного меньше, чем нас, и вели они себя уверенно. Практически без всяких разговоров нас выгнали из зала, погрузили в автобусы и развезли по всем отделениям милиции города. Мусульмане были напуганы, прежде всего за самих себя. Это было чревато последствиями, и, чтобы как-то поднять их дух, в отделении милиции я постоянно громко спорил с выступавшими перед нами милиционерами и судьями; за это меня обещали оштрафовать. Но поскольку я попросил, чтобы соответствующий документ мне направили по указанному мной адресу в Москву, наказание не состоялось.

Мухаммад Салахетдин<sup>8</sup> несколько раз предлагал мне уйти из отделения милиции. Хотя у всех выходов стояли милиционеры, я не сомневался, что он знает, что говорит, но мне казалось, что люди нуждаются в моей поддержке: я был здесь единственным представителем руководства ИПВ. Когда мы прошли все возможные собеседования, нам было велено просто ждать. Тут я сдался: я пошел за Мухаммадом Салахетдином на второй этаж, где мы прошли насквозь по коридору, а затем спустились вниз, где нас никто не караулил. Правда, я настоял, чтобы мы не проходили мимо того входа, через который нас ввели в отделение.

Мне сказали, что после нашего ухода мусульмане не хотели покидать отделение, пока милиция им не покажет меня. Да вознаградит их Бог за мужество!

---

<sup>7</sup> Абдулла Утаев (Абдулло Ута), родился в 1948 году в Сурхан-Дарьинской области Узбекистана, получил религиозное среднее образование, работал простым рабочим в совхозе. При создании в 1990 г. Исламской партии возрождения Узбекистана, сразу же запрещенной, был избран ее амиром. Вероятно, после того, как стало ясно, что угрозами нельзя заставить его отказаться от политической деятельности, он был арестован недалеко от дома. На обращения членов семьи в МВД, генпрокуратуру и к президенту Республики следовал ответ, что о его местонахождении властям ничего не известно. По неофициальным каналам удалось узнать, что он находится в Ташкенте, в подвалах Совета национальной безопасности (СНБ). В мае — июне 1996 года циркулировали слухи о его смерти.

<sup>8</sup> Мухаммад Салахетдин, родился в 1965 году в Москве, отец его работал в мечети и дал сыну начальное исламское образование. Еще в школе вокруг него собираются интересующиеся религиозными проблемами сверстники. Самостоятельно ездил учиться в Таджикистан, учился также у имама Чистопольской мечети (Татарстан) Мовляханова, изучал арабский язык, чтобы читать религиозную литературу. Один из основателей молодежной организации «Саф ислам» («Чистый ислам»), имевшей отделения в Казани, Москве и Ленинграде и ставившей перед собой задачу изучения ислама в его первоначальной чистоте. В 1990 году стал членом ИПВ, возглавлял ее московское отделение. В 1992 году создал и зарегистрировал Исламский клуб (позднее переименованный в Исламский конгресс) России. В настоящее время, оставаясь президентом Исламского конгресса, является управляющим делами Высшего координационного центра Духовных управлений мусульман России.

## VI

Аналогичная история несколько раньше случилась с учредительным съездом таджикистанского отделения. Таджикистанцы вдоль пути следования расставили людей, которые показывали, куда ехать, потому что о месте заседаний знали лишь немногие. Им удалось провести местную милицию ровно настолько, чтобы учредить свое отделение, во главе которого встал Мухаммад-Шариф<sup>9</sup>. На этом съезде меня не было.

Мне довелось присутствовать на другом съезде. После того как непрерывные митинги на площади Шахидон в Душанбе привели к отставке коммунистического правительства Таджикистана, Исламская партия возрождения была там легализована. Это было единственное место в стране, где наша партия была зарегистрирована (в Москве, в Октябрьском районе нам удалось зарегистрировать только инициативную группу).

Нас разместили в гостинице Центрального Комитета местной компартии, но, кроме ощущения победы, я плохо помню, что там было еще. Обсуждение в зале заседаний шло на таджикском языке без всякого перевода, и только отрывочные сведения доходили до меня, когда кто-нибудь решался мне что-нибудь перевести. Ясно было лишь то, что таджикское руководство ИПВ расширяло связи с религиозными деятелями, включая исмаилитов (этот факт запомнился мне потому, что Гейдар Джемаль, начавший выступать по-персидски, затем перешел на русский и, не помню уж, по какому поводу, обругал исмаилитов (5), заставив таким образом кого-то из таджиков сделать реверанс в сторону их представителей, присутствовавших в зале).

## VII

О мусульманах Таджикистана распространяли очень много лжи. Мне кажется, это можно объяснить тем, что Москве нужно было оправдаться, почему она предпочла коммунистов союзу демократов и мусульман. Вероятно, российские власти знали, что демократы не пользуются поддержкой широких масс населения в этой среднеазиатской республике, и функционеры

---

<sup>9</sup> Мухаммад-Шариф Химмат-зода, родился в 1952 году, получил среднее техническое образование, работал инженером-мелиоратором. Seriously заниматься изучением ислама начал в 1968 году, с 1970 года тайно обучал молодежь. Стал одним из основателей ИПВ, после легализации партии в 1991 году провозглашен ее амиром. Сейчас третий по значению лидер объединенной таджикской оппозиции, член правительства в изгнании.

понимали, что с народом, да еще относящимся к иной цивилизации, будет очень трудно найти общий язык.

Первая ложь состояла в том, что в Таджикистане было сформировано исламистское правительство. Она была нужна, чтобы с этим правительством бороться на законных основаниях в соответствии с курсом на демократизацию общественного строя СССР.

Таджикистанское руководство ИПВ не возражало против этой лжи, хотя не могло не знать, что в новом правительстве оно имело один-единственный министерский пост, который занял Давлат Усман<sup>10</sup>. Кстати, поговорить с ним серьезно об этом мне не удалось, похоже было, что он этого не хотел: вообще они боялись, что им скажут: «Вами руководят из Москвы».

Помню, что говорили, будто Мухаммад-Шариф отказался от участия в правительстве, помню, что отказ Тураджона-зода<sup>11</sup> выступить в качестве кандидата в президенты Таджикистана поставил ИПВ в щекотливое положение, буквально принудил к объединению с демократами. Но сквозь все эти воспоминания красной нитью проходила их позиция: «То, что происходит в Таджикистане, касается только нас, таджикистанцев».

Вторая ложь появилась с легкой руки специалиста по этнографии Средней Азии С.П.Полякова: в Таджикистане, мол, идет война между региональными кланами. Коммунисты, когда они боролись за власть, действительно опирались на свои кланы — и это хорошая основа для мафиозного характера власти, — но в ИПВ этого не было. Кулябец Саид-Ибрагим благодаря своим знаниям ислама пользовался большим авторитетом, чем душанбинец Давлат Усман. Руководителей ИПВ всегда волновала слабость наших рядов в Ходженте, и только уровень религиозности селений Гарм и Каратегину определил их положение в качестве опорных баз ИПВ в Таджикистане.

И здесь я не могу не присоединиться к критике ИПВ Таджикистана, которая звучала в высказываниях наших кавказских братьев: религиозные лиде-

<sup>10</sup> Давлат Усман, один из лидеров ИПВ Таджикистана, член совета улемов всесоюзной ИПВ, некоторое время был членом ее координационного совета. Получил заочное юридическое образование и благодаря этому считался пригодным для работы в государственных органах. Был включен в состав правительства Абдуладжонова, пришедшего к власти после непрерывных демонстраций на площадях Шахидон и Озоди в Душанбе в 1992 году, в качестве одного из восьми вице-премьеров без четко обозначенных функций. Остался в руководстве и после преобразования ИПВТ в общественно-политическое движение. В настоящее время начальник генерального штаба вооруженных сил таджикской оппозиции.

<sup>11</sup> Хаджи-Акбар Тураджон-зода, получил религиозное образование в Бухарском медресе, затем учился в Алжире. Был назначен кази-калоном (религиозным руководителем) Таджикистана, подчиненным муфтию Средней Азии и Казахстана. Выступал в печати против создания политической партии на религиозной основе. Был выдвинут от исламской оппозиции кандидатом в президенты (от демократической оппозиции кандидатом был Худоназаров), но в последний момент отказался от участия в выборах, в результате чего произошло объединение демократической и исламской оппозиции. После прихода к власти Рахмонова был отстранен от руководства религиозными делами, эмигрировал из Таджикистана и в эмиграции стал одним из руководителей оппозиции. Сейчас — второй после Абдулло Нури ее лидер.

ры Средней Азии слишком часто оказывались беспомощными в светских делах. Нельзя было ориентироваться только на них. Но им отдавали предпочтение. И не случайно, что бывшие оппоненты ИПВ Хаджи-Акбар Тураджон-зода и Мухаммад-Садык Мухаммад-Юсуф стали во главе оппозиционных к посткоммунистическому режиму движений Таджикистана и Узбекистана.

Гражданская война была навязана мусульманам, в этом немалую роль сыграла Россия, которая тогда предпочла коммунистов союзу демократов с мусульманами, а теперь, видимо, надеется на то, что страх перед исламом подвигнет Запад на поддержку российской армии.

## VIII

Одной из самых больших ошибок Исламской партии возрождения Таджикистана в гражданской войне было привлечение на свою сторону уголовников. Ее легко в этом упрекать. А что бы вы сделали, если бы вам предложил свою помощь громила, а у вас ни органов «право»порядка, ни поддержки российской армии, да и союзники-демократы не имеют абсолютно никаких силовых структур. А у коммунистов такие уголовные авторитеты, как Сангак Сафаров<sup>12</sup>. Вот почему клановость все же стала неотъемлемой частью гражданской войны в Таджикистане, и отсюда ее ожесточенность: в Душанбе убивали людей только потому, что они родом из Гарма или Горного Бадахшана (глава оппозиционного коммунистам правительства Худоназаров бадахшанец). Вот почему кулябец Саид-Ибрагим Калоев не занял своего места в руководстве оппозицией.

## IX

Различие между кавказцами и среднеазиатами хорошо продемонстрировал характер противостояния членов ИПВ милиции в Астрахани и Ташкенте. На Кавказе власти никогда не позволяли себе грубить мусульманам. Впро-

---

<sup>12</sup> Сангак Сафаров, один из руководителей проправительственных вооруженных сил во время гражданской войны в Таджикистане, председатель Народного фронта, членами которого были по большей части выпущенные Набиевым на свободу уголовники. Выходец из Ховалинского района Кулябской области, провел 23 года в тюрьме по ряду уголовных статей. По выходе из тюрьмы занимался торговлей спиртными напитками. Во время гражданской войны проявил большие организаторские способности и был провозглашен национальным героем за помощь президенту Набиеву в борьбе с оппозицией. В апреле 1993 года во время ссоры со своим подчиненным, командующим частями особого назначения Фаизали Саидовым, был убит. Есть версия, что он был застрелен спецслужбами, так как правительство опасалось чрезмерного усиления его влияния.

чем, на Кавказе ИПВ до политических акций так и не доросла. У меня есть сведения, что у генерала Дудаева одним из советников был член чеченского руководства ИПВ<sup>13</sup>, но в целом местное отделение в политической жизни Чечни никакой роли не играло. То же можно сказать о нашей сильной дагестанской организации. Насколько я смог понять из кратких визитов в Дагестан и Чечню и из общения с руководителями кавказского отделения ИПВ, наши партработники занимались только дааватом — распространением исламских знаний, работали только среди мусульман, проявляющих интерес к исламу, задачи привлечения тех, кого советская власть отторгла от веры, а тем более тех, кто не был мусульманином, они никогда не ставили. Отсюда, на мой взгляд, проистекало неумение реагировать на политические события.

Например, события августа 1991 года я встретил в Махачкале, в городе были люди, которые сразу же заняли позицию неприятия новопровозглашенной власти (ГКЧП), но эти люди вокруг ИПВ не группировались. Мы все были растеряны и чувствовали себя беспомощными перед надвигающейся бедой. «А может, все обойдется, а?» Обошлось. Но на баррикадах на Красной Пресне был только Гейдар Джемаль<sup>14</sup>, как всегда, никого не представлявший, кроме самого себя.

## Х

С распадом СССР Исламская партия возрождения (ИПВ), так и не зарегистрированная в Москве, практически бездействовала, хотя все еще была на виду Гейдар Джемаль, считавшийся политическим советником Ахмада-кади. Я с ним связей не поддерживал, но был в контакте с Ахмадом-кади и,

---

<sup>13</sup> Чеченское отделение было частью северокавказской организации ИПВ и возникло в начале 1991 года. Председателем был Ахмад, заместителем — Ислам. Ахмад представлял Чечню в совете улемов союзного ИПВ. Как врач, Ислам создал и возглавил Ассоциацию исламских врачей Чечни при поддержке Джохара Дудаева. После вторжения в Чечню российских войск Ислам стал одним из полевых командиров, под его началом были и члены ИПВ. Начальник штаба войск сопротивления Аслан Масхадов (ныне президент Чеченской Республики Ичкерия) предложил ему стать своим первым заместителем. Вплоть до избрания Масхадова президентом он занимал эту должность.

<sup>14</sup> Гейдар Джемаль, вырос в семье профессиональных дрессировщиков, выходец из Баку, перс, учился в Институте стран Азии и Африки МГУ, но диплома не получил. Был связан с собиравшейся у писателя Юрия Мамлеева философствующей интеллигенцией, а также с националистическим движением «Память». Уже до учредительного съезда ИПВ выпускал газету «Таухид», которая стала публиковать статьи членов руководства ИПВ, но так и не стала органом партии, вероятно, из-за своей односторонне шиитской направленности. В руководящие органы ИПВ никогда не избирался, но получил известность как ее активист благодаря публикациям и устным выступлениям в ее под-держку.

особенно, Мухаммадом Карачаем, который, как и я, является членом Исламского конгресса России, организации совсем не политической, имеющей своим президентом Мухаммада Салахетдина, создавшего и выпестовавшего Конгресс.

Проблема, которой тогда занимался Исламский конгресс и которая была в центре внимания руководимого мной Отдела внешних связей, — это интерес к исламу в республиках и национальных образованиях России. Возникшие у многих народов условия для самоопределения после начала перестройки реализовались до конца 1993 года в образовании на месте СССР 15-ти независимых государств.

Автономные республики в составе РСФСР, особенно такие, как Татарстан, Чечня (тогда еще Чечено-Ингушетия), Башкортостан, Саха-Якутия, ориентировались сначала на преобразование в союзные, во всяком случае, на обретение равных с союзными республиками прав. Автономные области также стремились к большей самостоятельности.

Однако в результате распада Союза только автономные области получили сатисфакцию: они вышли из подчинения краевым администрациям и были уравнены с бывшими автономными республиками. Автономные республики также получили больше самоуправления и даже больше прав, чем бывшие союзные республики, кроме одного — права выхода из состава государства, в которое они входили, — Российской Федерации.

Коллапс официальной идеологии — марксизма-ленинизма — вызвал к жизни неприятное ощущение идеологического разброда, охватившего определенные круги, которое они связывали с крахом экономики.

От Москвы еще чего-то ждали, но идеологическая автономность регионов кое-где приобретала реальные черты. На поверхность всплыла самая элементарная, всем доступная идеология, никогда не умиравшая в СССР, — *национализм*. Антисемитизм стал нормой. Российский шовинизм, который пестовала «Память» и подобные ей организации, на бытовом уровне прививался плохо, так что этой организации так и не удалось выйти из разряда маргинальных, зато все стали шовинистами вербальными. У других народов шовинизм так и не распустился: они нигде в России не имели достаточного большинства для взращивания этого феномена.

Национализм у разных народов развивался неравномерно. Так, самое большее, на что пошли финно-угорские народы, — это создание единой общественной организации, которая должна была выражать их общие чаяния. Правда, чаяния были порой совсем непонятными: так, Мордовская республика дольше всех противилась смене своего открыто коммунистического руководства на новое, способное «поступиться принципами», по известному выражению Нины Андреевой.

Православие как форма национальной идеологии волновала умы русских, для националов же — это был возврат к дореволюционным временам, когда им

предстояло слиться с русскими в православии. Алтайская интеллигенция, например, хорошо помнит, что переход в православие привел к утрате тюркскими народами, ныне именуемыми алтайцами, территорий, на севере включающих нынешний Новосибирск, так что в наши дни они сосредоточились в горной Республике Алтай, где составляют к тому же меньше трети населения. Еще более тяжелым представлялось местным националистам положение в Хакасии, где хакасы составляют меньше 12% населения республики, и в Горной Шории, где шорцы (6) составляют большинство только в самых отдаленных от цивилизации местностях. Помнят сибирские инородцы и то, что еще в начале XIX века в верховьях рек Кани и Маны в Восточной Сибири жил маленький тюркский народ камасинцы, которого теперь уже нет.

Разумеется, многие знают, что православным миссионерам алтайцы, коми, мордва, чувашаи, удмурты и марийцы обязаны появлением своей национальной интеллигенции, стандартизацией языка, письменности, профессиональной литературы и искусства, но... Этих «но» достаточно много.

Марийцы и хакасы начали возрождать свое язычество, которое в Марий-Эл получило официальное признание, у алтайцев и удмуртов эта тенденция выражена слабее. Причина лежит в том, что, как выразился один учитель-хакас, «князь Владимир от язычества выводил Русь к христианству, а мы, наоборот, возвращаем людей к язычеству».

Известный чувашский писатель Михаил Юхма<sup>15</sup> обратил мое внимание на письмо, опубликованное в чувашской газете «Вуцах» («Очаг») за 18.08.93. По словам Юхмы, это уже второе письмо того же автора в газету. Оно заслуживает внимания в связи с заявленной темой. В своем письме автор сообщает, что, по его мнению, было бы желательно, чтобы чувашаи приняли ислам, так как другие тюркские народы чувашей избегают. Речь шла о том, что немусульмане среди тюркских народов составляют менее 2,5% и что это, мол, вызывало изоляцию чувашей в международном плане, прежде всего из-за равнодушия к ним тюркомусульман. Но теперь, когда автор убедился, что чувашей приглашают на все форумы тюркских народов, он полагает, что нужно только быть поактивней. Что касается веры, то от православия можно и не отказываться, нужно только, чтобы оно стало более чувашским, чтобы чувашам не грозила русификация. Для этого вместе с православием нужно сохранить свой «завет» — обычаи, оставленные

---

<sup>15</sup> Михаил Николаевич Юхма (Мишши Юхма), народный писатель Чувашии и общественный деятель. Автор исторических романов и повестей: «Дорога на Москву», «Голубая стрела», «Кунгош — птица бессмертия», «Бери мое добро», «Жизнь — широкая скамья», поэтических сборников «Сурбан», «Вратский ковш», многочисленных публицистических и литературоведческих статей. Возглавляет умеренно националистическую общественную организацию «Чувашский общественный культурный центр», издающую газету «Вуцах» («Очаг») и женский журнал «Пике» («Женщина»).



предками от древней чувашской веры, и почитать своих «святых» — Модэ, Атилла, Улып-Илитвер, Кубрат-хан, Кытря-батыр, Иван Яковлев.

При всей наивности автора можно предположить, что в республике был период интереса к исламу, но мы его упустили. Однако убежденность чувашской интеллигенции в том, что чувашаи раньше были мусульманами (поскольку их предки — волжские булгары были мусульманами), казалась мне хорошей основой для даавата (призыва к вере), несмотря на то, что татарские ученые неистово отрицают, что чувашаи — потомки тех булгар. Привлекала также фигура чувашина Челеби, который, по словам Михаила Николаевича Юхмы, был известным в Турции алимом (ученым теологом), и возможность создать в Чувашии общество его имени, чтобы лучше ознакомить народ с исламом.

Мы провели несколько мероприятий в республике, Михаил Николаевич перевел на чувашский сокращенный вариант книги Мухаммеда ибн Джамиля Зину «Ислам и основы веры», это, пожалуй, единственная исламская книга на чувашском, если не считать отпечатанный на машинке перевод с татарского 20-страничной брошюры татарского имам-хатиба Идриса Галляутдинова о Единобожии, сделанный известным чувашским ученым Н.И.Егоровым, но практической пользы от всего этого было немного, и Юхма нам по-настоящему не помог: у него были свои планы.

Американские проповедники за один день делали больше, чем мы за месяцы: ислам принял только один человек, на которого никак нельзя было положиться, и не только потому, что он был среди чувашей маргиналом. Виднейшие лидеры националистов Атнер Хузангай<sup>16</sup> и В.А.Тимофеев (только что избранный председателем Ассамблеи тюркских народов — организации в то время незарегистрированной, как, впрочем, и возглавляемый Атнером Хузангаем Чувашский национальный конгресс) отказались сотрудничать тогда с Исламским конгрессом по вопросам, имеющим отношение к распространению ислама среди чувашей. Но чувашские националистические лидеры прекрасно понимали, что ислам может быть их союзником в противостоянии русскому шовинизму с его идеей губернизации России, приравнивания республик к краям и областям в составе Российской (ее точнее было бы называть Русской) Федерации, которая в случае реализации идеи вообще теряла бы свой федеративный характер. Поэтому при проведении грамотной исламской политики нерусские националисты почти автоматически превращались бы в союзников мусульман, и, следовательно, их позиция на данном этапе является частью исламского фактора (7).

---

<sup>16</sup> Атнер Хузангай, сын народного поэта Чувашии Педера Хузангая, окончил арабское отделение Института стран Азии и Африки МГУ. По возвращении в Чебоксары работал в академическом учреждении. Считается национал-радикалом, добивающимся независимости Чувашии, возглавляет националистическую организацию «Чувашский национальный конгресс».

## XI

Следует признать, однако, что реальных политических сил, которые бы это осознали, в современной России нет. Более того, после ухода с политической сцены Исламской партии возрождения мусульмане ощущали политический вакуум, что выразилось в политизации деятельности некоторых Духовных управлений мусульман. Правда, политизация сначала не выходила за пределы духовной сферы.

На практике это означало, что в каждой из республик Северного Кавказа появился свой муфтий, даже в Северной Осетии, где только в нескольких селениях ощущается какое-то движение мусульман; в Дагестане же началась международная борьба за выдвижение собственных муфтиев, уже появились претенденты на должность кумыкского, даргинского муфтиев, получившие определенное признание среди недовольных «засильем аварцев».

Бессменный муфтий Европейской части СССР и Сибири Талгат Таджетдин<sup>17</sup> был свергнут теми, кого он, по собственному признанию, считал своими учениками, которых можно было даже публично ударить (так он поступил с одним из татарстанских имамов); никакой поддержки не получила его «экуменическая» деятельность, не принимающая во внимание умонастроения верующих, воспринявших его действия как бедаат (8), т.е. необоснованное новшество (однажды он пригласил на совместную молитву в мечети православных священников, имитация которыми намаза вызвала всеобщее порицание; в одной из новых мечетей он велел вставить витражи с изображением полумесяца, креста и звезды Давида). Были и более серьезные обвинения, которые, впрочем, были ему предъявлены без соблюдения соответствующих исламской традиции процедур (без создания комиссии из верующих мусульман, обладающих авторитетом и знаниями, и без необходимого свидетельства). В результате возникли муфтиаты в Казани, Уфе (т.е. параллельно муфтиату Талгата Таджетдина), Москве, Тюмени, Саратове. Талгат Таджетдин сделал оставшихся верными ему имамов-мухтасибов (9) муфтиями, провозгласив себя шейх-уль-исламом (10) (и главным муфтием, но это не изменило ситуации). (11) В Москве возник Высший Координационный Центр Духовных Управлений мусульман России (ВКЦ ДУМР), который сначала возглавлял муфтий Татарстана Габдулла Галиулла, но потом он не сумел удержаться на своем посту, более того, после совместной организации с директором медресе Исхаком Лотфуллой захвата подлежащего возврату му-

<sup>17</sup> Талгат Таджетдин считает себя верховным муфтием России, единственный из муфтиев, кто сохранил свой пост в постсоветский период. Резиденция в Уфе, которую в период «суверенизации» Татарстана он отказался поменять на Казань. Стремится расширить свое влияние, имеет своего представителя в Москве.

сульманам здания в Казани против него было возбуждено уголовное дело, и его отношения с властями Татарстана сильно ухудшились, что отнюдь не способствовало усилению его влияния даже в Татарстане, который, кстати говоря, по количеству мечетей, вероятно, превзошел Дагестан, выйдя по этому показателю на первое место в России. ВКЦ действительно по количеству подчиненных ему мечетей не имеет равных в России, включив в свой состав даже некоторых муфтиев Северного Кавказа, но подчинение в этой организации имеет достаточно номинальный характер (12). Понимая необходимость координации своих действий, большинство мусульманских религиозных деятелей России сейчас или независимы, или стремятся к независимости, хотя это и усиливает их зависимость от местных администраций.

## XII

Зависимость от нерелигиозной власти, зачастую к тому же антимусульмански настроенной, в условиях, когда некому на нее пожаловаться, порождает стремление внедриться в нее. Отсюда идет уже прямая дорога к собственно политической деятельности в ее обычном понимании.

Нужно отдать должное жириновцам, что они первыми почувствовали новые веяния в сознании мусульман. Может быть, тому виной востоковедное образование их лидера, который, как говорят, на первоначальном этапе, для сбора подписей, необходимых при регистрации партии, обращался по-турецки к туркам-месхетинцам, которые в это время выходили на демонстрации в центре Москвы с требованием, чтобы власти помогли им вернуться на родину.

Человеком с партийным билетом №2 в Либерально-Демократической Партии России (ЛДПР) был татарин Ахмет Халитов. Говорили, что вождь ЛДПР его «кинул», но это не сделало их врагами. А.Халитов обратился за поддержкой к руководителю Исламского культурного центра, также татарину Абдул-Вахеду Ниязову, с тем, чтобы совместно учредить исламскую политическую организацию. Опыт А.Халитова и энергия А.-В.Ниязова дали результат.

Ниязов попытался привлечь к участию в этой организации также и меня. Я не отказался, но сотрудничества у нас не получилось...

Это, впрочем, никакого влияния на учреждение «Союза мусульман» («Иттифаки-муслимин») (13), как называли это политическое объединение в память существовавшей до 1917 года партии, не оказало. Выступление А.Халитова на учредительном съезде показало его полную неосведомленность в вопросах веры, но не это, а его эдэпээровское прошлое помешало ему стать председателем партии, регистрация которой без него, вероятно, затянулась бы надолго, если бы

вообще состоялась. Он сопротивлялся, как мог (например, никому не отдавал микрофон во время выборов председателя), но предпочтение было отдано саратовскому имаму-мухтасибу<sup>18</sup>, ставшему потом муфтием, Мукаддасу Бибарсову (14).

Бибарсов повел себя несколько странно: после выборов он уехал к себе в Саратов и в течение длительного времени, ссылаясь на болезнь, в Москве не появлялся. Ему не поверили и явочным порядком создали руководящий орган, не предусмотренный Уставом объединения. Практическое руководство было возложено на трех сопредседателей — Абдул-Вахеда Ниязова, дагестанца Надира Хачилаева и руководителя исполкома ВКЦ ДУМР, сибирского, как и Ниязов, татарина Нафигуллу Аширова (15).

В отличие от Исламской партии возрождения (ИПВ), основной акцент в своей деятельности Союз мусульман России делает не на работе с большинством верующих, а с наиболее влиятельными лицами и прессой — время апелляции к массам, видимо, прошло, более выгодным стало обращение к власти.

Мукаддас Бибарсов предпринял попытку занять свое место в руководстве, но новое руководство, и прежде всего Надир Хачилаев, не дали ему сделать это. Тем не менее, обе стороны пошли на компромисс, договорившись не вести друг против друга публичную полемику. После этого Мукаддас-хазрет (16) взялся за создание еще одной политической организации мусульман, которую ему удалось зарегистрировать под названием «Мусульмане России» (17).

Я не могу назвать, кроме немногочисленных пресс-конференций, посвященных рекламе этого политического объединения, и встреч с влиятельными людьми, ни одной акции, которые провела бы эта организация, хотя на учредительной конференции в Саратове был даже введен в ее руководящий состав.

Ровно через месяц после регистрации Союза мусульман России, была зарегистрирована мусульманская политическая организация «Нур» («Свет») (18), которую основал также член ЛДПР Халит Яхин (19). Но к руководству организацией его, как и другого члена ЛДПР, Ахмета Халитова, не допустили. Особенность «Нура» в том, что у него не было ярко выраженных лидеров, однако это не помешало образованию в нем коллективного руководства, которое организовало в офисе регулярное чтение намаза (обязательной повседневной молитвы), сплачивающего коллектив. Под руководством своего нового председателя — Вафы Яруллина (20), Общероссийское мусульманское общественное движение «Нур» сумело сделать все необходимое, чтобы 17 декабря 1995 года «Нур» принял участие в выборах в Государственную Думу и занял 22 место среди 43 партий и движений общероссийского масштаба. В 72 регионах Российской Федерации из 78 ему удалось создать свои отделения и представительства (21).

---

<sup>18</sup> Имам-мухтасиб — глава мухтасибата, объединяющего обычно управления мечетей в пределах одного края или области, иногда республики.

### XIII

Было бы неверным считать, что мнение мусульман отражает руководство республик (с преимущественно исламским населением) Российской Федерации (22), хотя, конечно, сбрасывать его со счетов при анализе исламского фактора в политической жизни нельзя, потому что в целом оно отражает позицию населения республик, в которых националы неразрывно связаны со своими сородичами за их пределами. Цепочка «руководство республик — титульные национальности республик — соотечественники вне республик», таким образом, могла бы быть связующей с центром, если бы центр это интересовало.

К сожалению, последний компонент полностью им игнорируется, в результате чего он вступает в конфронтацию со всеми элементами цепочки. Свидетельством существования конфронтации служат итоги референдума 12 декабря 1993 года по принятию новой Конституции, которую по праву следует называть «ельцинской». Если учесть, что в референдуме приняло участие 54,8% населения страны и лишь 58,4% проголосовавших избирателей, согласно официальным данным, высказалось в поддержку этой Конституции, то это означает, что за нее высказалось лишь 32% всех имеющих право голосовать и она не может оставаться неизменной в течение длительного периода, причем изменению должны подлежать в первую очередь те ее положения, которые вызвали наибольшие возражения. Республики высказались против принятия новой Конституции, судя по тому, что только в девяти из двадцати одной к урнам подошло больше 50% избирателей и свыше 50% высказалось в ее поддержку, а также по тому, что в республиках за нее проголосовали лишь 47,9% (в областях — не менее 60%), причем в Чечне референдум не проводился, в Татарстане, согласно федеральному законодательству, он не состоялся, так как в нем участвовали менее 15% имеющих право выбирать граждан, в Удмуртии, Хакассии и Коми проголосовало менее 50%, в Адыгее, Башкортостане, Дагестане, Карачаево-Черкессии, Мордовии, Туве и Чувашии проголосовало более 51%, но больше половины высказалось против.

Разбив все республики на две группы, одна из которых представляет те из них, где большинство приняло участие в голосовании и проголосовало за Конституцию, а вторая всех остальных, получим два множества: в первое входят две мусульманские республики (из девяти, в число которых входит Северная Осетия, что, впрочем, почти не меняет общей картины), во второе — шесть республик (из двенадцати). Это говорит само за себя: мусульмане более активно высказались против новой Конституции, причем в числе противников были три самые населенные и самые экономически мощные республики — Татарстан, Башкортостан, Дагестан. Можно ли в этом случае требовать, чтобы федеральной

Конституции было отдано предпочтение перед республиканскими? На первых порах федеральные власти этого и не требовали. Но это, как оказалось, был не компромисс, а лишь отсрочка. Государство пошло в наступление на противников навязываемой им Конституции, и выбран был самый строптивый — Чечня. Против нее была развязана война.

Когда-то великий русский поэт, участвовавший в одной из самых кровавых битв Кавказской войны, в сражении при селении Валерик, расположенном в Чечне, изложил в стихах следующий диалог:

— А много ль горцы потеряли?  
— Как знать, зачем вы не считали?  
«Да будет, — кто-то тут сказал, —  
Им в память этот день кровавый!»  
Чеченец посмотрел лукаво  
И головою покачал.

Знал бы М.Ю.Лермонтов, что более чем через 150 лет после его смерти там же и в тех же местах не будут внимать его предупреждению о том, что чеченцев не следует пугать, иначе опять прольется кровь — и своя, и чужая!

Но война в Чечне изначально не была демаршем против мусульман, это осознали в России позднее, когда перед российскими солдатами были уже действительно войны Ислама.

#### XIV

**И**слам в наши дни распространяется в полном несогласии с его врагами или сторонниками. Попытка распространить его в Таджикистане дала незначительные плоды: исламизировалась разве что демократическая интеллигенция. Попытка уничтожить или хотя бы сократить его влияние в этой стране несколько изменила его характер и разбросала его сторонников по всей громадной территории России, так что российским мусульманам теперь нет необходимости ездить за консультациями в Среднюю Азию. Борьба с мусульманами в почти уже деисламизированной Боснии привела к тому, что представление об исламе имеет теперь чуть ли не каждый босниец-мусульманин (этническое самоназвание боснийцев «муслимане»). Война в Чечне сделала республику исламской.

Я не вижу ни одного признака отступления ислама в Восточной Европе: большее количество обращенных в христианство татар, чем обращенных в ислам русских, меня не пугает: переходят в христианство те, кто ничего не знал об исламе. После окончания чеченского кровопролития средства массовой информации постоянно затрагивают исламскую тему в негативном ключе, блокируя, в

то же время, исламский материал, предоставленный им мусульманскими авторами (лично у меня уже несколько месяцев лежит материал в «Независимой газете» и двух журналах, называть которые я пока не считаю нужным). Звенюм в цепи антимусульманских акций является, по-видимому, и налет ОМОНа на московскую мечеть 1 октября 1996 года. Видимо, время для анализа этого события еще не пришло, вполне возможно, что это лишь завязка какой-то акции по дискредитации ислама в столице страны, которую опять хотят сделать преимущественно православной. Но ислам распространяется в ней, и чем сильнее нажим, тем быстрее он распространяется. Мне кажется, верующие религиоведы-компаративисты понимают это, не зря же лучшее, что я читал о причинах мусульманского экстремизма (он возникает там, где происходит маргинализация ислама), написано православным — игуменом Иннокентием (Павловым) (см.: Всегда я рад заметить разность. — Газета «Сегодня», 10 октября 1996, № 186, с.5).

### Примечания редакции

(1) Улемы (араб.) — признанные и авторитетные знатоки исламской теологии, мусульманского предания и религиозного права, советчики по религиозным вопросам.

(2) Имам (араб.) — духовный руководитель, предстоятель на молитве, глава мусульманской общины.

(3) Муфтий (перс.) — знаток мусульманского закона (шариата), дающий разъяснение его основным положениям и принимающий решения по спорным вопросам в форме особого богословско-правового заключения (фетвы), основываясь при этом на принципах шариата и прецедентах. В настоящее время в каждом мусульманском государстве есть верховный муфтий, осуществляющий религиозный контроль над действиями правительства. Свой муфтий есть, как правило, у каждой большой городской, областной, региональной мусульманской общины.

(4) «На пути к свободе совести». Сборник статей. Составление и общая редакция Дмитрия Фурмана и Марка Смирнова. Москва, Прогресс, 1989, с. 442.

(5) Исмаилиты — последователи одного из двух основных направлений шиитского ислама, возникшего в VIII в.

(6) Шорцы — народность в Кемеровской области России. Шорский язык (тюркский) имеет два диалекта: мрасский, близкий к хакасскому языку, и кондомский, прилегающий к северным диалектам алтайского языка. Северная группа диалектов относится к уйгурской группе.

(7) Ср.: «Уже в конце 80-х гг. возникает политическая партия Чувашский национальный конгресс (ЧНК), под знамена которой собирается цвет национальной интеллигенции. Главой ее становится профессор-филолог Атнер Хузангай, сын известного чувашского писателя. ЧНК выступает за широкую автономию Чувашии, демократические и рыночные реформы, «чувашизацию» всех сфер общественной жизни, создание Федерации поволжских республик.

На первых порах религиозный вопрос не имел существенного значения. Сам Хузангай, лично практикующий дзен-буддизм, выступал с общедемократической программой свободы совести и полного равенства всех религий перед законом. <...>

С 1991 г. и в национальном движении, и в среде православного чувашского клира получает распространение идея независимой (или автономной) Чувашской Православной Церкви во главе с Патриархом-чувашом. Возглавлявшие Библейскую комиссию при епархии писатель Михаил Юхма и настоятель Христорождественского храма села Янгильдино протоиерей Иоанн Иванчин неоднократно письменно жаловались <Патриарху Московскому и всея Руси — *Ред.*> Алексею II на <архиепископа. — *Прим. ред.*> Варнаву, обвиняя его в чувашефобии и нежелании энергично вводить в богослужение чувашский язык и выучить его самому. После этого владыка отстранил их от работы в Библейской комиссии. <...> Варнава обвинил Юхму и Иванчина в национализме и стремлении привести в православие языческие элементы. Последние обвинили владыку в русском шовинизме.

После этого начинается отход национального движения от православия. Юхма вступает в контакты с татарскими националистами и создает микроскопическую общественно-политическую организацию — Чувашский общественно-политический центр (ЧОПЦ), которая объявляет мусульманство спасительной для чувашей верой. Однако ЧОПЦ, мусульманство и проатарская ориентация не пользуются сколько-нибудь заметной поддержкой в республике». (Филатов С., Щипков А. Язычество. Рождение или возрождение? — Дружба народов, 1994, № 11-12).

(8) От араб. «бадаа» — вводить что-либо новое, нововведение, «ересь».

(9) Настоятели одной или нескольких мечетей.

(10) Особо почетный титул у мусульманского духовенства и ученых.

(11) В настоящее время в Российской Федерации действует значительное число центральных и региональных Духовных управлений: Центральное Духовное управление мусульман России и Европейских стран СНГ (ЦДУМ), под его управлением находится 1360 мечетей и 1920 общин, верховным муфтием является Талгат Таджетдин. Существуют также Духовные управления мусульман, независимые от ЦДУМ: в Республике Татарстан — муфтий Габулла Галиулла; в республике Башкортостан — муфтий Нурмухаммад Нигматуллин; Духовное управление мусульман Центрально-Европейского региона России (ДУМЦЕР — Московский муфтият) — муфтий Равиль Гайнутдин, объединяет более 3 млн. человек (по данным «Независимой газеты»). Духовные управления имеются в Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкессии, Ингушетии, Северной Осетии, Адыгеи, Чечне и Дагестане, а также в семнадцати областях Российской Федерации.

(12) Высший Координационный Центр Духовных управлений мусульман России (ВКЦ ДУМР) создан в 1992 г. в целях координации деятельности республиканских и



региональных Духовных управлений мусульман, центров и других исламских организаций России и СНГ. Зарегистрирован Министерством юстиции РФ в 1994 г. На сегодняшний день объединяет Духовные управления Башкортостана, Поволжья, Чувашии, Коми, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкессии и Ставрополя, Ингушетии, Крыма, стран Балтии, Северной Осетии, Адыгеи и Краснодарского края, Украины и Белоруссии, Ульяновской области, Оренбуржья и др. Председатель Исполнительного комитета — Аширов Нафигулла, заместитель — Абдувахед Ниязов.

(13) Союз мусульман России (СМР) — Общероссийское общественно-политическое движение, учреждено 31 мая 1995 г., зарегистрировано Минюстом РФ 16 июня 1995 г. Объявило себя преемником Союза мусульман России (1905), имевшего в III и IV Государственных Думах от 6 до 9 депутатов. Генеральным секретарем Оргкомитета СМР являлся Ахмет Халитов, заместитель Владимира Жириновского по работе с мусульманами. СМР намерен добиваться создания в Думе фракции, которая представляла бы интересы мусульман. В настоящее время, по утверждению представителей СМР, в VI Государственной Думе 26 депутатов мусульман. Председателем СМР является Хачилаев Надир Мугадович, депутат Государственной Думы, председатель Общественно-политического движения Дагестана «Джамаат Аль-Хуррият».

(14) Вибарсов Мукаддас — имам Духовного управления мусульман Поволжья. Председатель Общероссийского общественно-политического движения «Мусульмане России», созданного в апреле 1996 г. Родился в 1960 г. в селе Средняя Елюзань Пензенской области, где сохранялась твердая приверженность исламу. С 1989 г. в Саратове благодаря усилиям Вибарсова стала выходить первая в СССР исламская газета «Мусульманский вестник» (тираж 5-7 тыс. экз.).

(15) Ниязов Абдул-Вахед — Генеральный директор Исламского культурного центра России (Москва); Хачилаев Надир — см. примечание 13; Аширов Нафигулла, шейх — председатель Исполкома Высшего Координационного центра Духовных управлений мусульман России (Москва).

(16) Хазрет (перс.) — высочество — титул, употребляемый при обращении к имаму и др. лицам высокого духовного звания у мусульман.

(17) Общероссийское общественно-политическое движение «Мусульмане России» — создано в Саратове. Председатель движения — Мукаддас Вибарсов, имам Духовного управления мусульман Поволжья. Основными целями движения являются защита интересов мусульман России в экономической, общественно-политической и духовной сферах. Движение пользуется поддержкой региональных властей, части мусульманской интеллигенции и предпринимателей, опирается на Духовные управления мусульман Центрально-Европейского региона России, Поволжья, Татарстана, Башкортостана, Сибири.

(18) Общероссийское мусульманское общественное движение «Нур» — учреждено 4 июня, зарегистрировано 16 июля 1995 г. Ставит своей целью сохранение и совершенствование Российской Федерации, выступает за поддержание национально-территориального устройства, института президентства, парламентаризма, за неприменение силы при разрешении межрегиональных, межнациональных конфликтов в Российской Федерации. В своих программных документах «Нур» подчеркивает, что никогда не будет поддерживать религиозного экстремизма, осуждает террористические методы ведения

политической борьбы и отстаивания интересов мусульман. Во время выборов в Государственную Думу в декабре 1995 г. «Нур» был включен в избирательный бюллетень и получил 393 513 голосов (0,57% от принявших участие в голосовании.) Наибольший процент голосов «Нур» получил в Чечне (12%) и Татарстане (5%).

«Нур» пользуется поддержкой Центрального Духовного управления мусульман России и стран СНГ (председатель — Верховный Муфтий Талгат Таджетдин, Уфа). Движение опирается на мусульманскую интеллигенцию и предпринимателей.

(19) В 1995 г. председателем движения «Нур» был Халит Яхин, 1952 г. рождения, помощник депутата Государственной Думы Алексея Митрофанова (ЛДПР).

(20) В феврале 1996 г. на съезде движения «Нур» председателем движения был избран Вафа Ярулин, 1958 г. р., имам мусульманской общины г.Коврова Владимирской области.

(21) В декабре 1996 г. руководители нескольких мусульманских политических и общественных объединений — Всероссийского движения «Нур», Всероссийского движения «Мусульмане России», организации «Мусульмане Татарстана» — приняли совместное заявление о необходимости создания Всероссийского Координационного Совета мусульманских организаций (ВКС). Председателем Совета стал депутат Государственной Думы Рамазан Абдулатипов. Это не первое появление Абдулатипова на политической сцене в качестве политика, выступающего от имени ислама. Ранее он принимал активное участие в подготовке и проведении первого организационного съезда «Союза мусульман России», однако тогда от занятия какого-либо официального поста воздержался.

Выступая на пресс-конференции, которая прошла 15 декабря 1996 года в московском Доме журналистов, Абдулатипов назвал следующие причины создания этой организации.

Постоянное запугивание российского общества мусульманской угрозой явилось причиной появления большого числа различных организаций и отдельных политиков, которые выступают от имени всех мусульман. Это, в свою очередь, превращает мусульманскую идею в заложницу различных политических движений. Создание Координационного Совета должно помочь, хотя бы частично, решить эту проблему.

Вторая причина — религиозная. По мнению Абдулатипова, несмотря на разговоры об отделении Церкви от государства, существует тенденция к превращению одной из религий (православия) в государственную. Говоря об этом, Абдулатипов, в частности, сказал: «Мы видим эти игры, начиная с освящения корабля и кончая инструкцией Министерства обороны, которая предписывает иметь воспитателей-священнослужителей в некоторых частях...»

Общемусульманская организация нужна для выражения интересов мусульман в российской политике и российском законодательстве. Координационный Совет мусульманских организаций России планирует сотрудничать со всеми российскими мусульманским лидерами, несмотря на сложные отношения между ними.

(22) Ср.: «Религиозный фактор на президентских выборах 1996 года остался без внимания прессы. Между тем почти диаметрально противоположные результаты голосо-

вания в первом и втором турах в Дагестане, Татарстане и Башкортостане заставляют о нем говорить.

Первый тур. В Татарстане и Башкортостане имела место открытая акция местных властей с участием Бориса Ельцина. Но даже агитация Шаймиева не принесла успеха. Почему? Специалистам известно, что с 1991 года в мусульманских регионах России верующие болезненно реагировали на телерепортажи из Москвы, в которых фактически нарушался конституционный принцип равенства религий перед законом. Пропагандистское участие Президента России в церемониях Православной Церкви, демонстративное предпочтение перед другими Патриарха Алексия II вызвали критическую реакцию верующих иных российских религий, причем реакция 20 млн. (Таково число российских мусульман по исламским источникам, по официальным эта цифра составляет 12 млн.) мусульман наиболее заметна. Например, после победы Ельцина в Дагестане в 1991 году его рейтинг затем упал до 14% (16 июня 1996 г. 20%).

Тем не менее мусульманское руководство на этих президентских выборах поставило на карту свой авторитет и (в отличие от «не участвующей в политике» Патриархии) оказало Борису Ельцину мощнейшую публичную поддержку: почти все муфтии ездили по селениям и прямо агитировали за него. <...> Но когда 15 июня телевидение показало демонстративное целование президента с Патриархом Алексием в Кремле, «гарантии равенства» рухнули, вся успешная «мусульманская кампания» была перечеркнута, потеря голосов в национальных республиках легко вычисляется по разнице результатов первого и второго туров — не менее 3% от общего числа. <...>

Второй тур. Борис Ельцин больше не появлялся рядом с лицами, неоднозначно воспринимаемыми в народе, а его ошибку повторил Геннадий Зюганов. Телевидение сообщило, что он два часа беседовал с Патриархом Алексием, после чего «Советская Россия», ранее обличавшая Патриарха, поместила портреты его и Зюганова рядом с лозунгом: «Объединим усилия по спасению России!» <...>

Если бы Геннадий Зюганов встретился с авторитетными лидерами ислама или же обратился к мусульманам с доходчивым обращением, то он мог как-то нейтрализовать потерю «православных» голосов за счет мусульман. Но он предстал перед ними политиком, еще более, чем Ельцин ориентированным на одну господствующую религию. <...>

В итоге второе впечатление оказалось убедительнее первого, и произошла рокировка мусульманского электората, что, возможно, и обеспечило общую победу Борису Ельцину <...> (Вячеслав Полосин. «Мусульмане принесли Борису Ельцину победу». (Ориентация правительства России на Православие не всем по душе.). — Независимая газета. 25.07.1996, с. 5.)

*Санобар Шерматова*  
(Москва)

## ТАДЖИКИСТАН: КРАСНОЕ И ЗЕЛЕНОЕ

**З**а последние пять лет республика пережила перевороты, смену президентов, правительств, гражданскую войну. Что же происходит: нашествие исламского фундаментализма, феодальная междоусобица, война региональных кланов?

### Исламский фактор

**Ц**ентр Душанбе в конце августа — начале сентября 1991 года представлял фантастическое зрелище. Десятки тысяч жителей кишлаков заполнили просторную площадь имени Ленина перед зданием Верховного Совета. Пьедестал, где совсем недавно возвышался памятник вождю пролетариата, превращен в трибуну. На нее поднимаются, чтобы обратиться к митингующим, пожилой горец в выцветшем халате, мулла в чалме или городского вида человек в костюме и при шляпе. Толпа в чалмах и разноцветных халатах сидит прямо на асфальте под портретами Горбачева и Ельцина и зелеными исламскими знаменами.

Попавшие в первый раз на митинг теряются в этой идеологической разноголосице. Если собравшиеся — религиозные фундаменталисты, как объясняют власти, то при чем же тут портреты Горбачева и Ельцина? Тем более непонятно, почему старики в чалмах, сетующие на то, что чиновники забыли Божес-

кие законы и погрязли в пороках и мздоимстве, благословляют Горбачева и российскую демократию?

По просьбе руководителей митинга из Москвы прибывают депутаты-демократы Анатолий Собчак и академик Евгений Велихов. Они ведут консультации с оппозицией и властью: в конце концов компромисс найден. Власти согласились провести президентские выборы на альтернативной основе (одно из требований митингующих), зарегистрировать Исламскую партию возрождения (вскоре таджикский филиал этой Всесоюзной партии стал самостоятельной организацией).

Выборы назначены и проведены осенью 1991 года; победил представитель старой номенклатуры Рахмон Набиев. Воодушевленные победой Верховный Совет и власти попытались взять реванш: были возбуждены уголовные дела против лидеров и активистов оппозиции, принято решение о закрытии некоторых газет. В ответ оппозиция собирает многодневные митинги, за которыми внимательно следят в Ташкенте. Узбекская пресса полна негативных оценок событий в соседней республике.

В самом Узбекистане спокойно. В отличие от таджикских властей его руководство ведет более гибкую политику. Ведя игру с оппозицией, власти перехватили ее лозунги — отменили коммунистическую партию (на ее основе создали Народно-демократическую партию, которую возглавил Ислам Каримов), объявили о независимости республики, ввели в качестве государственного узбекский язык. Но настоящая опасность, как выяснилось, исходила для властей не от национал-демократов. И с этой новой силой Исламу Каримову пришлось вскоре столкнуться.

В декабре 1991 года в Намангане вышедшие после молитвы из мечети жители собрались у здания областного Совета и потребовали встречи с президентом. Ислам Каримов в это время проводил встречу с активом. Он уехал в Ташкент, однако через несколько дней был вынужден вернуться: верующие засели в здании, парализовав работу органов власти. Представ перед жителями города, Каримов выслушал их требования, сформулированные в 14 пунктах и касавшиеся в основном социальных проблем. Он дал клятву на Коране выполнить их. Однако через несколько месяцев исламская группа «Адолат» («Справедливость»), организовавшая стихийный митинг и захват здания областного Совета, была запрещена. С этих пор известные богословы, настоятели мечетей оказались под неусыпным вниманием спецслужб и властей. Но если своих мусульман можно было контролировать, то с Таджикистаном дело обстояло сложнее. Активность исламской оппозиции в соседнем государстве, грозящая перекинуться в пределы Узбекистана, не могла не вызывать сильнейшего беспокойства у лидера Узбекистана. В одном из интервью автору этой статьи лидер мусульман Таджикистана кази-калон Ходжи Акбар Тураджонзода заявил, что му-

сультманским братьям в Узбекистане будет оказана помощь и они добьются свободы слова и вероисповеданий. Естественно, такие настроения не могли остаться в тайне от руководства Узбекистана. Официальный Ташкент в ответ фактически заблокировал границы мятежного Таджикистана.

В 1992 году один из руководителей КГБ Таджикистана, вернувшийся только что из Ташкента, рассказал автору, что он был шокирован приемом в КГБ Узбекистана. Знакомые коллеги уходили от общения, смысл такой перемены стал вскоре ясен — ему не доверяли, считая, что таджикские спецслужбы тоже заражены «исламом». Настроение сотрудников спецслужб точно отражало ситуацию в коридорах власти. Исламскую опасность уподобляли политической чуме, от которой надо было спасаться. Но как?

В 1992 году в политической лексике лидеров Центральной Азии и России все чаще начал звучать термин «исламский фундаментализм», и он относился к событиям в Таджикистане.

В мае того же года создается военный блок Содружества Независимых Государств (Договор о коллективной безопасности СНГ), и соглашение о его создании подписывается в Ташкенте. Поворот Узбекистана от противостояния к потеплению отношений с Россией объяснялся, несомненно, «исламской опасностью».

Ташкент и Москва выступают теперь как союзники. В это время в Таджикистане события принимают драматический оборот. Летом президент Набиев под нажимом оппозиции подает в отставку. Часть министерских портфелей получают представители оппозиции, теперь правительство именуют коалиционным и исламско-демократическим. Первым делом его руководители — исполняющий обязанности президента Акбаршо Искандаров и премьер Джамшед Каримов едут в Москву закупать стрелковое оружие для охраны правительства. Однако должностные лица в российской столице уклоняются от встреч с ними, попытки растерянных таджикских руководителей наладить отношения в российских коридорах власти терпят провал. Ни Москва, ни Ташкент не признают новое правительство. В то же время не без помощи России и Узбекистана создается Народный фронт, группировки которого при неафишируемой поддержке 201-й российской дивизии вступают в стычки с правительственными отрядами. Но поначалу военные операции терпят неудачу, и тогда реванш берет Верховный Совет Таджикистана. Не в Душанбе, где царило коалиционное правительство, а в Ходженте собрались депутаты и избрали главу республики. Им стал бывший директор совхоза, член Народного фронта Эмомали Рахмонов. Позднее в частной беседе с московским журналистом президент Каримов признался, что это была лучшая из имеющихся кандидатур. Нет сомнений в том, что к выбору Рахмонова были причастны сам президент Узбекистана и российские должностные лица. Они спешили. Как рассказал позднее высокопоставленный дипломат

российского МИДа, они всерьез опасались, что коалиционное правительство объявит Таджикистан исламской республикой.

Насколько обоснованными были эти опасения? Планировало ли коалиционное правительство объявить исламскую республику? В митингах принимали участие жители сел, в массе своей верующие мусульмане. В беседах с приезжими корреспондентами митингующие нередко говорили о том, что «народ должен жить по шариату». Что же конкретно подразумевалось? «Люди не должны воровать, обманывать ближних, чиновники — не брать взятки, быть внимательными к нуждам простых людей. Простые люди будут честно работать, начальство — справедливо управлять», — выразил общее мнение член исламской партии, крестьянин лет 30 из горного села. А как быть с государственными органами, Верховным Советом, президентом? «Пусть управляют, но справедливо, не обижая простых людей» — был ответ. «Горбачев дал демократию, теперь можно спокойно без опаски ходить в мечеть, читать Коран. Для общего блага надо ввести шариат — самые справедливые в мире законы» — таково было мнение верующих. Однако их руководители были не столь наивны.

— Можно объявить исламскую республику, но что от этого изменится? — говорил глава мусульман Ходжи Акбар Тураджонзода. — Коммунизм они уже объявляли? Независимо от названия — красный ли, зеленый — Таджикистан — это государство с отсталой экономикой, и таджики не могут выжить без помощи соседей.

Географическое положение республики делает возможной транспортную связь только через Узбекистан и Кыргызстан (на юге Таджикистан граничит с Афганистаном, на юге-востоке — с высокогорными и пустынными районами Китая). Это ли соображение или инерция, но тогдашнее руководство (состоящее, кстати, из советской номенклатуры) не помышляло об объявлении исламской республики. Таким образом, реакция лидеров соседних республик и России оказалась неадекватно резкой. Чем же она объяснялась? Естественно, обострение конфликта в Таджикистане (это произошло после отставки президента Набиева) несло опасность соседям, поскольку границы между советскими республиками всего лишь условные пунктиры на карте. Новая власть непредсказуема — а значит, нежелательна. Но есть еще один важный момент. Ислам при любых правителях предлагает социальную и политическую альтернативу существующему порядку. Власти Узбекистана, успешно переигравшие собственную нерелигиозную, национально-демократическую оппозицию, и рассеявшие ее, оказались лицом к лицу с источником мощного, неконтролируемого государством, политического влияния, каковым является ислам. Примечательный факт, о котором рассказала корреспондент радио «Свобода» Дилдора Дамиш. Несколько лет назад она приехала из Мюнхена в Ташкент повидать родных. Настоятель одной из столичных мечетей неожиданно пригласил ее побеседовать с прихожа-

нами. Она пришла в мечеть и здесь выяснила, что верующие записывают передачи этой американской радиостанции и делятся записями друг с другом. Это делалось не только в Ташкенте, но и в Ферганской долине. В условиях жесткой информационной изоляции новости о своей республике верующие узнавали из Мюнхена. Картина не совсем вписывалась в образ «исламского фундаментализма» иранского образца. Но и в таком «проамериканском» варианте она мало устраивала власть. Фактически мечети, в условиях отсутствия оппозиционной прессы и демократических общественных институтов, стали очагами инакомыслия и аккумулировали недовольство общества. Внутренняя и внешняя «таджикская» «исламская опасность» стали одним из главных геополитических факторов, определивших политику Узбекистана в 1992 — 1993 годах: ее союз с Россией, вступление в оборонный блок СНГ, активное участие узбекских военных вместе с российскими в таджикском конфликте. Последнее определило ход дальнейших событий и победу Народного фронта, который привел к власти нынешнюю группировку.

## Красное и зеленое

Противоборствующие стороны сражались под разными знаменами. Оппозиция употребляла антикоммунистическую и религиозную риторику. Предводители Народного фронта поклялись восстановить на главной площади Душанбе свергнутый в 1991 году памятник Ленину. Но было бы ошибкой считать их неверующими или атеистами. Никто из представителей Народного фронта никогда не заявлял о том, что он не мусульманин. Однако нельзя было не заметить и некоторых «странностей» этой войны. В частности, выражение «брат пошел на брата, сын — на отца», характерное для гражданской войны в России в 1918-1920 годах, никак не подходило для Таджикистана. Республика как бы распалась на враждующие регионы, и их границы почти совпали с границами средневековых княжеств — Гиссарского бекства и Хатлонского бекства (Куляб). Поэтому вернее предположить, что в гражданской войне в Таджикистане большую роль играли не столько идейные противоречия или религиозные мотивы, сколько традиционно существующее разделение коренного населения на несколько групп по территориальному признаку.

Выделяются жители северной Ленинабадской области, южной Кулябской области, гармцы (выходцы из поселка Гарм и близлежащих районов предгорий Памира), каратегинцы, выходцы с предгорий Каратегинского хребта, и, наконец, собственно памирцы, жители Горного Бадахшана.



В советское время противостояние жителей юга республики и ее севера, Ленинабада, носило скрытый характер. Противоречия между регионами определялись различием менталитета этнических групп. В своеобразном соревновании регионов лидировали северяне. Начиная с 60-х годов высшие руководящие посты в республике занимали выходцы из Ленинабадской области, наиболее развитой в экономическом отношении. Северяне держали в своих руках и республиканскую торговлю.

В соответствии со сложившимся разделением власти между региональными кланами, кулябец обычно возглавлял Верховный Совет республики, памирцы же контролировали МВД.

Народы Горного Бадахшана, памирцы, существенно отличаются от остального населения по языку, культуре, религиозным верованиям. Некоторые их представители склонны говорить даже о существовании самостоятельного памирского этноса.

В отличие от большинства мусульман Таджикистана, являющихся суннитами, многие памирцы принадлежат к исмаилитской общине. Все население Горно-Бадахшанской автономной области составляет около 150 тысяч человек, из которых, по оценкам экспертов, около трети взрослого населения считают себя исмаилитами. Несколько тысяч исмаилитов проживают в Душанбе.

С начала конфликта идеология обслуживала междоусобную войну. Ленинабад правил под красными знаменами, южане использовали исламскую и демократическую политическую терминологию, в основе которой все же лежала идея национального возрождения. Нынешнее руководство, пришедшее к власти под красными знаменами, отошло от коммунистической лексики. Не выдвинув никакой идеологии, Душанбе все еще размахивает обветшавшим лозунгом об опасности исламского фундаментализма.

### Кто и за что воюет?

О тсчет событий в республике следует начинать с февраля 1990 года, когда в столице Таджикистана Душанбе начались массовые волнения (в которых, кстати, религиозный фактор никакой роли не играл). Они начались после того, как в городе распространился слух, что армянским беженцам власти намерены предоставить в Душанбе квартиры. Однако они быстро переросли рамки национальных волнений: собравшаяся на площади перед ЦК КПТ толпа потребовала отставки республиканского руководства. По толпе был открыт огонь, в городе начались погромы магазинов. В Душанбе вошли части

советской армии, в республике было введено чрезвычайное положение, затруднившее любую политическую деятельность.

Есть данные о том, что волнения до некоторой степени были спровоцированы самими властями, намеревавшимися сорвать предвыборную кампанию нового народного движения «Растохез» («Возрождение»). Движение «Растохез» образовалось на конференции 14 сентября 1989 года и планировало принять участие в выборах народных депутатов республики.

На деятельность политических партий во время чрезвычайного положения был наложен запрет, что не помешало созданию Демократической партии Таджикистана в августе 1990 года и Исламской партии возрождения Таджикистана. Представители Таджикистана участвовали в проведении первого съезда всесоюзной Исламской партии возрождения в Астрахани 9 июня 1990 года. С лета 1990 года в республике началось формирование местных ячеек ИПВ.

Поэтому учредительную конференцию регионального отделения ИПВ удалось провести в Таджикистане лишь в октябре 1990 года. Замедляли развитие исламского политического движения и противоречия между различными группами жителей республики, причем не по религиозному, а по клановому признаку: среди создателей Исламской партии было много выходцев из Гарма, и потому кулябский и ленинабадский кланы отнеслись к ИПВ с подозрением.

В Кулябской области образовалось общество «Ошкоро» («Гласность»), члены которого были враждебно настроены по отношению к ИПВ. Несколько позже начали создаваться политические организации памирцев. Общество «Лали Бадахшон» («Бадахшанский рубин») было зарегистрировано в Министерстве юстиции Таджикистана 30 мая 1991 года, а учредительная конференция этой организации прошла в феврале 1991 года. Руководителем организации был избран Атобек Амирбек — математик, доцент Душанбинского пединститута.

В декабре 1991 года общество возглавило начавшийся в Хороге, столице Горно-Бадахшанской автономной области, митинг с требованием придать области республиканский статус. В конечном итоге жителями Памира была провозглашена Горно-Бадахшанская автономная республика.

Общество «Лали Бадахшон» принимало участие во всех митингах оппозиции в Душанбе, начиная с августа 1991 года и кончая весенним митинговым марафоном 1992 года. По словам Атобека Амирбека, бывший президент Таджикистана Рахмон Набиев двумя своими главными врагами считал Демпартию Таджикистана и «Лали Бадахшон». За время митингов численность организации резко возросла — ее активисты не успевали даже зарегистрировать всех тех вновь записавшихся, которым они выдавали оружие.

Несколько позже образовалось «Носири Хисрав» — религиозно-культурное общество мусульман-исмаилитов. Цель организации, согласно ее уставу, — религиозное и культурное воспитание людей, в первую очередь подрастающего

поколения. Названо оно в честь средневекового философа, поэта и проповедника, исмаилитского наставника, много сделавшего для распространения учения этой секты на территории нынешнего Таджикистана. Впервые общество приняло участие в политической акции в 1992 году, на траурном митинге по жертвам февральских волнений 1990 года. Но впоследствии общество не принимало активного участия в политической жизни.

Между исмаилитами и приверженцами ортодоксального ислама традиционно существовали довольно натянутые отношения. Достаточно вспомнить, что памирцы в 20-е годы помогли советской власти разгромить отряды антикоммунистического сопротивления («басмачей»).

Но в нынешнем Таджикистане памирцам удалось наладить контакт с Исламской партией возрождения, и они выступили с ней единым фронтом, поскольку имели общего противника — «северную» (коммунистическую) правящую элиту.

«Исламским фундаменталистам» оказалось сложнее договориться с кулябским духовенством, чем с исмаилитами. Имам главной мечети в Кулябе Хайдар Шарифзода (по прозвищу «полковник») стал противником кази Таджикистана и лидеров Исламской партии (которых он называл «ваххабитами» (1)). Дело в том, что казикалон («верховный кази») и «ваххабиты» еще в 1989 году обвинили его в коррупции.

Что же касается религиозных деятелей из остальных регионов республики, то их позиция по отношению к ИПВ была неоднозначной.

Это видно на примере казикалона Таджикистана Хаджи Акбара Тураджонзоды, как депутат Верховного Совета Таджикистана он голосовал в 1990 году в числе других за запрет Исламской партии возрождения.

Однако Тураджонзода вместе с тем пытался добиться от главы Горно-Бадахшанской республики Кахора Махкамова выполнения ряда требований верующих: переноса выходного дня с воскресенья на пятницу, организации забоя скота на мясокомбинатах по мусульманским канонам, объявления важнейших мусульманских праздников нерабочими днями и т.д. Руководство Таджикистана тянуло с выполнением этих довольно умеренных требований. Тогда кази издал специальную фетву, запрещающую хоронить коммунистов по мусульманскому обряду. Для руководителей-коммунистов это было серьезной угрозой, и его требования были частично удовлетворены властями.

Исламская партия в течение 1991 года набирала силу, не устраивая широкомасштабных акций. Но осенью 1991 года коммунисты сделали попытку ввести в Таджикистане чрезвычайное положение, устроили «мини-путч». Махкамов попытался запретить оппозицию, но ИПВ совместно с Демократической партией Таджикистана и народным движением «Растохез» организовали в ответ

первый из многодневных митингов в центре Душанбе на площади Шахидон. Шахид — это «мученик» (в первоначальном значении — «мученик, погибший за ислам»). Площадь была так названа в честь тех «шахидов», которые погибли на ней за время массовых волнений в 1990 году.

В ответ на это правительство организовало митинг своих сторонников на площади Озоди («Свобода»). И та, и другая площадь начали вооружаться.

Боевые действия начались в Таджикистане в мае 1992 года, после того, как был захвачен без боя президентский дворец в Душанбе и президент Набиев пошел на уступки оппозиции. В мае — июне в Кулябской и Курган-Тюбинской областях начались локальные столкновения. В августе — сентябре произошла эскалация конфликта. Упорные бои развернулись за город Курган-Тюбе, который несколько раз переходил из рук в руки.

Летом на базе Комитета национальной безопасности и МВД республики был образован специальный батальон особого назначения (СБОН), оснащенный бронетехникой. Кроме того, при МВД и при КНБ существовали батальоны, принимавшие участие в военных действиях.

Следует отметить, что за душанбинское «исламско-демократическое» правительство выступали и уроженцы Кулябской области, из которых, например, был сформирован отряд полевого командира Исмачи.

Одним из руководителей вооруженных отрядов Исламской партии возрождения стал Сайид Киямеддин Гоzi (ишан Киямеддин). Он родился в 1953 году в Гиссарском районе. Титул «Сайид» означает принадлежность к роду пророка Мухаммада. Отец Киямеддина был религиозным деятелем и поэтом. Сам Киямеддин закончил среднюю школу и затем подпольное медресе в Термезе, где преподавателем был, по его словам, «знаменитый человек, обучавшийся в Индии в медресе Дивбанд». В деятельности исламского подполья участвует с 1970 года. В течение нескольких лет находился под надзором КГБ, его вызывали на «беседы» в органы госбезопасности, однако все же не арестовали. По его словам, он имел около тысячи учеников и последователей. Был преподавателем в медресе имени имама Тебризи в Душанбе. Весной 1992 года во время митингового марафона был назначен командующим «народной гвардией», подчиненной оппозиции. Киямеддин в интервью местной газете «Джамхуриет» («Республика») объявил тогда, что в гвардию, фактически подчиненную Исламской партии возрождения, за несколько дней записалось 27 тысяч боевиков, однако это его заявление было вскоре дезавуировано лидером партии Химматзодой. Хороший оратор, умеющий доводить слушателей до высокого эмоционального напряжения, в Исламской партии он возглавляет наиболее радикальное крыло. По некоторым данным, в настоящее время Киямеддин является советником братьев Садириных, известных тем, что они в 1996 году вошли в президентскую гвар-

дию, а затем в начале 1997 года захватили в заложники членов миссии ООН и российских журналистов.

Среди командиров вооруженных формирований Исламской партии возрождения наиболее (и притом скандально) был известен мулла Абдугафор из поселка Южный (пригород Душанбе), хотя его отряд был далеко не самым крупным. Мулла Абдугафор был единственным официальным имамом, с самого начала поддерживавшим исламскую партию. Когда в 1990 году власти пытались взять со всех мулл в республике подписку о том, что они не имеют права состоять ни в какой партии, в том числе и в Исламской, Абдугафор был единственным, кто наотрез отказался ее дать. Еще в начале 1991 года он открыто заявлял в своих проповедях, что «коммунисты — раковая опухоль на теле нации, и чем скорее ее вырежут, тем лучше». Даже среди членов Исламской партии его экстремизм часто вызывал неприятие. В сентябре 1992 года мулла Абдугафор вошел в русскую школу в Душанбе и объявил преподавателей и учеников заложниками, потребовал вывода российских войск из республики, но руководители других отрядов заставили его отпустить заложников. Тогда Абдугафор заявил, что он «пошутил». В октябре он же на несколько часов задержал генерала Объединенных вооруженных сил (ОВС) СНГ Филатова, прилетевшего в Душанбе, но вскоре вынужден был его освободить.

Основу вооруженных отрядов противников ИПВ — кулябцев составили те боевики, которые прибыли на площадь Озоди спасать Набиева и получили по его распоряжению автоматы из арсеналов МВД (свыше полутора тысяч стволов). После того как Набиев заключил компромиссное соглашение с оппозиционным ему блоком, кулябцев вывезли из города, причем оружие осталось в их руках.

После их возвращения в Кулябе началась мобилизация, причем под ружье было поставлено не менее пятнадцати тысяч человек.

Любопытно, что директора крупных предприятий республики выступили на стороне кулябцев. Директора алюминиевого комбината в Турсунзаде и азотно-тукового комбината финансировали создание батальонов, воюющих за Куляб.

Наиболее известными стали два кулябских командира — бывший буфетчик Сангак Сафаров и сотрудник милиции Лангари Лангариев. Сафарову было тогда шестьдесят четыре года, двадцать три из которых он провел в тюрьме за различные уголовные преступления. Он называл себя «вором в законе». Однако многие в преступном мире считали его выскочкой и отказывались признавать за ним этот статус.

Когда в октябре 1992 года Сангак Сафаров взял город Курган-Тюбе, он, в частности, захватил местную тюрьму. Освобожденных уголовников он заставил вступать в свои формирования, причем отказавшихся расстрелял. Среди расстрелянных оказался и один из «авторитетов» — главарей местной мафии.

Лангари Лангариеву было тогда тридцать пять лет, он бывший работник МВД Таджикистана (работал в исправительно-трудовой колонии). Закончил Ташкентскую среднюю специальную школу милиции. Он не единственный работник МВД в кулябских отрядах. Например, среди полевых командиров кулябцев был Файзали, также бывший офицер милиции. А начальник штаба кулябцев Кулоби Ашуров — подполковник милиции. Неудивительно, что с уголовником Сангаком Сафаровым у Лангариева были натянутые отношения.

В кулябских отрядах было много узбеков — граждан Таджикистана. Один из командиров кулябцев — Ибод из Ригара (район Турсунзаде) — по национальности узбек. По некоторым сведениям Ибод был главой местных рэкетиров. Эти отряды контролировал бывший спикер ВС Сафарали Кенджаев.

Таким образом, криминальные элементы играли едва ли не основную роль в этом конфликте, причем в кулябских отрядах в некоторых случаях наблюдался симбиоз уголовников и милицейских чинов. Массовый бандитизм, рэкет, переплетение уголовного и политического террора стали распространенными явлениями в Таджикистане. Многие в ходе гражданской войны, используя политические лозунги как прикрытие, собирали обычные банды и занимались грабежами.

На свободе во время боевых действий оказались многие осужденные преступники (после захвата кулябцами тюрем в Курган-Тюбе и Яване).

Организованная преступность существовала в республике и до начала гражданской войны. В Душанбе, например, было несколько рэкетирских группировок. Одну из них возглавлял преступник, известный под кличкой Рауф, осетин по национальности, ориентировавшийся на кулябскую мафию. Он контролировал район Душанбе, называемый в народе Водянойкой, ряд магазинов в центре города. Правоохранительными органами Таджикистана Рауф был обвинен в организации волнений 1990 года, приведших к многочисленным жертвам. В день в беспорядках, но когда события дошли до такого размаха, что понадобилось вводить танки, Рауф сам испугался и попытался успокоить людей, даже выставил свою охрану у ювелирной фабрики.

Но это ему не помогло: Рауф был обвинен в организации волнений и через некоторое время арестован. Суд над Рауфом состоялся летом 1992 года, причем власти настолько опасались его побега, что первое заседание суда устроили в помещении тюрьмы (и лишь затем после протеста адвоката слушание перенесли в зал суда).

Рауф мог рассказать слишком многое о таджикских верхах, и потому процесс был свернут, а подсудимые освобождены.

Летом 1992 года Рауф вынужден был бежать из столицы республики, опасаясь мести антинабиевского блока («исламско-демократического») и ориентирующихся на него преступных группировок.

Группировке Рауфа противостояла группировка рэкетиров из района Душанбе, который в народе называют Шохмансуровским. Они оказались связаны с некоторыми деятелями из Исламской партии и в ходе событий в Душанбе летом — осенью 1992 года выступили против Набиева. Есть данные, что именно представители Шохмансуровской группировки помогли задержать в аэропорту Рахмона Набиева и добиться от него ухода в отставку. Таким образом они одержали победу над группировкой Рауфа.

Кроме того, в Душанбе действовала памирская группировка, с которой имел связи руководитель памирских отрядов Рахим Нуруллобеков (кроме своей республики он, по некоторым сведениям, ранее занимался криминальной деятельностью в Москве, Нижневартовске и других городах России).

Впоследствии Сангак Сафаров, Файзали, Лангари Лангариев, Рахим Нуруллобеков в разное время и при различных обстоятельствах были убиты.

Криминальные элементы сражались и на той, и на другой стороне. Действующие силы в Таджикистане распределились по следующей схеме: выходцы из Каратегинской зоны, Гарма совместно с памирцами воевали против кулябцев, которых поддерживали жители Гиссарской долины. Север (Ленинабад) финансировал кулябские отряды. После победы Народного фронта пришедшая к власти кулябская группировка заняла все ключевые позиции в республике и стала вытеснять даже те региональные элиты, которые способствовали ее победе. Это восстановило остальные регионы против правящей кулябской верхушки и создало политический дисбаланс, резко ухудшив обстановку в республике. В междоусобной войне в Таджикистане победил Куляб, но остальные регионы, не получив своей доли власти, встали в оппозицию. Ситуация вновь вернулась на грань межрегионального конфликта, но теперь правящий Куляб оказался в опасном одиночестве.

## Таджикский раунд в «Президент-отеле»

В декабре 1996 года впервые с начала гражданской войны в Таджикистане противоборствующие стороны сделали шаг навстречу друг другу. Встреча в Москве президента Эмомали Рахмонова и лидера оппозиции Саида Абдулло Нури должна была поставить последнюю точку в самом затяжном конфликте в СНГ. Московскую встречу назвали исторической и подготовились к ней соответственно: делегация оппозиции прилетела из Тегерана на личном самолете главы МЧС Сергея Шойгу. Оппозиционеров разместили в «Президент-отеле». Неофициальная встреча двух делегаций состоялась вечером 19 декабря. Войдя в зал, где уже разместились оппозиционеры, Эмомали Рахмонов не смог скрыть

некоторого замешательства. Как выяснилось впоследствии, он готовился к приватной беседе с Абулло Нури и был неприятно удивлен наличием делегации в полном составе. «Почему вы меня не предупредили?» — резко бросил Рахмонов российскому послу по особым поручениям Евгению Михайлову.

Запланированная на девять часов утра 20 декабря церемония открытия встречи не состоялась: в «Президент-отель» не прибыл Рахмонов. В течение дня российские дипломаты вели консультации с оппозиционерами. Выяснилось, что Эмомали Рахмонов отказывается подписать соглашение, ратифицированное ранее на встрече с Нури в Афганистане.

Причина, видимо, крылась в пункте, который после подписания был добавлен в текст соглашения оппозицией. В нем были конкретизированы статус и полномочия Комиссии по национальному примирению, в то время как в первоначальном варианте просто предполагалось создать Комиссию без конкретизации круга ее полномочий. Учитывая ситуацию, российские посредники предложили оппозиции подписать хоть какой-нибудь документ типа заявления или меморандума о намерениях. Обычно спокойный Абулло Нури стал горячиться:

— Приведите Рахмонова, я хочу посмотреть ему в глаза. Мы с ним в Афганистане договорились, что полномочия Комиссии определим в Москве. Он дал слово, и я пожал ему руку.

— Там было темно, может быть, это была другая рука? — вышел из трудного положения заместитель министра Борис Пастухов.

Эмомали Рахмонов прибыл в «Президент-отель» к вечеру, но ситуация не изменилась. Судьба исторического соглашения все еще оставалась под вопросом.

«Мы готовы к компромиссу с оппозицией, но в рамках действующей Конституции» — эта формулировка таджикских властей точно отражает их позицию и означает, что ни на какие политические уступки официальный Душанбе не пойдет. Предложения оппозиции в том случае, если будут приняты, действительно способны кардинально изменить ситуацию. Так, президент и совместная комиссия должны сформировать коалиционное правительство, вынести на всенародный референдум изменения и дополнения к Конституции, подготовить закон о парламентских выборах на многопартийной основе и назначить срок выборов. Фактически это означает смену политического режима и характера власти. Можно понять президента Рахмонова, который в кулуарах «Президент-отеля» заявил российским посредникам: «Мне лучше не возвращаться домой, если я подпишу это соглашение». Совсем нетрудно предвидеть, что ожидает в этом случае таджикского президента. Первыми поднимутся депутаты парламента, многие из которых совсем недавно в качестве командиров Народного фронта воевали с оппозицией. Они теряют все — в прямом смысле: завоеванные должности, источники доходов. Если учесть, что бывшие командиры сохранили свои вооруженные до зубов отряды, то участь Эмомали Рахмонова в этом случае предопределена. Но и отказаться от участия в переговорах Рахмонов не может: они про-



ходят при посредничестве ООН и под наблюдением стран-соседей, контакты с которыми для таджикского президента немаловажны.

Особую заинтересованность высказывает руководство России. Таджикистан должен стать второй после Чечни умиротворенной «горячей» точкой. Политический расклад в высших эшелонах власти России предполагает паузу для сосредоточения и укрепления сил в оставшееся до следующих президентских выборов время. Таджикский конфликт отвлекает силы и бюджетные средства, причем опыт Афганистана и Чечни ясно демонстрирует бесперспективность военных методов решения политических конфликтов. Стабильность в Таджикистане необходима, но не любой ценой. В интересах Москвы сохранить президента Рахмонова, предоставив оппозиции минимум возможности для маневра, — другими словами, сделать то, что не удалось в Чечне. Именно поэтому Рахмонову было так важно подписать в Афганистане соглашение, по которому оппозиция должна была прекратить военные действия, но не получала взамен политических гарантий безопасности по возвращении домой.

На встрече в «Президент-отеле» Рахмонов предложил Нури четыре министерских портфеля в том случае, если оппозиция откажется от своих требований о полномочиях Комиссии. Нури отверг предложение.

За событиями в «Президент-отеле» внимательно следил бывший соперник Эмомали Рахмонова на президентских выборах 1994 года Абдумалик Абдулладжанов. Бывший премьер-министр, влиятельный представитель Ленинабадской области, обладающий к тому же крупным капиталом, Абдулладжанов создал и возглавил блок Национального возрождения. В сентябре нынешнего года на встрече в Стамбуле руководство объединенной оппозиции и Абдулладжанов договорились о совместных действиях. Сразу после этого Нури заявил о необходимости участия в переговорном процессе блока Национального возрождения, против чего выступил Рахмонов. В кулуарах этот союз не приветствуют и российские дипломаты, поскольку Абдулладжанова считают фигурой, лоббирующей интересы Узбекистана, чья позиция по Таджикистану противоречит российской. Но союз состоялся. Ни для кого в Таджикистане не является секретом то, что и другие региональные лидеры не поддерживают Рахмонова и монополизацию власти его земляками — выходцами из Куляба. Так что путь к стабильности лежит не только через компромисс с воюющей оппозицией, но и через достижение согласия с региональными элитами. Однако Рахмонов, судя по всему, еще не готов к переделу власти. На что он надеется?

Руководство Таджикистана имеет сильных союзников в лице российских военных, которые не настроены сдавать позиции. Боеспособность же национальных вооруженных сил, по свидетельствам российских специалистов, крайне низка. Таджикская армия без российского оружия и помощи не является решающей силой. Это означает вовлечение российского контингента во внутри-таджикский конфликт.

Вероятность возобновления военных действий все еще высока. И все же в ночь с 22 на 23 декабря 1996 года руководители делегаций подписали соглашение по итогам московской встречи. Полномочия и статус Комиссии по национальному примирению вошли в отдельный документ, который тоже был подписан. Торжественная церемония подписания соглашений состоялась в присутствии премьер-министра России Черномырдина.

Можно ли считать исчерпанным самый затяжной конфликт в СНГ? «К сожалению, гражданские войны не завершаются после подписания документов. У нас появился шанс на национальное примирение, вопрос в том, сможем ли мы его реализовать», — заявил Ходжи Акбар Тураджонзода, участвовавший в переговорах.

Какие же факторы повлияют на дальнейший ход событий?

Существует вполне правдоподобная версия, объясняющая возникновение таджикского конфликта. Россия хотела удержать Среднюю Азию, в первую очередь Узбекистан, в сфере своего влияния, припугнув опасностью исламского фундаментализма. (Удар попал точно в цель: накануне разгара конфликта в Таджикистане в мае 1992 года в Ташкенте был создан оборонный блок стран Содружества.) Но этот успех оказался временным; начиная с 1993 года, Узбекистан активно дистанцируется от России. Серьезным предупреждением, обнажившим «подводные камни» во взаимоотношениях России и ближнего зарубежья, стал доклад Службы внешней разведки «Россия — СНГ: нуждается ли в корректировке позиция Запада?», опубликованный в сентябре 1994 года. Основной тезис этого документа — политическая, экономическая и военная интеграция отвечает национальным интересам России и других государств Содружества. В противном случае республикам Центральной Азии угрожает нашествие с Юга исламского фундаментализма.

Но Узбекистан продолжает прозападный курс в экономике и политике. На территории Содружества формируется экономический союз: Киев — Тбилиси — Баку, к которому присоединяются Ташкент и Алма-Ата. Речь идет о Евразийском коридоре транспортировки энергоресурсов из Центральной Азии и Закавказья через Черное море в Европу. Реализация этого проекта означает формирование серьезного противовеса Таможенному союзу с участием России и переориентацию регионов Закавказья и Центральной Азии на Запад. В большой геополитической игре за сферы влияния между Россией и Западом Таджикистан может в очередной раз стать той опасностью, перед лицом которой должны бы объединиться Центральная Азия и Россия. Но это наихудший для Центральной Азии вариант развития событий. Он может наступить в том случае, если в Таджикистане попытаются разыграть антиузбекскую карту.

Для Рахмонова и его окружения это, возможно, единственный шанс уцелеть и остаться у власти. Эта группировка не раз зывала к этническому чувству участвующих в переговорах представителей оппозиции и пробовала натравить их на выходцев из северных районов, которых они считают ассимилировавшими

мися узбеками. Если эта авантюра удастся и значительная часть оппозиции стоворится с правящей группировкой, они могут соединенными силами выступить против «северян» и жителей приграничных с Узбекистаном районов. Следствием станут антитаджикские выступления в Узбекистане и этнические чистки в Таджикистане.

Назревает и другая опасность: Исламская партия Таджикистана, члены которой сегодня воюют в рядах оппозиции, все заметнее подпадает под влияние религиозных радикалов. Некоторые их лидеры предлагают крайне рискованную тактику: пойти на временный компромисс с Рахмоновым с тем, чтобы потом захватить власть и объявить Таджикистан исламской республикой. Влияние прагматичного и дальновидного Тураджонзоды падает, усиливается влияние радикалов в стане оппозиции. Если события пойдут по этому пути, возможен самый мрачный прогноз: распад Таджикистана на сферы влияния полевых командиров или местных авторитетов. В этом случае в конфликт окажутся втянутыми соседи Таджикистана — в первую очередь Узбекистан и Кыргызстан.

Возможен, конечно, вполне мирный вариант. Официальный Душанбе, оппозиция и регионы приходят к полному согласию в принципиально важном для всех вопросе о власти. После этого происходит интеграция оппозиции в таджикское общество, и жизнь вступает в мирное русло. Однако для претворения этого варианта в жизнь необходима высокая правовая культура общества, выработка единых правил игры для всех действующих лиц. Этого нет, и потому худшие варианты развития событий остаются самыми реальными.

## Примечание редакции

(1) Ваххабизм в строгом смысле этого понятия — исламское традиционалистское идейное движение, возникшее в Аравии в середине XVIII в. Своими идейными предшественниками ваххабиты считали Ибн Ханбала (IX в.) — основателя одного из четырех признанных в суннизме религиозно-правового толка, и Ибн Таймийю — ханбалитского теолога XIII в. Основной пафос ваххабизма состоит в отрицании всех «новшеств», появившихся в исламе в ходе его исторического развития (культ святых, культ Мухаммада, поклонение могилам), и утверждении в качестве идеала этоса первоначальной общины пророка. Во время советской власти «ваххабитами» называли тех, кто критически относился к действиям официальных представителей ислама.

## МУСУЛЬМАНЕ В ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Материалы «круглого стола»,  
проходившего в Институте восточных культур РГГУ  
в январе 1997 года

*Участники: старший научный сотрудник Института восточных культур (ИВК) РГГУ Ольга Бессмертная, ведущий научный сотрудник ИВК РГГУ, кандидат искусствоведения Маис Назарли, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, кандидат исторических наук Алексей Кудряцев, ведущий научный сотрудник ИВК РГГУ, кандидат исторических наук Алексей Журавский.*

А. Журавский: Мы решили обсудить весьма актуальную тему. Обычно современный ислам в России рассматривают в политологическом плане. Я предложил бы сосредоточиться преимущественно на культурологических аспектах этой темы — отсюда ее название: мусульмане, а не ислам, — в постсоветском пространстве. Мне представляется важным обсудить такие проблемы, как многослойность мусульманского сознания в постсоветском обществе, соотношение национального и религиозного, амбивалентное отношение к русским и русской культурной традиции.

Я наметил только некоторые, как мне кажется, важные для нашей темы проблемы. Многие их аспекты связывает более общая проблема: является ли сегодняшнее возрождение ислама среди мусульманских народов России отражением его глубокой укорененности, фактической сохранности, преодолевшей советский период нашей общей истории, или это всего лишь политическая игра, восполнение образовавшегося после распада СССР «идеологического вакуума»? Думаю, что на этот вопрос нет однозначного ответа: на разных социальных и культурных уровнях ислам окажется функционирующим по-разному. Наше обсуждение и призвано рассмотреть эту сложную картину. Естественно поэтому,

что мы не сможем ограничиться строго постсоветскими временными рамками. Потребуется обратиться к истории ислама в России, точнее, к истории сложных взаимоотношений российских мусульман и *государства* в лице Российской Империи, СССР, Российской Федерации и других стран СНГ. Предреволюционное десятилетие, в котором уже с особенной выпуклостью сконцентрированы все современные проблемы нашего общества, советская эпоха, дававшая этим проблемам часто парадоксальное продолжение, сегодняшнее их перевоплощение — это три исторических пласта, три разных социально-исторических опыта, спрессованные в одно столетие. Взаимоналожения этих *опытов* во многом, по-моему, определяют умонастроения мусульман постсоветского пространства.

О. Бессмертная: Действительно, если не сводить картину лишь к тем или иным формам политического противостояния, важно задаться вопросом, как сказывается на состоянии умов мусульман России, на способах интерпретации и описания ими действительности ситуация контакта двух разных культур: мусульманской (точнее, общего для этих народов мусульманского культурного пласта) и русской. Один из аспектов этой проблемы касается социальной мифологии, в категориях которой стало привычным воспринимать отношения между «мусульманским меньшинством» и русским государством. Сегодня обе стороны (как «русская», так и мусульманская) привыкли считать, что российским мусульманам всегда было присуще стремление к независимости, к тем или иным формам борьбы с подчинившим их себе и угнетающим их государством. Парадокс заключается в том, что эта точка зрения воспроизводит как раз важнейшую тенденцию официальной советской историографии, которая, в свою очередь, унаследовала русские официальные дореволюционные взгляды. Уже тогда считалось, что мусульманские подданные так или иначе привержены идеям панисламизма или пантюркизма: имелось в виду стремление к политической автономии или даже к полному отделению и присоединению к единоверной и единой Турции. Эту точку зрения поддержали впоследствии и западные историки — оппоненты советской историографии (только для «советских» панисламисты и пантюркисты были плохими как «носители лживой внеклассовой, а по сути буржуазной националистической идеи», а для «западных» хорошими, поскольку боролись за национальную независимость).

А.Ж.: Конечно же, советскую историографию ислама в России нельзя сводить к столь однозначной оценке. Говоря специально о мусульманских идеологах начала века, было принято различать два течения: консервативное, «ставившее ислам на службу царскому правительству» и защищавшее тем самым «двойную эксплуатацию мусульманских народов собственными и русскими господствующими классами», и реформаторское, которое и рассматривалось как носитель идей панисламизма и пантюркизма.

О.Б. И внутри этого же реформаторского течения отличали прогрессивную группу мусульманских просветителей, подготовившую, а частично вошедшую в число по-марксистски мысливших революционеров. Однако для наших рассуждений важно, что такие «революционеры» фактически теряли в глазах этой историографии свою принадлежность к *мусульманским* движениям: об их ориентации на мусульманских подданных России, их исламских мотивациях и интересах впоследствии умалчивали и забывали.

А.Ж.: Надо только оговориться, что и эти уточнения не исчерпывают темы советской историографии. В ней самой ведь были и разные периоды и разные оценки.

О.Б.: «Панисламизм» и «пантюркизм», однако, долго служили не только академической науке: в частности, обвинение в приверженности им обычно обеспечивало расстрел в период сталинских чисток. Между тем, вся мусульманская пресса начала века полна утверждений о приверженности мусульман благу русской государственности и верности их «великой общей родине — России», а "панисламизм", с их точки зрения, есть нечто иное, как измышления черносотенных кругов для оправдания репрессий против мусульман. В официальных же кругах было принято считать эти заявления маскировкой истинных намерений мусульман.

Спектр действительных устремлений мусульманских лидеров располагается между двумя этими полюсами. Однако на протяжении десятилетия 1905 — 1914, которое во многом определило сложившиеся представления об отношениях между мусульманами и государством, реальные умонастроения мусульман менялись: стремление к автономии, пожалуй, действительно усиливалось, но происходило это в большой мере как раз под воздействием официозных русских представлений о мусульманах, ведших, к тому же, к принятию ряда репрессивных мер против реформаторов. С другой стороны, риторика лояльности, используемая мусульманской прессой, даже если она была маскировочной, не могла не влиять на мусульманскую аудиторию, ученически ее читавшую.

В результате в наши дни среди мусульман России мы можем встретить как точку зрения (восходящую к риторике лояльности), что мусульманам всегда лучше всего жилось в России (по сравнению с их единоверцами в других немусульманских странах), так и точку зрения (воспроизводящую один из аспектов советской историографии), что мусульман при царе угнетали, но им хорошо жилось при советской власти.

А.Ж.: Я бы хотел на конкретных примерах проиллюстрировать эту позицию. Три года назад нам довелось побывать в научной экспедиции в Кыргызстане. Наши опросы показали, что особенно старшее поколение киргизов в большинстве своем положительно относится к советскому периоду (отчасти это стигмулировалось и современными «перестроечными проблемами»). Вот мнение

муллы Курмаша: «При коммунистах все было хорошо, кроме отношения к религии». А мулла Джосо на вопрос: «Когда было лучше — при царе, при советской власти или сейчас?» — уверенно ответил: «При царе было плохо, при советской власти — хорошо, а сейчас — совсем плохо». Высказывалась и парадоксальная мысль: да, независимость — это хорошо, но то, что распался СССР, — плохо. Своеобразное сочетание гордости за свою независимость с общей для *hominium soveticorum* ностальгией по советскому прошлому. Вообще отношение к русским в современном Кыргызстане достаточно амбивалентно. Например, нам часто приходилось слышать: «Вы, русские, превратили нашу страну в провинцию, вы нас испортили, приучив к водке. Своим интернационализмом вы подорвали наши культурные устои»; и в то же время: «Теперь вы нас бросаете. Почему уходят русские? Вместо вас придут китайцы или турки. Не надо китайцев или турок — лучше пусть будут русские!»

О.Б.: Однако *политически* доминирующим сегодня оказывается как раз мнение, с которого я и начала свои рассуждения: об изначально присущем мусульманским народам России стремлении к независимости. Преобладание таких настроений закономерно в период резкого роста национализма на всем постсоветском пространстве. Однако в свете сказанного оно оказывается не столько отражением реальной истории рассматриваемых отношений (отнюдь не такой однозначной), сколько результатом парадоксального заимствования мусульманами официозных русских представлений о них, которое, в свою очередь, в большой мере является следствием политического манипулирования социальной памятью мусульманских народов со стороны как их собственных лидеров, так и российских политиков.

*Алексей Кудрявцев*: Действительно. В Чечне, где так развит культ Имама Шамиля — национального героя, борца за независимость, обычно не помнят, что не меньшего мужества от него потребовал компромисс с русскими властями, на который он в результате пошел.

А.Ж.: Мы подошли к другому важному вопросу. Рост национализма на всем постсоветском пространстве и рост религиозности, в нашем случае — исламизации (не будем пока уточнять степень ее подлинности и глубины). Каковы формы взаимодействия этих двух процессов сегодня? Вопрос особо сложный и интересный для мусульманских регионов. Здесь, может быть, вновь уместно обратиться к истории и вспомнить, как нелегко и противоречиво осваивала мусульманская мысль понятие *нация*. Понятие, имеющее сугубо европейское происхождение. Коран и исламское вероучение не знают деления людей на нации, люди объединяются в вероисповедные общины. И мусульмане всего мира, по крайней мере в идеале, составляют единую общину (ал-умма ал-исламийя). Так что противоречивость освоения этого понятия не специфична для мусульман России. «У мусульманина нет нации, кроме ислама», — писал сирийский ре-

форматор Рашид Рида, он же сокрушался после отмены Османского халифата Ангорским собранием (1924 г.): «Прежде турок на вопрос, к какой нации он принадлежит, отвечал: «Я мусульманин, слава Аллаху!» Таким образом он отличал себя от грека или армянина. Теперь же он отвечает: «Я турок». Однако это ни в коей мере не значит, что для мусульман проблема национальной самоидентификации отступает на второй план. Другое дело, что у мусульман утверждение национальной идентичности требует в той или иной форме конфессионального подтверждения, религиозной санкции. Точнее, следует говорить о потребности во взаимоподтверждении религиозного и национального. «Я мусульманин, потому что я кыргыз», — приходилось нам не раз слышать в Кыргызстане. Тут можно вспомнить и принятое теперь всеми деление боснийцев на сербов, хорватов и мусульман.

Однако лучше всего иллюстрирует проблему то, как само понятие *нация* осваивалось мусульманами в прошлом столетии. Так, в арабском мире многие реформаторы — идеологи национализма использовали для выражения этого понятия слово *умма* — община как социально-политическое объединение людей, сплоченных единой верой. Тюркоязычные мусульмане, в том числе и российскийские, обозначали нацию синонимичным словом *миллет*.

О.Б.: В этой связи мне хотелось бы вспомнить ремарку русского востоковеда А. Самойловича, сделанную им в журнале «Мир ислама» за 1912 г.: «Желательно, чтобы мусульманские авторы сговорились для обозначения *нации* употреблять слово *каум*, ибо *миллет* собственно значит *религиозная община*... Отождествляя понятия национальные с религиозными, мусульманские авторы волей-неволей принуждены игнорировать своих соплеменников — не мусульман, с одной стороны, а с другой — объединять в одну нацию разноплеменные народы единственно по признаку религии, что мы часто и наблюдаем в действительности...»

Для мусульман же этих «или» между национальным и мусульманским не существовало. Но замечательно, что русское общественное сознание — в противоречие призывам ученых и содержанию, вкладываемому в понятие *нация*, когда оно применяется к себе самим, — как раз принимает это мусульманское отождествление национальной и мусульманской общин применительно к ним! Отсюда всегда такая асимметрия в противопоставлениях: «русские и мусульмане», «сербы и мусульмане». А вот советская идеология сделала попытку эту асимметрию преодолеть, сведя ее к одномерным национальным отношениям. Она делила людей, называвших себя мусульманами, по сугубо национальным признакам: татары, узбеки, чеченцы и т.д. Вообще для советской идеологии характерно стремление игнорировать религиозные отношения за счет аффектации национальных. Это, между прочим, касается и слова «русский», до советской власти означавшего не только этническую принадлежность, но и подданст-



во Российской Империи. Тогда мусульмане чаще называли себя «русские мусульмане», чем «мусульмане России». Впоследствии же чаще стал использоваться второй способ (слову «русский» был оставлен лишь этнический смысл), и государство продолжало считаться русским уже имплицитно, тогда как официально оно было *многонациональным*. Сегодня, вместе с ростом религиозности, прежняя асимметрия противопоставлений, пожалуй, снова начинает проявляться, во всяком случае, в высказываниях мусульман.

*Маис Назарли:* Рассмотрим соотношение представлений (в частности, соотношение национального и религиозного), характерных для исторических периодов, о которых мы говорим, на примере Азербайджана. Прежде всего — в его народной культуре. В целом в народном сознании национальное ассоциируется с восточным, а восточное с исламским. Естественно, что в понятие *исламского* включаются многие чисто местные реалии, отличные от установок нормативного ислама. Это известная черта народных религиозных представлений. Кроме того, в Азербайджане в качестве собственной национальной традиции переживаются часто явления, исторически принадлежащие иным, хотя и близким культурам, что, впрочем, также не оригинально. Очевидно в этой связи, что к национальной традиции следует относить то, что в качестве таковой переживается независимо от исторической обоснованности.

Длительное воздействие советской пропаганды привело к тому, что у нескольких поколений азербайджанцев реальные представления о содержании собственной религиозной традиции были практически стерты. Речь идет, прежде всего, о знании Корана, хадисов (речений пророка Мухаммада), шариата (мусульманского закона), фикха (мусульманского права), ритуальной практики, основ теологии и пр. На бытовом же уровне некоторые мусульманские в основе установки все же сохранились. Именно бытовая культура была той сферой, которая в наименьшей степени поддавалась «советизации». Рождение ребенка, свадебные обряды, похороны, отношения между родственниками сохраняли мусульманскую основу, иногда сильно видоизмененную и далеко не всегда осознаваемую в качестве религиозной. Многие исламские изначально представления воспринимались как чисто *этнические* и обусловленные особенностями национального характера и привычек. Иными словами, представление о мусульманстве у большей части населения было очень приблизительным, а чаще всего — искаженным хотя бы в силу того, что черпалось во многом из советских учебников и атеистической литературы. Тем не менее, пропаганде все же не удалось вызвать негативное отношение к религии, поскольку ислам, даже в столь искаженном виде, все равно воспринимался азербайджанцами в качестве собственной национальной традиции. Для многих азербайджанцев произошло совмещение двух понятий — этнической и конфессиональной принадлежности. Если азербайджанец, то автоматически мусульманин. Не случайно в последние годы

появился термин *этнические мусульмане, этнические христиане*. Часто «мусульманство» такого этнического мусульманина заключается в том, что в сложные для себя периоды жизни он относит деньги в мечеть. Интересно при этом, что муллу почти обязательно приглашали на поминки, тогда как во всех других ситуациях к его услугам обращались гораздо реже. Очень бережно сохранялись и некоторые традиции, восходящие к разного рода домусульманским ритуалам, но считавшиеся повсеместно мусульманскими. Таково обрезание, которое считали обязательным мусульманским ритуалом как своего рода форму инициации, хотя традиция эта чисто этническая (семитская) и к исламу особого отношения не имеет. Это же можно отнести и к очень любимому в народе празднику Новруз байрам, воспринимаемому большинством населения Азербайджана, да и вообще мусульманским населением России и не только как мусульманский Новый год. Вместе с тем, от классических форм ислама в Азербайджане к определенному периоду практически ничего не осталось.

Ситуация довольно резко стала меняться с середины 80-х годов, что также связано с общими процессами в СССР, а затем уже и в СНГ. Религия стала доступна, открыта, поощряема и, можно сказать, стала входить в моду. Появилось гораздо больше информации, стали открываться и строиться мечети и медресе (мусульманские средние школы), религиозные деятели начали активнее влиять на политическую ситуацию, изменилось отношение к верующим. Однако изменение отношения к религии не привело к резкой смене религиозной ситуации. Речь идет о знании мусульманского вероучения. Волна неопитства не является, на мой взгляд, показателем сущностного изменения сознания. Почти два столетия западного влияния привели к тому, что сегодня для Азербайджана западная традиция не является чуждой и, более того, ее можно считать существенной частью национальной. Можно говорить о синтезе двух мощных традиций, который проявляет себя во всех сферах культуры. Вероятно, секуляризированный вариант восточной культуры наиболее приемлем для современной Азербайджанской Республики. Уже к началу XX века существовала порожденная взаимодействием культур Востока (в лице Азербайджана) и Запада (в основном в лице России) некая синтетическая традиция, которая часто и вступала в контакт как с восточными, так и с западными линиями в культуре. Наличие двух как бы параллельно развивающихся направлений национальной традиции в Азербайджане отнюдь не означало равенства их положений: в XX веке ведущая роль второго, европеизированного направления несомненна.

Таким образом, происходит в известном смысле перемена ролей: традиционное начинает выступать в роли инноваций, что и приводит впоследствии к его «открытию» азербайджанской культурой 60-х — 90-х годов, и, наоборот, инновационные элементы настолько усваиваются местной культурой, что становятся частью устоявшейся культурной традиции.

А.Ж.: Темы, которые затронул М.Н., опять приводят нас к проблемам культурного взаимодействия в отношениях двух названных сторон — мусульманской и «русской». Каковы его механизмы и сферы? Что происходит с русской традицией, если она становится частью инациональной, мусульманской, и с мусульманской в результате освоения русской? Каковы «практические» результаты этого взаимодействия?

О.Б.: Характер этого взаимодействия очень важен для понимания самих способов выстраивания мусульманами России современных отношений в разных сферах. Ведь фактически речь идет о том, на каком *понятийном языке* они осмысливают происходящее. Я бы, однако, с большой осторожностью говорила о *синтезе* традиций. Вернусь к десятилетию 1905 — 1914 — периоду, который, на мой взгляд, на долгое время формирует матрицы отношений этих двух сторон и очень показателен.

Легкость, с какой мусульманские идеологи — бакинские, северокавказские или татарские — в своих суждениях используют понятия, взятые из обихода русской или, шире, европейской культуры, поражает. Причем мусульманская мысль этого десятилетия не просто заимствует ключевые категории современного дискурса русского «большинства», такие, как *цивилизация*, *культура* и *прогресс*, *интеллигенция* и *народ*, *просвещение* и *невежество*, *свет* и *тьма*, чтобы вписать их в какую-то иную смысловую систему, но пользуется ими, исходя из той самой логики, которой они порождены: из того прогрессистского миропонимания, которое характеризует массовую культуру начала века в России и считается специфическим продуктом европейской цивилизации. Однако оказывается, что за теми же самыми «европейскими» понятиями в высказываниях мусульман могут быть прочитаны и категории современной реформаторской мусульманской мысли, вырастающей из логики прежних, специфически исламских, идейных течений. Например, один из основных для того времени мотив упадка и отсталости мусульман по сравнению с Европой читается и в сугубо прогрессистской системе мысли ренановского образца, и как характерный для мусульманского видения истории мотив неизбежной *порчи*, поражающей общину к концу той или иной исторической эпохи. Понятие о *пути* к культуре и прогрессу, на котором одни народы опережают других, сопрягается с суфийской теологемой *пути* от тьмы к свету. Рационалистически-гуманистический гимн человеческому разуму и свободной мысли, противостоящим догматизму и схоластике, трансформирует собой неомутазилитский (1) призыв к восстановлению права на свободное богословско-правовое суждение — открытию *врат иджтихада* (2). Это включает такие высказывания еще и в совсем иное, чем русское, смысловое пространство и указывает на его сохранность, его сосуществование в мировоззрении мусульман рядом с «русским». Им оказывается присущ своеобразный культурный «билингвизм». В их сознании присутствуют одно-

временно два разнородных, внутренне достаточно целостных интерпретационных пласта: «русский» и «мусульманский». Причем возможный «перевод» с одного культурного «языка» на другой не буквален (ср. сказанное выше о понятии «нация»). Свести это сосуществование к культурному синкретизму или культурному синтезу было бы, как мне кажется, упрощением.

Что делает возможным столь адекватное восприятие мусульманами в России начала века инокультурного русского «языка» — специальный вопрос. Отмечу лишь, что необходимость примениться к европейской системе мысли для мусульман обуславливалась европейским вызовом всему мусульманскому миру той эпохи, «победой», как тогда повсеместно считалось, европейской цивилизации. Историческая возможность такого подстраивания — во многом результат длительного проживания мусульман внутренней России под «общей крышей» русской культуры (важно, что при этом мусульманские общины оставались анклавами со своей внутренней жизнью на территории России, и язык русской культуры становился для них вторым, а не единственным). Наконец, возможность подтягивания к инокультурной логике определенных фрагментов логики *своей* усиливалась тем, что исходно эти разные культуры складывались вокруг структурно относительно близких теистических религий (подчеркну важность для названных совпадений присутствия исторического измерения в этих культурах и взгляда на историческое время как одинаправленное от начала к концу). Мне бы только не хотелось, чтобы последнее было понято в духе утверждения идей специфической близости ислама и восточного православия — одного из расхожих положений современного неоевразийства.

А.Ж.: Неоевразийские фантазии о единстве «православного космоса» и «исламского универсума» — это еще полбеды. Куда печальней, что и в серьезной публицистике, посвященной исламу в современной России, можно встретить утверждение структурной и духовной близости русского православия и ислама, которое так или иначе приводит авторов к выводу об органичности социалистического выбора (в его советском варианте) как для российских народов, так и для мусульман Средней Азии.

М.Н.: О.Б. описала процесс, аналогичный тому, что происходило позже, в советскую эпоху. В Азербайджане новая идеология вольно или невольно вписалась в уже существующую модель ценностей. Были заменены традиционные образы, но сохранена связывающая их структура. Старые интеллектуальные и духовные ценности подверглись энтропии, но новые не были восприняты всерьез. Ощущение игры сохранялось повсеместно. Да, были забыты священные тексты, полностью утеряно традиционное знание, но строй мышления остался прежним. Можно сказать, что возникали своего рода замещающие теории, которые в новой лексике, новых образах воспроизводили прежнюю структуру ментальности.

В море, в нескольких километрах от Баку, были созданы уникальные по тем временам установки по добыче нефти — промышленный город на воде — «Нефтяные камни», ставшие по сути новой Каабой (главная святыня ислама в Мекке, к которой каждый мусульманин обязан совершить паломничество). Это было по всем параметрам священное место. Сюда привозили лучших деятелей культуры, которые должны были воспевать работающих здесь людей и даже механизмы, здесь встречали наиболее почетных гостей, в Азербайджане проводились различные конкурсы, победителям которых предоставляли почетную возможность посетить «Нефтяные камни». Лучших из лучших привозили сюда, чтобы торжественно принять в пионеры, комсомольцы, коммунисты. Побывавший на «Нефтяных камнях», мог гордиться своим паломничеством так же, как раньше мусульманин, совершивший хадж в Мекку. Маяковский прямо пишет: «Вместо киблы будет нефть!» Что такое кибла (обращение мусульманина во время молитвы лицом в сторону Каабы), постепенно забывалось, но ее место занимала нефть, как место молитвы занимала трудовая вахта.

Место Мухаммада, естественно, занял В.И. Ленин, принесший забитым народам новое откровение. Мудрый, скромный, честный, сочетающий в себе простоту и гениальность, знающий направление истинного пути, обладающий мистической притягательностью и невероятной силой. Он пророк, способный предсказывать будущее. Он был изначально гоним, как и положено любому пророку, но с небольшой группой сподвижников продолжал нести людям откровение, и в конце концов его идеи были приняты большинством народа и он пришел к власти. После священной войны с неприсоединившимися границы империи были расширены и новое откровение должно было завоевать весь мир и принести всем людям долгожданное счастье. Был сформулирован символ веры, определена Кибла, появились некоторые новые ритуалы. Место наместника халифа занял секретарь райкома, который продвигал по службе представителей своего рода, место обязательного налога заняли облигации государственного займа и т.д. Иначе говоря, Восток изменял лицо, но все же оставался Востоком. Высказывались о В.И. Ленине приблизительно так: «...веки не иссякнет наша гордость, нам первым досталось мостить в грядущее ступени. И мы были тогда счастливее других: живой Ильич делил с нами дни и ночи, родной и вдохновляющий, проходил по рядам горячих трудовых полков. Его слова, бессмертные призывы мы претворяли в жизнь, хранили как святыню». Особо примечательно, что этот текст был написан в 1970 году, в канун широкого празднования в стране 100-летнего юбилея со дня рождения В.И. Ленина. Впрочем, обычная для мифологического сознания формула «Ленин живее всех живых» не нова и пользовалась большой популярностью. Судя по всему, вневременная и внепространственная сущность нового пророка была особо популярна на национальных окраинах.

В каждом регионе существовали сподвижники нового пророка, многие из которых приняли мученическую смерть за новую веру, обретя тем самым ореол святости. В Азербайджане такими мучениками были 26 бакинских комиссаров, представлявшие все социальные и этнические слои и подло уничтоженные английскими агрессорами. Пантеон в их честь был устроен в самом центре Баку. Сюда приносили цветы, здесь также принимали в пионеры и пр. Именами 26 бакинских комиссаров называли улицы, проспекты, станции метро и т.п. О них снимались фильмы, писались картины, им посвящались стихи и пр. И эта вписанность новой идеологии в старую структуру картины мира способствовала сохранению традиционных представлений о порядке мироустройства.

О.Б.: Я думаю, что то, как люди понимают, осмысляют окружающее, в очень большой степени зависит от того, как что называется. Поэтому смену символики — мусульманской на советскую или, как теперь, советской на мусульманскую — вряд ли стоит недооценивать. Новые символы постепенно тянут за собой и соответствующий им стиль мысли. Более того, в период, о котором я говорила, в мусульманском мировидении сосуществуют *две разные*, хотя фрагментарно и подтягивающиеся друг к другу, понятийные и смысловые системы, что я и назвала «культурным билингвизмом». Как раз это культурное *дву-язычие* «русских мусульман», на мой взгляд, в большой мере и предопределило дальнейшее, в частности, характер тех мыслительных ходов, которые описал М.Н. Каковы механизмы действия такого культурного «билингвизма»? Я позволю себе вновь вернуться в дореволюционный период. Несомненная авторитетность русской культуры в глазах мусульманских реформаторов того времени и свойственное эпохе универсалистское стремление к взаимному отождествлению разнокультурных понятий (неевропейских с европейскими) ведут к стремлению правильно — в соответствии с ее правилами — воспроизводить ценностно-понятийную систему русской мысли. При этом выбирается ее наиболее массовый «стиль», наиболее стереотипные идеи и представления (в то время базировавшиеся более всего на мотивах народничества). Но присутствие за этой системой правил совершенно иной, не свойственной ей культурной глубины выливается в то, что система эта воспроизводится «слишком» правильно, ее нормы доводятся до своего логического конца, и возникает стиль говорения, стиль мысли, который можно было бы назвать стилем *trou*, стилем «чересчур». Он носит здесь лозунговый и достаточно агрессивный характер: «Вперед, за счастье наших темных братьев!»; «Только просвещенные граждане и гражданки, любящие свой народ и край, могут закладывать прочный фундамент светлого будущего следующих поколений. Стало быть, нужна школа, школа и школа». Это фразы из русскоязычных мусульманских газет.

Радикальная риторика характерна даже для мусульманских идеологов «кадетской ориентации». Недавно один тюрколог, который не занимался специально этим периодом, открыв татарскую газету того времени, воскликнул: «Точь-в-точь газета «Правда», только проблематика мусульманская». Оказывается, что «процедура», которая осуществляется мусульманскими авторами с русским «культурным языком» в ситуации описанного «билингвизма», как бы предвывает то, что происходит с этим «языком» в масштабах всей страны в советскую эпоху. Конечно, они были не единственными такими предвосхитителями этого стиля мышления.

А.Ж.: Означает ли это, что мусульмане оказываются особенно подготовленными к «советскому» стилю мысли?

О.Б.: Все российское общество содержало в себе эти ростки. Этот стиль мышления, конечно, не возник из ничего. У мусульманских авторов уже на том этапе «говорение по правилам» имеет тенденцию превращаться в своего рода риторическое упражнение. Это усугубляется принятыми тогда в стране взглядами на характер общественного слова: опубликовать, сделать достоянием общест-венности, можно лишь то, что соответствует определенным нормам и целям, принятой системе умолчаний и декларируемых аксиом и, к тому же, проходимо через цензуру. То же, что обсуждается между собой, может этому сколь угодно противоречить. Это другой «узус», как теперь бы сказали. Понятно, что в советскую эпоху эти тенденции лишь усиливаются.

Замечу, что культурный «билингвизм», при утрате ореола авторитетности той или иной культурной традицией, уже сам по себе может служить воспитанию такого риторического поведения, определенной легкости обращения к риторике того или иного инокультурного идейного течения, поскольку каждый из «языков» оказывается лишь «одним из» — теряет свою ценностную абсолютность. В советскую эпоху, когда мусульманская культурная традиция фактически была забыта, оставалась, тем не менее, память о том, что она была, и на фоне всего происходившего официальная идеология — русская по «культурному происхождению» — лишь все больше воспринималась как относительная. Это как раз обусловило ту несерьезность, о которой говорил М.Н.: воспроизведение официозной риторики по принципу *tror* неизбежно превращалось в занятие игровое, но нравственно вполне оправданное в соответствующих прагматических ситуациях. Тем более что принцип «цель оправдывает средства», получивший массовое распространение в России начала века, тогда в мусульманской среде ассоциировался, очевидно, с исламским этическим критерием доброго намерения, *ниййа*, по которому судят о делах, и потому этот принцип мог долго оставаться действенным. Так и появляется цитированный М.Н. стишок о Ленине, который ведь может читаться и в собственно советской «лексике».

Поэтому вряд ли стоит удивляться столь четкому сегодня воспроизведению российских (или советских) институтов и способов их риторического оправдания мусульманскими общественными деятелями (вспомним ремарки прессы о таком воспроизведении характерной для федеральных властей системы аргументации чеченскими политическими лидерами). Оставаясь — или вновь становясь — мусульманами, они не в меньшей степени остаются *hominibus soveticis* и не в меньшей степени заражены *lingua sovetica*, чем все остальные. За мусульманской фразой теперь, наоборот, часто стоит советская. Отсюда, кстати, частые стилистические совпадения крайней мусульманской фразы с крайней православной.

М.Н. Мне представляется очень важным вопрос о том, каким образом в период сильнейшей энтропии мусульманского сознания сохранилась традиция, где находится это хранилище, не затронутое достаточно изоцирующей идеологической системой. Вероятно, можно за несколько десятилетий лишить народ информации о собственной религиозной и национальной традиции и даже попытаться подменить реальные представления идеологическими схемами, но гораздо сложнее воздействовать на подсознательные представления о мире, о его ценностях, устройстве и пр. Это невербализованное ощущение, судя по всему, сохраняется в народе и в гораздо меньшей степени зависит от изменений исторических, социальных, политических, экономических и т.п. Внешние воздействия оказывают влияние на внешний план поведения, но не так глубоко затрагивают внутреннее, почти физиологическое понимание картины мира, способ ориентации в нем, что и составляет природную черту ментальности любого этноса.

Очевидно, что при практически полном, как было показано, отсутствии какой бы то ни было надежной вербальной информации о национальной традиции лакуны начинают компенсироваться информацией невербальной. Усиливаются иные способы коммуникации. Здесь невольно возникает вопрос об особом типе невербальной коммуникации, еще мало (во всяком случае, недостаточно отчетливо) рассмотренном специалистами. Речь идет о коммуникации бессознательного, что, естественно, предполагает некий невербальный способ передачи и восприятия информации.

А.Ж.: Я бы хотел обратить внимание на другой аспект этой проблемы, затронутый М.Н. Речь идет о способности ислама воспроизводить себя на уровне бытовых и, отчасти, социально-экономических отношений в то время, когда его духовные ценности фактически утеряны. Ведь социально-бытовая сфера в мусульманских регионах в отличие от православного ареала России почти не подверглась советизации. Возможно, потому, что, как отмечалось выше, ислам — не просто религия в нашем понимании этого слова, а тотальная система, объемлющая в их единстве все стороны, все уровни жизни человека и общества (личный, семейный, социальный, культурный, духовный). И, по всей видимости, эта сис-



тема, лишившись каких-то уровней, может, пусть и не в полной мере, воспроизводить себя на оставшихся.

А.К.: Стоит ли отождествлять устойчивость или резистентность тех или иных социальных структур, тех или иных обществ, их способность к выживанию в советских или постсоветских условиях с особенностями ислама? Возьмем, к примеру, хевсурское общество (горная Грузия). Хевсуры — христиане, пусть поверхностные, однако они сохранили высокую степень социальной устойчивости. То же самое можно сказать про «очень плохих мусульман» абхазов, у которых сохраняется вся система патриархальных отношений. Или другой пример: между осетинами и ингушами — народами, принадлежащими разным религиям и находящимися в конфликте, — сохраняется гораздо больше общего в их ментальности, социальных устоях, чем между теми же ингушами и, предположим, азербайджанцами или киргизами, которые принадлежат одной религии. Мне кажется, мы напрасно ищем повсюду *мусульманскость* мусульман. И когда мы говорим о социальной консервативности какого-то общества или, наоборот, о его способности быстро изменяться, не нужно объяснять это особенностями ислама в сравнении с другими религиями и наоборот. И вообще, мы часто говорим о *мусульманском обществе*, *мусульманском образе жизни* тогда, когда речь идет просто о традиционном образе жизни народа, который исповедует ислам. А вот в какой мере, в чем и как ислам оказывает влияние на образ жизни, надо всегда смотреть конкретно. Нормативный ислам, конечно, претендует на то, чтобы быть образом жизни, потому что существует шариат, существует мусульманское право, которые действительно стремятся регламентировать все стороны жизни. Но одно дело идеальная регламентация, другое — насколько и как она реализуется в жизни. Если степень этой реализации достаточно высока, мы можем говорить о действительном мусульманском обществе. Но чаще, когда мы говорим о мусульманском обществе, мы имеем дело с обществом, члены которого являются мусульманами по вероисповеданию.

О.Б.: Можно, впрочем, сказать «называют себя мусульманами». Не происходит ли вновь при предлагаемом вами подходе подстановка форм мышления исследователя на место форм самосознания исследуемого общества?

А.К.: Я просто хочу сказать, что это две разные исследовательские темы: степень объективного влияния ислама на то или иное общество и сама специфика самосознания мусульман, что они сами считают исламским.

А.Ж.: Понимание *исламского* может быть разным даже в пределах одного народа. Известна историческая конфронтация северных и южных киргизов. Южные киргизы в значительно большей степени исламизированы. Северный киргиз, утверждая, что он мусульманин, может сказать о южном, что тот не мусульманин, а религиозный фанатик, поскольку даже орозо и намаз (пост и молитву) соблюдает.

Но я вполне поддерживаю призыв А.К. к большей конкретности и хотел бы попросить его на примере современного чеченского общества, которым он занимается, обсудить проблему реисламизации в постсоветское время.

А.К.: В Чечне действуют шариатские суды. Почему я заговорил именно о шариатских судах? Потому, что в пределах СНГ это — уникальная практика: ни в одной больше мусульманской республике ее нет. Средства массовой информации заговорили об этих судах после подписания хасавюртовских соглашений. Вполне понятно, почему именно теперь шариатские суды привлекли к себе внимание: их деятельность вписывается в контекст послехасавюртовской военно-политической ситуации в Чечне, символизируя восстановление «ичкерийского суверенитета» над самим Грозным, который до недавнего времени находился под контролем «федералов». Кроме того, эти суды как бы символизируют идеологию и философию ичкерийской власти, которая всему миру продемонстрировала вполне определенную исламскую ориентацию. И это важно учитывать при любом анализе эволюции послевоенной Чечни.

Практика шариатских судов существовала уже с первых месяцев войны. По крайней мере, их существование четко фиксируется сразу после установления «федералами» контроля над Грозным в феврале 1995 г. Посетив Чечню в составе гуманитарной миссии в апреле 1995 г., я лично имел возможность посмотреть трансляцию по т. н. президентскому каналу ТВ из с. Ведено (резиденции правительства Ичкерии), где производилось публичное наказание двух провинившихся. Одним из них был боевик, уличенный в употреблении спиртного; другой была местная жительница, продававшая водку (однако во избежание позора ее наказание взял на себя ее брат).

Трудно установить со всей достоверностью, какими правовыми рамками регламентировалась практика шариатских судов. В принципе дискуссии о возможности и необходимости их введения в Чечне начались в республике фактически с первых же дней ее *de facto* независимого существования, т.е. с осени 1991 г. Вопрос о введении шариата стал одним из центральных в борьбе между сторонниками светской ориентации и исламистами. И надо сказать, что на протяжении предвоенных лет светская ориентация, провозглашенная лидерами Чечни с самого начала, официально сохранялась, хотя с начала 1993 г. режим Дудаева пошел на серьезные уступки исламистам. Это было связано с общим ростом популистских тенденций и вождизма во внутренней политике с целью создания своего рода народного противовеса активизировавшейся внутренней оппозиции. В этой же связи Дудаев открыл широкий доступ на политическую арену хаджи (паломникам). Надо заметить, что в результате либерализации практики хаджа в Чечне образовался влиятельный социальный слой людей, которые посетили Мекку и приобрели тем самым большой авторитет в глазах чеченцев. При этом они существенно поправили свои финансовые дела, по-

сколькx хадж не только в Чечне, но и во всем постсоветском пространстве превратился в своего рода религиозные шоп-туры.

В апреле 1993 г. парламент Чеченской Республики, уже будучи на тот момент официально распущенным, под давлением сторонников Дудаева принял поправку к Конституции ЧР, согласно которой ислам провозглашался «основой государственной идеологии». Эта поправка тогда не имела особой силы в глазах правящего режима в силу нелегитимности парламента, однако она была учтена в новой редакции Конституции 1994 г. В эту редакцию был также внесен пункт о праве граждан при регулировании личных споров обращаться к шариатским нормам права. Вместе с тем в новой Конституции ни слова не говорилось о пенитенциарном применении шариата (т.е. об уголовных наказаниях за нарушения норм религиозной морали). В этом плане практика, введенная властями во время войны, не может считаться конституционной. Трудно также сказать, было ли учреждение шариатских судов декретировано военно-политическим руководством Чечни-Ичкерии или являлось инициативой, исходящей снизу — от полевых командиров.

Очевидно однако следующее. Шариатские суды 1995 — 1996 гг. носили главным образом демонстрационный характер: их деятельность вписывалась в общую идеологию сопротивления, идентифицировавшей себя с газаватом (войной за веру) и культивировавшей всеми средствами (прежде всего внешней атрибутикой: зеленые повязки, клич «Аллаху акбар» и т.д.) богоугодность вооруженной борьбы.

Шариатские суды в основном ограничивались наказаниями за употребление и продажу спиртного, т.е. стояли на страже введенного на территории, контролируемой сопротивлением, сухого закона. Сам же сухой закон был не столько императивом военного времени (пьянство в Чечне никогда не было распространено настолько, чтобы создать реальную угрозу падения дисциплины среди бойцов, деморализовать их ряды), сколько, опять-таки, — символом исламской ориентации. Употребление алкоголя запрещалось не потому, что оно подрывало дисциплину, а потому, что оно противоречило шариату и было несовместимо с моральным обликом муджахедов, принявших обет газавата.

А.Ж.: То есть вряд ли можно говорить о попытке актуализировать или внедрить шариат как целостную систему. Скорее речь идет о прикладном использовании шариата в карательных и идеологических целях. И еще одна ремарка. Идеологизация шариата в постсоветских обществах мусульманского ареала происходит не только сверху, но и снизу. В понятие «шариат» вкладывается чисто социальное содержание, это — своего рода синоним социальной справедливости. И лозунг, известный по Таджикистану, «народ должен жить при шариате» вполне можно прочесть и как «народ должен жить при коммунизме».

А.К.: В Чечне речь вовсе не шла об интегральном введении даже уголовного шариата, хотя и известно, что в некоторых случаях шариатские суды наказывали за другие правонарушения (воровство, мародерство, взяточничество, халатность при надзоре за военнопленными). Трудно что-либо сказать и о структуре шариатских судов. Известно, например, что в Веденском и Ножай-Юртовском районах они действовали «официально», т.е. при участии военного командования, районного кади (мусульманского судьи) и аксакалов. В то же время в самих отрядах шариатские наказания применялись по упрощенной процедуре: роль кади брал на себя сам полевой командир.

Особо следует сказать о так называемых «ваххабитах» или «хаттабах». Так называли фундаменталистов из числа муджахедов, которые воевали под началом арабского командира Хаттаба. В его отряде царили самые строгие «шариатские порядки» и наказанию палками подвергали не только за выпивку, но и, например, за пропуск обязательной пятикратной молитвы. Однако данная практика не являлась в Чечне репрезентативной и являлась, скорее, исключением из общего правила.

Во время войны население Чечни относилось к практике шариатских судов в целом положительно (во всяком случае за пределами Грозного). Примечательно, что в с. Серноводск (на границе с Ингушетией) «шариатский сухой закон» был явочным порядком введен еще летом 1995 г. по инициативе местной «религиозной общественности» без какого-либо нажима со стороны сил сопротивления. Важно отметить, что в это время Серноводск был нейтральным.

Распространение действия шариатских судов на Грозный в результате августовских боев 1996 г. и восстановления в городе ичкерийской власти, с одной стороны, носило все тот же демонстрационный характер, а с другой стороны, было вызвано жизненной необходимостью: в Грозном начался разгул преступности и население нуждалось хоть в каком-нибудь порядке. Однако в Грозном — в отличие от сельских районов — даже многие чеченцы, не говоря уже о русских, выражали недовольство новой судебной практикой. Видимо, это обстоятельство привело к тому, что объявленное было президентом Ичкерии Зелымханом Яндарбиевым введение с середины сентября 1996 г. нового Уголовного кодекса, основанного на шариате и, по некоторым сведениям, буквально «списанного» с суданского УК, так и не состоялось.

О дальнейших перспективах деятельности шариатских судов в Чечне говорить пока сложно. В немалой степени они зависят от будущего статуса Чечни. Очевидно, что Россия, не внося существенных поправок в собственную светскую конституцию, не сможет мириться с тем, что в одном из ее субъектов действует исламское право. Однако даже в случае признания Москвой независимости Чечни или, что реальнее, в случае, если Москва, хотя бы до предусмотренного хасавюртовскими соглашениями срока окончательного урегулирования вопроса о

статусе, закрывает глаза на фактическую независимость Чечни, сама возможность и рамки применения шариатских норм станут предметом острой общественной дискуссии.

О.Б.: Важно, что признание исламской ориентации здесь характеризуется как популистское — отвечает массовым интересам. Но если считать, что и ислам как часть обоснования войны и война как катализатор исламизации чеченского общества фактически были спровоцированы бездарной политикой федеральной власти, и представить себе, что войны не было бы, реактуализировался бы тогда ислам в Чечне?

А.К.: Реактуализация ислама в Чечне была предопределена и другими обстоятельствами. Прежде всего открытостью постсоветского пространства для внешних влияний. Во всем мусульманском мире сейчас активно действуют силы, выступающие за строгое соблюдение норм ислама во всех сферах жизни. Мусульманские партии, организации, идеологи оказывают существенное влияние на весь постсоветский мусульманский ареал. И Чечня здесь не исключение. А еще надо учесть институт хаджи, торговлю с мусульманскими странами, связи с чеченской диаспорой, высокий авторитет института старчества, которое всегда оставалось верным исламу. Но вообще-то я не исключаю, что поначалу у чеченцев, надевших зеленые повязки, действительно был какой-то элемент игры (в социологическом значении слова). Молодые ребята как бы примеряли на себя одежды своих предков.

А.Ж. Пробуждение интереса к религии, обращение людей к религиозным ценностям на всем постсоветском пространстве происходит в настоящее время на фоне крайне низкого уровня религиозных знаний. Мусульманские регионы здесь не исключение. В начале 1992 г. в университетах Средней Азии и Казахстана был проведен социологический опрос. 47% опрошенных не знали ничего о ваххабизме, 44% затруднялись что-либо сказать о фундаменталистах, 60% (!) опрошенных (кстати, все они были представителями коренных национальностей) не могли перечислить пять столпов ислама (3). В то же время никто сегодня серьезно не возьмется отрицать очевидный факт усиления позиций ислама во всех мусульманских регионах СНГ. Усиления не только его идеологических и политических позиций, как это принято в основном утверждать.

На идеологическом уровне обращение к исламу в постсоветский период функционально во многом аналогично обращению мусульман к прогрессистской понятийной системе в дореволюционную и к социалистической — в советскую эпохи. Однако как стиль мышления и поведения ислам оказывается существенно более самостоятельным. Этот стиль, исторически изменчивый, вместе с тем всегда сохраняет свою особость, которая и определяет мироощущение мусульман. Поэтому собственно *мусульманское* у мусульман мы скорее сможем обнаружить в их религиозной саморефлексии, в каких бы «искаженных», «далеких»

от установлений нормативного ислама формах она ни выражалась. Мне представляется, что именно эти формы религиозной саморефлексии и самоидентификации должны стать главным предметом внимания востоковедов, изучающих ислам в постсоветском пространстве.

*Материалы "круглого стола" подготовил к печати А.В. Журавский*

## Примечания редакции

(1) Мутазилизм (от араб. мутазила — *обособившиеся, отделившиеся*) — первое крупное направление в *каламе* (мусульманской спекулятивной теологии), которому в определенной мере были присущи рационалистические тенденции. Его представители — мутазилиты — играли существенную роль в религиозно-политической жизни халифата в VIII—IX вв. Мусульманские реформаторы XIX—XX вв. особо акцентировали некоторые положения мутазилитской доктрины (свобода воли человека, аллегорическое толкование Корана, отрицание таклида — слепого следования поздним религиозным авторитетам, приоритетный статус разума). Поэтому иногда их взгляды характеризовали как неомутазилитские.

(2) Иджихад (араб., букв. — *большое усердие, старание*, как юридич. термин — *вынесение самостоятельного решения*) — совокупность приемов и методов, с помощью которых авторитетные мусульманские правоведы в VII — X вв. выносили на основе Корана и предания собственное решение по конкретному правовому казусу. В X в. сунниты ограничили число правовых школ четырьмя, признанными равно авторитетными, и перестали признавать за кем-либо еще право на иджихад — "врата иджихада были закрыты". Многие мусульманские реформаторы в XIX—XX вв. призывали к "открытию ворот иджихада" как одному из способов согласования норм шариата с реалиями современности. Однако широкой поддержки в исламском мире эта тенденция не нашла.

(3) Пять столпов ислама — пять необходимых для спасения религиозных обязанностей, которые надлежит исполнять каждому мусульманину: свидетельство о единстве Бога и пророческой миссии Мухаммада («Нет божества, кроме Бога, и Мухаммад — посланник Бога»); ритуальная молитва пять раз в день; очистительная милостыня в пользу нуждающихся мусульман; пост в месяц рамадан; паломничество в Мекку.



## III

# НА ПУТИ К СВОБОДЕ СОВЕСТИ: РОССИЯ





## Предисловие

На протяжении последних трех лет в России не затихают страсти и споры вокруг Закона РСФСР «О свободе вероисповеданий». Принятый 25 октября 1990 года Верховным Советом РСФСР, Закон принес российским гражданам долгожданную свободу совести и религиозной жизни, именно он создал благоприятную почву для нынешнего «религиозного возрождения». Однако вскоре тот же Верховный Совет поднял вопрос о несовершенстве принятого им Закона и о необходимости внесения в него поправок, ограничивающих свободу проповеди «нетрадиционных» религий и деятельность иностранных миссионеров.

В 1993 году Верховный Совет принял поправки к Закону, которые его, по сути, радикальным образом изменили. Закон стал противоречить общепринятым международным юридическим нормам, что заставило Президента Ельцина этот закон отклонить и отправить его на доработку. Трудно сказать, как бы сложилась ситуация в дальнейшем, но в октябре 1993 года Верховный Совет был разогнан, а ему на смену пришла Государственная Дума.

Думские законодатели тоже не оставили в покое Закон о свободе вероисповеданий: они пошли дальше своих предшественников и решили породить Закон новый. Оставаясь по букве демократичным, этот Закон, по мысли парламентариев, должен ограничить существующую в России безбрежную религиозную свободу, которой якобы воспользовались многочисленные сектанты и зарубежные миссионеры, посягающие на «религиозную безопасность» страны. Это режущее слух словосочетание появилось на свет тоже в кулуарах Думы. Но не стоит думать, что вся интрига вокруг Закона о свободе вероисповеданий исходит целиком от думских политиков и чиновников госаппарата, «люто ненавидящих» нетрадиционные религии, секты и иностранных миссионеров. К попыткам изменить Закон имеет прямое отношение и господствующая в России конфессия — Русская Православная Церковь, которая через различных политиков, стоящих на позициях государственничества и консерватизма, пытается лоббировать в Думе свои интересы (достаточно вспомнить, как в минувшем году с «антисектантскими» заявлениями выступил секретарь Совета безопасности РФ генерал Александр Лебедь). И вот уже на свет появились поправки к законопроекту, которые предусматривают особое положение Русской Православной Церкви в государстве, что нарушает конституционный принцип отделения Церкви от государства и равенства всех религиозных организаций страны!

10 июля 1996 года Дума приняла в первом чтении Закон «О свободе совести и религиозных организациях (объединениях)». У этого законопроекта достаточно много как сторонников, так и противников, поэтому мы предлагаем вниманию читателей подборку различных мнений, отражающих в ретроспективе ситуацию вокруг законодательства о религии в России.

Марк СМИРНОВ

Юрий Розенбаум  
(Москва)

## НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ\*

**Н**ачавшийся в стране с 1986 г. процесс демократизации политической и экономической системы распространился на государственно-церковные отношения, причем весьма своеобразно. С 1988 г. явочным порядком стали отменяться ограничения и запреты, установленные действующим законодательством в отношении деятельности религиозных организаций. Известное постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях» и ряд закрытых нормативных актов, касающихся деятельности религиозных организаций, фактически прекратили свое действие. Государственный контроль за религиозными организациями, давно переросший в государственное управление религиозной жизнью в стране, изменил свою направленность. Центральные и местные органы государственной власти перестали чинить препятствия религиозным организациям и верующим, благосклонно взирали на несоблюдение действующих законов.

Прекратили или перепрофилировали свою деятельность многочисленные атеистические научные и пропагандистские организации.

В этих условиях разрабатывался и принимался Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий» от 25 октября 1990 г., отразивший стремление общества к

---

\* Выступление на парламентских слушаниях «Свобода совести и права человека в Российской Федерации», проведенных Комитетом Государственной Думы по делам общественных объединений и религиозных организаций 14 февраля 1995 г.

коренной реформе взаимоотношений государства и Церкви, к обеспечению подлинной свободы совести для граждан и беспрепятственному созданию и деятельности объединений верующих.

За время, прошедшее со дня его принятия, Закон от 25 октября 1990 г. доказал свою эффективность. Достаточно сказать, что за этот период число религиозных объединений в России увеличилось с 5.500 до более чем 12.000, государство передало им в собственность или бесплатное пользование свыше 1000 молитвенных домов, уникальных предметов культа, ранее входивших в музейный фонд страны, выделило из госбюджета средства на ремонт и восстановление храмов.

На становление и развитие новой формы государственно-конфессиональных отношений, закрепленной в Конституции РФ и в Законе «О свободе вероисповеданий», сильное влияние стали оказывать два фактора: политические процессы в стране и проблемы межконфессиональных отношений.

В последние годы некоторыми церковными кругами усиленно и небезуспешно пропагандировалась и внедрялась мысль, будто позиция значительной части населения по отношению к политике, политическим партиям и движениям, к деятельности органов государственной власти будет всецело зависеть от руководства соответствующих религиозных центров. К сожалению, эти, никак не соответствующие действительности, утверждения оказали определенное влияние на многие политические партии, на ряд деятелей законодательной и исполнительной власти. Стало модным «заигрывать» с Церковью, добиваться ее расположения. Некоторые конфессии охотно втянулись в противоречащую их уставам и государственным законам политическую и государственную деятельность, что усилило их влияние среди «власть предержащих» и подняло авторитет среди верующих.

Все это сопряжено с нарушением Конституции РФ и других законов государства. В светском государстве многие государственные мероприятия теперь сопровождаются религиозными обрядами и иными ритуалами, государственные служащие официально участвуют в богослужениях и других религиозных церемониях. Из средств государственного бюджета официально выделяется материальная помощь религиозным объединениям, им передаются национальные реликвии и другие государственные ценности. В ряде школ преподаются Основы православия и других вероучений. Религиозные объединения, их лидеры участвуют в политических акциях. Наблюдается постепенная клерикализация государственной и общественной жизни.

Межконфессиональные отношения, которые испокон веку отличались соперничеством, сегодня крайне обострились по двум причинам: в связи с установлением многими религиозными объединениями России прочных канонических и организационных связей со своими зарубежными единоверца-

ми и религиозными центрами и в связи с образованием на территории России ранее не существовавших религиозных течений, а также активной деятельностью известных в мире проповедников, в том числе и миссионеров новых религий.

Поскольку Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий» от 25 октября 1990 г. был принят Верховным Советом поспешно, сразу во втором чтении, без какого-либо обсуждения, некоторые его нормы оказались юридически несовершенными, страдали нечеткостью дефиниций и формулировок. Было принято в начале 1992 г. решение внести в этот Закон некоторые изменения и дополнения. Предложен проект Закона по данному вопросу. Указанными обстоятельствами воспользовались две политические силы — определенные круги Московской Патриархии, стремящиеся с помощью Закона упрочить свой авторитет и обеспечить привилегированное положение Церкви в государстве, с другой стороны — влиятельные чиновники центрального и местного аппарата, в прошлом работавшие в системе Совета по делам религий при Совете Министров СССР. Лишенные прежних властных полномочий по управлению религиозной жизнью в стране, они были заинтересованы восстановить свое влияние. Комитет ВС РФ по свободе совести, состоящий в своем большинстве из лоббистов Московской Патриархии, реализовал эти стремления и обеспечил в августе 1993 г. принятие Закона «О свободе вероисповеданий» в новой редакции. В связи с тем, что данный Закон противоречил международным пактам и соглашениям, нарушал равенство религий, Президент РФ дважды налагал на него вето. Верховный Совет РФ, даже если бы не прекратил свое существование, не мог бы конституционным путем преодолеть вето Президента РФ.

В настоящее время вновь предпринимаются усилия не только внести изменения и дополнения в действующий Закон, но вообще принять новый Закон «О свободе совести и религиозных организациях». Проект такого Закона, концептуально и текстуально мало чем отличающийся от прошлого проекта, подготовлен рабочей группой, сформированной Комитетом по делам общественных объединений и религиозных организаций Государственной Думы и Комиссией по вопросам религиозных объединений при Правительстве РФ.

Стабильность любого Закона является его несомненным достоинством, и без крайней необходимости не следует заменять один Закон другим или радикально менять его концепцию и содержание. Это целиком относится к действующему Закону «О свободе вероисповеданий». Вместе с тем, этот Закон, конечно, не лишен недостатков. Их можно условно разделить на три группы: 1. Юридическое несовершенство (отсюда — противоречивость некоторых его норм), вызванное поспешностью его принятия при некомпетентной редакции текста рядом народных депутатов ВС РСФСР; 2. Неэффективность отдельных

норм Закона, выявленная в процессе его применения вследствие их декларативности или нечеткости юридических дефиниций; 3. Несоответствие некоторых норм Закона терминологии и дефинициям статей 14-й и 28-й Конституции РФ 1993 г.

Указанные недостатки действующего Закона могут быть устранены путем внесения в него соответствующих изменений и дополнений. Проект Закона РФ «О внесении изменений и дополнений в Закон РСФСР 'О свободе вероисповеданий'» в соответствии с поручением Президента РФ разработан Институтом государства и права Российской Академии наук и представлен в Администрацию Президента.

Юрий Табак  
(Москва)

## ГОНКА НА ОПЕРЕЖЕНИЕ, ИЛИ ЧТО ПРЕДШЕСТВОВАЛО ПАРЛАМЕНТСКИМ СЛУШАНИЯМ «О СВОБОДЕ СОВЕСТИ И ПРАВАХ ЧЕЛОВЕКА В РОССИИ»\*

Слушаниям на тему «Свобода совести и права человека в Российской Федерации», состоявшимся 14 февраля 1995 г. в Парламентском центре, предшествовали события, сами по себе столь любопытные и показательные, что они заслуживают отдельного рассмотрения.

Как известно, в настоящее время взаимоотношения Церкви и государства регулируются Конституцией Российской Федерации и Законом РСФСР от 25 октября 1990 г. «О свободе вероисповеданий». В 1993 г. в условиях активизации деятельности неправославных христианских Церквей, широкого распространения восточных культов и новых религиозных движений тогдашним Верховным Советом, под давлением, прежде всего, Русской Православной Церкви, была предпринята попытка принять новый Закон о свободе совести, где существенно ограничивалась бы деятельность зарубежных религиозных объединений и организаций. Этот Закон Верховный Совет принял перед штурмом Белого Дома, и он, понятно, остался лишь на бумаге. Однако не прошло и года, как в аппарате Правительства Российской Федерации под руководством первого заместителя председателя аппарата г-на Себенцова рождается новый проект Закона о свободе

---

\* Текст выступления по Радио Свобода в программе «Религия в современном мире» от 4.03.1995.

совести, который, по существу, в статье 15-й налагает те же, если еще не более жесткие, ограничения на миссионерскую деятельность зарубежных религиозных организаций. Кроме того, введением статьи 4-й о государственной защите права на свободу совести, где чрезвычайно широко и расплывчато описываются виды противозаконной деятельности религиозных организаций, практически достигается легкая возможность их запрета. По-видимому, после заявлений российской и зарубежной общественности о явных нарушениях прав человека, заложенных в проекте нового закона, на имя господина Себенцова поступает заключение на проект закона, подписанное 19 октября 1995 года начальником государственно-правового управления Президента г-ном Ореховым. В заключении указано на многочисленные противоречия предлагаемого проекта закона Конституции Российской Федерации и предлагается в значительной мере пересмотреть его, прежде всего, в содержании указанных статей.

Одновременно Президент поручил Институту государства и права, под руководством доктора юридических наук г-на Розенбаума, разработать новый проект закона. Однако сторонники правительственного проекта, поддерживаемые Московской Патриархией, не собирались сдаваться. Еще 21 июля 1994 года Советом Государственной Думы принимается постановление «О возобновлении деятельности Экспертно-консультативного совета по вопросам свободы совести при Комитете по делам общественных объединений и религиозных организаций», а 19 января 1995 года утверждается состав Совета. Речь идет о возобновлении деятельности Совета, созданного бывшим Верховным Советом, однако при этом почему-то состав прежнего Совета автоматически меняется без официального роспуска его Государственной Думой. Кроме того, можно подвергнуть сомнению легитимность самого данного постановления, поскольку выносить его может только Государственная Дума, а не Совет Государственной Думы — по существу технический орган. Особую пикантность ситуации придает тот факт, что состав прежнего Совета возглавлял как раз г-н Розенбаум, которому сейчас поручено составлять проект закона, по сути альтернативный проекту, предложенному Правительством и одобряемому нынешним Экспертно-консультативным Советом. В новый Совет входят главным образом люди, известные так называемой «антисектантской» позицией и близкие к Московской Патриархии, не считая прямых ее представителей. Председателем Совета стал доктор философских наук г-н Алексеев — бывший функционер ЦК ВЛКСМ и ЦК КПСС, а ныне член Коммунистической партии г-на Зюганова и советник И.П. Рыбкина. Весьма показательно, что само существование Совета вовсе не вызывает недовольства Московской Патриархии, как это было с Советом в предыдущем составе.



При подготовке слушаний сторонники правительственного закона, представленные Экспертно-консультативным Советом, по-видимому, рассчитывали, пригласив нужных людей и организовав соответствующим образом президиум, добиться одобрения проекта закона. Однако замысел не удался, на слушания стараниями ряда членов Комитета по делам общественных объединений и религиозных организаций были приглашены представители самых разных религиозных и общественных организаций, а также действительно независимые эксперты. Возникла опасность неприятия общественностью правительственного проекта, и тогда появилась идея перенести слушания. 6 февраля Патриархия обращается официально к Председателю Думы И.П. Рыбкину с просьбой перенести день слушаний, ссылаясь на канун праздника Сретения и «в связи с участием в намеченных нами ранее ответственных мероприятиях ряда должностных лиц Московского Патриархата». То, что дело шито белыми нитками, как раз следует из приведенной цитаты — если только, конечно, не относить парламентские слушания к мало ответственным мероприятиям. Однако день слушания, официально утвержденный Советом Государственной Думы, мог быть отменен только его постановлением; членам же Совета Государственной Думы по разным причинам собраться не удалось. В итоге никакие попытки заинтересованных лиц перенести слушания и провести их нужным образом, в том числе и попытка г-на Себенцова, не увенчались успехом. Сторонники правительственного проекта закона предпринимают последнюю попытку спасти ситуацию: 10 февраля на имя И.П. Рыбкина поступает письмо из Администрации Президента, а конкретно — от начальника Управления по взаимодействию с политическими партиями, общественными объединениями, фракциями и депутатами палат Федерального Собрания г-на Логина, где на четырех листах выражается горячая поддержка проекту и требуется ограничить деятельность западных миссионеров. Хотя это письмо уже вряд ли на что-то могло повлиять, заметим: начальник Управления Администрации Президента выражает точку зрения, прямо противоположную точке зрения начальника Государственно-правового управления Президента. Все это, по-видимому, свидетельствует о серьезном давлении на президентские структуры с обеих сторон.

И наконец, в день слушаний, 14 февраля 1995 г., в газете «Известия» появляется сообщение о том, что Русская Православная Церковь в слушаниях участвовать не будет. Не считая прежней ссылки на канун Сретения, Московской Патриархией предъявлены уже новые претензии: несогласование Государственной Думой тем и докладов и сроков слушаний с Русской Православной Церковью, высылка трехсот приглашений представителям протестантских и сектантских течений (1). Тем самым Патриархия уже вполне искренне призналась в крушении надежд на проведение парламентских слушаний в приятной

келейной атмосфере, где без помех можно было бы одобрить принятие столь удобного и нужного ей правительственного проекта о свободе совести.

## Примечание редакции

(1). Подобная аргументация отказа от участия в деятельности тех или иных учреждений и организаций со стороны Московского Патриархата становится в последнее время довольно частой. Для примера сошлемся на письмо Председателя Отдела внешних церковных сношений митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла от 13 июля 1996 г., адресованное Президенту Российского отделения Международной ассоциации религиозной свободы (РО МАРС) В.В.Борщеву. В письме, в частности, говорится: «... позиция РО МАРС относительно законодательного процесса в области церковно-государственных отношений в корне противоречила взгляду на этот процесс Священноначалия Московского Патриархата. В мероприятиях РО МАРС начали принимать участие представители раскольнических организаций, главным условием общения с которыми нашей Церкви является полное раскаяние их сторонников («Российская свободная православная церковь», «Киевский патриархат»). Ряд лиц, входивших и продолжающих входить в руководящие органы РО МАРС, выступали с крайне предвзятой, необъективной позицией по отношению к нашей Церкви, в то время как возможность для выражения ее собственного взгляда на мероприятиях РО МАРС представлялась непропорционально ее месту и значению в стране. <...> Все вышесказанное понуждает нас с сожалением заявить об отзыве представителей нашей Церкви из руководящих органов РО МАРС и о приостановлении сотрудничества с ассоциацией, вплоть до обсуждения данного вопроса на ее следующей ежегодной конференции...» (Текст письма приводится по копии, хранящейся в архиве мюнхенского отделения Исследовательского центра «Религия и общество в странах СНГ и Балтии».)

Петр Куценков  
(Москва)

## НОВЫЙ ЗАКОН «О СВОБОДЕ СОВЕСТИ И РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЯХ» \*

Государственная Дума 10 июля <1996 г.> приняла в первом чтении федеральный Закон «О внесении изменений и дополнений в Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий».

Теперь он носит название «О свободе совести и религиозных организациях (объединениях)». По сравнению с законопроектом, направленным в Совет Государственной Думы, текст имеет только две поправки. Статья 3-я дополнена пунктом 6-м, где говорится: «*Воспрепятствование родителями или лицами, их заменяющими, осуществлению права ребенка на свободу совести, выражающееся в принуждении его к участию либо неучастию в религиозных обрядах, в нанесении вреда его физическому и психическому здоровью, является основанием для привлечения к ответственности в соответствии с законодательством Российской Федерации*». Пункт 2-й статьи 12-й (Прекращение деятельности религиозной организации) дополнен положением, в соответствии с которым религиозная организация может быть ликвидирована, в случае если пропаганда ее учения предусматривает «*разрушение по религиозным мотивам семьи и брака, включая отрицание ответственности родителей перед детьми и детей перед родителями*». Это вполне цивилизованный Закон, соответствующий всем международным нормам. И хотя председатель думского Комитета по делам общественных объединений и религиозных организаций предупреждал корреспондента «Русской мысли», что «закон будет проходить трудно», никаких особых сложностей не произошло.

---

\* Еженедельник «Русская мысль». Париж, № 4137 — 1-7 августа 1996, с. 8.

Но рутинная думская процедура прохождения закона имела неожиданное продолжение. 8 июля в Государственную Думу на имя руководителя депутатской группы «Народовластие» (1) поступило письмо, подписанное председателем Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата, митрополитом Смоленским и Калининградским Кириллом. В письме, названном «Замечания и предложения по проекту Закона «О свободе совести и религиозных организациях», предлагаются изменения к тексту законопроекта. Пункт 1-й статьи 4-й гласит: *«Российская Федерация — светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной. Религиозные организации отделены от государства и равны перед законом. Установление каких-либо преимуществ или ограничений для одной или нескольких религиозных организаций не допускается.»* Из текста в письме митрополита Кирилла предложено убрать последнюю фразу. Пункт 1-й статьи 11-й предлагается изложить в следующей редакции: *«Иностранные религиозные организации вправе иметь свои представительства (представителей) в Российской Федерации при российских религиозных организациях... Представительства (представители) иностранных религиозных организаций, а также иностранные религиозные деятели, приезжающие в Россию по приглашению российских религиозных организаций, вправе осуществлять какую-либо религиозную деятельность только через пригласившую их религиозную организацию. Самостоятельная деятельность иностранных религиозных организаций запрещается.»*

Следует отметить, что на заседаниях рабочей группы Комитета по делам общественных объединений и религиозных организаций текст законопроекта неоднократно и внимательно обсуждался. В этих заседаниях принимали участие представители всех основных религий, в том числе и Русской Православной Церкви.

Даже если поправки будут приняты, им вряд ли миновать президентского вето.

Корреспондент «РМ» обратился к заместителю председателя Комитета по делам общественных объединений и религиозных организаций Валерию Борщеву с просьбой прокомментировать послание председателя Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата, митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла к лидеру думской фракции «Народовластие» Николаю Рыжкову с просьбой внести изменение в Закон о свободе совести.

— Валерий Васильевич, какова судьба законопроекта?

— Закон был подготовлен еще прошлым составом Думы, но по просьбе Московской Патриархии не был вынесен на обсуждение. Его перенесли. Мы изучили все поправки, внесенные Патриархией, в том числе и Отделом внешних церковных сношений. В рабочей группе были представлены все конфессии —

много там было и представителей Патриархии. Там были два епископа, юрист Виктор Калинин, был еще о. Всеволод Чаплин. Таким образом представительство было очень солидным. Мы прошлись по всем поправкам и многие приняли. Я, например, защищал поправку о религиозном образовании. Она была внесена Отделом внешних церковных сношений, и было очень странно, что митрополит Кирилл с такой критикой обрушился на собственное предложение. Он о нем просто забыл. Позиций он не меняет с 1993 года. У меня такое впечатление, что он просто не читает Закон и не следит за работой, которую ведет группа.

— *Однако рабочая группа, насколько мне известно, пришла к соглашению относительно текста законопроекта, который вынесен на пленарное заседание?*

— Да, это было тяжело, но это было сделано. Не были приняты только те поправки, что противоречили Конституции. Московским Патриархатом и, в частности, митрополитом Кириллом высказывались мысли относительно изменения Конституции. Как и всякий гражданин, он может быть недоволен отдельными ее статьями. Мне, например, там тоже не все нравится. Но пока есть эта Конституция, есть и статья, которая не позволяет нам говорить о предоставлении особого статуса каким-либо традиционным или, к примеру, «историческим» конфессиям. Например, противоречит Конституции поправка Кирилла о запрещении самостоятельной деятельности иностранных религиозных организаций. Это, с точки зрения действующей Конституции, невозможно. Поэтому мы пошли по пути регулирования деятельности иностранных религиозных организаций. О механизме такого регулирования можно, конечно, спорить, но владыка не может смириться с таким положением вещей.

— *К каким последствиям может привести его упрямство?*

— Это опасно, поскольку вносит в межрелигиозные отношения дестабилизацию и напряженность. Мусульмане идею о придании «особого статуса» традиционным религиям поддерживают, но я могу привести пример, как на заседании Совета по связям с религиозными организациями при Президенте РФ после заявления митрополита Кирилла о предоставлении «особого статуса» историческим конфессиям возник конфликт, и отнюдь не с иностранными религиозными организациями, а со старообрядцами. Они стали возмущаться позицией Московского Патриархата, поскольку не получают храмов, подвергаются дискриминации, и все это по вине Русской Православной Церкви. Если уж строго следовать логике митрополита Кирилла, то первой исторической конфессией у нас были язычники, потом старообрядцы, а потом уж никоитяне.

— *То есть позиция митрополита Кирилла ведет к прямой конфронтации?*

— Да, и это у многих вызывает справедливую тревогу.

— А что Вы можете сказать о других поправках?

— Когда вносится поправка о том, что если учредителем предприятия является религиозная организация, то и само это предприятие автоматически получает статус религиозной организации, — такого, смею вас уверить, в Гражданском кодексе нет. Если эту поправку принять, то на следующий же день все предприятия станут религиозными — вплоть до видеотек, распространяющих эротические фильмы. Да любое доходное предприятие станет религиозным, со всеми вытекающими отсюда налоговыми льготами. Это вызывает большие опасения — как же так можно обращаться с государством и обществом?

Эти поправки уже попали в наш Комитет через фракцию НДР (2). Им заметили, что они поспешили, поскольку нам предстоит получить еще заключение от Президента. Насколько я понял из выступления начальника Правового управления Администрации Президента РФ, у них сложилось мнение, прямо противоположное мнению митрополита. Наша рабочая группа оказалась как бы между молотом и наковальней — мы стремились соблюдать интересы конфессий, в то время как президентские структуры оказывали на нас прямо противоположное давление.

Кстати, у нас в законопроекте есть статья, дающая исключительное право учреждения предприятий, занятых производством богослужебной литературы; таким правом обладают религиозные организации. Но тут все понятно. А вот понятие предметов культового назначения не определено. Из письма митрополита Кирилла следует, что любой предмет, имеющий какое-то отношение к реализации права гражданина на свободу совести, может считаться культовым. Следовательно, и предприятия, занятые производством, скажем, одежды, в которой человек ходит в церковь, тоже становятся «религиозными организациями». Это тревожная тенденция.

— А как быть с «псевдорелигиозными организациями»?

— Это действительно очень серьезная проблема. Заметьте, печально знаменитое «Белое братство» — свое, а не иностранное. И эти проблемы действительно надо решать. Но что касается попытки экономической экспансии Московского Патриархата, то у меня — и не только у меня — она вызывает серьезные опасения. Я думаю, что этими поправками Московский Патриархат серьезно повредил своей репутации. Посмотрим, как будет дальше. Рабочая группа Комитета будет их рассматривать в любом случае.

## Примечания редакции

(1) Группа депутатов Думы, находящаяся в оппозиции к правительству Ельцина. Лидеры: Николай Рыжков и Сергей Бабурин. Представляет Избирательный блок «Власть народу», в программе которого было записано: «Мы уважительно относимся к идейным и религиозным ценностям нашего общества, к традиционным для России вероисповеданиям, которые служат во благо нашего народа, прежде всего к православию».

(2) «Наш дом — Россия» (НДР) — Всероссийское общественно-политическое движение, лидер фракции в Государственной Думе — Сергей Беляев. Председателем Совета движения является премьер-министр России Виктор Черномырдин. В период избирательной кампании в Думу (декабрь 1995 г.) в Москве была распространена листовка Движения, где тема «религии» выделялась особо:

«Мы обеспечим всю необходимую поддержку Православной Церкви в ее великой миссии — нравственном возрождении общества.

Глубоко уважая религиозные чувства всех россиян, мы обеспечим гармоничное и равноправное сосуществование всех традиционных для России религиозных конфессий.

Осознавая всю меру ответственности перед обществом, мы выступаем против деятельности на территории России тоталитарных сект и зарубежных проповедников.

Мы не позволим расшатывать нравственные устои российского общества. Мы отвечаем за свои слова!»

*(Текст приводится по копии, хранящейся в архиве мюнхенского отделения Исследовательского центра «Религия и общество в странах СНГ и Балтии».)*

*Михаил Ситников*  
(Москва)

## К ОБСУЖДЕНИЮ ЗАКОНОПРОЕКТА «О СВОБОДЕ СОВЕСТИ И РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЯХ В РОССИИ»

**П**равовой аспект религиозно-государственных отношений в России в настоящее время представляет собой одну из актуальнейших проблем, стоящих перед нашим народом. Несмотря на формальное отделение Церкви от государства, ее кажущуюся самостоятельность, мы никогда не должны забывать о том, что она неотделима от нашего общества и играет огромную, может быть основную, роль в процессе формирования общественного сознания. И если нам далеко не все равно, как во властных структурах решаются вопросы о налогах или государственных дотациях в различные отрасли, то тем более должен вызывать интерес процесс принятия Закона, затрагивающего такую важную проблему, как взаимодействие государственной власти с религиозными организациями и осуществления наших общих духовных свобод. На этом фоне вопрос об обсуждении и принятии нового Закона «О свободе совести и религиозных организациях» требует особо серьезного подхода, необходимость которого продиктована еще и тем обстоятельством, что это первый опыт «недирективного» законодательства в этом направлении. Столетия государственной религиозности и страшные десятилетия государственного атеизма привели Россию к беспрецедентной на сегодняшний день ситуации. Предсоборное присутствие 1906 года было признаком вполне ясного осознания Православной Церковью в России необходимости разрешения важных структурных проблем, накопившихся за всю ее историю. Большевицкий переворот прервал тогда едва начавшийся процесс. Но невозможность истребления религиозности в сознании народа и



уничтожения религии, как таковой, вынудила богоборческую власть «узаконить» хотя бы для видимости факт сосуществования государства и Церкви, в результате чего и появилось советское законодательство о религиозных культах. Оно представляло собой чисто формальное положение, исходившее, по сути, из защиты интересов человека новой формации — атеиста. И только.

В годы советской власти позиция государства по отношению к Церкви была вполне определенной и однозначной — использование авторитетного в международных кругах общественного института с целью достижения торжества идей «строителей нового мира». В соответствии с этим образовывались и церковно-государственные отношения — иерархи, будучи назначаемы под прямым контролем «компетентных органов», часто играли роль проводников государственной политики посредством слова Церкви.

Номенклатурный принцип, так хорошо знакомый нам по исполкомовским и райкомовским кадрам, «непопляемым» при любых обстоятельствах, в полной мере работал и в церковных структурах: коррупция, произвол епархиального руководства, покрывание всяческих злоупотреблений. «Миссионерами от советской власти» в Церкви могли быть и сотрудники-миряне, и рядовые священнослужители, и епископат. Поэтому совсем не удивительно, что при возникшей сегодня перспективе принятия беспрецедентного для России закона, первыми, по кому он нанесет наиболее ощутимый удар, станут те деятели церковных структур, которые приобрели опыт проведения директив большевизма в многострадальную Церковь, и не более того. Отсюда, по-видимому, не имеет смысла специально выяснять, отчего самые настойчивые попытки внести губительные для закона дополнения и изменения были предприняты именно представителями церковной номенклатуры, сохранившейся со времен советской власти. Нет ничего удивительного и в том, что ее интересы совпадают с интересами отдельных представителей Либерально демократической партии России (ЛДПР), например, предложивших в свое время «...создать Священный синод в составе правительства Российской Федерации из представителей иерархов религий коренных народов Российской Федерации» (см. материалы «Третьего всемирного русского народного собора»), или безымянных авторов подрыва инициативы Б.Ельцина по образованию Совета по взаимодействию с религиозными объединениями, утвержденного положением от 2 августа 1995 года. Тогда все было проведено в соответствии с лучшими традициями СССР по развалу любого благого начинания: в Совет, первоначально созданный, как коллегиальный орган представителей различных конфессий, неизвестно, какими судьбами, проникло полтора десятка представителей гражданских властей (заместители министров, представители субъектов Федерации), которым вместо совещательных были даны полномочия решающих голосов и право вето; в марте 1996 года у религиозных объединений, представленных в Совете, было отнято

право самостоятельной организации совместной работы; затем назначен постоянный председатель из Администрации Президента, который произвел «реорганизацию» посредством разгона большинства сотрудников<sup>1</sup>. По окончании всей операции, пожалуй, единственным признаком, отличающим «обновленный» орган от «Совета по делам религий» при Совете министров СССР, осталось то, что нынешний Совет не обладает «контрольными и распорядительными функциями по отношению к религиозным объединениям» (1).

Сегодня же окрыленные недавним успехом сторонники советской модели взаимодействия Церкви и государства предпринимают настойчивые попытки сорвать принятие нового Закона РФ «О свободе совести и религиозных организациях». И, пожалуй, самое большое недоумение вызывает то обстоятельство, что в этих играх принимают активное участие отдельные деятели самой Церкви. Письмо с поправками к Закону митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла (Гундяева) имело продолжение. Не удовлетворившись возможной поддержкой фракции «Народовластие», митрополит обратился, «в соответствии с ранее достигнутой договоренностью» (так в тексте письма), к движению «Наш дом — Россия», устроив, таким образом, вторичную передачу своих поправок в Комитет по делам общественных объединений и религиозных организаций, но уже от имени депутатов движения. Такая настойчивость в предложении именно своего варианта Закона обращает на себя внимание. Тем более что правовая экспертиза содержания поправок и дополнений почти все предложения митрополита квалифицировала как противоречащие Федеральному закону и Всеобщей Декларации прав человека. Официальная позиция Патриарха Московского, изложенная в его рекомендациях к законопроекту и заявленная гораздо позднее, существенно отличается от поправок Отдела внешних церковных сношений (ОВЦС) и юридической грамотностью, и корректностью позиции крупнейшей российской Церкви. Различие мнений по данному поводу разных структур одной и той же Церкви не должно особенно удивлять: тенденция не нова, и, вероятно, долго еще будут существовать разногласия между «государственничеством» и «исповедничеством» в церковных структурах. Но, хотя сегодня и можно с горечью говорить о существовании идейной конфронтации между разными группами церковных иерархов, нельзя, на мой взгляд, относить эти болезненные явления к Церкви вообще. В частности, позиция нынешнего Патриарха заслуживает только уважения и восхищения высокой степенью его терпимости и смирения, как предстоятеля такой Церкви в таких условиях. Легко говорить, что Церковь или ее отдельные деятели не выдерживают экзамене-

---

<sup>1</sup> Осенью 1996 г. указом Президента России воссоздан президентский «Совет по связям с религиозными объединениями» в своем первоначальном виде; возглавлять его назначен руководитель Администрации Президента Анатолий Чубайс.

на эпохи, и гораздо сложнее представить самих себя на их месте. Разумеется, нельзя не скорбеть по поводу множества противоречий, связанных с деятельностью (или бездеятельностью) нынешнего церковного руководства или отношением его к основным евангельским принципам; одновременно, бессмысленно оправдывать какими-либо обстоятельствами отдельных иерархов, не желающих исполнять свой апостольский долг. Но, как это ни элементарно, нашей первой, эмоциональной оценкой чужих грехов становится не столько сочувствие, приличествовавшее бы христианам, сколько раздражение и злоба. Это проявляется и в отношении к неизбежным неловкостям представителей церковной иерархии, которые ничем не отличаются от нас, разве лишь огромной, хотя и не всегда полно осознанной ответственностью перед Богом и историей.

Если исходить из этого аспекта, обстоятельств нашей сегодняшней религиозно-общественной жизни, то гораздо более оправданной видится та заинтересованность, которую обнаруживают члены Церкви и специалисты в области государственного права, которые придают большое значение общественному и правовому статусу Церкви в отношениях с государством. Проект Закона, принятый в первом чтении, в основном отвечает тем требованиям, которые предъявляет к нему наше время, однако процесс работы над ним не прекращается.

27 сентября 1996 г. в Администрации Президента был проведен «круглый стол», организованный заместителем председателя Комитета по делам общественных объединений и религиозных организаций Государственной Думы Российской Федерации В.В.Борщевым. На нем присутствовали представители других Комитетов, эксперты от различных конфессий, специалисты в области права, журналисты, члены Правительства России. Основным предметом обсуждения стали поправки к законопроекту, в отношении которого участники «круглого стола» обнаружили весьма высокую информированность и интерес. Как заметил один из выступавших, представитель Патриарха Алексия II В.Н.Калинин (2), уже одно то обстоятельство, что степень внимания к процессу работы над законопроектом так высока, лишний раз свидетельствует о том, насколько «это действие объективно необходимо сегодня». Надо сказать, что звучали и пессимистические выступления.

И все же было отрадно, что все рассмотренные поправки были одобрены участниками «круглого стола» и рекомендованы для представления в Государственную Думу.

В этой связи необходимо отметить, что многие из них имеют в высшей степени творческий и конструктивный характер. Наиболее полными и оптимальными в настоящее время представляются предложения, разработанные депутатом Государственной Думы Федерального Собрания РФ В.В.Борщевым. Даже такая деликатная статья, которая регламентирует порядок регистрации и правовое положение иностранных религиозных организаций в России, приобретает в

редакции депутата высокую степень соответствия Федеральному законодательству России и заслуживает того, чтобы привести здесь ее текст полностью.

### **Редакция ст. 11 проекта Федерального Закона «О внесении изменений и дополнений в Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий»**

1. Иностранными религиозными организациями именуется организации, образованные иностранными гражданами и действующие за пределами Российской Федерации.

2. Иностранные религиозные организации, желающие осуществлять в Российской Федерации деятельность, соответствующую признакам, указанным в части 1 статьи 6 настоящего Федерального Закона, должны получить регистрацию в Федеральном органе юстиции в соответствии с положениями частей 4 и 5 статьи 9 настоящего Федерального Закона, а также представить заявление с изложением своих намерений.

3. В случае, если иностранная религиозная организация участвует в международных организациях, членами которых являются зарегистрированные в Российской Федерации религиозные организации, регистрирующий орган рассматривает заявление о регистрации иностранной религиозной организации в течение двух месяцев. В иных случаях срок рассмотрения может быть продлен до шести месяцев.

4. В случае положительного решения заявителю выдается сертификат установленного образца.

5. В регистрации иностранной религиозной организации может быть отказано в соответствии со статьей 10 настоящего Федерального Закона<sup>2</sup>.

Высокая компетентность, проявленная в составлении данной редакции Закона обнаруживается прежде всего в том, что статья полностью согласуется в положении о «представительстве, как обособленном подразделении юридического лица», со ст.9 и 10 Закона и ч.1 ст.55 Гражданского кодекса РФ. Одновременно с этим не ущемляется международный авторитет иностранных религиозных организаций. Кстати, очень отрадным явлением можно считать высокую активность деятелей различных конфессий. Серьезные предложения были внесены, например, архиепископом Тадеушем Кондрусевичем (З). Именно благодаря его рекомендациям появился первый пункт в вышеприведенной одиннадцатой

---

<sup>2</sup> В ст.10 законопроекта „О свободе совести и религиозных организациях“ перечислены признаки деятельности любой религиозной организации, могущие повлечь за собой принесение конкретного вреда безопасности государства, личным правам и здоровью граждан, а также идеологическая деятельность, влекущая за собой пропаганду религиозной и национальной розни, войны, призывов к раслианию и человеконенавистничеству и т.п. действия, противоречащие Конституции Российской Федерации и Всеобщей декларации прав человека.

статье Закона, в то время как до сих пор понятие «иностранная религиозная организация» существовало как бы само собой, но не определялось конкретно. В этом случае пожелания Ватикана совпали с мнением Патриарха Московского, который рекомендовал обратить особое внимание на этот пункт законопроекта в письме, направленном в Государственную Думу РФ (4).

Наряду с продолжением работы по подготовке Закона РФ «О свободе совести и религиозных организациях» анализируются материалы с проектами региональных законодательств в этом направлении. Вопрос о необходимости их существования спорен. Однако...

...Может статься, что в случае принятия нового Закона Российской Федерации придется признать это необходимое для упорядочения религиозно-государственных отношений действие совершённым лишь наполовину. Не стоит забывать, что процесс возвращения к осознанию реальности того мира, в котором мы живем, идет, увы, неравномерно в разных регионах нашей невообразимо огромной страны. Рабочая группа Комитета по делам общественных объединений и религиозных организаций, состоящая из вполне квалифицированных специалистов, ясно представляет себе, что имеет дело с созданием Закона, призванного регулировать, так сказать, «тонкие материи». Замечания и дополнения исходят, как правило, от профессионалов.

В других регионах дело зачастую обстоит иначе. Чего стоит одно лишь название «Закон о регулировании деятельности религиозных сект, представительств (филиалов) иностранных религиозных организаций, отдельных проповедников и миссионеров», принятый в первом чтении Думой Ярославской области. В нем заложено несоответствие смыслу и назначению того российского законопроекта, которому он обязан фактом своего происхождения. С легкостью решая задачу определения традиционного вероисповедания, думская комиссия (Ярославской области) называет им религию, «...исторически преемственную для большей части населения, проживающего на конкретной территории» (ст.2 проекта). Какая религия может быть традиционной для Ярославской области: верования финно-угров или атеизм советского образца? Но даже при допущении подобной несуслазицы возникает вопрос: при чем здесь секты? Речь-то идет вроде как об «историческом преемстве» и т.д. Не очень верится, что в Ярославской области нет религий, традиционно исповедуемых представителями нашей многонациональной страны, — православия, старообрядчества, католицизма, баптизма, наконец. В представленном документе отсутствует первое и основное — объект Закона, который, в свою очередь, должен бы находиться в согласовании с федеральным законодательством России. Если представители экспертизы, призванной давать заключение о степени соответствия требованиям данного законопроекта «религиозных сект и

*представительств иностранных религиозных организаций», уполномочены контролировать «выполнение требований настоящего Закона путем регулярного посещения мероприятий религиозных сект, представительств иностранных религиозных организаций, отдельных проповедников и миссионеров, а также путем непосредственного общения с верующими и получения информации из конфиденциальных источников», то о какой конституционности ярославского проекта может идти речь?*

Не менее интересная ситуация сложилась в Удмуртии. Там проект Закона имеет название *«о миссионерской деятельности на территории Удмуртской Республики»*. Детально рассматривать этот проект просто бессмысленно, и поэтому дадим высказаться президенту Ассоциации юристов Удмуртии Ю.А. Токареву, направившему письмо с результатами правовой экспертизы на этот счет в Государственный Совет Удмуртской Республики:

*«Проанализировав проект Закона УР «О миссионерской деятельности на территории УР» на предмет его соответствия Конституции Удмуртской Республики, специалистами Ассоциации юристов установлено, что большинство положений предлагаемого проекта противоречат букве и смыслу ст.28 Конституции РФ и ст. 28 Конституции УР».*

В статье 11 законопроекта Удмуртии есть, например, такой абзац: *«Запрещается миссионерская деятельность во всех общественных местах, учреждениях культуры, искусства и спорта всех форм собственности, во всех типах государственных, муниципальных учреждений народного образования».*

Ассоциация юристов Удмуртии квалифицирует это как грубое нарушение права свободного распространения любого вероучения, о чем заявляет в своем документе, комментируя следующий пункт:

*«Устанавливаемые ст. 17 предполагаемого Закона ограничения на право распространения без аккредитации религиозной информации и литературы, организацию концертов и показ фильмов религиозного содержания, осуществление благотворительной (!) деятельности нарушают статьи Конституции, предусматривающие свободу слова, мысли, собраний, свободу на распространение и получение информации, а также поощряющие благотворительность».*

Приведенные примеры обобщает один признак: речь в них идет вовсе не о правовом регулировании отношений между религией и государством, а о сектах, иностранных проповедниках и миссиях — словом, о «не наших».

Работает старое, привычное всем нам представление о том, что если некий закон и принимается, то он призван запрещать, как всегда, «тащить и не пущать». Но такой подход, разумеется, оказывается непозволительным сегодня

по отношению к лобой из Церквей. Поэтому и были, по сути, выданы на-гора «Законы о сектах».

С обоснованной критикой результатов деятельности рабочей группы по подготовке проекта Закона в Удмуртии выступили два ее же члена — М.И.Белоглазов и А.Н.Попов.

*«Рассмотрев данный (третий) проект Закона, мы считаем, что он усугубляет антиконституционное противостояние, включая гл. 3 данного проекта: «Субъектами миссионерской деятельности являются — представители религиозных организаций, созданных в УР», уже имеющих право по Уставу на миссионерскую деятельность, подтвержденное Министерством юстиции УР, согласно ст. 17 Закона РФ «О свободе вероисповеданий», — заявляют они. Для не слишком сведущих в юридической терминологии поясню, что два члена рабочей группы выступают против обязательной аккредитации в Удмуртии в качестве миссионеров духовенства и священнослужителей давно существующих в Удмуртии конфессий, к примеру, причт храма (или мечети), простоявших на одном месте сто — сто пятьдесят лет.*

Останавливаясь далее на несоответствии законопроекта Удмуртской Республики статье 18-й «Всеобщей декларации прав человека» и статье 28-й Конституции РФ в части ограничения свободы вероисповедания и на прямом запрете в нем миссионерской деятельности *«в общественных местах»*, авторы делают вывод:

*«Исходя из вышесказанного, мы против принятия закона, так как его принятие обусловит усиление напряженности в обществе и среди различных религиозных движений, а также послужит ухудшению налаживающихся взаимоотношений с Международным Сообществом. (...) Но ... мы понимаем, что возникшие проблемы в религиозном мире Удмуртии требуют неотложного решения. Мы не желаем нарастания напряженности в обществе на религиозной почве, а также противостояния религиозных организаций и государства» (5).*

Принципиальность и смелость этих членов рабочей группы вызывают уважение. Кроме всего прочего, в конце своего письма они рекомендуют вместо принятия Закона разработать Положение о порядке аккредитации миссионеров, приезжающих на территорию УР, и создать отдельно Совет по вопросам свободы совести, который мог бы состоять из представителей различных вероисповеданий и стать экспертным органом в сугубо религиозном плане. Различая таким образом правовые и нравственные критерии существования религиозных организаций, авторы письма предлагают тем самым интересную модель для повышения степени соответствия региональных законодательств Закону РФ. Ее использование в значительной мере упорядочило бы решение подобных проблем в практике других регионов Российской Федерации.

С тенденцией к углублению противоречий между региональным законодательством и Федеральным Законом РФ связаны и опасения Прокурора Республики Калмыкии В.В. Шипиева, который в своем письме в Комитет по делам общественных объединений и религиозных организаций Государственной Думы Российской Федерации заявляет буквально следующее:

*«01.08.95 в Парламент РК мы направили записку о неконституционности проектов Законов РК «О свободе совести и вероисповедания» и «Об общественных объединениях». В записке отмечалось, что в соответствии с п. «в» ст. 71 Конституции РФ регулирование прав и свобод гражданина, в том числе и прав на свободу совести и создание объединений, является прерогативой Федерации, ввиду чего субъекты не имеют права принимать нормативные акты по этим вопросам. В записке также обращалось внимание на противоречие ряда положений проектов конкретным Федеральным Законом. Мы предложили снять указанные пункты с обсуждения, но наша позиция законодательной властью республики во внимание принята не была.»*

Недавно поступившее в Государственную Думу заключение по законопроекту за подписью Б.Ельцина практически исключает возможность принятия «не-прогрессивного» по сравнению с образцом 1990 года российского Закона «О свободе совести и религиозных организациях». В редакции Президента принципиально выделяется момент обязательного соответствия отдельных статей законопроекта Конституции Российской Федерации, Всеобщей декларации прав человека и дается ряд рекомендаций, призванных в еще большей степени усовершенствовать законодательство. Подчеркиваются, в частности, некоторые положения, которые дублируют уже действующие законодательные акты и поэтому лишь отягощают текст. В отношении к праву на вероисповедание в рекомендациях Б.Ельцина обнаруживается, пожалуй, даже большее уважение и такт, чем в поправках представителей некоторых церковных структур.

В отличие от вышеприведенных примеров региональных законодательств, ни в поправках Комитета Государственной Думы, ни в президентских рекомендациях нет и намёка на какую-либо недопонятость предмета и предназначения законопроекта, на недооценку его актуальности в процессе оживления израненной культуры России.

То, что во время подготовки нового религиозного законодательства возникает много сложностей, не должно особенно удивлять. Обществу, как и каждому отдельному человеку, гораздо труднее лечить душу, нежели тело. Несмотря на то что и верующие, и далекие от религии люди, ознакомившись с текстом проекта Закона РФ «О свободе совести и религиозных организациях», в большинстве случаев заявляют, что наконец-то все, касающееся проблем вероисповеданий, благотворительности и определения нравственных ориентиров, на-



чинает становиться на свои места, у будущего Закона находятся и противники. Причем они не всегда сами понимают это. Или ...не всегда могут понять?

Священник Русской Православной Церкви Георгий Чистяков — талантливый проповедник и не менее талантливый аналитик причин наших сегодняшних трудностей, — сокрушаясь о том, что мы особо усердствуем в поиске какого-то врага, виновного в наших бедах, очень точно замечает, что «новыми врагами оказались христиане иных исповеданий, а не безбожники, что, на первый взгляд, было бы естественнее. (...) Безбожники отличаются тем, что живут, не зная, что Иисус среди нас, и не чувствуя Его присутствия, — но ведь и у новых идеологов православия сознание тоже не христоцентрично, поэтому грани, которая отделяла бы их от неверующих, просто-напросто не существует. (...) Безбожники — они свои, а инославные — чужие». На мой взгляд, нельзя лаконичнее и точнее определить причины, например, «католикобоязни» — у православных и у безбожников одновременно, — она объединяет их, живущих часто одними и теми же ценностями. Возможно, именно такое единство в восприятии малознакомой нам (чего уж греха таить!) мировой христианской культуры и заставляет подменять законодательную работу в области церковно-государственных отношений борьбой с инаковерием прежде всего. То есть с инакомыслием, право на которое Закон призван гарантировать, а не попираť. Констатируя тот факт, что «новыми врагами» оказались не безбожники, а христиане других конфессий, священник Георгий Чистяков, разумеется, совсем не призывает даже помышлять, что неверующие люди — некие потенциальные противники: подобного никогда не должно быть. Но то обстоятельство, что безбожники ближе и понятнее некоторым «православным» (по крайней мере, невозможно сегодня представить взаимной ненависти между верующим и атеистом на религиозной почве), чем «инаковерующие», — это и страшный соблазн, и наша общая, к сожалению не всеми осознанная, скорбь.

Не надо думать, что эта проблема появилась вот так — вдруг: в Харьковской епархиальной типографии, например, в 1916 году была издана книжка, которая называлась «Православный противокатолический катехизис». Не переключается ли такое название с «первостепенными задачами православного патриотизма» и взглядами «законотворцев» определенного типа? (6)

Среди противников упорядочения церковно-государственных отношений немало верующих, по крайней мере религиозных людей, которые свою принадлежность к отдельному вероисповеданию ощущают, как некую исключительность. Одновременно, как это ни покажется невероятным, можно достаточно уверенно говорить о восприятии Церкви большинством и религиозного, и неверующего населения как само собой разумеющейся части государственной структуры. Возможно, поэтому, сталкиваясь с понятием «религиозные организации», законодательные органы на местах и впрямь усердно конструируют по

своему разумению механизмы для особого контроля за всем, что существует вне юрисдикции традиционной власти, — от комиссариатов до мэрии, или вызывает нарекания официальных церковных кругов — новой идеологической структуры новой России.

Сама же Церковь с ее реальными заботами и проблемами остается в это время «за кадром».

Фактическое огосударствление господствующих религий вовсе не нуждалось в законодательном подтверждении. Оно возникало в результате социального воспитания, примером которого была недавняя кадровая политика в СССР. «Единая общность — советский народ» существовала реально благодаря единонаправленности всех руководителей — и партии, и науки, и армии, и Церкви. Поэтому обнаружение в постсоветском религиозном институте признаков традиционной государственности никакой не «гром среди ясного неба», а явление закономерное и давным-давно явное.

Процесс принятия нового Закона, фактически отделяющего Церковь от государства (Бога от кесаря!), застал ее стройную административную структуру врасплох: нечему становится соответствовать, некому «подыгрывать», не с кем договариваться о взаимовыгодностях. Ее иерархический институт, как и каждый обыкновенный верующий человек, остается наедине с самим собой и... с Богом, которого, судя по последним событиям, слегка подзабыл. Никуда от этого не денешься — на сегодня достоянием гласности стали и «сигаретные скандалы» с участием Отдела внешних церковных сношений, и «злостные хулиганства» липецких «монахинь», и уголовное дело в отношении иеромонахов Свято-Донского Старочеркасского монастыря, которые захватили и удерживали историко-архитектурный музей города целые сутки, и агитация за коммунистов православными священниками и борцами за нравственность (или за коммунистическую мораль?) (7). Совершенно определенно, что многому тайному еще предстоит стать явным ... А любой закон (в том числе и «кесарев») — всегда определяет условия, регламентирует права и обязанности, которые предоставляются и возлагаются на конкретного, пусть и не всегда готового к их исполнению, субъекта. Любой закон всегда необходим в первую очередь — людям честным. Закон о свободе совести и вероисповеданиях — людям верующим.

## Примечания редакции

(1) В соответствии с Положением о Совете, каждый его член, в том числе, чиновник Администрации Президента или Правительства РФ, обладает правом вето на любое решение Совета. В принципе это противоречит конституционному принципу невмешательства государственных органов во внутреннюю жизнь религиозных объединений и в их взаимоотношения друг с другом.

(2) Калинин Виктор Николаевич — бывший сотрудник Совета по делам религий при Совете министров СССР, советник Московской Патриархии, заслуженный юрист РФ, автор ряда публикаций по законодательству о свободе совести и религиозных организациях. Выступая с критикой ныне действующего Закона РСФСР «О свободе вероисповеданий» (1990), В.Н.Калинин заявляет, что Закон поощряет государственный атеизм. См.: «Радонеж» №21-24. Октябрь, 1996 г.

(3) По сообщению московского журналиста Я.Кротова, сделанному осенью 1996 г., архиепископ Кондрусевич официально заявил, что считает целесообразным не принимать нового законопроекта и вполне удовлетворен действующим Законом. Особенное недоумение вызвали у архиепископа попытки отделить «иностраные» религиозные организации от всех прочих, некорректные юридически и абсурдные с религиозной точки зрения. Как сказал архиепископ Кондрусевич — «Бог не имеет гражданства». Позицию апостольского администратора для католиков латинского обряда Европейской части России поддержала и московская католическая община, которая собрала сотни подписей под петицией протеста против законопроекта. (См.: Кротов Я. Письмо в редакцию. — Церковно-общественный вестник №2, от 31.10.1996, с.12. Специальное приложение к газете «Русская мысль», № 4147.)

(4) Издающееся в Москве православное обозрение «Радонеж» опубликовало со ссылкой на агентство Благовест-инфо мнение Патриарха Московского и всея Руси Алексия II о необходимости законодательного ограничения деятельности иностранных религиозных организаций. В нем, в частности, говорится: «Следует еще раз обратить внимание на законодательную регламентацию доступа и деятельности в России представителей зарубежных религиозных организаций с тем, чтобы не допустить нынешней, фактически свободной их деятельности, нередко приводящей к межрелигиозным конфликтам и вызывающей обоснованное возмущение населения России». Далее, газета «Радонеж» сообщает: «По мнению Святейшего Патриарха, необходимо исключить из текста законопроекта фрагмент, в котором говорится о недопустимости «преимуществ или ограничений для одной или нескольких религиозных организаций». Предстоятель РПЦ полагает, что конституционный принцип равенства всех религиозных организаций перед законом вполне достаточен, а ограничения или преимущества (льготы) в конкретных случаях вполне допустимы» («Радонеж», №21-24. Октябрь 1996 г.).

(5) Ср. сообщение, опубликованное в приложении к газете «Русская мысль»: «Принятие закона «О миссионерской деятельности на территории Удмуртской Республики» гарантирует свободу деятельности на территории Удмуртии лишь одной Русской

Православной Церкви, ставя протестантские и католические христианские общины вне закона — так охарактеризовали этот документ представители Церквей евангельских христиан-баптистов. В коллективном письме, содержащем 50 подписей, выражено опасение, что «этот шаг правительства готовит почву для принятия подобного закона в масштабе России». Обращение баптистов направлено председателю Госсовета Удмуртии А.Волкову, председателю российского Правительства Виктору Черномырдину и в другие федеральные органы власти». (Церковно-общественный вестник №6, от 26.12.1996, с.2. Специальное приложение к газете «Русская мысль» №4155.)

Православное обозрение «Радонеж», ведущее на своих страницах борьбу против сект и деятельности иностранных миссионеров, отмечает, что Закон «О миссионерской деятельности» оказался неприемлемым и для Русской Православной Церкви». В заметке «Хотели как лучше...» сообщается: «Удмуртские законодатели проявили инициативу и приняли Закон «О миссионерской деятельности». Судя по названию закона, местные парламентарии намеревались, по всей видимости, оградить граждан своей республики от пагубного влияния разношерстных проповедников. Однако получилось совсем по-другому. Согласно закону, миссионерами в Удмуртии теперь становятся даже граждане России, приезжающие в Удмуртию. Все религиозные организации могут существовать в республике только после регистрации. Аренда запрещена всем, включая православных. Молитвенные культовые здания можно иметь только в собственности, за их пределы выходить категорически запрещено...» («Радонеж», №17-20, сентябрь 1996, с. 11.)

(6) «Противо-католический катехизис» и подобные ему дореволюционные издания переиздаются сегодня в России значительными тиражами православными братствами и националистическими организациями. «<...> Многие сторонники законопроекта рассматривают Католическую Церковь как одну из «тоталитарных сект», уже сейчас многие государственные чиновники обращаются с ней соответствующим образом, препятствуя регистрации католических священников, возвращению и строительству католических храмов». (Кротов Я. Письмо в редакцию. — Церковно-общественный вестник №2, от 31.10.1996, с.12. Специальное приложение к «Русской мысли» №4147.) По имеющимся у нас сведениям, многим католическим священникам и мирянам, направляющимся в Россию для пастырской и преподавательской работы, консульские учреждения МИД РФ за границей и Отделы по выдаче виз и разрешений МВД РФ отказывают во въездной визе или в ее продлении. Иногда это мотивируется тем, что их пребывание в России не санкционировано Московской Патриархией.

(7) Автор статьи имеет в виду скандалы, связанные с управленческими структурами РПЦ, которые нашли отражение на страницах светской и церковной периодической печати в России. В первую очередь речь идет о коррупции: по сведениям журналистов, РПЦ получила от Правительства РФ льготы на беспроцентное получение зарубежной «гуманитарной помощи» в виде табачных изделий и извлечение прибыли от их продажи. До того как эта история получила огласку, РПЦ продала около «300 миллионов пачек <импортных> сигарет, которые по среднестатистическим ценам стоят 1,2 триллиона рублей, что почти вдвое больше всероссийского импорта табака в целом по России за первые пять месяцев нынешнего года». (См.: Рыковцева Е. «Благословенный табак». Московские Новости, №40, 6—13 октября 1996 г., с. 4.)

Вскоре разразился второй скандал: он тоже касался зарубежной «гуманитарной помощи», освобожденной от «акцизов»; на этот раз речь идет о вине. «Новая газета» (№39, 21-27 октября 1996) сообщила о причастности к торговле алкоголем Художественно-производственного предприятия Московской Патриархии (ХПП) «Софрино» и его руководителя Е.А.Пархаева. По сведениям газеты, ХПП реализовало через коммерческие фирмы вина на 30 млн. долларов, при этом из всего заработанного ничего не получили ни Церковь, ни государство (См. также: Церковно-общественный вестник №2, 31.10.1996, с. 1. Специальное приложение к газете «Русская мысль» №4147). Кроме этих случаев, свидетельствующих о наличии коррупции среди церковных чиновников, в печати появились сведения о причастности Церкви к торговле нефтью. Газета «Радонеж» сообщает о реакции на публикации в светской печати официального представителя Московской Патриархии следующим образом: «Русская Православная Церковь никогда не занималась и не занимается так называемым «нефтяным делом», заявил корреспонденту «Независимой газеты» постоянный член Священного Синода, управляющий делами Московской Патриархии архиепископ Солнечногорский Сергей (Фомин). Владыка Сергей не отрицает возможности того, что некоторые лица в священном сане входят в состав учредителей или в правление соответствующих нефтяных компаний. Однако, продолжает он, необходимо четкое разделение понятий «Церковь» и «человек Церкви» — «за каждым уследить невозможно». В целом, утверждает архиепископ, Синод рекомендовал священнослужителям не участвовать в бизнесе». («Радонеж», №3, 17-20. Сентябрь 1996, с. 9.)

Эхом скандалов минувшего года можно считать решение Священного Синода РПЦ, заседание которого состоялось 27-28 декабря 1996 г. «Синод принял решение преобразовать Комиссию Московской Патриархии по гуманитарной помощи в специальную Комиссию по экономическим и гуманитарным вопросам. Председателем новообразованной структуры назначен архиепископ Калужский и Боровский Климент, сохранивший за собой должность заместителя председателя Отдела внешних церковных сношений. В задачи комиссии, согласно принятым документам, входит поиск финансирования программ, имеющих общецерковное значение, а также выработка методологии экономической и информационно-аналитической деятельности Церкви в центре и на местах. Синод расценил некоторые публикации в СМИ, посвященные коммерческой активности отдельных иерархов, как предвзятые и оскорбительные, и выразил надежду на то, что деятельность новой комиссии уменьшит возможность для лжи и спекуляций в этом вопросе» (Церковно-общественный вестник, № 7, от 16.01.1997, с.1. Специальное приложение к газете «Русская мысль» № 4157).

Другие события, о которых вскользь упоминает М.Ситников, также освещались светской и околоцерковной печатью. Это конфликт между настоятельницей и сестрами Свято-Тихоновского скита (Воронежской епархии). Суть конфликта состоит в том, что часть монахинь «заподозрила» свою игуменью в «колдовстве» и попыталась силой выдворить ее из обители. Умиротворением «сторон» занялось местное епархиальное управление, которое использовало свое подразделение охраны (некто похожее на ОМОН), вооруженное резиновыми дубинками и одетое в камуфляжную форму. В результате бунтующие монахини были выдворены за стены монастыря представителями епархиального управления (во главе с местным духовенством) и оказались на положении

бездомных, найдя себе временное пристанище на вокзале (См.: Астраханкина Т. «Зачистка в обители», Советская Россия, 1.10.1996; «Прискорбное происшествие в Воронежском монастыре». — «Радонеж», 17-20 сентября 1996; Бычков С. «Бунташный монастырь», Московский комсомолец, 16.10.1996).

Суть другого скандала в том, что группа монахов православного монастыря в городе Старочеркасске (Ростовской области) захватила здание Историко-архитектурного музея-заповедника (единственного в России музея Донского казачества), расположенного в здании бывшего монастыря. Выгнав на улицу сотрудников музея и забаррикадившись в здании, монахи целые сутки держали круговую оборону. Городская администрация и силы охраны общественного порядка потребовали освободить незаконно захваченное здание, но монахи подчиниться отказались. Только увещевания епископа Ростовского и Новочеркасского Пантелеимона (Долганова) заставили бунтующих монахов покинуть здание музея, который, как сообщают газеты, никогда и не был мужским монастырем, потому что до революции в нем располагалась женская обитель (См.: Агафонов С. «Монахи взяли музей-заповедник штурмом», Сегодня, 28.08.1996).

Об агитации некоторых представителей православного духовенства в пользу коммунистов на прошедших президентских выборах см. статью А.Солдатова «Политические течения в Русской Православной Церкви на фоне президентских выборов 1996 года» и Приложение к ней.

Анна Полянская, Сергей Алексеев  
(Санкт-Петербург)

## ДУМА ОСВОБОДИТ НАС ОТ СВОБОДЫ СОВЕСТИ\*

**С**вершилось: Государственная Дума рассматривает проект Закона о свободе совести. Чем же это вызвано? Ведь Закон 1990 г. был совсем не плох.

В пояснительной записке думцы пишут, что необходимость новой редакции вызвана тем, что закон вошел в противоречие с новой Конституцией РФ. *«Так, государственный контроль в сфере свободы совести и вероисповеданий закон устанавливает исключительно со стороны советов народных депутатов, и потому с 1993 года всякий контроль со стороны государства практически отсутствует, что привело к широкому распространению различных конфликтов на почве деятельности ряда новых религиозных организаций (сект)»*, — поясняет глава думского Комитета по делам общественных организаций коммунист Зоркальцев. Еще бы не сожалеть коммунистам, что вместе с кончиной советской власти пропал и антиконституционный контроль за религиозными организациями, введенный в 1918 году дискриминационными декретами СНК за подписью Ульянова-Ленина.

Уже сама пояснительная записка к закону вступает в противоречие с Конституцией, ибо какой же может быть государственный контроль за свободой совести? Это право является неотчуждаемым (статья 17-я, пункт 2-й Конституции РФ), неотъемлемым правом человека, таким же, как право на жизнь, на презумпцию невиновности, на свободу и достоинство, неприкосновенность частной жизни и жилища, на свободу мысли.

---

\* Еженедельник «Русская мысль». Париж, № 4155 — 26 декабря 1996 — 1 января 1997, с. 9. Печатается с незначительными сокращениями.

Даже чрезвычайное положение и интересы защиты конституционного строя не могут ограничивать эти основные права человека, как гласит статья 56-я Конституции РФ.

Однако, казуистически подменяя применяемые в отношении этого права граждан статьи основного закона, Дума пишет в проекте черным по белому: *«Право на свободу совести, свободу вероисповедания может быть ограничено федеральным законом только в той мере, в какой это необходимо в целях защиты конституционного строя, нравственности, здоровья, прав и законных интересов других лиц, обеспечению обороны страны и безопасности государства».*

Последние слова прямо подразумевают вмешательство Федеральной службы безопасности в дела религиозных конфессий, что пока им, органам, запрещено законодательством.

### Думский либерализм

**З**акон о свободе совести просто по названию обязан быть либеральным, но в отсутствие либеральных фракций в Думе фракции демократов-государственников, коммунистов-державников и жириновцев слились в державном раже, все более ограничивая основные права и свободы человека. Недаром все новые (зарегистрированные после 1990 года) религиозные организации априори причислены коммунистом Зоркальцевым, подписавшим проект, к «сектам».

В преамбуле мы читаем, что закон, говорящий о свободе совести, опять контролирует и реагирует. Здесь весьма уместно процитировать статью 18-ю Конституции РФ: «Права и свободы человека и гражданина являются непосредственно действующими. Они определяют смысл, содержание и применение законов, деятельность законодательной и исполнительной власти, местного самоуправления и обеспечиваются правосудием». Именно эти прекрасные слова и должны бы стоять в преамбуле нового закона, однако думцы в своем дружном наступлении на права и свободы человека исподволь и постепенно подменяют конституционные нормы.

Коммунисты — вперед, к свободе совести!

**В**место того чтобы просто отменить устаревшие статьи прежней редакции закона, Дума вводит новый контролирующий механизм над правом на свободу совести. По нему «государство регулирует представление религиозным организациям налоговых и иных льгот». Будет ли при этом соблюдено



равенство религиозных организаций перед законом? Весьма сомнительно. Учитывая, что в проекте нового закона просто пропущена статья о налогообложении религиозных объединений, имевшаяся в законе 1990 года (и аналогов ей нет), получается, что государство в лице законодателей вполне может «пробить» льготы наиболее симпатичным ему конфессиям и раздавить налоговым бременем неугодных.

Даже само понятие «*религиозная организация*» берется государством (читай — чиновничеством) под свой контроль. Во всем мире для этого принята правовая норма достаточности, наличие единственного и основного признака религиозных объединений — вероучения. Думцы решили применить здесь другой принцип, перечислив множество признаков религиозных организаций:

*«Вероучение, совершение богослужений, религиозных обрядов и церемоний, религиозное обучение и воспитание, проповедь и иные формы распространения вероучений».* Соответственно организации, не совершающие богослужений или не признающие специфического обучения и воспитания, религиозными не признаются.

### Все религии равны, но некоторые чуть равнее

Более того, в пункте 4-м статьи 6-й проекта нового закона зафиксировано изначально неравноправие различных конфессий. Религиозными объединениями незамедлительно признаются те, что создаются «*зарегистрированными централизованными религиозными организациями*», т.е. крупнейшими конфессиями. Например, если Русская Православная Церковь сообщает в управление юстиции, что некая коммерческая фирма является религиозной организацией, то она и будет зарегистрирована таковой, получив все причитающиеся льготы. Если же пожелает зарегистрироваться новая лютеранская деноминация, то она должна будет пройти полный и сложный путь регистрации, доказывая государству, что тоже является религиозной организацией.

Особой дискриминации в проекте закона подвергаются те конфессии, чей вышестоящий орган находится за пределами Российской Федерации. Они обязаны представлять в органы регистрации помимо обычных документов еще и свой устав вместе с некоей справкой, подтверждающей соответствие этого устава зарубежному законодательству. А срок их регистрации вполне законно может быть отодвинут на полгода, в отличие от месяца для прочих, местных конфессий.

## А иностранцы — никогда!

**Д**ля иностранных религиозных организаций предусмотрена целая специальная статья в законе, что ставит их в заведомо неравное положение и подтверждает религиозную ксенофобию наших законодателей. Все иностранные религиозные организации кроме регистрации подлежат сертификации (видимо, еще предстоит принятие «Положения о сертификате»). Для регистрации такому религиозному объединению необходимо представить свой устав, заверенный соответствующим юридическим органом своего государства, описание своего вероучения и религиозной практики и заявление с изложением своих намерений.

Наверное, излишне пояснять, что все это противоречит Конституции, ограничивает право верующих граждан на свободу совести и т.п.

Однако все эти препоны, сочиненные в недрах коммунистической и жириновской фракций, вовсе не послужат ситом для деструктивных культов, поскольку представители, например, «АУМ Синрикё» не станут писать о своих намерениях применять химическое оружие в метро. Скорее всего, все законодательные ограничения и запреты послужат лишь усилению коррупции заинтересованного чиновничества.

Завершающим тему аккордом и апофеозом коммуно-державного мышления звучит 12-я статья проекта нового закона — *«Прекращение деятельности религиозной организации»*. Помимо добровольного роспуска организации ее учредителями или ликвидации ее по решению суда, закон предусматривает следующие внесудебные причины для прекращения ее деятельности: *«Нарушение религиозной организацией общественной безопасности и порядка, подрыв безопасности государства; действия, направленные на насильственное изменение основ конституционного строя и нарушение целостности РФ; пропаганда войны, социальной, расовой, национальной или религиозной розни, человеконенавистничества...»*

Мы не будем комментировать тот факт, что под этот пункт закона подпадает деятельность Коммунистической партии (которая, кстати, в соответствии с данным проектом имеет все признаки религиозной организации) и целого ряда других общественных объединений. Скажем только: «Лекарю — излечися сам». Законодатели, в предыдущих статьях закона предусмотревшие неравенство конфессий перед государством, требуют ликвидации этих организаций за возбуждение «религиозной розни». Более того, вводят новый юридический термин, который можно весьма произвольно и широко трактовать: *«человеконенавистничество»*.

Но это еще не все причины, по которым думцы намерены запрещать религиозные организации. Конфессии будут запрещены, если пропагандируют *«учения, предусматривающие разрушение по религиозным мотивам семьи и брака, включая отрицание ответственности родителей перед детьми и детей перед родителями»* (например, принятие пострига и уход в православный монастырь?), *«нарушение общественной нравственности»*. Еще один термин, не имеющий четкой юридической трактовки. Здесь торжествует ленинский принцип обобществления всего и вся, включая личные моральные качества человека. Нравственность никак не может быть общественной, так же как и совесть, духовность, скромность. Соответственно за нарушение несуществующей «общественной нравственности» законодательно не может быть запрещен даже маленький кооператив, а не то что религиозная организация.

### Окончательное решение «альтернативного» вопроса

**П**роект закона предусматривает ликвидацию религиозных организаций за такое «преступление», как *«побуждение граждан к совершению противоправных действий, отказу от исполнения установленных законом гражданских обязанностей»*. Стоит ли говорить, что эта статья направлена прежде всего на те религиозные организации, которые призывают к отказу от воинской службы. Напомним, что право на альтернативную воинскую службу предусмотрено Конституцией (статья 59).

Чем мучительно и долго решать проблему с законом об альтернативной службе, преодолевая сопротивление Министерства обороны, не легче ли запретить ее первопричину — религиозные организации?

Во всем цивилизованном мире все противоправные действия религиозных организаций обсуждаются и осуждаются только третьей ветвью власти — судом. Это звучит гордо и достойно — иск государства США против секты Муна, иск государства Япония против «АУМ Синрикё». Вместо сочинения сомнительных и противоречащих Конституции законов, ограничивающих миллионы законопослушных граждан в их неотъемлемом праве на свободу совести, Думе следовало бы немедленно заняться либеральной судебной реформой, чтобы так же гордо (и весьма своевременно) прозвучало бы, например, название судебного иска: «Российская Федерация против секты Виссариона» (1).

К сожалению, для разработки либеральных законов необходима малость — наличие либеральных депутатов и их фракции в высшем законодательном органе страны. Увы, десять — пятнадцать наличествующих сегодня в Думе либералов

явно не смогут провести подобные законопроекты. Впрочем, вернемся к обсуждаемому нами проекту закона.

В проект этот, случайно или намеренно, не вошли такие важнейшие положения, как: *«Никто, кроме самих религиозных организаций, не вправе определять, что для них является предметами религиозного назначения и культа»*. Не предусмотрено право религиозных организаций на беспощадный и беспрепятственный экспорт и импорт предметов религиозного культа и назначения. Например, библиотека Шнеерсона (имущественные права на которую принадлежат хасидам, что подтверждено Высшим арбитражным судом России, Инпорколлегией и другими инстанциями РФ), несомненно, является предметом религиозного назначения.

Проект закона требует от всех существующих на территории РФ религиозных организаций пройти перерегистрацию до 1 января 1999г. Тем самым государственным органам (Министерству юстиции и местным управлениям юстиции) придается несвойственная им контрольно-запретительная функция по отношению к религии. Большинство религиозных организаций, естественно, не смогут пройти через сито нового закона, через препоны несформулированной «общественной нравственности», через ведомственный анализ на «человеконенавистничество» и прочее «сертифицирование», а следовательно, очутятся в правовом вакууме, получив статус «незарегистрированных».

Не будучи официально запрещенными судом, деструктивные культы тоже окажутся просто «незарегистрированными», что ничуть не скажется на их противоправной деятельности, придав им долгожданный ореол «гонимых», но отнюдь не осужденных и запрещенных правосудием российского государства. В то время как вполне законопослушные и лояльные религиозные организации, имеющие центры за рубежом ( в том числе и Зарубежная Русская Православная Церковь), но составляющие конкуренцию традиционным крупным конфессиям, рискуют в соответствии с новым законом, не пройдя перерегистрации, навсегда прекратить свою деятельность в России. Их приверженцы будут просто загнаны в подполье.

У нас практически нет сомнений, что нынешний состав Думы единодушно проголосует за этот проект закона как за наиболее соответствующий тоталитарно-державническому мышлению. Все, даже самые разумные и конституционные, поправки от отдельных внефракционных депутатов-демократов автоматически, не читанными будут торпедироваться большинством Думы. С чем мы заранее и поздравляем всех верующих и неверующих, партийных и беспартийных избирателей. Видимо, Дума освободит нас от химеры свободы совести.

## Примечание редакции

(1) Вызывает удивление, что авторы статьи — вопреки декларированной ими же самими позиции — с такой поспешностью и бездоказательностью считают «своевременным» судебный иск против секты Виссариона. Принцип презумпции невиновности требовал бы от авторов статьи привести конкретные факты, подтверждающие их столь небрежно брошенное в адрес секты Виссариона обвинение.

## IV

# РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО В ЦЕНТРАЛЬНОЙ И ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ



Влодзимеж Павлючук  
(Краков)

## РЕЛИГИЯ И ИДЕОЛОГИИ СОВРЕМЕННОГО МИРА

В конце XX века на ситуацию в мире решающее влияние оказало падение коммунизма, как в начале века — его зарождение. Одна из главных нынешних проблем — будущее посткоммунистических стран, их общественное устройство и идеологический облик.

Посткоммунистическое общество — это, на мой взгляд, общество *sui generis*, т.е. особого рода: оно отличается как от коммунистического, так и от демократических обществ Запада. Специфика посткоммунистического общества состоит в следующем:

1. В нем еще не сложились четко сформулированные и осознанные групповые интересы. Политические и экономические категории, призванные эти интересы отражать, такие, например, как свободный рынок, реформа, декоммунизация, ускорение и т.п., в значительной степени мифологизированы и выступают скорее как заклинания, нежели как понятия с определенным смысловым значением. Как показывают многочисленные опросы, касающиеся различных социальных и экономических проблем, польское общество в подавляющем большинстве придерживается социалистических воззрений, хотя их словесное оформление часто носит резко антикоммунистический характер. Демонстрации против последствий капиталистических нововведений проходят в Польше под лозунгом: «Нет коммуне!» (За социалистическую партию с некоммунистической родословной голосовало в Польше едва ли 2% избирателей — меньше, чем за партию любителей пива.)



2. В посткоммунистических государствах тоталитарные институты были заменены демократическими, тогда как общественное сознание сохранило тоталитарный характер. Это проявляется прежде всего в метафизическом понимании общественного блага и общественного зла. Для демократий Запада существует лишь благо отдельных групп, а государство в качестве посредника обязано выявить общее благо — как своеобразный вектор деятельности групп с различными интересами. В посткоммунистических же государствах преобладает убеждение, что есть некое «подлинное благо», общее и единое для всех, вытекающее из тех или иных метафизических, умозрительных принципов: Божиих предначертаний, исторической справедливости, естественного права и т.п. Польша, «самая католическая» страна, провозгласившая своей Царицей Матерь Божию, давшая миру нынешнего Папу, ставшая колыбелью «Солидарности», — по сути, как бы предназначена для блага. Отсюда проистекает непререкаемое убеждение, что в Польше все должно быть хорошо. Но коль скоро это не так, значит, есть виновники — носители извечного, метафизического зла: евреи, коммунисты, безбожники и др. Поэтому избиратели ищут не тех политиков, которые выражали бы их групповые интересы, а таких, которые воплощают добродетель чистой истины, после победы коей все тяготы нашей жизни исчезнут сами собой, а враги этой истины будут окончательно устранены из жизни.

3. В этой ситуации демократические институты, например парламенты, не выполняют своей функции посредничества между противоположными групповыми интересами, зато в определенном смысле напоминают о культе «карго» (1) у полинезийцев. Как известно, у жителей Полинезии бытует убеждение, что блага, которыми распоряжаются белые и которые доставляются туда на кораблях и самолетах, посылают туземцам духи предков. Белые знают могущественные магические средства, с помощью которых перехватывают грузы, предназначенные для местных жителей. Одним из таких магических действий являются, по мнению туземцев, канцелярские операции белых, неизменно сопутствующие прибытию «карго»: подписывание и перекалывание бумаг, обмен документов. Туземцы старательно подражают этим действиям: режут на куски покрытую печатным текстом бумагу, сортируют, перекалывают листки, ставят закорючки и ожидают «карго» возле самодельных аэродромов. Подобную же функцию выполняют демократические институты в посткоммунистических государствах. На Западе есть выборы, парламенты и множество благ — значит, и мы сделаем то же самое. И у нас есть теперь партии, выборы, парламенты и прочее.

Защита насущных интересов избирателей занимает в польском парламенте ничтожно малое место. Главные темы обсуждений — декоммунизация, аборт, религиозное образование. Депутаты и сенаторы во время выступлений и встреч с избирателями стараются не столько информировать о своих экономических программах, сколько заявить: я и мои соратники — вот истинные

поляки, и именно поэтому только мы одарены харизмой управлять, только мы можем вызвать приход таинственного «карго», иначе говоря — исцелить поляков от экономической дефективности.

Во всех посткоммунистических странах возникает непреодолимое искушение использовать демократические институты для устранения политических противников как носителей метафизического зла, или, выражаясь образно, агентов дьявола. Во всех посткоммунистических странах существуют такие этнические, религиозные или политические группы, контакт с которыми противопоказан либо по моральным, либо по политическим соображениям. Переговоры с ними считаются предательством национальных интересов; зато вполне оправданным кажется применение силы. Так посткоммунистические страны как бы естественно сползают к национал-религиозному тоталитаризму, который более адекватен логике мышления и чаяниям наших обществ. Референдумы, в ходе которых этническое большинство получает возможность лишить гражданских прав этническое меньшинство, — некий курьез в европейской демократической традиции, всегда отставившей право голоса для этого самого меньшинства. Однако, когда в 1992 году эстонцы, составляющие 61,5% населения этой страны, в ходе референдума лишили остальные этнические группы (в первую очередь русских) права голоса, мир принял это с молчаливым одобрением как справедливое возмездие за тяготеющие над русскими грехи коммунизма. Сходная ситуация сложилась с поляками в Литве. В свою очередь, в Польше обнаружился два источника всяческого зла: евреи и Москва. В последние годы к ним прибавились еще и коммунисты, однако к этим относятся как к «агентам Москвы», вышедшим из того же источника зла, каким представляется Восток в целом. Ольшевский, Парыс, Мацеревиц сражаются под лозунгом «Прочь из новой Тарговицы». Местечко Тарговица, как известно, стало для Польши символом предательства польских национальных интересов в пользу России <Второй раздел Польши, 1792 г. — *Ред.*>. Выдающийся польский философ и богослов Ю.М. Бохеньский в нашумевшем телевизионном интервью заявил, что наша традиция — средневековая цивилизация с ее идеалом религиозного государства, и противопоставил этой «идеальной» цивилизации дикий Восток в образе пьяного монаха из Почаевской лавры, ревущего православные песнопения. Другой ученый, историк, профессор Анджей Айненкель пропагандирует как объективную правду о Востоке бульварную книжонку Роникера «Дзержинский. Красный палач», где «благородный дворянин» Дзержинский с наслаждением уничтожает омерзительную русскую чернь, барахтающуюся в море крови и спермы.

Политическое сознание посткоммунистических обществ носит мифологизированный характер; оно возвращает политическую действительность к тем или иным метафизическим первоосновам и ими поверяет правомерность политического поведения. Поэтому религию втягивают в политические игры и превраща-

ют в элемент политической жизни, независимо от воли и позиции церковных иерархов.

Здесь следует провести четкую грань между религиозностью и церковностью, или, иначе говоря, между религиозностью церковной и индивидуальной, внецерковной. У некоторых народов (например, монголов) религия не облечена в форму каких-либо институтов или организаций, и тем не менее люди по-своему религиозны.

Можно с уверенностью сказать, что люди церковные и индивидуально-религиозные совершенно по-разному реагируют на идеологию. Павел Кукиж (Kukiz), известный в Польше автор и исполнитель песни «ЗН приближается» (2), которую сочли богохульством и оскорблением чувств верующих, заявил, что спел ее именно потому, что сам он глубоко верующий человек. Как показывают последние опросы общественного мнения, позицию епископов Католической Церкви Польши по вопросу об абортах не разделяют более половины католиков, в том числе — несколько десятков процентов глубоко верующих.

Тема внеконфессиональной или внецерковной религиозности была широко подхвачена западными социологами религии, и особенно Томасом Лукманом<sup>1</sup>. Тезис о секуляризации обществ Запада Лукман трактует как своеобразный миф и даже не задумывается над его социальными истоками<sup>2</sup>. Общества Запада, по его мнению, по-прежнему религиозны, церковность же их неуклонно падает.

Однако нас интересует посткоммунистический Восток. Как следует из данных, полученных на основе российских исследований д-ром Яном Ярцо, число людей, признающих себя православными, упало с 46% в 1990 г. до 19% в 1991 г., однако вдвое возросло число внеконфессиональных христиан («христиан вообще»): с 22% до 47%<sup>3</sup>. Исследования подтверждают распространение разного рода культовых движений, аморфных верований («не верю в Бога, но верю в сверхъестественные силы»), магических культов и т.п. Из этих исследований вытекает также, что демократические преобразования в России поддерживают прежде всего эти «внеконфессионалы». За западную модель развития высказались 40% неверующих и только 27% православных. Позицию «отвергаю коммунизм» разделяют 28% верующих и 40% православных.

В Польше внеконфессиональное христианство не выступает как социологическая категория, а является скорее элементом философского сознания небольшой группы интеллектуалов<sup>4</sup>. Однако большинство католиков в Польше

<sup>1</sup> T. Luckmann, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York 1967.

<sup>2</sup> T. Luckmann, *Life-World and Social Realities*, London 1983.

<sup>3</sup> *Biuletyn Osrodka Studiow Wschodnich*, N15, wrzesien 1992.

<sup>4</sup> Выражением такого сознания может служить книга: M. Przelecki, *Chrzescijanstwo niewierzacych (Христианство неверующих)*. Warszawa, 1989. Подобные элементы мы находим также у Тадеуша Котарбинского.

не принимает догматов Католической Церкви, и особенно — ее морального учения<sup>5</sup>. Свящ. проф. Пивоварский называл таких верующих «бессознательными еретиками» и утверждал (в 1984 г.), что таковыми являются в Польше две трети католиков<sup>6</sup>. Сегодня их еще больше. В период, когда свящ. проф. Пивоварский это писал, такие «бессознательные еретики» были не более чем строкой в социологических рубриках газет. Сегодня они устраивают уличные манифестации против позиции епископов, сея семена настоящей ереси.

Это в какой-то степени объясняет различие в политических предпочтениях церковных христиан и сторонников избирательной, внецерковной, индивидуальной религиозности, по сути своей — синкретической, почти всегда с большей или меньшей дозой гностицизма. Церковность тяготеет к правым идеологам, внецерковная религиозность — к левым. Это логически вытекает, с одной стороны, из самой сущности разделения на правых и левых, а с другой — из различия символических универсумов, узаконивающих церковную и внецерковную религиозность. Для правых высшей ценностью является общность — Церковь, народ, государство, раса; для левых — человек. Церковь со своей иерархической структурой, с властью наделять благодатными дарами, с учением о примате истины Откровения над принципами, вытекающими из общественного договора, всегда была и будет естественным союзником правых и автократии. В свою очередь, религиозность индивидуальная, опирающаяся на веру в личную харизму и «личный» доступ к благодати Божией, будет всегда склонять своих сторонников к левым, опирающимся на демократические или анархистские идеологии. Впрочем, так было всегда: на базе гностических доктрин развивались крайне радикальные движения, провозглашавшие освобождение человека и взрывавшие устоявшийся земной порядок. Показанные по польскому телевидению skins (3), разгоняющие манифестантов, которые выступали в поддержку референдума против преследования за аборт, грозно выкрикивали: «Христос царь! Христос царь!», после чего скрылись в церкви. Конечно, это незначительный инцидент. Но когда выдающийся польский богослов в идеологическом журнале народной партии публикует статью под выразительным заголовком: «Больше нельзя молчать», обвиняя в ней другого выдающегося польского богослова в идеализме, гегельянстве, релятивизме и гностицизме, а косвенно намекая на измену польскому делу<sup>7</sup>, — это, бесспорно, свидетельствует о том, что богословские дискуссии в польской Церкви имеют глубокую идеологическую подоплеку. Споры о характере Святой Троицы —

<sup>5</sup> Например, согласно новейшим исследованиям, в существование дьявола верят только 35% католиков, в воскресение тела — 37%, в существование райа — 45% и в загробную жизнь — 50%.

<sup>6</sup> *Oblicza katolicyzmu w Polsce*, Warszawa, 1984.

<sup>7</sup> M. Gogacz, *Nie można dłużej milczeć*, «Sprawa Polska», 1991, N9.

ибо формально текст упомянутого богослова касается этой темы — являются, по сути своей, спорами о характере символического универсума, который будет узаконивать польскую действительность. А действительность эта будет в значительной степени такой, каким будет символический универсум.

Идеологические проблемы в Польше и других посткоммунистических обществах разрешаются, тем не менее, не в изоляции от идеологических проблем внешнего мира. Приглядимся к ним немного ближе.

Падение коммунизма положило конец двухполюсному мироустройству — характерной примете XX века. Все свидетельствует о том, что это событие предвещает миру долгий период идеологического запустения и хаоса. Падение коммунизма было поразительным и неожиданным. Все прежние прогнозы — включая известные пророчества профессора Бжезинского — предрекали иной ход событий. Главные теории советологов: о конвергенции, революции менеджеров, «красной буржуазии», сексуальной революции и т.п. — обещали постепенный и долговременный процесс идейного вырождения коммунизма, его сближения с капитализмом или идеологического обезвреживания. Если верить в существование неких исторических закономерностей, то можно сказать, что падение коммунизма имело «неестественный» характер: оно было обусловлено структурно, и это упомянутые прогнозы принимали во внимание, но произошло по случайному стечению обстоятельств, — ведь к власти в Москве могла прийти не команда Горбачева, а какая-то иная. Если следовать логике прогнозов, «закономерным» путем отхода от коммунизма следовало бы считать китайский путь, и можно с уверенностью говорить, что в будущем китайцы возьмут в свои руки руководство «недовольной» частью мира.

Так или иначе, мир не был готов к такой ситуации, он настроился на длительную конфронтацию и сосуществование с коммунизмом при постоянном его «размывании». Внезапное падение коммунизма застало мир морально и идеологически незащищенным.

Падение коммунизма — это падение великих универсалистских идеологий. Коммунизм сам был такой идеологией, но и придавал идеологический смысл Западу. Идеологией Запада была именно защита свободы перед напором коммунизма, а позже — миссия освобождения народов, находящихся в коммунистических оковах. Обе идеологии были идеологиями освобождения мира и человека: коммунизм — освобождения от оков империализма, Запад — освобождения от оков коммунизма. Нынешний мир исчерпал возможности вне-религиозного подтверждения правомочности общественного устройства. Либеральные доктрины, являющиеся сегодня фактически основой капиталистического мира, слишком плоски и лишены метафизики, чтобы на них можно было опереться при такой легитимизации. Им недостает мистики и сотериологической перспективы — особенно в общественном и историческом плане. Самое

большее, что они могут, — это предложить спасение для индивидуума, но не для обществ и народов. Либеральные доктрины не содержат того, что содержал коммунизм и содержит христианство, — мифических начал, идеалов святых, отдающих жизнь во имя дела, и образа рая после окончательной победы над злом. Пока существовал коммунизм, держался и миф, что после уничтожения «империи зла» наступит эра свободы, справедливости и добра. Миф этот развеялся очень быстро.

Зато немалые мифотворческие возможности заключает в себе национализм, обладающий всеми чертами религиозной идеологии, с мифологизированным будущим как воплощением всеобщей мечты о величии, достоинстве и гордости. Вместо того, чтобы радоваться моральному и политическому согласию после победы над «империей зла», великодержавность опустилась сегодня до роли жандарма, который, попирая принципы права и суверенности, должен арестовывать или карать то одного, то другого. Важнейшее дело Запада, каким был отпор коммунизму, оказалось разменянным на такие малоэффективные акции, как арест Норвегии или борьба с бандами, хозяйничающими в Сомали. Поэтому можно предположить, что великое противостояние Восток — Запад сместится бесчисленными «малыми» конфликтами, борьбой всех со всеми. Однако везде, где происходят этнические конфликты, в них вовлечена религия. Она с легкостью вступает в своеобразный альянс с национализмом, придавая ему метафизическую узаконенность и укрепляя его позиции. Пример — конфликт в бывшей Югославии, приобретший характер религиозной войны.

Однако не это самое важное, когда речь идет об ответственности религии перед будущим. Религия, и главным образом Римско-Католическая Церковь, вовлечена в конструирование нового посткоммунистического мироустройства. Это наверняка не будет моноцентрическая конструкция с безусловным лидерством Запада и с Соединенными Штатами во главе. Цивилизации Запада в ее нынешнем виде серьезно угрожают многие факторы: конфликты, связанные с нищетой и социальным неравенством, недостаток имманентного смысла и мистического начала, исчерпанность цивилизационной вместимости биосферы и связанное с этим крушение идеи прогресса, а также, что важнее всего, — крушение существовавшего до сих пор символического *универсума*, оправдывавшего общественное и моральное устройство Запада. Этот *универсум* был определен через томистско-ньютоновскую парадигму. Богословский реализм томизма пребывал в полном симбиозе с механистическим или материалистическим реализмом, некогда заключив с ним союз против идеализма. И вот весь этот символический *универсум* с совершенно трансцендентным, но реально существующим Богом, с механистичным миром, бездушным, но объятым Божественной благодатью, «распределяемой» Церковью, — вся эта парадигма сегодня рассыпалась в прах. Можно предположить, что если бы не легитимизирующая

Запад миссия борьбы с коммунизмом, он бы давно утратил какое бы то ни было метафизическое оправдание своего существования. Эта деструкция затронула все области символического универсума: образ Бога и вечности, образ бытия и материи, принципы мышления и описания мира. Элементы этой деструкции — релятивистская физика и теория квантов, поливалентная логика и неевклидова геометрия, постмодернизм в философии, искусстве и науке, гностика Принстонской школы, Нью Эйдж, возврат к магическому мирозерцанию и, наконец, современная теология, представленная такими именами, как Марсель, Тиллих, Робинсон, Тейяр де Шарден.

Все это, кажется, обещает стать некоей великой ересью, которая может превратиться в религию XXI века. Эта новая парадигма упраздняет разделение на дух и материю, на мышление и бытие, возвращает бытию единство, подобное тому, какое было характерно для магического мирозерцания. Можно предположить, что социальная действительность, опирающаяся на эту парадигму, тоже будет освобождена от автономности таких самостоятельных начал общества, как экономика, политика, религия, что мир вернется к некой форме политико-экономического единства и религиозно-этического поведения.

Римско-Католическая Церковь, принимая вызов будущего, пытается создать модель новой цивилизации, получившей название «цивилизация любви», — альтернативу современной цивилизации Запада. Польша в определенном смысле является экспериментальным полигоном для отработки этих концепций. Отсюда острая, как никогда жестокая идеологическая борьба, которая ведется в нашей стране.

*Перевод с польского Аллы Калмыковой*

---

Текст доклада, прочитанного на научной конференции «Религии и Церкви в посткоммунистических обществах». Краков (Польша), 18-20 декабря 1992 г.

## Примечания редакции

(1) Cargo — *исп.* — погрузка, корабельный груз во внешнеэкономических операциях, без указания его точного наименования.

(2) ZChN (ZChN) — национал-христианская партия в Польше, идеологию которой общественное мнение связывает с фашистской.

(3) Скины, или купаловцы, — одна из группировок молодежной субкультуры в Польше (бригоголовые), неоязыческое движение, идейно близкое к крайнему национализму.

Гжегож Бабинский  
(Краков)

## РЕЛИГИЯ И НАЦИОНАЛИЗМ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ И ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ

*Обзор проблематики*

В этом кратком и беглом обзоре я не сумею дать полный перечень проблематики взаимосвязей и взаимообусловленности религиозности и национализма. Я лишь попытаюсь предложить некий комплекс понятийных и теоретических категорий, которые, по моему убеждению, могут оказаться пригодными для совокупного анализа обеих проблем, вынесенных в заголовок этого реферата. Начать следует с утверждения, что по многим причинам религия и национализм не должны вступать в союз, однако именно это нередко происходит не только в Восточной и Центральной Европе, но и в других регионах. Более того, религия и национализм должны исключать друг друга, что тоже случается, хотя и реже. Исключать друг друга они должны прежде всего потому, что религия опирается на принципы универсализма и персонализма, в то время как всякий более или менее радикальный национализм отрицает оба эти принципа. Кроме того, национализм обычно опирается на понятие врага, противника, с которым надлежит бороться, которого нужно победить и уничтожить. Религия зиждется на принципе любви даже к своим недругам и преследователям, призывает побеждать зло добром. Следовательно, снова — явное расхождение. Но, несмотря на это, религия и национализм часто создавали и создают очень прочные и сильные альянсы. Бывает, что в таких альянсах крайние формы национализма утрачивают свою резкость и агрессивность — но бывает и так, что даже очень агрессивный национализм оправдывает свою агрессивность необходимостью защищать религию.



Почему так происходит? Что это: парадокс, взаимопритяжение противоположностей? Или причина в том, что кроме различий религиозность и национализм действительно имеют общие черты? Почему в столь многих, хотя все-таки не во всех, случаях национальное чувство, национальная идентификация содержат так много религиозных элементов? Иногда это можно сравнительно легко объяснить, прибегнув к историческому анализу. Членами Греко-Католической Церкви были в основном украинцы — поэтому кажется вполне естественным, что национальное самосознание многих украинцев опирается на эту религию. Так же нетрудно объяснить, учитывая исторические процессы, появление стереотипа «поляк — католик». Национальное сознание очень часто складывается в оппозиции чужим. Если чужие исповедуют другую веру, то в этом контексте восприятие религиозных различий усиливает национальное разделение. Но так происходит не всегда. Во многих случаях национализм подчеркивал свою религиозную направленность, несмотря на то что чужие, против которых этот национализм был направлен, исповедовали ту же веру (то есть были братьями по Церкви) (1).

Ответы на вопросы о причинах связей между религией и национализмом следует искать во многих плоскостях: исторической, культурной, политической, теоретической. Я хочу сосредоточиться в основном на одной из них, а именно теоретической. Это плоскость, дающая возможность обнаружить множество подобий между религией и национализмом. Прежде всего это сходный тип общественной связи, которая возникает в национальных и политических сообществах. Второе — сходство общественных функций.

Здесь необходимо подчеркнуть, что мой дальнейший анализ касается в основном связей между общественным аспектом религии, т.е. индивидуальной и коллективной религиозностью, а также религиозными сообществами (в широком значении этого слова) — и национализмом и национальными сообществами (на разных уровнях национальной организации). Анализ зависимости между религией, понимаемой как доктрина или идеология, и национализмом требует совершенно иных понятийных категорий. Термин «национализм» я трактую очень широко. Я включаю в его сферу не только то, что общепринято считается национализмом, т.е. те его черты, которые должны в принципе всегда оцениваться негативно: агрессивность по отношению к чужим, шовинизм, нетерпимость, презрение к "непохожим на нас", — но и те черты, которые определяются позитивным термином «патриотизм». Как известно из практики, разница между этими формами национализма редко бывает отчетливой.

Пользуясь аналитическим методом, сходство между религиозностью и национализмом можно представить следующим образом.

A. На известной шкале общественных ценностей, расположенных между полюсами «*sacred*» («священный») и «*secular*» («мирской»), как национальные,

так и религиозные ценности решительно тяготеют к священным, хотя, конечно, не всегда в равной степени. Священна не только вера, но и отчизна. Если защита отчизны не казалась достаточным основанием — народ поднимали на защиту веры, хотя вера могла находиться под гораздо меньшей угрозой, чем отчизна (2).

Б. В другой известной типологии обществ, помещающейся между полюсами «общность» (*Gemeinschaft*) и «общество» (*Gesellschaft*), национальные и религиозные объединения тоже похожи друг на друга и близки к полюсу «общности». Это, конечно, не означает, что национальная и религиозная общности проявляются только в таких объединениях. Речь здесь идет о самом типе общностей, о преобладающем в них характере общественной связи. Это особенно хорошо видно на низшем уровне организации национальной идентификации — на уровне, как определил его С. Оссовский, «личной отчизны», отождествляемой с областью или просто с приходом. «Личная отчизна» очень часто находилась под покровительством святого и могла отождествляться с коллективом, почитающим одного патрона.

В. Согласно предложенной Е. Шилсом и повсеместно принятой в теориях этнических отношений типологии видов общественной связи: от связи типа «*primordial*» («изначальный, исконный» — адекватный перевод подобрать трудно) до связи светской (*civic*), — связи типа «*primordial*» играют более существенную роль как в этнических, так и в религиозных сообществах. Во многих случаях такой вид связи сплачивает воедино национальные и религиозные сообщества. Это единство может опираться на одинаковые или сходные типы отношений между членами сообщества, на сходные символы или исторический опыт.

Г. Следующая общая черта национализма и религиозности, а конкретно — национальных и религиозных сообществ, — их стремление охватить своим влиянием значительную сферу жизни индивидуумов, а во многих случаях полностью использовать их жизненную активность и дела. Несколько видоизменив типологию институтов Э. Гоффмана и перенося ее — как я полагаю, совершенно обоснованно — на общественные коллективы, можно сказать, что как религиозные, так и этнические сообщества располагаются в этой типологии достаточно близко к тотальным. Чтобы избежать ассоциаций с тоталитаризмом, я предлагаю называть их холистическими (3) коллективами. Думаю, что эта тенденция усиленной «абсорбции» (поглощения) и контроля за поведением своих членов, в том числе поведением внерелигиозным и «вненациональным», может быть причиной сосуществования обеих общностей. Такое соединение влияний увеличивает общую сферу «абсорбции» и контроля над их членами. Образно говоря, и нация, и религия стремятся к власти над душами, а совместные действия в одном направлении укрепляют эту власть. Такое сотрудничество и взаимоукреп-

ление возможно потому, что оба типа коллективов не конкурируют друг с другом, что, как известно, часто случается в отношениях «народ — государство». Отсутствие конкуренции вытекает, вероятно, из другой идентичной черты обоих типов общности. Эта черта, в принципе, целиком исключает принадлежность индивидуума к более чем одному национальному коллективу и к более чем одному коллективу религиозному. Несомненно, можно быть человеком, религиозно или национально «экуменичным», можно быть этнически «двусоставным» (hyphenated), но такая позиция означает отсутствие принадлежности к какой-либо общности вообще и является скорее маргинальной.

В заключение этого перечня хочу назвать еще одну черту сходства обоих типов коллективов. Это несколько иное измерение их «тотальности», нежели холизм. Черта эта проявляется в том, что в большинстве современных обществ очень невелик процент людей, не принадлежащих ни к какому национальному или этническому коллективу и ни к какому коллективу религиозному. Оба типа коллективов имеют в принципе универсальное влияние. Это утверждение мне кажется верным независимо от того, что степень и характер проявления этой коллективности очень различны. Важно и то, что отсутствие принадлежности к таким сообществам является, как правило, результатом отхода от них, отторжения, следовательно, даже отсутствие принадлежности есть некая позиция, отношение, а тем самым — определенный род участия в этих коллективах. Людей, национально или религиозно безразличных, действительно очень мало.

Исторические религиозные общности, как известно, значительно старше, чем национальные. Зарождающиеся народы строили национальные связи в уже существующих религиозных коллективах. Очень часто религиозные символы, например образы святых, становились важными национальными символами. Вообще становление нации нуждалось в религии, ее связях, традициях, символике. Однако нельзя пройти мимо того факта, что национализм, особенно крайний, вступал в конфликт с доминирующей религией и отвергал ее. Поучителен пример немецкого национализма, а именно гитлеризма. Отвержение гитлеризмом христианской религии было вызвано, я полагаю, двумя причинами. Во-первых, крайний национализм не согласуется с христианскими ценностями. Во-вторых, что более важно для проводимого здесь анализа, в христианской Германии не было единой религиозной общности, а было две: католическая и протестантская. Такое религиозное расслоение немецкого народа привело к тому, что христианская религия не могла быть использована для укрепления национального единства. Поэтому обратились к древнегерманской религиозной мифологии — мифу о Нибелунгах. Я сознательно упрощаю здесь очень сложные проблемы, но полагаю, что подобная ситуация возникает не только в таких крайних случаях проявления национализма, как гитлеризм.

На вопрос «что в чем больше нуждается: национализм в религии или наоборот?» ответ представляется совершенно однозначным. Национализм заимствует определенные черты религии, ее символику, типы связи, которые вырабатывает религиозная общность. Можно привести и обратные примеры, но они встречаются значительно реже.

Я отдаю себе отчет, что соотношения между нацией и национализмом и религией и религиозностью очень сложны и можно легко привести примеры, когда в развитии и метаморфозах народов религия играла значительно меньшую либо вообще ничтожную роль. На чешское национальное возрождение во второй половине XIX века религия повлияла в относительно небольшой степени. Кроме упомянутого гитлеризма, религия играла не слишком важную роль в формировании национального самосознания немцев. С другой стороны, мы имеем пример боснийских мусульман, у которых единственной основой национальной независимости является религия.

Я упоминал раньше, что в этом тексте национализм понимается очень широко. Хотелось бы несколько развить это положение. Вошло в привычку трактовать национализм как нечто дурное, иррациональное, несущее больше зла, чем добра. Однако история большинства общественных движений, особенно в нынешнем столетии, показывает, что эти движения были, как правило, безуспешны, если не соединялись с национальными движениями. Национализм может быть могучей силой, мобилизующей народ на очень позитивные и творческие усилия. Нет единого национализма — есть много национализмов, и разными могут быть их общественные и политические функции. Национализм возникает или усиливается, как правило, тогда, когда время бросает обществу серьезный вызов и когда общество должно мобилизоваться. Не всегда такой мобилизации достаточно, не все желаемые цели достижимы. Национализм угрожающий, разрушительный появляется тогда, когда важные цели не бывают достигнуты. Но это уже проблема политики, а не теории, поэтому здесь я лишь обозначаю ее.

Как приложить эти общие и слишком абстрактные рассуждения к конкретной ситуации в Центральной и Восточной Европе? Этого нельзя сделать однозначно, как нельзя применить какую-то целостную модель анализа. Решение о том, какую роль призваны сыграть национализм и религия в каждом обществе, выносят история и актуальные общественно-политические условия. Несмотря на столь большое различие ситуаций и условий, попробую сделать несколько очень рискованных обобщений.

Во-первых, во всех странах этой части Европы можно отметить существенный, хотя и неравномерный рост как национального самосознания и националистических настроений, так и религиозности.

Во-вторых, этот рост не может быть объяснен только тем, что в период господства коммунизма религия и национальное самосознание были в этих обществах респрессированы или подавлены.

В-третьих, проявления возрастающего в этих обществах национализма могут в самом деле приобретать агрессивный и разрушительный характер, но могут выполнять — и наверняка должны выполнить — и многие позитивные функции. Национализм может стать основой мобилизации и интеграции этих обществ вокруг наиболее важных общественных целей.

В-четвертых, национализм этот в очень многих случаях опирается и будет опираться на религиозные ценности и институты. Причин тому по меньшей мере несколько. Стоит указать на частое стирание религиозных и этнических различий, а также на то, что возрождающийся национализм чаще оперирует эмоциональной символикой, нежели рациональными аргументами, что он в силу необходимости постоянно должен обращаться к давним национальным обидам, преследованиям, особенно религиозным.

В-пятых — и это мой окончательный вывод, — в странах этой части Европы, по крайней мере в ближайшее время, отчетливо проявится связь между религией и национальным самосознанием.

*Перевод с польского Аллы Калмыковой*

---

Текст доклада, прочитанного на научной конференции "Религии и Церкви в посткоммунистических странах". Краков (Польша), 18-20 декабря 1992 г.

## Библиография

1. F. Barth. *Ethnic Groups and Boundaries*. New York, 1969.
2. H. Becker. *Current Sacred — Secular Theory and its Development*, in: H. Becker, A. Boskoff /eds/, *Modern Sociological Theories*. New York, 1961.
3. I. Berlin. *Dwie koncepcje wolności*. Warszawa, 1992.
4. E. Gellner. *Narody i nacjonalizm*. Warszawa, 1991.
5. R. Gilbert. *Religion, Ethnicity, and Nationalism in Southeastern Europe*, in: R. Gilbert /ed./, *Nationalism and Communism in Romania*. New York, 1992.
6. E. Goffman. *On the Characteristic of Total Institutions*. New York, 1976.
7. M. Kula. *Narodowe i rewolucyjne*. Warszawa — London, 1991.

8. L.P. Kuzmina. *The Effect of Confessional Factor on Ethnicity*, реферат, представленный на конференции в Таллине, июнь 1986.

9. M. Papierzynska-Turek. *Religia i Kosciol w ukraińskiej myśli politycznej w Polsce w latach 1918—1939*, in: W. Wrzesinski /ed./, *Polska — Polacy — mniejszosci narodowe*. Wrocław, 1992.

10. S. Ramet, *Balkan Babel. Politics, Culture and Religion in Yugoslavia*. Boulder, 1992.

11. G. Scott, Jr. A resynthesis of the primordial and circumstantial approach to ethnic group solidarity: towards an explanatory model, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 13, № 2, April 1990, pp. 147—171.

12. E. Shills. Primordial, Personal, Sacred, and Civic Ties, in: *Center and Periphery: Essays in Macrosociology. Selected Papers of Edward Shills*, Vol. II, Chicago 1975, pp. 111—136.

13. J. Stack, /ed./ *Primordial Challenge. Ethnicity in Contemporary World*. New York, 1987.

14. M. Waldenberg. *Kwestie narodowe w Europie Srodkowo-Wschodniej*. Warszawa, 1992.

## Примечания редакции

(1) Здесь достаточно упомянуть старый конфликт между поляками и литовцами — народами, исповедующими католицизм.

(2) Настоящая схема вполне применима к описанию патриотического и религиозного сегментов в советской пропаганде и контрпропаганде времен Второй мировой войны.

(3) От греч. *holos* — целое; духовное единство, где часть подчиняется целому.

## НОВЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ДВИЖЕНИЯ В ПОСТКОММУНИСТИЧЕСКОЙ ЕВРОПЕ

Последние годы, ставшие для части Европы временем социальных и культурных перемен, отмечены также значительными изменениями религиозной ситуации. В частности, заявили о себе новые религиозные и парарелигиозные движения, выросшие на почве как исконной традиции, так и традиций довольно далеких — и географически, и культурно. Явление это связано с ослаблением влияния традиционных религий, что, в свою очередь, вызвало управляемым сверху процессом секуляризации. Польша составляет в этом плане исключение: здесь процесс секуляризации привел к противоположным результатам. В других же посткоммунистических странах процент лиц, считающих себя неверующими, значительно выше. По данным переписи населения, проведенной в Чехословакии в 1991 г., неверующими называют себя 30% жителей. В ответах на анкету, предложенную жителям Москвы летом 1988 г., только 4% респондентов подтвердили, что религия играет в их жизни очень важную роль (в сравнении с 44% респондентов из Нью-Йорка, где проводились аналогичные исследования); только 7% верят в загробную жизнь и 10% — в существование Бога (в сравнении, соответственно, с 63% и 82% жителей Нью-Йорка) (Маринов, 1989).

На фоне результатов подобных исследований весьма показательны данные за 1990 г. о распространении паранаучных представлений (Ершова, Сидоренко, 1991). 41,9% из почти 3000 опрошенных верят в предсказания астрологов, 41,2% — в телепатияно, 51,6% — в лечение биополем, «как это делает Джуна», 23,0% — в телекинез, 33,9% — в существование «летающих тарелок» и 11,3% — в возможность контакта с душами умерших. Вера в аномаль-

ные явления, т.е. в феномены, лежащие на стыке религии и науки, пытается вытеснить традиционную религиозность. Так, международные исследования отмечают, что польские студенты проявляют больший интерес к йоге, медитации и вегетарианству, чем их сверстники из других стран (за исключением Индии), и что среди них более популярна вера в реинкарнацию. Однако распространению парарелигиозных и паранаучных воззрений сопутствует высокий уровень религиозности, что решительно отличает поляков от россиян (Бьорквист и др., 1990).

Десятилетия, в течение которых людям навязывали «научное мировоззрение», не прошли бесследно, тем более для страны, экспортировавшей эту идеологию, хотя парадоксальным эффектом этих усилий является нынешнее стремительное развитие взглядов и практики, которые можно определить как парарелигиозные и паранаучные. Они выливаются в разнообразные формы общественной организации — группы, общества и даже университеты, такие, как недавно основанный движением Трансцендентальной медитации (ТМ) частный университет в Москве (который первоначально предполагалось открыть в Польше), где преподают элементы ведического знания в научной и паранаучной интерпретации. Этот последний случай вовсе не исключение: посткоммунистические страны становятся сегодня «землей обетованной» для многих религиозных и парарелигиозных движений международного масштаба. В условиях разрушения прежних систем ориентации, при слабой конкуренции со стороны традиционных религий с повышенной интенсивностью развиваются религиозные и парарелигиозные движения, носящие характер сект и культов, как импортированные из других частей земного шара, так и связанные с местными христианскими или языческими традициям. И хотя недостаток систематических исследований в этой области весьма ощутим, беглый обзор позволяет утверждать, что темп развития таких движений здесь значительно выше, чем в других странах.

Чтобы осмыслить это явление, необходимо учесть целый ряд факторов, как это делает современная теория развития религиозных и парарелигиозных движений — таких, как секуляризация, нарушение прав человека, социальная дезорганизация. Их комплексную трактовку предложили недавно Родни Старк и Уильям Вейнбридж (1987), используя дедуктивный подход к общей теории религии. Ими сформулировано 7 аксиом, 104 дефиниции и 339 эмпирических положений. Черпая научное вдохновение главным образом в теории восполнения, авторы утверждают, что религия возникает в результате поиска редких или вовсе не существующих в реальности наград через отношения замены. Понятие «награда», которое в классических теориях восполнения расценивается как подлинное благо, здесь дополнено понятием «компенсатор», или «желаемое воздаяние», — например, «смысл жизни» или «вечная жизнь». Религия



представляет собой систему таких компенсаторов, опирающихся на сверхприродные предпосылки и недоступных однозначной эмпирической проверке, которые заменяют реальные, хотя и недостижимые или труднодостижимые награды.

Много места в этой теории отведено религиозным движениям, для которых характерны крайне напряженные отношения с их социокультурным окружением: сектам (движениям раскола) и культам (инновационным движениям). По мнению авторов, существование этих групп показывает, что секуляризация — явление самоограничивающееся, поскольку на коротком временном отрезке (пока коренная религиозная традиция еще достаточно сильна) она дает толчок религиозному возрождению в виде сект, а на более протяженном (когда эта традиция заметно ослабевает и ее первичная, «чистая» форма перестает удовлетворять людей) порождает религиозную инновацию в виде культов, черпающих свое вдохновение за рамками традиционной религии или создающих новые формы религиозной жизни. Последним Старк и Бейнбридж уделяют особенно много внимания, поскольку, как показывает приведенная ими статистика, для них характерна сегодня наивысшая динамика развития.

Обнародованию этой теории, которая, как скромно утверждают ее авторы, представляет собой гипотезу, открытую для дальнейших корректировок, сопутствовала публикация в отдельном томе (1986) эмпирических данных, призванных ее подтвердить. При этом авторы ссылаются на собственные исследования, проводившиеся по весьма своеобразной и ранее не применявшейся методике: например, методом подсчета адресов культовых центров по телефонным книгам или методом статистического анализа информации о нескольких тысячах религиозных групп в США, собранной в «Американской энциклопедии религий» (1978).

В настоящее время эта концепция является, пожалуй, наиболее популярной из всех теорий религии, сложившихся на базе общественных наук. Тем не менее она вызывает и многочисленные критические отклики, касающиеся как ее редукционистского характера, тиражирующего ошибки Маркса, Дюркгейма и Фрейда, которые пытались свести религию к ее сугубо земным и компенсаторным функциям, так и тавтологичности тезисов и дефиниций (особенно касающихся «наград» и «компенсаторов»). Вызывают возражения и некоторые данные, приводимые в качестве опытного подтверждения теоретических положений; особенно сомнительными представляются определение уровня вовлеченности населения в культовые движения по количеству культовых центров на данной территории и тезис о «самоограничении» процесса секуляризации. Ведь в большинстве стран число участников культовых движений слишком мало, чтобы уравновесить отток приверженцев традиционных религий. Стоит обратить внимание и на то, что часто бывает достаточно трудно соотносить существующие религиозные движения с одним из членов типологического

ряда «Церковь — секта — культ». Однако, несмотря на множество изъяснов, даже такие последовательные критики этой теории, как Рой Уоллис, признают, что она представляет собой внушительную попытку теоретизирования в области религии, до сих пор единственную в таком масштабе со времен Зигмунда Фрейда.

К сожалению, состояние исследований в области религии в посткоммунистических странах не позволяет пока системно проанализировать эту теорию, поскольку сведений о распространении там различных религиозных групп очень мало. Только данные, полученные в Польше, где традиционная религия лишь в незначительной степени ослабила свое влияние, позволяют подтвердить тезис Старка и Бейнбриджа о более высокой динамике развития сект по сравнению с культурами. Так, число «свидетелей Иеговы» ежегодно увеличивается существеннее, чем число членов всех культовых движений, вместе взятых. Однако иначе обстоит дело в других посткоммунистических странах, где слабость доминирующей религии стимулировала скорее развитие культов, чем сект. Видимо, в ближайшие годы должны появиться интересующие нас данные, которые смогут послужить эмпирическим подтверждением этой теории, при условии, разумеется, что исследования в данной области будут проводиться систематически.

Упомянутая теория менее пригодна для оценки внерелигиозных последствий этих движений для общества и культуры. Однако их можно рассматривать под более широким углом, например, по схеме, предложенной Энтони и Роббинсом (1978). Они выделяют три типа таких последствий для общественной системы: *интеграцию*, *дизинтеграцию* и *трансформацию*. К этому стоило бы добавить последствия для культуры, не забывая при этом, что они могут несколько отличаться от американского контекста.

## 1. Интеграция

**М**ногие предпосылки указывают на то, что культовые движения могут сыграть существенную роль для поддержания и стабилизации общественной системы. Интегрирующая роль этих движений реализуется в четырех основных формах:

— **заполнение общественного вакуума**, оставленного коммунистической системой. Одно из наследств коммунизма — отсутствие общественной самоорганизации в форме разного рода объединений. Религиозные и парарелигиозные группы пытаются заполнить этот вакуум, создавая, наряду с другими объединениями, своеобразную соединительную ткань, необходимую для правильного функционирования общественного организма. Необходимо учитывать при этом и многие внерелигиозные функции, которые такие объединения выполняют.

— **социальная адаптация** лиц, связанных с отклоняющимися субкультурами, введение их в рамки норм, установленных традиционными общественными институтами, например, норм, ограничивающих употребление наркотиков

и алкоголя. Большинство сект и культов оказывают более очевидное воздействие на этих лиц, чем это делает традиционная Церковь, а некоторые прямо направлены на терапевтическую деятельность в данной области.

— **переадресация различных форм протеста.** Культовые движения могут играть роль своеобразного громоотвода, направляя общественный протест в безопасную для данной системы сторону. Похоже, такую роль сыграли культовые движения в Польше после введения военного положения. Не исключено даже, что это стимулировалось путем увеличения объема информации в масс-медиа об их практике и доктринах и что главные редакторы получили особое предписание на этот счет. В целом же эти движения совершенно аполитичны, а если они и стремятся изменить общественную систему, то предполагают, как ТМ, что рост числа людей, занимающихся медитацией, сам по себе приведет к позитивным общественным изменениям. Таким образом, они не опасны для существующей системы, а переключение общественной энергии в сферу их деятельности может оградить социальную систему, в которой наблюдается значительная напряженность, от более явных форм протеста. Исключения составляют некоторые неоязыческие движения, часто связанные с политическими движениями крайне националистического толка, как, например, группа скинов, или купаловцев. Деятельность такого рода движений, не чуждых агрессивных проявлений, может служить примером уже следующего типа социокультурных последствий этих движений.

## 2. Дезинтеграция

**И**нтеграционные последствия культовых движений, по мнению Томаса Роббинса и Дика Энтони, наблюдаются лишь на коротком временном отрезке. В более долгосрочной перспективе преобладают дезинтеграционные процессы, прокладывающие путь к культурной и социальной трансформации. Классическим примером этого является христианство. Хотя христиане вели себя безупречно по отношению к системе, оставаясь при своих занятиях и семьях, их отказ от какого бы то ни было участия в делах Римской империи способствовал ее падению и формированию общества с совершенно иной структурой. Но этот пример настолько нетипичен, что ему трудно найти аналог в истории. Зато легче привести примеры дезинтеграционных последствий, не ведущих к столь радикальной трансформации. Мы уже упоминали о связи некоторых религиозных идеологий с националистическими, что проявляется, однако, чаще всего в рамках традиционных религий. Сюда же следует отнести ряд проблем, порожденных деятельностью новых культовых движений среди молодежи. Эти проблемы неоднократно возникали в странах Западной Европы, особенно в Германии и Франции, где в их разрешение были вовлечены правительства и парламенты.

И средства массовой информации, и правительственные инстанции видели в культовых движениях определенную социальную угрозу, ставшую предметом

чрезвычайно бурного публичного обсуждения. Разногласия вызвало, например, то, что в эти движения были вовлечены несовершеннолетние, что некоторые формы вербовки оказались недопустимыми, что юношам и девушкам запрещали вступать в контакт с их семьями, что многие из них бросили школу и другие учебные заведения. Эти вопросы стали предметом специального доклада Комитета по делам молодежи, культуры, образования, информации и спорта при Европарламенте в 1984 году. Правительствам было рекомендовано обмениваться информацией и координировать действия, направленные на разрешение этих проблем. Несмотря на многочисленные возражения, заявленные различными организациями, главным образом религиозными, такими, как *Conseil de la Federation Protestante de France*, протестовавшими против ограничения религиозной свободы, доклад был принят большинством голосов (Бекфорд, Левассе, 1986).

В посткоммунистических странах возникновение культовых движений не привлекло столь пристального внимания общественности. Это можно объяснить относительно низким уровнем общественной самоорганизации — как внутри самих новых религиозных движений, так и внутри движений антикультовых. Ибо политическая проблема возникает лишь тогда, когда существуют эти два четко оформленные, антагонистические по отношению друг к другу объединения. Однако стремительный рост новых движений, в том числе тех, которые в других странах вызывают многочисленные протесты, может привести к тому, что и в посткоммунистических странах они начнут действовать с большим размахом, чем до сих пор. Пока же только традиционные Церкви выражают здесь свою обеспокоенность новыми религиями и парарелигиозными движениями. Хотя чаще всего эту обеспокоенность, а то и конфликты вызывает деятельность других Церквей и конфессий, особенно если она сопряжена с проблемой национального самоопределения, которая в странах посткоммунистической Европы имеет большее, чем где бы то ни было, значение.

### 3. Трансформация

По мнению Эдуарда Тириакиана (1967), новые религиозные и парарелигиозные движения, особенно эзотерического характера, являются главным показателем ломки устоявшихся норм и надвигающихся социокультурных перемен. Поскольку они не принадлежат ни к одной из старых социокультурных структур, это позволяет им свободно создавать и апробировать новые модели культуры в ответ на социальную напряженность и культурные запросы. Как правило, в переломный период активизируется маргинальный сектор эзотерической культуры, становясь источником ширококомасштабных социокультурных инноваций, и чаще всего источником таких инноваций становятся культы, а не секты.

Понятие «культовые движения» указывает на их связь как с культурой в целом, так и с одним из ее основных проявлений — религией. В рамках этих

движений часто стирается традиционное разделение на относительно автономные области культуры. Возникают новые культурные явления, которые невозможно однозначно отнести к художественным, научным или религиозным. Они изменчивы и многолики, поскольку вбирают в себя элементы разных традиций и разных областей культуры. Примером этого могут служить движение Нью Эйдж, возникшее на стыке искусства, науки и религии, или антропософия с ее многочисленными ответвлениями в разных областях культуры.

Это наступление, не поддающееся контролю со стороны традиционных общественных институтов, может стать началом социокультурного эксперимента, результаты которого распространятся в широком масштабе. Так было, например, с экологией, психотерапией, альтернативным обучением, некоторыми течениями в сельском хозяйстве, медицине или социальном прогнозировании.

Последнее, в отличие от остальных, не принесло до настоящего времени особых успехов, несмотря на многообещающие, казалось бы, перспективы, которые сулят страны Восточной Европы, разочарованные реальным социализмом и одновременно опасаящиеся «хищного» капитализма. Прогнозы «третьего пути» кажутся здесь более соблазнительными, чем где бы то ни было. Отсюда и определенное оживление миссионерской деятельности в этом регионе мира, часто сочетающейся с элементами политических или социальных программ. Но, с другой стороны, эти надежды может развеять недоверие к утопическим социальным прогнозам, в которых народы этой части Европы недавно так болезненно разочаровались. Общество в целом склоняется скорее к проверенным решениям, по крайней мере, в сфере экономики. А именно в этой сфере программы культовых движений не в состоянии предложить ничего особенно захватывающего. Экономические программы религиозных движений с их неприятием преходящего мира и рекомендуемым аскетизмом могут рассматриваться лишь как способ пережить кризис.

Более заманчивые предложения выдвигают парарелигиозные движения, которые значительно позитивнее относятся к сфере преходящего. Они рекомендуют участие в движении как способ поправить свои имущественные дела. Методы сайентологии, трансцендентальной медитации или контроля сознания учат зарабатывать деньги благодаря новой модели личного поведения. Не исключено, что эффективность этих методов в экономической сфере может по своему влиянию приблизиться к влиянию протестантской этики, став ее осовремененной версией.

Возможно, в краткосрочной перспективе именно парарелигиозным, а не религиозным движениям следовало бы предрекать большие шансы на успех в этом регионе мира. В частности, потому, что они не встречают препятствий религиозного плана, на которые наталкиваются движения с отчетливой религиозной (а значит, «чужой») самоидентификацией. Кроме того, парарелигиозные движения не требуют от своих членов абсолютной вовлеченности и не ставят столь явного барьера между участниками движения и остальной частью общест-

ва; таким образом, у них более широкий радиус действия. Степень взаимопроникновения идей и методов между парарелигиозным движением и его окружением гораздо больше, чем у религиозных движений, всегда более или менее строго изолированных от социального окружения.

Перевод с польского Аллы Калмыковой

---

Подготовлено в рамках гранта Университета Центральной Европы «Новые религиозные и парарелигиозные движения в посткоммунистической Европе: социальные и культурные последствия».

Текст доклада, прочитанного на научной конференции "Религии и Церкви в посткоммунистических странах", Краков (Польша), 18-20 декабря 1992 г.

## Библиография

Beckford J.A., Levasseur M. (1986) *New religious movements in Western Europe*, w: J.A. Beckford (red.) *New Religious Movements and rapid social change*. London: Sage, s. 28-54.

Björkqvist K., Holm N.G., Bergbom G. (1990) *The relationship between the acceptance of hindu thought and personality variables: A cross-cultural study*, w: N.G. Holm (red.) *Encounter with India*. Abo Akademi: Abo, s. 108-153.

Ершова Н., Сидоренко С. (1991) *Аномальное явление*. Радикал.

Маринов В. (1989) Три вопроса о религии. Наука и религия, № 7, с. 18-19.

Melton G. (1978) *The American Encyclopedia of Religion*. Santa Barbara.

Robbins T., Anthony D. (1978) *New religious movements and the social system: integration, disintegration and transformation*. Annual Review of the Social Sciences of Religion 2: 1—28.

Stark R., Bainbridge W.S. (1986) *The Future of Religion*. Berkeley; University of California Press.

Stark R., Bainbridge W.S. (1987) *The theory of religion*. New York: Lang.

Tiryakian E.A. (1967) A model of societal change and its lead indicators, w: S.Z. Klausner (red.) *The Study of Total Societies*. Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor.



V

ДИАЛОГ  
ВОСТОК — ЗАПАД





Роберт Хотц  
(Цюрих)

## УКРАИНСКАЯ ГРЕКО-КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ МЕЖДУ НАЦИОНАЛИЗМОМ И ЭКУМЕНИЗМОМ\*

После крушения коммунистической системы и провозглашения независимости религиозная ситуация на Украине стала настолько запутанной, что в ней нелегко разобраться. В настоящее время там существуют три враждующие друг с другом Православные Церкви. Кроме того, есть Католическая Церковь, разделенная на латинскую и украинскую юрисдикции, отношения между которыми также довольно напряженные. Имеются там и Евангелические Церкви и всевозможные секты, которые активно занимаются миссионерской деятельностью. Ввиду того, что религиозные представления и чаяния самым пагубным образом смешиваются с политическими устремлениями, а подчас и с крайним национализмом, едва ли можно говорить о мирном или хотя бы терпимом сосуществовании различных религиозных общин. Экуменизм при этом остается для многих совершенно чуждым понятием, несмотря на то что в церковной политике он вопреки всему играет определенную роль.

Поскольку в рамках нашей статьи невозможно полностью охватить весь спектр этого сложного религиозного конгломерата, мы будем говорить только об *Украинской Греко-Католической Церкви*, которая в декабре 1996 года отмечала 400-летие своего союза с Римом. Речь пойдет о Церкви, которая только в

---

\* Перевод статьи выполнен с немецкого оригинала: P. Dr. Robert Hotz SJ. Zwischen Nationalismus und Ökumene (Die ukrainische Kirche zwischen allen Stühlen), в: «Der Christliche Osten», 51 Jahrgang, 1996, Heft 1, Würzburg, s.4 — 12.

декабре 1989 года получила признание советского государства — после того как в течение более 40 лет подвергалась гонениям и притеснениям.

Однако очень скоро возрождение Украинской Греко-Католической Церкви стало помехой для экуменического движения, проводимого в международном масштабе, и привело к осложнению отношений между Римско-Католической Церковью и Православием в лице Московского Патриархата. Как мы уже упоминали, католики на Украине подчиняются двум юрисдикциям, поскольку Католическая Церковь здесь состоит из верующих, которые придерживаются как латинского, так и византийского обрядов. Первую группу составляет преимущественно польское национальное меньшинство страны. Поэтому на Католическую Церковь латинского обряда смотрят как на конфессию, к которой принадлежат исключительно неукраинцы, что само по себе не составляет проблемы, если не учитывать того, что польское национальное меньшинство не пользуется особенной любовью украинских националистов.

К католикам византийского обряда (члены этой Церкви называют себя Греко-Католической или Украинской Католической Церковью) относятся на Украине совсем иначе. По причине союза с Римом на Западе эту Церковь кратко называют «униатской». Верующие этой Церкви — украинцы, и ее богослужение совершается в тех же богослужебных традициях и обрядах, что и у верующих Православной Церкви. Для последних Украинская Католическая Церковь — своего рода «троянский конь», ибо они считают, что эта ветвь Католической Церкви была создана Римом специально для того, чтобы, так сказать, изнутри выхолостить духовное содержание Православия и, перевербовав православных верующих, подчинить их Римскому папству. Поэтому ничего нет удивительного в том, что Православие столь воинственно настроено по отношению к униатам. «Православный» означает «правоверный». Отсюда консервативные силы в православных кругах делают следующий вывод: тот, кто не является православным — не исповедует истинную веру, и, соответственно, не может притязать на толерантное к себе отношение. Это относится тем более к униатам, «предателям» Православия.

## Церковные расколы и попытки их исцеления

**Д**ля того чтобы выяснить причины напряженных отношений между Католичеством и Православием, необходимо обратиться к истории и взглянуть на несколько веков назад. Ибо исходная точка этого конфликта — так называемая Великая схизма, то есть разделение Церкви на Греческую и Латинскую в 1054 г. Поводом, но отнюдь не основанием для этого разделе-

ния послужили разногласия в сфере богословия и догматики, поскольку в основном оно было обусловлено причинами политического и культурного характера. Не случайно этот раскол имел место на границе западного и восточного культурных ареалов, когда Запад и Восток стали все чаще проявлять взаимное непонимание. В Византии не забыли того факта, что в 800 г. коронованный Римом франк (1) стал властелином Западной империи, тем самым нарушив права византийского императора. Культурное и политическое отчуждение не замедлило отразиться и в сфере религиозной жизни, поскольку для средневекового миропонимания Церковь и государство еще составляли абсолютное единство.

Непосредственным следствием схизмы 1054 г. было то, что западная и восточная части отныне пошли своим путем развития и все больше отдалялись друг от друга, так что теперь и в религиозной сфере разногласия между ними стали достаточно ощутимыми. Однако этот раскол вопиющим образом противоречил заповедям Христа о единении всех. Поэтому Рим в последующие столетия неизменно искал возможностей его преодоления. Почвой для этих попыток всегда служили предпосылки политического характера, поскольку Византия испытывала постоянную угрозу со стороны мусульман. В императорской столице на берегах Босфора ждали помощи от Запада, понимая, что получению этой помощи в немалой степени будет способствовать объединение с Западной Церковью.

Летом 1274 г. на II Лионском Соборе был провозглашен союз (уния) между греками и Римской Церковью, однако он оказался непрочным, так как византийский император заключил его, исходя лишь из политических соображений. Следующая попытка была предпринята в 1439 г. на Соборе во Флоренции. Византийский император заключил соглашение об объединении Церквей, рассчитывая на помощь Запада в борьбе против турок. Акт об унии был подписан не только Патриархом Константинополя и другими Патриархами Восточной Церкви, но также митрополитом Исидором Киевским. Однако, объявив об унии в Москве, митрополит Исидор столкнулся с резким противодействием и вынужден был бежать. Таким образом, уния была отвергнута Москвой. Завоевание Константинополя турками в 1453 г. скоро положило конец и союзу с греками. Так рухнула надежда на заключение унии между Православием и Римско-Католической Церковью. В XVI веке Рим столкнулся с проблемой раскола в западноевропейских Церквях в связи с движением Реформации, и перед Римско-Католической Церковью встали более неотложные задачи. В ходе контрреформации Рим обратил внимание на православные поместные Церкви. Заключение уний с этими Церквями представлялось Риму вполне реальной задачей, и политические интересы вновь оказали здесь свое пагубное влияние.

## Предыстория заключения унии

**Д**ля того чтобы разобраться в политической подоплеке этих событий, необходимо бросить взгляд на карту Восточной Европы XVI века, поскольку в эту эпоху она выглядела совсем не так, как в наши дни. Тогда от Балтийского моря до Черного простиралось могущественное Польско-литовское государство (Речь Посполита), границы которого на востоке доходили до самой Руси. В состав государства входили территории, которые ныне занимают Белоруссия и Украина. В те времена там жило больше православных, чем католиков. Московское государство, которое уже выказывало стремление расширить свои владения на западе, стало для Польско-литовского государства источником серьезной опасности.

В 1589 году московскому царю Борису Годунову удалось учредить патриаршество, в силу чего Православная Церковь в Московии получила независимость от Константинопольского Патриарха. Это имело политические последствия. Все восточные славяне изначально принадлежали к Киевской Митрополии, которая подчинялась Константинопольскому Патриарху. Однако, поскольку киевские митрополиты перенесли свою резиденцию из Киева во Владимир, а потом и в Москву, все права на управление Киевской Митрополией переходили к главе Православной Церкви Московского царства. Такое положение дел не могло быть выгодно Польше, ибо это означало, что Московскому Патриарху теперь должны будут подчиняться также и православные подданные польского короля. Однако поначалу притязания нового Московского Патриархата не распространялись за пределы территориальных границ Московского государства.

Константинопольский Патриарх Иеремия II едва ли предвидел, к каким последствиям приведет то, что он во время своей поездки в Москву в 1589 г., получив крупное денежное вознаграждение, согласился признать за Православной Церковью в Московии право на самоуправление. Он остро нуждался в средствах, так как ему то и дело приходилось за огромные деньги выкупать патриарший престол у турецких султанов. Иеремия II трижды покупал право оставаться Патриархом, поскольку он был дважды смещен. Этим обстоятельством и воспользовалась в своих целях Москва.

В том же 1589 г. Иеремия II отправился из Москвы в Польско-литовское государство, в котором ему по-прежнему подчинялись православные подданные польского короля. Эта поездка имела целью также и получение финансовой поддержки. Кроме того, Константинопольский Патриарх пытался с помощью реформ укрепить в этих землях восточное церковное право. Однако из-за того, что он сместил тамошних митрополитов и назначил на Украине своим представителем экзарха, которому подчинил всех церковных иерархов, ситуация, в ко-

торой находилась поместная Церковь, сильно осложнилась. Иеремия II значительно ослабил позиции местной церковной иерархии тем, что лишил ее права надзора за православными братствами. В результате этих реформ Константинопольского Патриарха ситуация на Украине еще больше осложнилась, что подготовило почву для того, что произошло в дальнейшем.

В Польско-литовском государстве полным ходом шла католическая контр-реформация. Оба выборных короля, Стефан Баторий и Сигизмунд III Ваза ревностно добивались того, чтобы на основе политического единства было достигнуто и единство конфессиональное, а такой конфессией, с их точки зрения мог быть только католицизм. Кроме того, факт обретения Московской Церковью автокефалии наводил поляков на мысль о том, чтобы подчинить своих православных подданных Католической Церкви.

Эта идея привлекала и православных иерархов Украины, которые вкупе со своей паствой были до той поры в Польско-литовском государстве гражданами второго сорта. Католические иерархи пользовались в Польше большим политическим влиянием, поскольку имели представительство в Сейме. Православные епископы не имели этих привилегий. Разумеется, в процессе переговоров им было обещано, что заключение союза с Римом повысит и их политический статус, а это, в свою очередь, благотворно повлияет на положение их паствы. Поэтому уния поместной Православной Церкви с Римской Церковью была заключена довольно быстро (2). Подписанный в 1595 году Папой договор об унии был в октябре 1596 ратифицирован на соборе в Бресте большинством украинских епископов. Так родилась униатская Церковь. Этот союз, конечно же, носил частичный характер, однако он вызвал возмущение казаков и некоторых представителей знати, исповедовавших Православие.

Существенной чертой этого союза было то, что теперь православные верующие подчинялись уже не Константинопольскому Патриарху, а Папе. При этом они сохранили славянско-византийский обряд, а также восточное каноническое право и религиозные традиции. Сюда входило, помимо прочего, право женатых на рукоположение в сан священника и назначение епископов митрополитом Киевским. Таким образом вплоть до сегодняшнего дня так называемые «униаты» отличаются от православных верующих лишь юрисдикционной подчиненностью Риму.

Римская Церковь всегда ценила свою связь с поместными Церквями различных восточных обрядов, поскольку благодаря этой связи на передний план выступала ее универсальность, выраженная понятием «католическая». Однако ввиду того, что подавляющее большинство членов Католической Церкви составляют католики латинского обряда, восточные Католические Церкви византийского обряда представляют собой незначительное меньшинство, так что остальные католики едва ли что-то знают о самом существовании католиков восточно-

го обряда, которое протекает — как в прямом, так и в переносном смысле слова — лишь на периферии Католической Церкви.

## Судьба Брестской унии до Второй мировой войны

Трагедия Украинской Католической Церкви заключается в том, что в силу своего союза с Римом она оказалась «между несколькими стульями», то есть между Константинополем, Римом и Москвой. Этот союз как был, так и остался частичным и фактически ни у кого не получил полного признания. Православные Церкви относятся к «униатам» с враждебностью и преследуют их как вероотступников. Католики латинского обряда также не считают униатов своими полноправными братьями по вере. У католических иерархов Польши, а также у многих верующих поляков униатская Церковь не вызывает особого расположения. С распадом Польско-литовского государства епископы униатской Церкви лишились обещанных им привилегий. К верующим Греко-Католической Церкви продолжали относиться как к людям второго сорта, зачастую принося их в жертву государственным интересам. Едва ли можно всерьез говорить и о том, что в то время Рим проявлял отеческую заботу об униатской Церкви на Украине и Белоруссии: для Рима что-то реально значили лишь поляки и литовцы — надежный оплот против набирающего силу русского Православия.

Между тем как этот поспешный и, по сути дела, сверху провозглашенный союз с Римом не только столкнулся с сопротивлением в своих же рядах, но и вызвал кровавые столкновения между униатами и православными, в глазах польских королей он утратил всякое политическое значение. Ибо уния не привела к столь желанному ими религиозно-политическому единству. Вскоре польские короли, вовлеченные в конфликт с Россией, были вынуждены делать все новые и новые уступки своим православным подданным, в особенности казакам, и чаще всего эти уступки делались за счет униатов. Многие из них заплатили своей жизнью за государственные компромиссы. Чудовищные массовые убийства верующих униатов, учиненные казаками, остались на совести тех, кто им потакал.

Политическое развитие проходило неблагоприятно для Брестской унии. Время расцвета Польско-литовского государства давно миновало, и к середине XVII века оно было уже не в состоянии оказывать сколько-нибудь серьезное сопротивление экспансии Московского царства на запад. Чем больше русское государство распространялось на запад, тем меньше становилась униатская Церковь, которая терла большую часть своих верующих. Там, где епархии или общины униатской Церкви попадали под власть Российской Империи, их упразднение и насильственное присоединение к Российской Православной Церкви

становилось лишь вопросом времени. Когда в конце XVIII века дело дошло до раздела Польши между Россией, Пруссией и Австрией, униатская Церковь на аннексированной территории, отошедшей к России, потеряла еще 10 миллионов своих верующих.

Униатской Церкви удалось выжить лишь в силу того, что Галиция (то есть Западная Украина и район Кракова) в 1772 г. попала под власть австрийской короны. Униатские епархии на землях, перешедших к России, были обречены, тогда как в австрийской Галиции униатские епископства смогли укрепить свои позиции. Проведенная церковная реформа создала предпосылки для нового роста и развития. В 1808 г. вновь была создана Галицкая митрополия. Таким образом униаты в Галиции снова обрели четко структурированную поместную Церковь.

На этот раз изменения политической ситуации имели позитивный результат для униатов. На поляков Австрия смотрела как на ненадежных подданных, так как они неоднократно пытались поднять восстание. Поэтому правительство в Вене отнеслось к украинцам в Галиции благожелательно, что особенно благоприятно отразилось на униатской Церкви. Во всем, что касалось подготовки священников, греко-католики скоро опередили Российскую Православную Церковь. Соглашение Австрии с Польшей в 1867 г. значительно ухудшило положение украинцев в Галиции, но в то же время пробудило в них национальное самосознание, главными носителями которого как в культурной, так и в политической сферах стало униатское духовенство. Эту роль оно продолжает играть и по сей день.

Крах Дунайской монархии в 1918 г. был тяжелым ударом для униатской Церкви. Украинские Карпаты отошли к Словакии, часть пограничных областей — к Венгрии, а восточная Галиция была присоединена к Польше. Большинство верующих униатской Церкви снова оказалось в подчинении у поляков, которые с недоверием относились к украинцам. На Украине, находившейся под властью коммунистов, Сталин в 30-е годы учинил массовый террор, так что западные украинцы не испытывали особого желания соединиться с остальной частью Украины. Однако это не успокоило подозрительность поляков, которые также страшились чумы коммунизма и с опаской поглядывали на украинцев.

К счастью, главой униатской Церкви был в то время митрополит Андрей Шептицкий. Он пользовался большим авторитетом, был талантливым и деятельным руководителем и успешно защищал свою Церковь от всевозможных нападок. Он происходил из русского дворянского рода, представители которого в XVII веке осели в Польше и приняли католичество. Вместе с братом (3) Шептицкий целиком посвятил себя делу служения униатской Церкви. Он пользовался уважением даже у польских властей. Ему удалось провести реформы в униатской Церкви, в ходе которых он изменил структуру существовавших ранее



монашеских орденов и создал новые. Шептицкий пожертвовал все свое имущество на нужды благотворительности и гуманитарную помощь украинскому народу. Шептицкий пользовался авторитетом и у православных верующих, поскольку он не боялся выступать против погромов, учинявшихся польскими фанатиками против Православной Церкви. Митрополит Шептицкий с самого начала понимал, насколько опасна для его Церкви идеология и политика коммунизма.

## Эпоха гонений и катакомбная Церковь

Катастрофа произошла в 1939 г., когда Гитлер в соответствии с условиями пакта со Сталиным уступил Западную Украину Советскому Союзу. Вторжение Красной Армии на Украину положило начало ожесточенным нападениям на униатскую Церковь. Когда началась вторая мировая война и Украина была захвачена немцами, преследования верующих прекратились, но униатская Церковь столкнулась с новыми проблемами. Рискуя жизнью, митрополит делал все возможное для спасения евреев, которых прятали в униатских монастырях. В 1944 г., вскоре после того, как на Украину снова вторглась Красная Армия, митрополит Шептицкий, которого украинцы называли не иначе, как «отец земли родной», умер. На его похоронах присутствовал даже Н. С. Хрущев. Но это было, так сказать, последним реверансом в сторону униатов. Для коммунистов униатская Церковь была рассадником национализма и, как таковая, подлежала искоренению.

После того как в 1945 г. все епископы униатской Церкви были арестованы за отказ сотрудничать с советской властью, во Львове в 1946 г. состоялся псевдо-собор, в котором участвовали пособники властей и оппортунисты. Этот псевдо-собор заявил о ликвидации Брестской унии и о включении всех бывших униатских приходов в состав Русской Православной Церкви. Коммунистам казалось, что все формальности соблюдены. Однако в действительности подавляющее большинство униатского духовенства отказалось участвовать в этом фарсе, несмотря на то что власти оказывали давление на униатский клир и не останавливались перед применением насилия. В результате многие миряне и священники предпочли концентрационный лагерь сделке с совестью. Так для униатской Церкви началась эпоха гонений. Лишь те, кто выжили в лагерях, смогли после смерти Сталина вернуться домой.

Однако униатские епископы не бездействовали в период ссылки и тюремного заключения: они тайно посвящали в епископы большое число священников, которые впоследствии и создавали на Западной Украине катакомбную Церковь,

насчитывавшую около 1000 тайных священников и монахов. Вопреки всем гонениям и преследованиям, в которых участвовали также и представители Русской Православной Церкви, подпольную униатскую Церковь не удалось уничтожить. Безусловно, определенную роль сыграл при этом и тот факт, что многие общины, которые под давлением были вынуждены перейти в православие, втайне остались униатскими. Даже иерархи Русской Православной Церкви в 80-е годы признавали, что число верующих катакомбной униатской Церкви превышает 2 миллиона. В 1988 г. именно эти верующие обратились к общественности с требованием, к которому, увы, никто не прислушивался, восстановить в правах их угнетенную Церковь. Поэтому невозможно списать лишь на счет ватиканской дипломатии тот факт, что Михаил Горбачев во время своего посещения Ватикана 1 декабря 1989 г. совершенно неожиданно согласился на легализацию связанной с Римом унией Украинской Католической Церкви византийского обряда.

### Экуменическое движение и униаты

Это событие озадачило не только иерархов Русской Православной Церкви. *Католические экуменисты*, которые, войдя в тесный контакт с Московским Патриархатом, надеялись в обозримом будущем добиться окончательного решения «униатского вопроса», внезапно встали перед проблемой реального существования униатской Церкви. Это осложнило экуменические отношения с Православием, столь обнадеживающим образом начавшиеся на Втором Ватиканском Соборе. В силу решений Второго Ватиканского Собора (1962-1965) «восточная политика» Ватикана претерпела изменения и отношения с Московским Патриархатом были основательно пересмотрены. В результате между католиками и Русской Православной Церковью начался своего рода экуменический «медовый месяц», а вопрос о преследуемой униатской Церкви оставался лишь где-то на периферии интересов их тайной дипломатии.

Униаты на Украине не были окончательно преданы забвению благодаря усилиям их главы, митрополита Иосифа Слипого. По распоряжению Хрущева его в 1963 г. освободили из заключения и позволили выехать на постоянное жительство в Рим. Иосиф Слипый, проведший 18 лет своей жизни в советских тюрьмах и лагерях, не желал мириться с новой политикой Ватикана в отношениях со странами Восточной Европы, поскольку вполне справедливо считал, что униаты вновь приносятся в жертву интересам церковной политики. Он активно выступил в защиту своей гонимой Церкви и ее погранных прав, и эти выступления

завоевали ему, увы, не только одобрение мировой общественности. Однако его поддержали довольно влиятельные украинские эмигрантские круги униатов из Канады и США, которые стали для своей преследуемой Церкви своего рода заграничным лобби. Это сыграло не последнюю роль в ее дальнейшей судьбе.

Экуменические игры Русской Православной Церкви с Ватиканом встретили серьезное противодействие в консервативных кругах Московского Патриархата. Эти круги, начиная с 70-х гг., все чаще выражали свое недовольство экуменической политикой, а порой и противились ей. Именно они обрели решающий голос в Русской Православной Церкви в 1989 г., после того как униатская Церковь была легализована.

Следует при этом иметь в виду еще и то обстоятельство, что многие православные общины на Украине стали в этот период отделяться от Московского Патриархата, создавая приходы Украинской Автокефальной Православной Церкви. Эта ситуация легла на плечи иерархов Русской Православной Церкви двойной тяжестью, ибо большая часть ее приходов находилась на территории Украины и немалое их число — в Западной Украине. Как раз в тот момент, когда Московский Патриархат благодаря новой политике государства в отношении религии надеялся на возрождение религиозности в стране, приходилось считаться с весьма значительными потерями, поскольку многие общины либо заявляли о том, что они возвращаются в лоно униатской Церкви, либо претендовали на церковную независимость.

Особенно обострилась ситуация, когда униатские приходы стали требовать возвращения церковных зданий, конфискованных в период сталинизма и переданных Русской Православной Церкви. Московский Патриархат был совершенно не готов добровольно пойти навстречу желаниям униатов, тем более что оскорбленные их требованиями православные верующие с возмущением отказались возвращать им что бы то ни было. Униаты ответили на это насильственным захватом многих церковных зданий и помещений, что порой приводило к столкновениям с применением физической силы.

При таком положении вещей представители Русской Православной Церкви поспешили обратиться к общественному мнению на Западе и обвинить униатов в том, что они притесняют православных верующих. По какой-то жестокой иронии это обращение встретило сочувствие и поддержку. Ибо никому на Западе не была известна полная страданий и несправедливости история униатской Церкви, никто не знал, что Московский Патриархат в руках государственной власти часто становился орудием насилия и ущемления прав ее верующих. Невозможно измерить и даже до конца осознать всю горечь обид униатов, которая накапливалась в течение десятилетий. И вновь оклеветанные униаты сделались козлами отпущения.

Едва восстановленная в правах Украинская Католическая Церковь вновь оказалась «между несколькими стульями». Поводом для раздражения Ватикана является теперь украинский национализм, опорой и оплотом которого всегда была катакомбная Церковь, а источником распространения — Западная Украина. В Риме недовольны тем, что униаты, выполняя требование покойного митрополита Иосифа Слипого, вновь добиваются учреждения самостоятельного Украинского Католического Патриархата. При этом отделившаяся от Москвы Украинская Автокефальная Православная Церковь также объявила о создании независимого Патриархата (4).

Но Рим по-прежнему не хочет ничего слышать о создании самостоятельного украинского Патриархата. Понимая, что Москва будет всеми силами этому противиться, Ватикан не желает осложнения экуменических отношений. Кроме того, усиление позиций автономных Церквей противоречит принципам римского централизма. Даже вопрос о канонических предпосылках занятия митрополичьей Львовской кафедры остается в этих условиях неясным, т.к. униаты *выбирают* своих митрополитов, а Рим претендует на право их назначать. Этот вопрос стоит тем более остро, что преемник Иосифа Слипого, митрополит Мирослав Любачивский, резиденция которого снова перенесена во Львов, в настоящее время уже в преклонном возрасте и слаб здоровьем.

Кроме того, и в самой униатской Церкви существует немало проблем. Отдельные группы верующих и клириков слишком долго находились в подполье и были предоставлены самим себе. Теперь, когда необходимо создать прочную иерархическую структуру, это порождает определенные трудности. Униаты сильно отстали в сфере богословского образования, и теперь многое приходится поспешно наверстывать; при этом катастрофически не хватает преподавателей и учебных материалов. Однако в то же время недостатка в кандидатах на священство нет. Действуют семинарии, и количество семинаристов исчисляется сотнями, правда, для их обучения не хватает буквально всего. Богословы, которые вернулись на родину из эмиграции, или приезжают на время, чтобы прочесть тот или иной курс лекций, мало чем могут помочь в решении проблемы дефицита кадров, поскольку им трудно привыкнуть к условиям жизни в посткоммунистической Украине. Страна стоит перед многочисленными и трудно разрешимыми проблемами политического и экономического характера. Большая часть населения живет значительно хуже, чем при советской власти, и зачастую уровень жизни — ниже прожиточного минимума. В этих условиях благотворительная деятельность Церкви особенно необходима. Однако возможности оказания материальной помощи сильно ограничены.

Несмотря на то что число верующих Украинской Католической Церкви значительно выросло за последние годы, она переживает сейчас, как и прежде, трудные времена. Продолжается ожесточенная борьба между различными хрис-

тианскими вероисповеданиями. Кроме того, любые изменения политической ситуации, которая на Украине представляет собой нечто хаотичное и не поддающееся четкому определению, могут вновь осложнить положение униатов. При этом униаты с горечью ощущают, что они брошены Римом на произвол судьбы и их проблемы не находят в Ватикане понимания.

Для клира и верующих Украинской Католической Церкви остается совершенно непонятным отношение Рима: невзирая на жестокие преследования, униаты сохраняли верность Римско-Католической Церкви, а братья католики словно бы сомневаются в самом существовании униатской Церкви и смотрят на нее как на помеху в своих экуменических устремлениях. Ибо на экуменических встречах представителей Православия и Католичества последние недвусмысленно дали понять, что в политике объединения заключение уний (как, например, Брестская уния) зарекомендовало себя как негодное средство. Но если так, то униатские Церкви фактически оказываются анахронизмом и лишь свидетельствуют о неудачах некогда делавшихся попыток союза с отдельными Восточными Церквями.

Миф о том, что некогда будет осуществлено полное воссоединение Православных Церквей и Римской Церкви, по сути игнорирует принципы свободы совести и вероисповедания — те самые принципы, которые были провозглашены на Втором Ватиканском Соборе. Если снова дело дойдет до такого союза, который будет заключен, конечно же, сверху, то есть главами Церквей, то остается открытым вопрос, не случится ли так, что вновь, как это уже было в прошлом, целые группы верующих и поместные Церкви выступят против такого воссоединения. Ибо мы все же надеемся, что и в этом случае сохраняют свою силу принципы свободы совести и вероисповедания, согласно которым каждому предоставлено право как соглашаться с официальной церковной политикой, так и отвергать ее. Это означает, что в конечном итоге и следующая попытка заключения полного воссоединения приведет лишь к частичным союзам. Во всяком случае вероятность такого исхода не следует сбрасывать со счетов. Поэтому не имеет никакого смысла игнорировать частичные союзы между Церквями, которые существуют сегодня. Украинцы, связанные унией с Римом, не требуют ничего невозможного. В соответствии со свободой совести и вероисповедания они хотят лишь одного: быть полноправными членами Католической Церкви при условии сохранения и соблюдения условий Брестской унии, 400-летие которой они недавно торжественно отмечали. Как и все прочие религиозные деноминации, униаты имеют право на существование и имеют право рассчитывать на терпимость со стороны иных конфессий. Если мы согласны с этой предпосылкой, то не должно даже возникать вопроса о том, насколько существование униатской Церкви служит помехой в текущей церковной политике. Если экуменические устремления исходят из подлинно христианских принципов, то как Православным Церквям, так и Римской Церкви следует безоговорочно признать право

униатов на существование. Ибо можно сказать с уверенностью, что экуменизм, который пренебрегает свободой совести и вероисповедания, не имеет никаких шансов на прочный успех.

*Перевод с немецкого Владимира Рынкевича*

## Примечания редакции

(1) Имеется в виду Карл Великий (742 — 814), император из династии Каролингов. В результате завоеваний образовал обширную империю, куда входила почти вся Западная и часть Центральной Европы. Франки — группа немецких племен, живших в III в. по нижнему и среднему Рейну. В конце V — начале VI вв. завоевали Галлию, образовав Франкское государство.

(2) Объективный исторический анализ источников, относящихся ко времени заключения Брестской унии, не дает оснований говорить об этом событии как о церковном союзе между двумя Церквями или двумя епископскими иерархиями. Апостольская конституция Папы Климента VIII «Magnus Dominus et laudabilis nimis» говорит исключительно об отдельных епископах и «рутенском (русском) народе» (*natio Ruthenica*). Таким образом, события в Киевской Митрополии 1595 — 1596 гг. трактовались в Риме как «возвращение рутенского (русского) народа в Римскую Церковь» и как «примирение и возвращение рутенских (русских) епископов в Католическую Церковь». Русские епископы и церковный народ допускались «к первоначальному единству» («*ad pristinam unitatem*»), что означало «новое соединение членов со своим Главой» («*membrogum ad Caput suum pova цію*»). В соответствии с посттридентской экклезиологией, утвердившейся в тогдашней Католической Церкви, этот Глава, который в мистическом Теле есть Христос, соответствовал видимому наместнику Христа, то есть Римскому епископу. Брестская уния никогда не рассматривалась Римской курией как церковный союз двух поместных Церквей, но, скорее всего, может быть интерпретирована как безоговорочная инкорпорация схизматической «*natio Ruthenica*» в Католическую Церковь.

Необходимо также отметить, что, с канонической точки зрения, в отношении Киевской Митрополии конца XVI — начала XVII века было бы неправомочно говорить о церковной унии с Римом. В то время она не имела статуса поместной Православной Церкви, а была только одной из митрополий Константинопольского Патриархата. Митрополия от своего имени не может заключать унию с другой Церковью. Тем не менее в предварительных условиях унии, выдвинутых киевской иерархией, особенно в так называемых «Артикулах» 1595 года, по сути для воссоединенной с Римом Киевской Митрополии оговариваются права поместной Церкви.

Таким образом становится очевидно, что Рим и иерархия Киевской Митрополии выдвигали две различные концепции этого церковного союза. В историческом контексте

того времени уния с Римом могла быть заключена только на условиях, которые исходили от Римской курии и не трактовали это событие как соединение двух Церквей. (См.: Вітторіо Пері. Берестейська Унія у римському баченні. В: Історичний контекст, укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління: Матеріали перших «Берестейських читань»... — Львів, 1995.)

(3) Климент Шептицкий был игуменом студитского монастыря во Львове. Во главе делегации Греко — Католической Церкви вел переговоры с советским правительством о будущем Церкви на Украине. Вот что пишет об этом историк Михаил Одинцов:

«В декабре 1944 г. в Москве, в Совете по делам религиозных культов при Совнаркоме СССР, была принята делегация Греко-католической церкви во главе с архимандритом Климентием Шептицким. Делегация передала два письма на имя И.В.Сталина и в Совнарком, в которых выражалась благодарность советской власти и Красной Армии за освобождение Украины, заявлялось о стремлении церкви участвовать в «устроении мирной жизни» на освобожденной территории. Кроме того, ставился вопрос об урегулировании взаимоотношений между государством и Униатской церковью, о создании условий для ее нормального функционирования. В частности, высказывались просьбы не препятствовать деятельности церквей и монастырей, учебных духовных заведений и изданию религиозной литературы. Члены делегации подчеркивали, «что Западная Украина более 300 лет живет отличной жизнью от Восточной Украины и что вследствие этого у нее другие обычаи... жизнь, культура и религия, а потому нужно перемену делать осторожно... (Коллекция ЦГАОР <Центрального государственного архива Октябрьской революции, высших органов государственной власти и органов государственного управления СССР. — Ред.>).

Руководство Совета «по делам религиозных культов при Совнаркоме СССР. — Ред.>, заручившись предварительным согласием В.М.Мологова и Н.С.Хрущева, в своем ответе указало, что перед советским законом все религии равны и все религиозные организации действуют в рамках существующего в стране законодательства о культах. А потому не будет делаться каких-либо исключений и для Греко-католической церкви, и ее просьбы, поскольку они не расходятся с законом, будут удовлетворены. Кроме того, Совет принял от делегации 100 тыс. рублей, переданных ею от имени духовенства и верующих в фонд Красного Креста.

Однако уже в марте 1945 г. начинает меняться отношение к этой церкви. Она стала рассматриваться как «агент» Ватикана, который в свою очередь характеризовался как «защитник фашизма», стремящийся к усилению своего влияния в послевоенном мире. Из этих посылок и строится план противодействия «гегемонистским» устремлениям Римско-католической церкви и искоренения ее влияния в СССР. *Решено было, с одной стороны, всячески ограничить деятельность греко-католических церквей, а с другой — снять ограничения в деятельности православных братств и миссионерства. На этом плане Сталин начертил «согласен», что стало опорой для последующей противоуниатской деятельности»* <курсив ред.>. (Одинцов М.И., «Путь длиною в семь десятилетий: от конфронтации к сотрудничеству (государственно-церковные отношения в истории советского государства)», в: На пути к свободе совести. Сборник статей. Сост. и общ. ред. Дмитрия Фурмана и Марка Смирнова. Москва, «Прогресс», 1989, сс. 63-64.)

(4) Во главе Украинской Автокефальной Православной Церкви — Киевский Патриархат (УАПЦ-КП) ныне стоит бывший член Священного Синода РПЦ, Митрополит Киевский и Галицкий, экзарх Украины Филарет (Денисенко). После смерти Патриарха Украинской Православной Церкви — Киевского Патриархата Владимира (Романюка) 14 июля 1995 г. Филарет возведен в сан Патриарха. Патриаршая интронизация состоялась 25 октября 1995 г. См. Справочный отдел: *Филарет (Денисенко)*.

Другую Украинскую Автокефальную Православную Церковь (УАПЦ) возглавляет бывший клирик Московского Патриархата Владимир Ярема (в монашестве Дмитрий). Патриаршая интронизация состоялась 7 сентября 1993 г. См. Справочный отдел: *Дмитрий (Ярема)*.



Вацлав Гриневич  
(Люблин)

## ЦЕРКВИ-СЕСТРЫ: ПРИМИРЕНИЕ И ЭККЛЕЗИОЛОГИЯ\*

Современное состояние межцерковных отношений многими характеризуется как «зима экумены», — в первую очередь это касается Церквей Восточной и Центральной Европы. Отношения между Римом и православным миром оказались в значительной мере затрудненными. Наибольшие сложности связаны, как известно, с положением униатских, т.е. Восточных Католических Церквей, объединенных с Римом. Широко известны также конфликты, вызванные активностью Римско-Католической Церкви в России. Православные верующие чувствуют себя ущемленными и считают возможным говорить о католической экспансии.

Баламандское заявление (1993), результат работы Смешанной международной комиссии по ведению богословского диалога между Римско-Католической и Православной Церквями, представляет собой серьезную попытку посредничества в этой непростой ситуации<sup>1</sup>. В этом документе, помимо разъяснения основных экклезиологических принципов, содержатся практические предложения, открывающие перед обеими Церквями новые пути. Баламандское заявление было в целом с одобрением встречено католическими и православными богословами на Западе, оценившими его положительный вклад в теологический диалог между Церквями-сестрами. Вместе с тем, отрицательная реакция со сто-

---

\* Перевод статьи выполнен с немецкого оригинала: Waclaw Hryniewicz, Auf dem Weg zur Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung. в: «Der Christliche Osten», 51, Jahrgang 1996, Heft 1, Würzburg, s. 13 — 23

<sup>1</sup> Uniatism, method of the past, and the present search for full communion, in: Eastern Churches Journal (ECJ) 1 (1993/94) no. 1, 17-25.

роны Греко-Католической Церкви (прежде всего в Румынии), консервативного Православия (особенно в Греции), в частности со стороны греческих общин, придерживающихся юлианского календаря, усложняют и обостряют ситуацию. Работа Смешанной комиссии получает во многих отношениях неверную и искаженную интерпретацию.

Хотя нижеиследующие размышления посвящены не только Баламанскому заявлению, тем не менее они направлены и против критики этого документа. Мне хотелось бы поразмышлять о проблемах примирения и прощения в свете экклезиологии Церквей-сестер, взяв за основу библейскую идею кеносиса и милосердия.

Наибольшую тревогу вызывает бытующее сегодня чувство страха перед *другим*. Зачастую можно наблюдать полную неготовность узнать или понять другого человека и даже радикальное отторжение вообще всего другого. Поэтому столь необходимо сегодня воспитание способности к диалогу, развитие особой гуманитарной науки, проксемики, и выработка умения прощать и мириться. Диалог воплощает собою направленное вовне внимание и уважительную готовность понять другого — ради взаимной пользы. Тот, кто лучше узнал другого, уже не испытывает к нему прежних агрессивных чувств и может жить с ним в уважении и мире. Воистину между открытым и замкнутым сознанием существует пропасть. Замкнутое сознание, как правило, отличается ксенофобией, жесткостью и нетерпимостью. И лишь открытое сознание способно признать за другим право на существование и право по-прежнему оставаться *другим*. Что касается христиан, то они имеют свои особые, засвидетельствованные Евангелием, основания придерживаться открытости.

## 1. Когда любовь охладевает

Тридцать лет назад Патриарх Афинагор I и Священный синод Константинополя своим томосом от 7 декабря 1965 г. изгладили из памяти и из среды Церкви анафему 1054 года. В патриаршем соборе в Фанаре были оглашены, в частности, начальные слова томоса: «Бог есть любовь» (Ин. 4:9), любовь же — это Богом данный знак, отличающий учеников Христа. <...> И если случится так, что любовь охладится и единство в Господе прервется, должно всеми силами противодействовать злу и стараться его устранить»<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> *Tomos agapis* — Vatican-Phanar 1959-1970, Rom/Istanbul 1971, no. 129,290. (Перевод дан по: Томос Агапис. Ватикан — Фанар (1958-1970), Брюссель — Москва, 1996, с. 145.)

В напряженной и конфликтной ситуации сегодняшнего дня эти слова звучат настоятельным призывом. Любовь учеников Христовых действительно охладела. Как положить конец церковной драме? Как одолеть болезнь? Константинопольский Патриарх Варфоломей недавно также говорил о «лабиринте прошедшей, охладевшей любви». Это выражение он использовал в письме к Папе Иоанну Павлу II от 23 июня 1992 г., в котором затрагивается тема тяжелого положения Греко-Католических Церквей<sup>3</sup>. И вот теперь эта «охладевшая любовь» никак не может справиться с прошлым. Память о давних обидах, жестоких словах и взаимных упреках оказалась сильнее призыва к примирению и прощению. Так сможем ли мы когда-нибудь вылечить застарелые раны?

Как видно из нижеследующего фрагмента Баламанского документа, в нем рисуется образ экумены, отнюдь не замкнутой на прошлом: «Каким бы ни было прошлое, его следует оставить милосердию Божию, а все силы Церкви должны быть направлены на то, чтобы настоящее и будущее более соответствовали воле Христа...»<sup>4</sup> (п. 23). Напротив, это образ экумены, устремленной вперед, и процессу примирения и прощения здесь отведена весьма важная роль. Без искреннего стремления к прощению и примирению все попытки преодолеть существующий кризис обречены на провал.

Мы живем во времена, когда нужно не закрывать дверь, а принимать друг друга, «как и Христос принял вас в славу Божию» (Рим. 15:7). В контексте наших размышлений слова о «славе Божией» чрезвычайно важны. Все то, что способствует межцерковному разделению, презрению и ненависти, лишь оскверняет Имя Божие и подрывает христианскую веру. Страшным «пророчеством» воспринимаются в связи с этим стихи Корана о христианах: «Они также забыли *многое* из увещаний, *данных* им. Посему Мы возбудили ненависть и вражду среди них до Дня Воскресения. И Аллах не замедлит дать знать им о том, что творили они»<sup>5</sup>. У мусульман есть все основания по-своему понимать эти слова. Один из них, например, пишет: «Пророчество, согласно которому различные христианские Церкви всегда будут раздражаться ненавистью и противоречиями, подтвердилось всем ходом времен и в наши дни звучит с особой ясностью»<sup>6</sup>. Как бы мы, христиане, ни комментировали подобные замечания, наше соперничество и наши раздоры компрометируют саму христианскую веру, и это остается печальным фактом. Сегодня, быть может, как никогда, настоятельна необходимость примирения и дружеского сосуществования Церквей.

<sup>3</sup> Osservatore Romano (engl. Ausgabe) 26,1. 7. 1992, 2.

<sup>4</sup> Цит. по «Логос» 1995, с. 54.

<sup>5</sup> Коран, Сура V, 14; рус. пер. цит. по: Священный Коран. Арабский текст с рус. пер. Лондон: Аль-Ширкатул Исламийя, 1987, с.102.

<sup>6</sup> The Holy Quran. Arabic text, English translation and commentary by Maulana Muhammad Ali, 6th ed. Chicago, 1973. Прям. 674.

## 2. Понятие «Церкви-сестры»: трудности интерпретации

В наши столь трудные для экумены времена следует выделять самое существенное и бережно сохранять доверие, ранее достигнутое в диалоге. Сегодня это представляется особенно важным, поскольку процесс примирения Церквей испытывает угрозу изнутри.

Противники Баламандского заявления подвергают сомнению результаты, выработанные в процессе диалога между Церквями. Это касается прежде всего сакраментального понятия о Церкви, объединяющего обе христианские традиции. Возвращение к эkkлезиологии общности (*κοινωνία*) между Церквями-сестрами, преобладавшей в первом тысячелетии н.э., свидетельствует о принципиальном согласии по всем существенным вопросам сакраментальной структуры Церкви (см. документы, выработанные в Мюнхене, Барн, на Валааме). Со ссылкой на решения всеправославных совещаний и Второго Ватиканского Собора Баламандский документ констатирует, что католики и православные «вновь осознали себя Церквями-сестрами» (п. 12), «признали себя Церквями-сестрами» (п. 14). Уже при Папе Павле VI и Патриархе Афинагоре I концепция Церквей-сестер способствовала резкому перелому во взаимоотношениях двух Церквей (см. *Tomos agaris*). В своем обращении к Православным Церквям Польши 5 июня 1991г. в Белостоке Иоанн Павел II сказал:

«Сегодня мы все более ясно и отчетливо понимаем, что наши Церкви являются Церквями-сестрами. Выражение «Церкви-сестры» является не пустой формулой вежливости, но основополагающей категорией эkkлезиологии. И на этом должны строиться взаимоотношения всех Церквей»<sup>7</sup>.

Последняя фраза открывает, как можно надеяться, новую эkkлезиологическую перспективу, которая еще подлежит всестороннему изучению и претворению в жизнь.

Сегодня эта основополагающая категория подвергается обвинениям в теологической и канонической некорректности. Между тем она восходит к первоначальному христианству (ср. Ин. 13; 1Петр. 2:17; 5:9,13). Нет сомнений в том, что уточнить значение этой концепции, выяснить ее конкретные следствия возможно только в процессе диалога. Православные критики Баламандского заявления находят ее двусмысленной и неверной — по их мнению, понятие «Церковь-сестра» применимо только к Православным Церквям и к Церквям, одинаково разделяющим с ними апостольскую веру. При таком подходе Православие и Римско-Католическая Церковь, вопреки сказанному в Бала-

<sup>7</sup> Ansprache von Johannes Paul II. an die Orthodoxen in Polen, in: ECJ 1 (1993/94), no. 1, 104-109, 106 P <перевод дан по нем. тексту. — Прим. перев.>.

мандском документе (п. 13), по-прежнему не признаются исповедующими одну «апостольскую веру». Вся ее полнота считается принадлежащей Православной Церкви, которая не приемлет догматов о примате и непогрешимости Папы.

Таким образом нас отсылают к самым серьезным вопросам, пограничным с областью экклезиологии. В основе критики Баламандского документа со стороны Православия очевидным образом лежит опасение слишком поспешного объединения Церквей, без предварительного согласования вероучительных различий, которые по-прежнему между ними сохраняются. По этой причине православным особенно трудно принять предложение взаимного признания таинств и апостольской преемственности. Такое признание означало бы согласие с тем, что Православная и Римско-Католическая Церкви, благодаря своему сестричеству, вместе составляют истинную Церковь Христа. По мнению некоторых критиков, такой взгляд представляет собой род теории разветвления, что равносильно отказу от сотериологической и экклезиологической исключительности и открывает возможность для «*communicatio in sacris*» («общения в таинствах»). Если бы это и было достигнуто, то, по их опасениям, все равно не продлилось бы долго, т.к. вероучительные различия нельзя рассматривать лишь как частные теологические воззрения.

В подобной ситуации неудивителен растущий скепсис православных в отношении Смешанной комиссии и ее последних постановлений. Существуют опасения, что официальное принятие Баламандского заявления расколется его сторонников и противников на два лагеря<sup>8</sup>. В Заявлении говорится, что Греко-Католические Церкви «имеют право на существование и деятельность» (п. 3). Этим подразумевается, что Православная Церковь признает всю целиком Католическую Церковь как Церковь-сестру и тем самым в ее составе -- и Греко-Католические Церкви. И тем не менее остается фактом, что многие православные верующие по-прежнему не готовы к такому признанию. Процесс примирения, таким образом, оказывается под серьезной угрозой.

### 3. Переговорки не достигают Неба

Надеюсь, что современное состояние православно-католических отношений очерчено мною достаточно искренне и объективно. Лично я совершенно убежден в том, что подлинная христианская вера в равной мере пребывает в обеих Церквях. Но мне также очевидно, что в среде право-

<sup>8</sup> См.: L. J. Pastovos, An Orthodox Response to Balamand, ECF 1 (1993/94), №3, 22-29.

славных и католических теологов не все разделяют мое мнение. Чтобы проникнуться сознанием близости, недостаточно теологических исследований, необходимо также личный экуменический опыт примирения. Для меня не представляет трудности принять следующие слова Баламандского документа: «То, что Христос вверил Своей Церкви <...>, не может быть присвоено в свое исключительное пользование ни одной из наших Церквей» (п. 13). Существуют достаточно серьезные противоречия, которые нас по-прежнему разделяют, однако это еще не достаточная причина для отлучения другой стороны от сакраментальной реальности Церкви (что стало темой католико-православного диалога в 1980-х годах).

Данный тезис находит историческое подтверждение. Долгое время после Схизмы видные иерархи Восточной Церкви отстаивали экклесиологическую модель, лежавшую в основе Церкви в первое тысячелетие ее существования. Согласно такому пониманию, Церковь рассматривается как «*koïnonia*» («общение») поместных Церквей-сестер. В начале XIII в. Патриарх Иоанн X Каматерос в письме папе Иннокентию III настаивает на том, что «Римская Церковь есть первая среди равноправных и равнодостоинных сестер» («*proton ... en adelphais ... homotimois*»)<sup>9</sup>. Еще в XIX в. Киевский митрополит Платон (Городецкий) (ум. в 1891 г.) уподобил Вселенскую Церковь огромному храму со множеством часовен (т.е. различных христианских конфессий). Перегородки между ними не достигают Неба. Они не могут помешать высокому духовному обмену и не в состоянии преградить кому-либо путь на Небо<sup>10</sup>. Это образное сравнение по своему духу весьма близко экклесиологии Церквей-сестер.

С исторической точки зрения было бы неверно утверждать, что выражение «Церкви-сестры» никогда не употреблялось по отношению к Церкви, имеющей вероучительные отличия от Православной Церкви. Этим термином именовалась Западная Церковь и после Схизмы<sup>11</sup>. Такое словоупотребление говорит о некоторых утвердившихся уже в то время основополагающих экклесиологических интуициях. Разделение Церквей несет с собою нечто трагическое, и прежде всего — взаимное отчуждение, недоверие, конфликты, вражду и ненависть. Вместе с тем, оно всегда остается лишь на видимой поверхности церковной жизни, затрагивая прежде всего каноническое и институциональное измерения христианской экзистенции, но не проникая во внутренние, онтологические глубины церковного таинства. Даже и разделенная, Церковь по-прежнему остается единственной Церковью воскресшего Господа в истории человечества. Какой бы ущерб, вплоть до полного разрушения, ни был причинен сестрическим узам, — все равно дар Бога во всей его глубочайшей

---

<sup>9</sup> Цит. по: M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, tom. 4. Paris, 1931, 387.

<sup>10</sup> Там же, 309.

<sup>11</sup> Подробнее см.: Bischof Maximos Aghiorgousis, "Sister Churches" - Ecclesiological implications, in: *Epistemonike parousia hestias theologon Chalkes*, Band G, Athen 1994, 349-399.

сущности не может быть разрушен. Можно прервать видимые связи, объединяющие христиан, но Церковь — в своем онтологическом измерении — остается единой. Разделение затрагивает лишь видимый, исторический срез реальности, онтологическое же единство Церкви утверждает себя вопреки этому разделению, ее Божественное ядро остается неврежденным. Будучи даром Троицного Бога, это единство пребывает неизменной светоносной реальностью на фоне нарушенной церковной общности. Человеческий грех не обладает достаточной силой, чтобы разрушить реальность, учрежденную и зиждимую самим Богом. Разделения могут затмить или исказить лишь видимый образ Церкви, но ее онтологическое единство им не подвластно. Как Божий дар в своей сущности, церковное единство сильнее всякого разделения. Непреложное стремление также и к видимому единству предполагает веру в нерушимый дар единства, дарованный самим Богом.

Еще одним побуждающим мотивом является то обстоятельство, что с укреплением своего единства Церковь приобретает все больший авторитет в глазах мира. В рамках человеческой истории можно осуществить лишь некое отдаленное представление, образное предчувствие будущего единства в Боге. Земная Церковь всегда будет оставаться зачаточной и предварительной реальностью в сравнении с эсхатологическим Божиим Царством.

И воскресший Христос, и Святой Дух остаются по обе стороны церковного разделения. Вероучительные заблуждения, которые люди приписывают другим, не могут воспрепятствовать пребыванию Христа у этих других. Бог не является пленником догматики и обрядности. Христа и Его «суверенный Дух»<sup>12</sup> (pneuma hegemonikon) нельзя получить в свое распоряжение. Человеческие ошибки и грехи не могут помешать раздаванию дара Христова присутствия. Книжники и фарисеи, во время Его пребывания на земле, не смогли помешать Ему «выискать и спасти погибшее» (Лк. 19:10; ср. Мф. 9:11-13; Мк. 2:15-17). Насущность проблемы примирения по-настоящему осознается лишь в христологической перспективе.

Польский православный богослов Ежи Клигер (ум. в 1976 г.) часто подчеркивал недискурсивный, неинтеллектуальный характер нашего личного общения с Христом. В работе, посвященной проблеме взаимного общения Церквей, он писал: «Разве члены Православной Церкви все придерживаются истинных понятий? И какого недомыслия не встретишь в уме отдельного человека. Но это не может никого лишить участия в церковном таинстве, ибо Церковь восполняет недостатки каждого. И разве не может Церковь — в широком смысле — восполнить недостатки целой общины?»<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Hippolyt von Rom. Traditio apostolica, 1,2.

<sup>13</sup> J. Klinger, Le problème de l'intercommunion: point de vue d'un orthodoxe, in: Vers l'intercommunion. Paris, 1970, 69-118, 92 f.

Если так, то Церковь, в самом широком значении этого слова, может возместить недостатки и ошибки наших сообществ. Я думаю, что сам Христос исполняет это в своей Божественной свободе. В том же сочинении Клиггер говорит о Святом Духе и о чуде единения, которое совершается всегда: «Когда мы призываем Святого Духа, то эпиклеза <часть евхаристического канона, призывание Святого Духа на евхаристические Дары. — Ред.> во время евхаристии выводит нас из узких рамок нашего статичного литургического языка, чтобы явить нам подлинное присутствие Христа — там, где Он воистину пребывает. <...> Ибо в огне этого реального Христова присутствия расплавляются все межцерковные взаимные оглушения — там, где они по-прежнему имеют место»<sup>14</sup>.

Кому дано познать подлинные границы истинной Церкви? Кто может поставить границы целительной силе прославляемого Христа, которому «дана ... всякая власть на небе и на земле» (Мф. 28:18)? Присутствие Христа упраздняет наши расколы и наши отлучения. В действительности другие Церкви суть тоже наша собственная Церковь. Позволим себе рискованное утверждение, что церковный раскол составляет, быть может, часть сурового и тяжелого педагогического замысла, предназначенного для того, чтобы оградить Церковь от оскудяющего ее единообразия. Не в этом ли состоит провиденциальное значение Схизмы? И при этом разделение остается ересью, ущербом единства, нарушением Христовой заповеди любви. Каждый христианин должен прежде всего преодолеть раскол внутри самого себя, и это есть первый и неизбежный шаг на пути примирения Церквей.

#### 4. Примирение и этика милосердия

**Т**рудный экуменический процесс примирения и взаимного прощания не может увенчаться успехом, если игнорировать этику милосердия. Мы бываем слишком категоричны в своих суждениях. Мы чересчур поспешны в выводах относительно различий наших образов веры. Конечно, нельзя недооценивать значения вероисповедных различий. Диалог о догматике необходим. Но куда сложнее — устранить последствия многовековой разделенности наших церковных обществ. В спорах и диспутах мы обосновали наши институциональные различия — и погрязли в этих различиях. На протяжении многих веков наши Церкви оттачивали методику теологических доказательств необходимости раскола. История Церкви изобилует конфессионально-апологе-

---

<sup>14</sup> Там же, 111, 114.



тическими теориями. При подобном настрое, с характерным для него отсутствием чувства солидарности и милосердия, обе стороны отказывали друг другу в истинности веры. Постепенно мы свыклись с последствиями нашего разделения, и сегодня у нас в явном дефиците — экумена Духа. Нам также потребна сейчас экумена Сердца, а она недостижима без милосердия.

В подтверждение этих слов я хотел бы сослаться на непреложное свидетельство, каким является воистину экуменическая личность, сумевшая перешагнуть все межцерковные границы. На Востоке его сочинения всегда пользовались авторитетом, теперь же и Запад все больше прислушивается к его мудрости. Я имею в виду Исаака Сирина, или Ниневитянина, святого VIIв., который говорит о двух жизненных «школах». Большинство людей застревают в «школе справедливости», и лишь немногим удается перейти из нее в «школу милосердия». Первая школа вырабатывает осознание справедливости и учит нас выносить суждения о людях, тем отделяя их друг от друга. Знание подобного рода вызывает склонность к распрям, гневливости, блуждания и своенравие, тогда как «школа милосердия» учит прощению и милости, раскрывает величие Божиего дара, пестует дух мира, смирения, терпения и любви<sup>15</sup>. Этот достойный удивления дар милосердия и милости есть образ Божиего милосердия по отношению к нам. Мудрость Исаака Сирина лучше всего выражена в его словах о милосердном сердце:

«Что же такое есть милостивое сердце? Сие есть сердце, которое кручинится за все творенье — за человека, птиц, зверей и демонов и за всякое создание... И по великой своей милости становится его сердце смиренно и уж не может он слышать, ниже взирать на всякое повреждение или самонаималейшее горе, которое бывает причинено творенью... И молится он даже и за род гадов по великой милости, которая горит в его сердце — в уподобление Богу»<sup>16</sup>.

Цель христианской жизни Исаак Сирин видит в деятельной и милосердной любви: «Брат! Заповедаю тебе: на весах твоего рассуждения да препобеждает постоянно милостыня все прочие виды добра, доколе ты не ощутишь в себе той милостыни, которую имеет Бог к миру»<sup>17</sup>. Милосердие и мудрость открывают путь к истинному пониманию и мудрости.

Сегодня, пожалуй, кому-то это настроение покажется сентиментальным. Но посмотрим правде в глаза: история неоднократно показывала нам, что происходит с нашими Церквями, когда дух милосердия бывает утрачен. В знамени-

<sup>15</sup> The Book of Grace 6, 29. 3. 32, in: *Ascetical Homilies of Isaak Syrian*. Translated by the Holy Transfiguration Monastery. Vost on 1984, 415. Некоторые ученые (например, Г. Бунге) считают, что подлинным автором "Книги милости" был Исаак Сирин.

<sup>16</sup> Там же, с. 344 и сл. (Homilie 71). Перевод дается по немецкому тексту данной статьи. — *Прим. пер.*

<sup>17</sup> Там же, с. 312 (Homilie 64). Русский текст цит. по: "Отечник", избранные изречения святых иноков и повести из жизни их, собранные епископом Ипатием (Брянчаниновым), "Жизнь с Богом", Брюссель, 1963, с.281. — *Прим. пер.*

том стихотворном романе «Парсифаль» средневекового немецкого поэта Вольфрама фон Эшенбаха описано видение духовного кризиса нашей цивилизации, основанное на легенде о святом Граале. Мифическое царство страдает от засухи, хранитель таинственного Грааля, король Амфортас, поражен болезнью вместе со всем своим народом. Все попытки вылечить его оканчиваются неудачей. Целая область превратилась в бесплодный высохший край. Природа и человек охвачены одним и тем же недугом. Наконец, однажды является никому не известный рыцарь. Это Парсифаль. При первом посещении короля он даже не замечает его боли и страдания, и эта бесчувственность дорого ему обходится. В течение многих последующих лет он не может отыскать Грааля. И, лишь посетив короля вторично и проникнувшись чувством сострадания к нему, Парсифаль наконец обретает Грааль. Амфортас излечивается, Парсифаль становится королем и хранителем святого Грааля.

Разумеется, жест милосердия в одно мгновение не преобразит нашу цивилизацию и не изменит сразу отношения между Церквями, однако он имеет далекие последствия. Он изменяет сам образ этих отношений. Есть старинная поговорка: «Сделай один шаг навстречу Богу, и Бог в ответ сделает сотню шагов навстречу тебе». Мы должны отважиться и, проникнувшись милосердием, сделать первый шаг к примирению и прощению. Тогда Бог удивит нас своей скорой милостью.

## 5. Идентичность, кеносис и прощение

Суровая педагогика диалога понуждает нас превозмочь в себе дух соперничества, конкуренции и межконфессиональных раздоров. От этого зависит, воцарится ли в нашей экумене честность. Любая стратегия, направленная на то, чтобы ослабить другую сторону, вызывает лишь защитную реакцию. Логика победы и поражения, унаследованная нами от прошлого, должна уступить место логике братства и взаимной ответственности, которой требует этика эkkлeзиологии Церквей-сестер. Экумена учит нас обнаруживать качества открытости, совершенства и мудрости, присущие нашей идентичности. Мы все являемся жертвами исторических конфликтов, конфессиональной ограниченности и церковного соперничества. Конфессиональный вопрос: «Кто я емь?» — не учитывает христологического компонента: «Кому я принадлежу?» Недостаточно подумать о том, кто мы, важнее узнать, чьи мы. Наша христология и сотериоло-

гия<sup>18</sup> учат нас, что мы принадлежим Христу, который «уничтожил Себя Самого, приняв образ раба» (Флп. 2:7). Ибо все — от Бога, в Своем кеносисе «Иисусом Христом примирившего нас с Собой и давшего нам служение примирения» (2 Кор. 5:18). Кеносис<sup>19</sup>, койнония и примирение неотделимы друг от друга.

Слово «кеносис» означает уничтожение, самоотщужение. Идентичность Христа, исток которой — в Его равенстве Отцу, есть нечто совсем иное, чем стремление к безраздельному обладанию своим собственным достоянием. Христос смог отказаться от своей власти и славы и таким образом обрести новую, кенотическую («уничтоженную») идентичность. Кеносис как раз и означает эту способность к самоотрицанию: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Ин. 12:24). Только такой ценой возможно спасение и преображение мира. То, на что отважился Бог, поразительно. Целью Божественного кеносиса является не самоуничтожение, а преображение. Образ кенотического Христова служения получает экклезиологическое значение. Кеносис Христа становится заповедью для Его Церкви.

Сегодня каждый богослов должен задать себе вопрос: что может и что должна делать моя Церковь, чтобы не растерять доверия к себе, сохранить экуменическую честность и открытость для примирения. По всей вероятности, наши Церкви сейчас не в состоянии быстро и безболезненно отказаться от прежнего стиля взаимоотношений. Обратить обе Церкви ко взаимному милосердию и прощению — это и есть сегодня наша самая трудная задача. Сегодня в этой области необходим подлинный прорыв — кенотический (в библейском смысле) акт отказа от всего того, что идет вразрез с работой по примирению.

Кое-кто, возможно, сочтет это чистым безумием. Однако «немудрое (безумие) Божие премудрее человека» (1 Кор. 1:25). Ходить Божими путями всегда было нелегко. Для этого недостаточно одной мудрости, необходимо еще мужество, решимость и сочувствие. Не слишком ли доктринально стало современное христианство?

Экклезиология Церквей-сестер требует от нас признать, что в наших взаимоотношениях по-прежнему не хватает евангельского сестричества и милосердия. Груз исторических ошибок и печальный опыт прошлого продолжает отягощать нашу память. Глубокие корни недоверия весьма затрудняют экуменический процесс примирения. В вышеупомянутой Белостокской речи к пра-

<sup>18</sup> Христология — учение об Иисусе Христе; сотериология — учение о спасении. — *Прим. перев.*

<sup>19</sup> Кеносис — богословское понятие, отражающее представление об уничтоженном снисхождении Бога Слова (Иисуса Христа) к людям, когда Он благоволил вместо образа Бога принять на Себя образ раба и вместо жизни божественной жить жизнью богочеловеческой.

вославленным Папа Иоанн Павел II призвал всех нас смиренно признать свою вину перед Богом и попросить друг у друга прощения:

«Давайте же, исполняясь духом взаимного примирения, простим друг другу те взаимные несправедливости, которые были нами допущены в прошлом, и отныне начнем строить новые отношения в истинно евангельском духе, создавая лучшее будущее для наших примиренных Церквей.»

Здесь тоже речь идет об экумене будущего, которая просто не позволяет нам оставаться в плену у прошедшего. Учения прошлого не следует забывать, но память о дурном должна быть уврачевана. Лишь уврачеванная и очищенная память может открыть нам путь к лучшему будущему. Вопрос о прощении, об «уступке воли», как он сформулирован в Баламандском документе (п. 20), приобретает в этой связи еще большее значение. Важной частью процесса примирения должно стать усвоение того, как воспринимают нашу собственную церковную общину другие христиане. Сочувственное принятие прошлого опыта других становится в этой ситуации совершенно необходимым.

Мне хотелось бы передать эту мысль на более конкретном примере. В Греко-Католических Церквях свежо воспоминание о гонениях. Там существует уверенность в том, что православные принимали участие в этих преследованиях, развернувшихся после Второй мировой войны (в Украине, Румынии и Словакии). Кардинал Мирослав Любачивский в последнее время высказывает жалобы на «видимое нежелание или неспособность Православной Церкви хотя бы частично признать свое участие в отдельных случаях преследований греко-католиков, при этом вся ответственность ничтоже сумняшеся перекалдывается <...> на 'известного рода гражданские власти'». По мнению кардинала, свидетельства последних лет все более ясно указывают на «нечто большее, чем просто молчаливое согласие Православной Церкви с указанными событиями», однако «похоже, что православные не способны дать честный отчет о прошедшем»<sup>20</sup>.

К этим словам можно лишь добавить, что дар прощения должен быть обоюдным. История униатства началась не в нашем столетии. Католическая сторона должна признать, что процесс образования унии не обошелся для нее без ошибок и нарушений права, когда в дело вступали «внешние моменты» и «внецерковные интересы» (Баламандское заявление, п. 8). Нельзя забывать, что сопротивление сталинским указам, безусловно, намного увеличило число православных мучеников. Православные иерархи того времени отдавали себе отчет в том, что мученичество не присуще исключительно православию; и в конце концов, многие православные христиане не могли не проникнуться чувством сострадания христианам других исповеданий. Это несколько не меняет того факта, что насиль-

<sup>20</sup> Kardinal Lubachivsky an Kardinal Cassidy, in: ECJ 1 (1993/94) no. 1, 29-35, 31.

ственное объединение греко-католиков с православными (1946 — 1949) было нарушением принципа религиозной свободы. Если мы хотим добиться прогресса на пути полного примирения, нам не обойтись без взаимного прощения.

Вопрос о вине и ответственности сложен и драматичен. Обязанность богословов и историков состоит в том, чтобы совместными усилиями с максимальной объективностью определить меру ответственности, которую несет каждая сторона за то взаимное отчуждение, которое между нами возникло. Мы все нуждаемся в Божием милосердии и прощении. Уже поэтому нам следовало бы проявлять больше понимания и сочувствия к историческому прошлому наших Церквей, столь часто отмеченному истинным человеческим страданием. И без сомнения, взаимному прощению в значительной степени могло бы способствовать общее почитание мучеников и исповедников современной эпохи гонений. «Их страдания — призыв к нашему единству» (п. 33).

## 6. Примирение людей — Божия радость

Сколько-нибудь прочное примирение невозможно без прощения. Лишь тот, кому довелось испытать несправедливость, стать жертвой злобы, невежества, слабости или равнодушия других, — лишь такой человек сможет простить по-настоящему. Примером для всех нас должен стать Иисус. «Отче! прости им, ибо не знают, что делают» (Лк. 23:34). Такое прощение уже являет собою акт кеносиса, милосердия и примирения.

Настало время, когда нужно не стучаться в двери другой конфессии, а приглашать друг друга к себе. В притче, рассказанной Иисусом, отец выбегает навстречу сыну с приветствием, ибо тот «был мертв, и ожил; пропадал и нашелся» (Лк. 15:24,32). Мы все несем ответственность за то, что братские и дружеские узы между нашими Церквями расторглись. Нечто существенное ушло из наших отношений, и теперь вернуть это можно только с помощью прощения и примирения. Старший сын из притчи был обязательный и честный человек. Неожиданное возвращение младшего сына поразило его. Он не мог понять радости своего отца. Как можно все так скоро забыть и предаться радости и веселью?! Его чувство справедливости было уязвлено. Отец веселится — но не из-за него. Быть может, это всего обиднее. Старшему брату трудно заставить себя протянуть младшему руку. Примирение в семье зависит теперь только от него. Притча ничего не говорит о дальнейшем, рассказ сконцентрирован на изображении милосердного поведения отца. Исполненный радостью примирения, он походит на пастыря, который оставил девяносто девять овец ради

поиска одной пропавшей и, найдя ее, устроил пир для друзей и соседей (ср. Лк. 15:4-7). Так же радуется о нас наш Бог.

Поистине удивительны слова Евангелия от Луки, описывающие эту Божию радость! Возвращение блудного сына кладет конец ожиданию и горю отца. Оно и ему приносит освобождение, что находит выражение в его призыве к радости и веселью (ср. Лк. 15:32). Но радость отца не может быть совершенной, пока оба его сына не примирились друг с другом. Ее омрачает старший сын с его нежеланием понять и сделать шаг навстречу. Отец настаивает на примирении и надеется, что оно когда-нибудь произойдет. Лишь тогда дом наполнится радостью и любовью. Неумение сделать первый шаг к примирению отодвигает эту минуту в неопределенное будущее. Любовь всегда страдает от недостатка понимания и взаимности. Примирение братьев — источник радости и свободы для отца. Так притча высказывает великую истину о самом Боге, о том, чего Он ждет от нас, о Его радости. Драма человеческой истории — это Его драма. Когда на земле водворится примирение между людьми, то воистину «на небесах более радости будет» (Лк. 15:7).

Наши Церкви должны отказаться от своих максималистских требований. Согласие одной из Церквей принять другую — еще не залог прочного примирения. Примирение и воссоединение возможны лишь во взаимном акте признания Церквей-сестер как принадлежащих единой церковной общности. Эта общность (*κοινωνία*) должна быть основана на базисном вероучении. Примером здесь может служить раннехристианский Символ Веры, в центре которого — личность Иисуса Христа и откровение в Нем истинного образа Божия. Христос есть истина для всех христиан. Каждый должен признать за другой Церковью обладание основополагающим вероучительным содержанием. Достичь единства во множестве — вполне возможно. Основой для такого единства должно служить — необходимое: «*in necessariis unitas*» («в необходимом единство»; ср. Деян. 15:28). И на той же мысли основана идея «иерархии истин» (II Ватиканский Собор, Декрет об экуменизме, п. 11). Примирение достигается на почве «*in sum necessariis*» («единственно необходимого»).

## 7. Весть Святого Духа современным Церквам

**Б**орьба за душу Европы когда-нибудь прекратится. Если новой Европе суждено стать на прочном основании, нашим Церквам предстоит внести в это свой вклад и свои духовные ценности. Опыт прошлого свидетельствует, что на секулярной и материалистической почве искомое основание возвести

нельзя. Президент Комиссии Европейского союза Жак Делор, обращаясь с речью к представителям Церквей, сказал (апр. 1992): «Если в предстоящие десять лет нам не удастся придать Европе единую душу, единую духовность и единый смысл, значит, наше дело проиграно». Политических решений, законов или экономических решений для этого явно не хватает. Идеология коллективистского материализма в странах Восточной и Средней Европы изжита. Можем ли мы быть уверены, что ее место не займет идеология индивидуалистического материализма? Для того чтобы выжить, наша культура нуждается в более глубоком основании, в истинно экуменической духовной целостности. Если европейские Церкви окажутся не в состоянии создать прочное основание для новой Европы, это обернется трагедией.

Экуменическая проблема примирения Церквей сегодня предстает во всей своей остроте. В заключительном заявлении Пятой всемирной конференции Комиссии «Вера и церковное устройство» (Сантьяго де Компостела, авг. 1993) говорится: «Лишь та Церковь, которая сама поддается исцелению, может убежденно проповедовать исцеление остальному миру». Каждый с полным правом может напомнить ей старинную поговорку: «врач! исцели самого себя» (Лк. 4:23).

Единство, согласие и мир — вот дары, которые воскресший Христос вверил Церкви «для исцеления народов» (Откр. 22:2). Никому не пристало судить или осуждать мир. Как сказал святой Петр в своем Послании: «Ибо время начаться суду с дома Божия» (I Петр. 4:17). В этих словах выражено предупреждение и — надежда. Имеем ли мы ухо, чтобы слышать, «что Дух говорит Церквам» (Откр. 2:7,11,17,29; 3:6; 13:22)?

Христос Откровения увещевает и предупреждает: «Ибо ты говоришь: «я богат, разбогател и ни в чем не имею нужды»; а не знаешь, что ты несчастен, и жалок, и нищ, и слеп, и наг» (Откр. 3:17). Это слова, обращенные к последней из семи Азийских Церквей. Число *семь* символизирует Вселенскую Церковь. Оно означает целостность и полноту. Семь раз повторяется воодушевляющий и предупреждающий призыв: «Имеющий ухо, да слышит, что Дух говорит Церквам». Этот воодушевляющий призыв обращен конкретно к каждому человеку. И всякий раз ему предпосылается Божественное обличение земных Церквей. Сегодня мы обязаны воспринять это обличение с благодарностью и осознанием своей ответственности.

*Перевод с немецкого Александра Ярина*

VI

ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ





Марк Шефтель  
(Миннеаполис, США)

## ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО В ИМПЕРАТОРСКОЙ РОССИИ\*

Порой утверждают, что, начиная с 1721 г., отношения между Церковью и государством в России обнаружили черты цезарепапизма или же черты протестантской системы *summus episcopus*<sup>1</sup>. Оба утверждения преувеличены, как это явствует из Основных законов Российской Империи. В сущности, имеется в виду, что система Петра I, касающаяся отношений Церкви и государства, восходила к двум источникам. Одним из них был законодательный образец, существующий в протестантских государствах. Другой источник представляла собой византийская традиция в том виде, как она была истолкована древней Москвией. Реформа Петра 1721 г. не разрушила московскую версию византийской традиции. Петр просто адаптировал ее в соответствии с собственными идеями и насущными политическими требованиями. Поэтому как Православная Церковь, так и Российское государство, настойчиво подчеркивали религиозный и мистический характер царской власти, что продолжало находить от-

---

\* Перевод с английского статьи «Church and State in Imperial Russia», опубликованной в сборнике: *Russian Orthodoxy under the Old Regime* / Ed. by Robert L. Nichols and Theophanis George Stavrou. Minneapolis: Univ. of Minnesota press, 1978, с.127-141.

Все цитаты из русскоязычных источников приводятся в обратном переводе с английского.

<sup>1</sup> Романович-Славятинский А.В., Система русского государственного права. Киев, 1886, с. 173.

клик в народном мышлении не только после 1721 г., но и вплоть до революции 1917 г.

Каким было наследие москвитян? Следуя византийскому образцу, москвитяне подчеркивали тесную связь между светской и духовной властью. Церковь и государство трудились рука об руку против всякого чужеземного врага, внутренних мятежей и ересей, чтобы сохранить порядок, установленный Богом. Такой альянс сделал Церковь неизбежно зависящей от покровительства царя. Таким образом, за исключением периодов национального кризиса в масштабах Смутного времени, Церковь как в Московии, так и Византии всегда ощущала на себе власть царя<sup>2</sup>. Тем не менее религиозная окраска, придаваемая в Москве всякому аспекту общественной жизни, наделила особым статусом авторитет Церкви, который так переплелся с царским авторитетом, что возникало впечатление диархии. Во время императорской коронации троны царя и Патриарха стояли рядом друг с другом в московском Успенском соборе<sup>3</sup>. Царь принимал участие в важнейших событиях церковной жизни не потому, что имел право управлять Церковью, но потому, что был обязан покровительствовать ей в качестве «православного самодержца». Два фактора способствовали сохранению такого положения вещей. Во-первых, «самодержавие» царя никогда в Москве не было законодательно определено. Во-вторых, существовал предел в отношении Православной Церкви, которого никто не мог переступить, даже царь<sup>4</sup>. Кроме того, каким бы влиянием он ни пользовался в жизни Церкви, внутренне она оставалась полностью автономной, управляемой Поместным Собором, который избирал Патриарха Московского.

Образ царя дает дополнительную черту московско-византийского наследия. Он был живым символом христианской царской власти, вверенной ему Богом, получая прямую и непосредственную связь с Богом через церемонию миропомазания<sup>5</sup>.

Реформа Петра изменила принятый в Московии порядок. С 1690 г. российская монархия перестала созывать Поместные Соборы. В 1721 г. высшее управление Церковью претерпело реформу — не по инициативе самой Церкви, но в результате законодательного вмешательства государства. Так, административно Церковь перешла под контроль государства<sup>6</sup>. Более того, секуляризация российской общественной жизни, сопровождаемая ясным определением

<sup>2</sup> G. Ostrogorsky. Histoire de l'état byzantin. Paris, 1956, p. 56-57.

<sup>3</sup> Барсов Е.В. Древнерусские памятники священного венчания царей на царство. — «Чтения», 1883 г., I, с. 91, 98, 101.

<sup>4</sup> I. Smolitsch. Geschichte der russischen Kirche, 1700-1917rr., I. Leiden, 1964, s. 134-136.

<sup>5</sup> Ostrogorsky. Histoire..., p. 57.

<sup>6</sup> См.: Smolitsch. Geschichte..., s. 134, где говорится о Staatskirchentum.

самодержавного абсолютизма, удалила последние ограничения власти самодержца над всеми своими подданными, включая Церковь. И все же религиозные и мистические аспекты отношений между Церковью и государством, характерные для старомосковской традиции, сохранялись и в дальнейшем — различными путями. До января 1905 г. (или, может быть, до июля 1906 г., если не дольше) они выражались в всенародном благоговейном почитании власти царя. Правительственная фразеология также сохранила старомосковскую традицию, ибо эта традиция была полезна как внутри страны, так и в сфере международных отношений (особенно в отношениях с братьями-славянами на Балканах). Но наиболее сильное стремление сохранить остатки старомосковского прошлого по-прежнему исходило от Церкви: в нем она видела как средство ограничения идеи государственной Церкви, так и своего рода «мост» между старомосковским и императорским порядками. В этом отношении имел большое значение обряд коронации. С одной стороны, он придавал святость новому царю; с другой — он прочно помещал его в контекст традиционной православной царской власти. Следует помнить, что, каким бы ни было политическое значение этой церемонии, религиозный элемент играл в нем значительную роль<sup>7</sup>.

Помимо церемонии коронации, император играл в Православной Церкви роль не столько правителя, сколько ее верного члена; и это положение было выражено в ст. 62 и 63 Основных законов, в которых подчеркивалась господствующая роль Православной Церкви в Российской Империи и обязательство императора быть членом Церкви. Эти две статьи (включенные в законодательство в 1832 г. и вошедшие в Основные законы 1906 г.) сохранили религиозную основу, существовавшую ранее в старомосковских отношениях между Церковью и государством. Тем самым Церковь могла истолковывать свое подчинение государству не как подчинение светским властям, а как подчинение монарху по божественному праву (еще одно звено, связывающее императорскую Россию со старомосковским прошлым). Положение Церкви после 1721 г. остро нуждалось в истолковании и объяснении: такое истолкование было единственным средством для духовного выживания в новом контексте. Сохранившаяся двойственность в отношении законодательных пределов государственной власти над Церковью оказалась весьма полезной. Византийский образец был последовательно сохранен: империя не могла и не хотела порывать своих связей с Церковью, а Церковь не отделялась от государства, олицетворенного царем<sup>8</sup>.

Продолжение старомосковской традиции после 1721 г. не могло означать непрерывного утверждения «цезарепапизма». Что бы этот термин ни означал в западном христианстве, он неприменим к Восточной Церкви, в которой нет

---

<sup>7</sup> Там же, ss. 147-153. См.: Основные законы, 23 апреля 1906 г., гл. 5, ст. 57; Свод законов, т. I, ч. I.

<sup>8</sup> Smolitsch, Geschichte..., s. 159-169.

авторитета, равного папскому, если не считать авторитета Вселенских Соборов (последний из них, II Никейский Собор, состоялся в 787 г.). То же самое можно сказать о религиозном авторитете византийского императора, который не мог издавать никаких законов, касающихся веры, или устанавливать принципы христианского этического учения. Как говорится в ст. 64 Основных законов (1906 г.), он есть «верховный защитник и хранитель догматов господствующей веры и блюститель правотверия и всякого в Церкви благочиния». Но это была исключительно охранительная функция. Употребление термина «цезарепапизм» в отношении русского самодержца (так же, как и в отношении византийского императора) можно объяснить лишь неверным пониманием или невежеством<sup>9</sup>. Так обстоит дело с византийско-старомосковскими историческими прецедентами.

Превратила ли реформа 1721 г. российского императора в эквивалент протестантского *summus episcopus*? И вновь, как и в случае с «цезарепапизмом», такой взгляд можно поставить под сомнение, поскольку прерогативы православного монарха были ограничены догматическими и литургическими рамками Восточной Церкви. Проблема «цезарепапизма» существует, но в протестантском контексте. Церковь Англии признала корону «единственным высшим правителем государства... а также светским правителем во всех духовных или церковных вещах и делах»<sup>10</sup>. Но по каноническим соображениям, которых мы коснулись ранее, когда говорили о византийской традиции, российский император не мог обладать такой властью.

Однако высказывались и сомнения в отношении правильности толкования положения российского императора в церковных делах в духе византийско-старомосковской традиции. Эти сомнения были вызваны примечанием к ст. 64 в Основных законах: «В этом смысле император именуется *главой Церкви* в Акте о наследии престола от 5 апреля 1797 г.». Эпитет «глава Церкви» использован, но только в кратком примечании, как дополнение. Формула Павла I, рассматриваемая в контексте Акта о наследии престола, касалась только одного частного случая, когда престол переходил по женской линии и ее представитель мог быть и неправославным. В этом случае следовало сделать выбор, «ибо русские самодержцы являются главами Церкви». Если бы примечание Павла было включено в основной текст, император оказался бы в положении *intra ecclesiam* и *supra ecclesiam* («внутри Церкви» и «над Церковью»), что могло быть равнозначным

<sup>9</sup> Ср. A.W. Ziegler. «Die byzantinische Religionspolitik und der sogenannte Cäsaropapismus», in: — Munchener Beiträge zur Slavenkunde. Festgabe für P. Diels. München, 1953, s. 81, 97. См. также: Dalton, H. Die russische Kirche, Leipzig, 1892, s. 20 и сл.

<sup>10</sup> Ronald D. Ware. «Caesaropapism», in: — Handbook of World History, ed. Josef Dunner. New York, 1967, p. 138.

цезарепапизму на английский манер. Но таковыми не были намерения законодателя<sup>11</sup>.

На основе этого анализа российские юристы-эксперты в области конституционного права обычно считали, что прерогативы монарха ограничены административным управлением Православной Церковью, исключая содержание веры, т.е. догматы и нравственное учение. Однако В. Грибовский разошелся с таким толкованием, считая, что оно приводит к противоречивому пониманию условий, описанных в ст.64. Согласно Грибовскому, монарх не мог изменять догматы — только Вселенский Собор обладал такими полномочиями. Что же касается правил, принятых поместной Церковью, то их можно было отменять или дополнять по воле монарха<sup>12</sup>. В опровержение такого мнения следует вспомнить, что, как бы ни расширялись прерогативы императора, в течение всего синодального периода мы не найдем ни одной императорской реформы, которая касалась бы вероучения или богослужения Церкви (а не только ее управления). Мнение Грибовского представляется несостоятельным, если не считать вопросов канонизации, которые едва ли можно полностью относить к административной сфере.

Хотя православное учение делает невозможным для русского монарха придерживаться протестантского образца *summus episcopus*, реформа 1721 г. включала в себя другие собственно протестантские черты. «Канонический территориализм» и коллегиальный принцип, вдохновленный протестантскими государствами (британским, германским и шведским), лежали в основе реформ Петра. Бюрократизация Церкви явилась еще одной такой чертой<sup>13</sup>. Протестантской модели пытались следовать настолько, насколько это было канонически возможно для Православия. Крайний предел такого следования был достигнут клятвой членов Святейшего Синода, которая была включена в Духовный регламент 1720 г.: «Я признаю под клятвой, что крайним судьей в сей Духовной коллегии будет сам Всероссийский монарх, наш Всемилостивейший Государь». Формула «крайний судия» параллельна формуле «высший земной правитель», которая используется в отношении шведского короля Шведской Лютеранской Церковью<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Smolitsch, *Geschichte...*, s. 142-143 и 145-147. См. также: Palme A. *Die russische Verfassung*. Berlin, 1910, s. 136: «Император не *summus episcopus* (он не принадлежит к духовенству!). В церковном отношении главой Церкви является Синод как преемник Патриарха». Это заявление требует замечания, что ни Патриарх (в старомосковское время), ни Синод (несмотря на утверждения законодателя, что он был якобы эквивалентен постоянному Поместному Собору) не обладали канонической властью Поместного Собора, не говоря о Вселенских Соборах.

<sup>12</sup> *Das Staatsrecht des Russischen Reiches*. Tübingen, 1912, с. 50.

<sup>13</sup> Ср. в этой связи: Карташев А.В. *Очерки по истории Русской Церкви*, т. II. Париж, 1959 г., с. 323-330, 345-348.

<sup>14</sup> Ware, «*Caesaropapism*», p. 138.

Члены Синода были недовольны этими словами, но их принудили подчиниться, и клятва оставалась в действии до 23 февраля 1901 г., когда Николай II упразднил ее как устаревшую по просьбе Синода<sup>15</sup>.

Статья 64 Основных законов 1906 г. (бывшая ст.43) утверждает, что «в управлении церковном самодержавная власть действует посредством Святейшего Правительствующего Синода, ею учрежденного». Эта статья означала, что после создания Синода в 1721 г. прерогатива управления Русской Церковью принадлежала императорской власти и не было независимого церковного органа с правом управления Церковью, — такое право предоставлялось только императором. Все законы по церковным вопросам были выражением власти императора; порой их составлял Синод, а в других случаях — специальный несинодальный комитет для представления императору обер-прокурором, и не обязательно после изучения Синодом. Законодательство вступало в силу только после императорского утверждения и не опиралось на власть Синода<sup>16</sup>. Обер-прокурор придавал ярко выраженный светский характер этому законодательству.

То же самое касалось и судебной власти Синода. Судебная реформа 1864 г. не имела последствий в отношении к Церкви, несмотря на усилия либеральных клириков во главе с архиепископом Макарием (Булгаковым), известным церковным историком. Предлагаемое изменение законодательного статуса Церкви было отвергнуто по каноническим соображениям почти всеми епископами. Реформы не сдвинулись с места вплоть до 1917 г.<sup>17</sup>

В таких законодательных рамках, полностью ограничивших независимость Синода, положение его четырех основных членов теоретически предоставляло возможности для некоторой свободы мнений. Эти четыре (из общего числа двенадцати) были митрополитами С.-Петербургским, Московским, Киевским и экзархом Грузии. Но на практике даже этих членов по должности на каждое заседание Синода приглашал обер-прокурор: таким образом светское должностное лицо решало, какие иерархи будут принимать участие в заседании. Так в 1842 г. обер-прокурор Протасов просто прекратил приглашать митрополитов Филарета (Дроздова) Московского и Филарета (Амфиатеатрова) Киевского, и это продолжалось до 1855 г. Даже положение митрополита С.-Петербургского — председательствующего иерарха, не было застраховано от манипуляций. Например, в 1915 г. по желанию Распутина митрополит Петроградский Владимир был перемещен на митрополичью кафедру меньшей значимости — Киевскую и заменен

<sup>15</sup> Карташев. Очерки, т. II, с. 353, 424, 425.

<sup>16</sup> Горчаков М.И. Церковное право, 1909, с. 206.

<sup>17</sup> Smolitsch, Geschichte..., s. 174-177.

Питиримом, бывшим экзархом Грузии. Утверждения Синода при этом никогда не спрашивали<sup>18</sup>.

Обер-прокурор во многом ограничивал свободу действий Синода, постепенно в качестве представителя императора концентрируя власть в своих руках. Начиная с 1817 г., он был единственным, кто имел непосредственный доступ к императору от имени Синода, с исключительным правом делать всеподданнейший доклад. Распоряжения императора поступали в Синод только через обер-прокурора, ибо председательствующий митрополит утратил контакт с царем. Начиная с 1835 г., обер-прокурор стал делать доклады об управлении Церковью в Комитете министров и Государственном совете, что придавало ему в решении всех практических вопросов статус члена Кабинета министров. На следующий год обер-прокурор Протасов стал исключительным руководителем всего церковного управления, объединив все дела Синода в специальной канцелярии. Сюда входили отношения с местными властями, и все епископы и духовенство, а также секретари епархиальных консисторий должны были представлять все дела непосредственно обер-прокурору<sup>19</sup>. Более того, со времен Протасова обер-прокурор, если он не был согласен с решениями пленарных заседаний Синода, мог их корректировать или даже действовать вопреки им. Согласно свидетельству архиепископа Антония (Храповицкого) (члена Синода), протоколы в таких случаях просто уничтожались и принимались новые решения<sup>20</sup>. При таких обстоятельствах неудивительно, что юристы-эксперты по конституционному праву обращались к обер-прокурору как к фактическому главе Церкви, в то время как Синод был церковной коллегией с совещательным голосом. Звучали даже предложения расширить статью 65, добавив к тексту слова: «через обер-прокурора... Синода, назначаемому ею (т.е. самодержавной властью)»<sup>21</sup>.

В предшествующем анализе мы почти не обращали внимания на тот водораздел, который представляет собой конституционная реформа 1906 г., ибо на практике законодательное состояние Церкви не слишком изменилось после реформы. Неоднократно правительство заявляло в Думе, что никаких изменений не было (ср. заявление Столыпина от 12 мая 1909 г. и, в особенности, обер-проку-

<sup>18</sup> John S. Curtiss, *Church and State in Russia: the Last Years of the Empire, 1900-1917*. New York, 1940, репринт 1965 г., р. 45, 392-393.

<sup>19</sup> Эта бюрократизация всех аспектов деятельности Синода под руководством обер-прокурора символизирована тремя буквами ВПИ (т.е. Ведомство православного исповедания), которые стоят на всей его корреспонденции. О происхождении этого термина см.: Smolitsch, *Geschichte...*, s. 199-200.

<sup>20</sup> Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе, т. III. СПб., 1906, с. 191. Здесь мы должны подчеркнуть, что решения Синода должны были быть единодушными; мнения несогласных не должны были упоминаться в протоколах.

<sup>21</sup> Нольде В. *Очерки русского конституционного права*, т. II, Совет министров. СПб., 1909 г., с. 144; Palme, *Die russische Verfassung*, s. 136-137.



рора Саблера от 5 и 12 марта 1912 г.). Либеральные юристы оспаривали это утверждение, настаивая, что ст. 7, 86 и 107 Основных законов создают новую законодательную ситуацию для Православной Церкви (хотя ст. 63 и 65 не были никак изменены). По их мнению, после 23 апреля 1906 г. Церковь подчинялась той же законодательной процедуре, которой управлялись все остальные стороны русской жизни, т.е. речь шла об обязательном согласии палат на любое изменение или отмену в церковном законе<sup>22</sup>. Если и ранее, до октябрьского манифеста, отношения между Церковью и государством были в законодательном плане не вполне ясны, то Конституция 1906 г. еще больше затуманила ситуацию, ибо возникло противоречие между статьей Основных законов 1906 г., касавшейся религии, и статьями, касавшимися законодательного процесса в целом.

При обер-прокуроре Лукьянове (1909-1911 гг.) русское правительство впервые попыталось сотрудничать с Думой по вопросу о законодательном положении Церкви. Затем, при обер-прокуроре Саблере, правительство попыталось обойти новую законодательную процедуру, используя ст. 87 Основных законов по законопроекту о духовных академиях, и это временное законодательство сохранялось вплоть до 1917 г. Но необходимость запрашивать Думу о новых бюджетных ассигнованиях не допускала саботажа в качестве постоянной политики, и какими бы ни были теоретические возражения Синода, на практике он согласился с новым законодательным порядком. Обер-прокурор представил 59 законопроектов по церковным делам в Третью Думу<sup>23</sup>. Некоторые из них касались чисто церковных вопросов, как, например, организация приходских общин (этот законопроект был представлен Лукьяновым, но снят Саблером).

Эта непоследовательная, двойственная и даже опасная для Церкви ситуация усилила настроения в пользу восстановления автономной церковной организации, такой, как Поместный Собор, вместо существующего Святейшего Синода<sup>24</sup>. Но ст. 86 Основных законов не допускала никакой законодательной

<sup>22</sup> Нольде В. Очерки..., с. 65, 181-184; Лазаревский Н. Русское государственное право. СПб., 1913, с. 372-374; Палиенко Н. Основные законы и форма правления в России. Ярославль, 1910, с. 55, 68-70. Палиенко также подчеркивал формулировку ст. 10 Основных законов, которая различала власть управления от власти законодательной; одна лишь первая принадлежала императору в отношении Церкви. Большинство специалистов по церковному праву разделяют это мнение. Ср.: Темниковский Е. Положение императора Всероссийского в Русской Православной Церкви в связи с общим учением о церковной власти. Ярославль, 1909, с. 38-40, 70; Верховской П. Учреждения духовной коллегии и Духовный Регламент, I. Ростов-на-Дону, 1916, с. 595. Но правительственная точка зрения пользовалась поддержкой некоторых ученых. Ср.: Суворов Н. Учебник церковного права. Москва, 1913, с. 210, и, особенно, Казанский П. Власть Всероссийского императора. Одесса, 1913, с. 162 и сл.; 224, 253.

<sup>23</sup> См. обзор деятельности Государственной Думы третьего созыва. СПб., 1912 г., I, с. 171.

<sup>24</sup> Лазаревский. Русское государственное право, с. 373-374. Из 442 членов Думы только 382 были православными или старообрядцами; было также 25 римско-католиков, 19 лютеран, 2 армяно-грегорианина, 2 еврея и 10 мусульман (Ежегодник газеты «Речь» на 1912 г., с.125).

инициативы за Поместным Собором в чисто церковных вопросах. Если создать специальный церковный законодательный орган, независимый от палат, то пришлось бы урезать законодательную монополию Думы. Только император мог брать на себя инициативу по пересмотру Конституции, решать вопрос о том, возвращаться ли к положению до 1906 г. или воссоздавать Поместный Собор<sup>25</sup>. Николай II не предпринял такой инициативы.

Синод пытался игнорировать Думу, но последняя контролировала только *новые* ассигнования. Только 1% бюджета Синода требовал принятия решения Думой; остальное было намертво фиксировано. Но возникали новые нужды, в то время как прежние требовали увеличения фондов. Поэтому церковная администрация постоянно вносила новые законопроекты в Думу, — хотя и делая это очень неохотно. По мере их обсуждения и голосования по ним контроль Думы за бюджетом Синода расширился и включал даже фиксированные пункты — просто потому, что прежние и новые пункты были в финансовом отношении взаимосвязаны. И, что еще важнее, ассигнования были обусловлены пожеланиями Думы, которые выходили за рамки чисто финансовых соображений. Так, от одного бюджета к другому, от одного законопроекта к другому влияние Думы на управление Церковью неизбежно росло. Законодательная инерция в России в целом и в Церкви в частности была велика: она и способствовала усилению контроля Думы. Но даже противники думского контроля в бюджетном комитете после 9 лет неудач разочаровались в законодательной дееспособности церковного управления и в 1916 г. настояли на праве Думы вмешиваться в церковные вопросы. Особенно красноречиво охарактеризовал недееспособность Синода Е. Ковалевский в своей речи о синодальном бюджете на 1916 год:

«Мы начали с деталей, но ведомство ответило, что они связаны с системой в целом. Тогда мы затронули лишь общие проблемы; ответ состоял в том, что они выходят за рамки нормального светского законодательства, касающегося Церкви. Когда Дума сузила свои пожелания и отметила недостатки системы, было объявлено, что они относятся к сфере церковного Синода, и разговоры об этом заняли еще пять лет. Когда стало ясно, что Поместный Собор является предметом отдаленного будущего, Дума начала указывать на особо скандальные аспекты существующих отношений между церковным и светским законодательством, как, например, проблема расторжения брака для военных. Был создан особый комитет для изучения проблемы, но вновь безрезультатно»<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> См.: Верховской П. Очерки по истории Русской Церкви в XVIII и XIX столетиях, I. Варшава, 1912, с. 123,127.

<sup>26</sup> Ст. 249 Устава церковных консисторий 1841 г. предусматривала в качестве основного и необходимого доказательства прелюбодеяния свидетельство под клятвой двух или трех свидетелей незаконных половых отношений. Ср. Стенографический отчет Четвертой Думы, сессия IV, П. 2187-2195. См. также: Marc Szeftel. «The Representatives and their Powers in the Russian Legislative Chamber (1906-1917)», — in: Liber Memorialis Sir Maurice Powicke. Louvain — Paris, 1965, с. 235.

Все же бюджетное давление дало некоторые результаты: методы церковной отчетности улучшились, и Церковь по крайней мере подготовила некоторые важные законопроекты.

Дума постепенно стала полем действия и средством оказания давления для самого духовенства. Реформированный Государственный совет располагал особой делегацией духовенства (6 членов, избираемых Синодом). В ней было представлено только духовенство, как монашествующее, так и «белое» (жепатое). В Первой Думе было 6 священнослужителей, а во Второй — тринадцать (большинство было настроено антиправительственно). После избирательной реформы 3 июня 1907 г. их число постепенно увеличивалось. 45 клириков собрались в Третьей Думе, из которых только 4 принадлежали к левой оппозиции, 9 были членами октябристского центра, а остальные представляли разные оттенки правой оппозиции. Накануне выборов в Четвертую Думу обер-прокурор Саблер предложил епископу Евлогию (умеренный правый) организовать партию духовенства для использования епископского влияния на выборы с тем, чтобы заполнить новую Думу про-правительственным духовенством. Саблер предложил в качестве возможного числа депутатов от духовенства в Думе 100 человек от общего количества в 440 членов. Евлогий отклонил предложение на том основании, что политический клерикализм может оказаться лишь вредным для Церкви. Тем не менее давление было оказано на духовенство сверху, и это помогло избрать многих консервативных мирян в Четвертую Думу. Число представителей духовенства слегка увеличилось и составило 46 членов Думы, из которых все, кроме четырех, были настроены проправительственно<sup>27</sup>. Тем не менее подавляющее большинство из этих 46 не принадлежало к высшему духовенству, и они обнаружили большую независимость в поступках в те годы, когда прогрессивный блок господствовал в Думе. Так, в 1916 г. все священники в Думе представили петицию о том, чтобы «управление Русской Церкви было преобразовано согласно принципам соборности, с тем, чтобы государство отказалось от взгляда на православное духовенство как на средство внутренней политики». Это, конечно, означало запоздалые реформы православной епархии и прихода и предполагало созыв Поместного Собора, который готовился уже с 1906 г., но постоянно откладывался на неопределенный срок. Изучая бюджет Синода, Дума удвоила давление в пользу созыва Поместного Собора, которое она оказывала уже с 1912 г., и рекомендовала, чтобы он был созван «как можно скорее». Собор Русской Церкви был созван в 1917 г., но к этому времени революция смела императорское правительство.

<sup>27</sup> См.: Curtiss, Church and State, p. 202-203, 341-342; также: Smolitsch, Geschichte..., s. 329-330.

Каков бы ни был в императорскую эпоху относительный вес Церкви с одной стороны и государства с другой (а нет сомнения в том, что государство доминировало в этом союзе), обе силы были тесно взаимосвязаны. Государство оказывало полную поддержку Православной Церкви различными путями. Православие было господствующей верой в Империи и пользовалось монополией в праве на религиозный прозелитизм. Оно осуществляло цензуру религиозного содержания всех книг. Епископы направляли духовенство для участия по должности в заседаниях земских учреждений самоуправления. Губернаторы должны были действовать как «светская рука» Церкви во имя борьбы православия против ересей. Но, самое главное, Церковь пользовалась материальной поддержкой государства. Это стало необходимо после того, как церковная земельная собственность была секуляризирована в 1764 г. Лишенная своих традиционных средств существования и не отыскав никаких новых, Церковь нашла в поддержке со стороны государства единственную альтернативу. Соответствующая общинная организация на основе самоуправления и самообложения налогом явилась бы единственным возможным решением этой проблемы, но таких организационных предпосылок не существовало в России XVIII века: население сдержанно относилось к добровольным пожертвованиям, и это никак не содействовало поиску иных ресурсов. Когда у Церкви не хватало финансовых средств, правительство Екатерины II выделило духовенству некоторую часть земли. Эти пожертвования в последующие царствования увеличились, а позже было увеличено жалованье. Добровольные пожертвования явились важным дополнительным источником дохода. Появление представительных учреждений в 1906 г. вместе с регулярными и открытыми бюджетными процедурами увеличили церковные источники дохода, и бюджет Церкви возрастал с каждым годом<sup>28</sup>.

Церковь оплачивала государству, поддерживая царя и его правительство. Такая верность по отношению к государству имеет очень древнюю традицию, ибо, как напоминает нам ст. 4 Основных законов 1906 г., она укоренена в словах из Послания Павла к Римлянам, (13:5) и безусловно следует византийской традиции, получившей отражение в церемонии коронации императора. Но система, установленная в 1721 г., добавила такие черты, которые не восходили ни к раннему христианству, ни к византийскому обычаю. Они сделали Церковь частью российской политической системы, что стало вполне очевидно в словах клятвы, которую Церковь давала перед всем православным населением при восшествии на престол каждого нового монарха. Эта клятва включала обязательство информировать власти обо всем, «что может наносить вред или ущерб инте-

---

<sup>28</sup> Так, он увеличился с примерно 30 ман. рублей в 1908 г. до более чем 53 ман. рублей в 1914 г.! См.: Curtiss, Church and State, p. 35-38; 128-130 и 346-348. Также: Smolitsch, Geschichte..., s. 185-191; 356.

ресам Его Императорского Величества», и отвращать всякую возможную опасность. Более того, от священников требовалось сообщать полиции информацию о заговорах против императора или готовящихся покушениях на него или его правительство, даже в том случае, если эти сведения были получены на исповеди («на духу»). Совершенно ясно, что такое требование было неканоничным. От епархиальных властей и благочинных закон требовал, чтобы дезертиры, бродяги и лица без паспортов не находили убежища в деревнях их юрисдикции. Духовенство должно было провозглашать императорские манифесты, постановления и указы в храмах, и Церковь должна была использовать свой авторитет, чтобы заставить молчать или, во всяком случае, ослаблять всякую оппозицию правительству. Такая поддержка царя и его правительства достигла своей кульминации при обер-прокуроре К.П.Победоносцеве (1880-1905), который не только полагал, что нравственное и религиозное воспитание населения должно находиться в руках Церкви, но и был убежден, что это воспитание должно служить укреплению политической идеологии Российского государства. Взгляды Победоносцева ускорили создание в 1884 г. системы церковно-приходских школ, находившихся в ведении Синода. Они должны были соперничать с политически менее надежной сетью начальных школ в системе Министерства просвещения (т.н. земскими школами). При значительной помощи казны число приходских школ быстро возрастало, но их качество было ниже, чем в «министерских» школах, и они не привлекали много учеников. После конституционной реформы 1906 г. новая бюджетная ситуация оказалась невыгодной для приходских школ и еще больше увеличила пропасть между двумя системами. Дума не отказывала в дополнительных ассигнованиях для церковных школ, но настаивала на высоких стандартах обучения, настойчиво содействуя развитию «министерских» начальных школ. Во время прощального приема с депутатами Третьей Думы летом 1912 г. Николай II выразил свое серьезное недовольство деятельностью Думы. Но едва ли можно было предполагать иное развитие событий. Идею Победоносцева об индоктринации населения через приходские школы (что доходило бы до практической монополии в сфере начального образования) не удалось претворить в жизнь<sup>29</sup>.

В сферах, не касающихся бюджетных вопросов, отношения Церкви и государства после конституционной реформы остались в сущности без изменений. Еще предстоит изучить вопрос, имелись ли в наличии фактические возможности для предоставления Церкви большей свободы накануне Первой мировой войны (или, скажем, накануне мартовской революции 1917 г.). Чтобы ответить на этот вопрос, нужно было бы предпринять исследование личности и деятель-

---

<sup>29</sup> Школьная перепись за 1 января 1911 г. дала следующие результаты: «министерские» школы — 59,6% всех школ, 68% всех учеников; синодальные школы — 37,7% всех школ, 29 % всех учеников. Ср.: Curtiss, Church and State, p. 72-74, 182-183, 349-354.

---

ности Распутина, который, начиная с марта 1911 г., и до самого конца существования монархии оказывал свое роковое воздействие на отношения Церкви и государства: во всяком случае, нужно было бы попытаться поместить Распутина в широкий исторический контекст. В конечном счете этот эпизод возник из уникальных династических и исторических обстоятельств, которые едва ли могли иметь место где бы то ни было еще. Несмотря на все негативные последствия, скандал с Распутиным, возможно, даже мобилизовал церковные «оборонительные» резервы и содействовал укреплению желания Церкви достичь независимости от государства. В любом случае представительные учреждения после 1906 г. предоставили для Православной Церкви некоторую свободу действий, которой прежде не существовало. Поддержка общественного мнения также возросла до уровня, которого прежде не было. Некоторые наблюдатели возлагали надежду на эти новые условия; думские дебаты и резолюции относительно созыва Поместного Собора показали, что эта надежда имела некоторые основания. Таким образом, в последние годы существования Империи можно было все же увидеть некоторый «свет в конце туннеля» для Российской Церкви.

*Перевод Мстислава Воскресенского*

Иннокентий Павлов  
(Москва)

## ОТ ЦЕРКВИ ИМПЕРСКОЙ К ЦЕРКВАМ НАЦИОНАЛЬНЫМ

### I

Я сразу же хочу заявить, что, по своему происхождению, воспитанию и богословскому образованию принадлежа к греко-православному исповеданию, я в соответствии с Константинопольским Символом верю *eis mian hagian katholiken kai apostoliken ekklesian* (1). Тем не менее вера в *единую Церковь*, как в соборную совокупность всех право верящих, не исключает необходимости видеть не только ее мистическо-благодатную, т.е. имеющую Божественный источник, сторону, но и ее человеческую составляющую во всех превратностях исторического бытия последней. Поэтому, говоря о Церкви, я в данном случае, как историк, буду оперировать понятиями, которые могли бы отразить ее существование в исторической данности, имея в виду проблемы, которые встали перед Православной Российской Церковью в связи с распадом СССР.

Что касается понятия *национальная Церковь*, то оно достаточно широко используется историками, социологами религии и политологами, когда они обозначают феномен существования в государстве, где, как правило, исторически преобладающей религией является христианство, Церкви, к которой принадлежит большинство христиан из числа его граждан или даже двух и более конфессиональных общин (церквей), которые имеют корни в национальной истории и к которым принадлежат социально значимые группы христиан. Если оперировать понятиями православной экклезиологии, то аналогом национальной церкви могла бы быть названа церковь поместная, однако этот термин окажется неприменим в отношении Поместных Греко-Православных Церквей Ближнего Востока (кроме Кипрской). И дело здесь даже не в том, что к ним, за исключением

Кипра, там принадлежит меньшинство местного населения, порой довольно ничтожное (а в Египте и вообще представители не слишком многочисленной греческой диаспоры), а в том, что принятое в Европе понятие нации замещается там религиозно-общинной принадлежностью. При этом религия общины большинства считается государственной и пользуется преимуществом, а, в свою очередь, в поликонфессиональном Ливане до сих пор действует принятый в 1943 г., впрочем не оформленный юридически, пакт, согласно которому места в парламенте и правительстве распределяются пропорционально числу членов той или иной религиозной общины, к которой принадлежат ливанские граждане. При этом должности президента и премьер-министра отданы представителям крупнейших из них, т.е. христианину-марониту и мусульманину-сунниту. Правда, в такой стране с преимущественно мусульманским населением, как Албания (до 70% населения мусульмане) о местной Православной Церкви можно говорить как о национальной, поскольку на таком ее характере настаивают как большинство православных албанцев (до 20% населения, остальные 10% — римо-католики), так и поддерживающие их в этом правящие круги страны, результатом чего стало провозглашение в 1930 г. автокефалии Албанской Православной Церкви.

Понятие национальной Церкви, а таковыми, как видим, окажется подавляющее большинство современных Поместных Православных Церквей, может иметь опору как в Священном Писании, так и в каноническом праве. Господь Иисус Христос, посылая Своих апостолов на всемирную проповедь, говорит им: **«...итак, пойдя обратите в число [Μοιχ] учеников (matheteusate) все народы (panta ta ethne)»** (2) (Мф 28:19). И хотя обращение ко Христу и вхождение в Его Церковь через крещение есть, несомненно, личностный акт каждого поверившего, эти слова Спасителя могут пониматься не только в том смысле, что для Его Вести нет никаких национальных ограничений, но и в том, что если даже и не вся нация (а именно этому современному понятию соответствует греческое слово *ethnos* в Евангелии от Матфея), то какая-то ее социально значимая часть, может церковно организоваться именно на национальном уровне. Последнее находит свое подтверждение в 34-м Апостольском правиле. И хотя эти правила едва ли восходят к апостольской древности (ученые полагают, что их собрание оформилось в V в.), тем не менее будучи включенными в корпус церковного права Трульским Собором (691-692), они служат отражением церковно-дисциплинарного сознания христианской древности. Итак, упомянутое правило гласит: **«Епископам каждого народа (hekastou ethnous) следует знать первого среди них и признавать его как главу, и ничего превышающего их власть не делать без его рассуждения...»** Далее говорится, что и первый епископ страны (нации) ничего не должен делать **«без рассуждения всех»**. Как видим, здесь опять упомянут *ethnos*, что в современном контексте должно пониматься как нация.



К этому можно добавить, что в Римско-Католической Церкви, экклезиология которой особо подчеркивает ее универсальность, церковная организация в настоящее время устроена как система национальных Церквей через существование в странах с преимущественным или значительным католическим населением независимых друг от друга в административном отношении национальных Епископских Конференций, осуществляющих церковную соборность на поместном (национальном) уровне.

Попробуем теперь разобраться, что же такое *Церковь имперская*<sup>1</sup>. Сейчас об этом можно уже говорить как о явлении чисто историческом. Хотя кое-кому в России и даже за ее пределами на пространстве бывшего СССР она еще представляется реальностью. Из приведенного названия может показаться, что речь просто идет о Церкви, существующей в пределах той или иной Империи. Однако это не совсем так. Очевидно, что раннюю Церковь первых трех веков, хотя она по преимуществу существовала в пределах Римской Империи, имея епископские кафедры едва ли не в каждом значимом ее городе, имперской вряд ли кто возьмется назвать. Последнее связано с тем, что она существовала тогда вопреки Империи, не будучи традиционным имперским институтом и даже по временам испытывая масштабные гонения со стороны Римского государства. После Миланского эдикта 313 г., предоставившего ей права легального существования в Империи, Церковь опять далеко не сразу преобрела имперский характер. Последнее было связано не только с объявлением христианства государственной религией Империи при сыновьях Константина Великого, хотя это и было неременным условием для преобретения такового, но и с изменениями во внутреннем положении самой Империи, выразившимися в перенесении ее столицы из Рима на Восток, варварских нашествиях на Запад, но, главное, в возвышении епископской кафедры новой имперской столицы над традиционными апостольскими престолами Востока. При этом здесь важно иметь в виду, что проблемы Византийской Церкви в качестве имперской были связаны не с тем, что священные каноны III, IV и VI Вселенских Соборов устанавливали примат архиепископа Константинополя на Востоке, а с его положением проводника политики императорского двора в отношении Церкви.

<sup>1</sup> Термин «имперская Церковь» введен здесь мною как чисто технический для обозначения соответствующих исторических феноменов, к тому же фактически уже принадлежащих прошлому. Но каково же было мое удивление, когда я встретил его уже в ином качестве, чуть ли не как синоним Церкви Соборной или Вселенской. Приведу лишь один пассаж: «Церковь была изначально призвана, во всеобщем приобщении ко Христу, в преодолении человеческой греховности и ограниченности, сопрячь все народы и времена, а значит — быть Церковью имперской» (Царство вечное // *Regnum Aeternum*. Москва — Париж, 1996.- № 1.- С.10). Данная цитата из экзотического издания, выпускаемого некими православными монархистами, представляемыми московским протоиереем Валентином Асмусом, весьма показательна. По сути, здесь мы видим обуславливание успеха вселенской миссии Церкви Христовой лишь одной из внешних форм ее исторического бытия, несостоятельность чего со всей очевидностью была явлена именно в России. Жаль, что есть люди, тем более христиане, чьи истории ничему не учит.

Именно Византийская Империя породила явление, известное под названием цезарепапизм, которое затем стало ассоциироваться с церковной политикой сначала Московского Царства, а затем, и в большей степени, Российской Империи. Исторический путь византийского цезарепапизма — тема для обширного исторического исследования. Укажем лишь на его существенную сторону, служащую характеристикой имперской Церкви, непременным атрибутом которой он является. Это — постановка Церкви на службу языческому по своей сути государству с самоудалеющим этатизмом, который требует своей сакрализации. Собственно, речь здесь идет о замещении христианской Церковью государственного языческого имперского культа, служащего сакрализации государства. С евангельской точки зрения, на это можно смотреть как на профанацию, как на воязычивание Церкви, хотя прежние церковные идеологи, да и нынешние апологеты «православного» империализма видят в этом «христианизацию» Империи.

## II.

Конечно же, и национальные Церкви христианского Востока, там, где входившие в них народы, будь то в Средние века или даже в прошлом столетии, воспринимали эту, идущую от Империи модель государственно-церковного союза. Здесь можно указать и на средневековое Сербское Княжество, и на образовавшееся в 1859 г. Румынское королевство. Но тут важно иметь в виду, что такой характер отношений местной Церкви и национального государства был исторически обусловлен характером модели тогдашнего национального сознания, связанного с монархическим устройством общества. Бывали, конечно, здесь и исключения. Вспомним вечевой строй Новгородской земли в XIII — XV вв., когда Церковь играла роль самостоятельного общественного института, обеспечивающегося народным избранием архиепископа, вместе с посадником и князем, также избираемыми новгородцами, составлявшим правящий триумвират.

Однако для наших заметок здесь необходимо отметить другое, а именно исторические конфликты, в которые Церковь имперская, кстати также имевшая национальную основу — греческую или же великороссийскую, выступала с национальными Церквами в качестве проводника имперской политики. Что касается Церкви Византийской, то здесь интересно хотя бы в самых общих чертах проследить ее отношения с молодыми национальными Церквами, составившими то, что историки культуры именуют *Slavia Orthodoxa*, для которых она выступала в качестве Церкви-Матери.

Наиболее драматично эти отношения складывались с Болгарской Церковью. Болгария приняла христианство в IX в., имея уже сложившуюся нацию и сформировавшуюся государственность. Что же касается отношений с Церковью-Матерью, то они определялись самим характером болгаро-византийских связей. В 917 г. князь Симеон, чье правление вошло в историю как «золотой век» древнеболгарской культуры, нанес сокрушительное поражение византийскому войску. В 927 г. его сын Петр заключает мирный договор с Империей, по которому, в частности, он признается в качестве Царя Болгар, а архиепископ Доростольский Дамиан в качестве Патриарха Болгарского. Разгром державы Царя Самуила и захват Болгарии Василием II Болгаробойцей в 1014 — 1019 гг. приводят вновь к низведению Болгарской Церкви в разряд архиепископии (Охридской), которая, впрочем, пользуется тем, что можно обозначить термином «ограниченная автокефалия». Архиепископы Болгарские теперь становятся ставленниками Империи, причем из числа греков, хотя мощное культурное развитие предшествовавшего столетия и позволило сохранить болгарской церковности народный (национальный) характер. В 1185 — 1186 гг. братья Петр и Асен подняли восстание, результатом которого стало освобождение Дунайской Болгарии. Образование и упрочение Второго Болгарского царства совпадает по времени со значительным ослаблением Византии, связанным с завоеванием крестоносцами Константинополя (1204) и созданием на значительной ее территории т.н. Латинской Империи. Никея, ставшая временной имперской столицей, ищет теперь союза с Болгарией против «латинян», результатом чего стал договор 1235 г. между Иоанном Дукой и Иваном Асенем II. В силу этого договора Собор в Ламсаке вновь признает Болгарскую Церковь в качестве Патриархата (Тырновского). На следующие полтора столетия, вплоть до покорения Болгарии турками в 1393 г., приходится и возрождение болгарской национальной церковности, опять же оставившее значительный культурно-исторический след.

Кажется, что наиболее гладко отношения с Церковью-Матерью складывались у Церкви Древней Руси, хотя и здесь имели место драматические моменты. Среди Киевских митрополитов домонгольского периода, помимо поставленных в Константинополе греков, мы встретим только двух природных русичей, причем вполне выдающихся по своим личным качествам и способностям к церковному учительству. Это Иларион (1051 — 1053), автор шедевра древнерусской литературы «Слово о законе и благодати», и Климент Смолятич (1147 — 1148, 1149 — 1155), также знаменитый древнерусский писатель. Однако их поставление на митрополию Собором русских епископов по воле Киевского князя означало и разрыв с Патриархией. Между тем, греческое церковное влияние на Киевской Руси, причем влияние не только политическое, но и духовное, было еще довольно сильным, почему оба означенных святителя вскоре оказываются в тени, будучи замещенными каноническими предстоятелями Церкви Русской, по-

ставляемыми Константинополем. Татарское нашествие 1237 — 1240 гг., ознаменовавшееся разорением Киева и фактическим переносом митрополичьей кафедры на Северо-Восточную Русь — будущую Великую Россию, привело лишь к тому, что на ней, по-прежнему именовавшейся Киевской, стали чередоваться теперь греки (или южные славяне) и русичи, однако принцип их поставления в Константинополе и верховной юрисдикции над ними Вселенского Патриархата оставался незыблемым вплоть до падения Империи в 1453 году. Именно после этого Киево-Московский митрополит св. Иона, хотя и поставленный в силу обстоятельств Собором восточно-русских епископов в Москве, но просивший о своем каноническом признании Константинополь, стал добиваться автокефалии для Московской Церкви (в 1456 г. единая прежде Русская Митрополия разделилась на две — Киевскую с центром в Вильно и Московскую). Причина такого стремления лежала в том факте, что Константинополь отныне перестал быть «градом царя и синклита», а Вселенский Патриарх становился подданным «безбожного турецкого царя». Таким образом, амбиции Великого князя Московского не позволяли ему терпеть в пределах своего государства положение, когда Церковь в нем, пусть даже номинально, зависит от подданного султана.

Отношения Матери-Церкви с Церковью Сербской также имели драматический момент. В 1346 г. король Стефан Душан созвал в Скопье Собор, на котором был провозглашен Сербский Патриархат. В 1352 г. Вселенский Патриарх Каллист ответил на это анафемой, которая была снята лишь более чем через двадцать лет (1374), причем опять же последнее имело под собой политическую подоплеку: турки теснили Византию и союз с Сербией был ей весьма кстати.

### III.

**Н**о самое интересное для нас оказывается впереди. В мае 1453 г., уже более полстолетия спустя после покорения турками Болгарии, пала и Византийская Империя, утратившая к тому времени и свое былое влияние на христианском Востоке и все свои владения, за исключением Константинополя с прилегающей территорией на западном берегу Босфора.

Однако заместившая Византию на территории ее бывших исторических владений Османская Империя, несмотря на свою понятную враждебность христианству, воспользовалась Константинопольским (Вселенским) Патриархатом именно как имперской структурой. Патриарх Григорий Мамма и его преемники становились теперь, по воле султана, этнархами (букв. начальниками народа) всего греко-православного населения Империи. При этом Патриарх становился верховным начальником в делах церковно-гражданских (брачных, имуществен-

ных и т.п.) не только для собственно греков, но и для других народов греко-православного исповедания, покоренных турками. Правда, система четырех восточных Патриархатов сохранялась, однако сами Патриархи Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский оказывались теперь в значительной зависимости от Константинопольского Престола. Что же касается судеб национальных Церквей на Балканах, то их отношения с Константинополем обуславливались двумя факторами — греческой экспансией Фанара<sup>2</sup> и конъюнктурной политикой Высокой Порты.

Судьба Сербской Церкви, первой из них обретшей в конечном итоге законную автокефалию, будет здесь довольно показательной. Падение Сербского государства в 1459 г. приводит к прекращению существования и Печской Патриархии. Непосредственное церковное окормление сербов переходит к Охридской архиепископии. Однако обстоятельства сложились так, что менее чем через сто лет, в 1557 г., Сербский Патриархат был восстановлен. Случилось это благодаря тому, что великий визирь Мехмед Соколович, серб по происхождению, оказал покровительство своему родному брату Макарию, ставшему Патриархом Сербским. Но спустя более чем двести лет, в 1766 г., проводя имперскую политику в церковном вопросе, султан Мустафа III отдает Сербскую Церковь в распоряжение Вселенского Патриарха Самуила, низведя ее до уровня митрополии. Впрочем, политика эллинизации здесь имела сильное культурное противодействие во многом благодаря значительному российскому духовно-культурному влиянию в Сербии в XVIII веке. Дальнейшая судьба Сербской Церкви оказалась напрямую связанной с политической судьбой страны. В 1830 г. Сербия стала пользоваться политической автономией. В 1831 г. Фанар признал также автономию Сербской Митрополии. В 1878 г. в соответствии с Берлинским трактатом была признана независимость Сербского королевства, а в 1879 г. Вселенский Патриарх Иоаким III и Синод признают автокефалию Сербской Церкви. Понятно, что за этими скупыми строками исторической хроникой стоят многие факторы, в том числе военного и дипломатического характера. Однако на фоне взаимоотношений соседних национальных Церквей с Константинополем ситуация с Сербской Церковью представляется наиболее благополучной.

Румынская (Молдо-Влахийская) Церковь имела в XVIII — XIX столетиях бурную историю, оказываясь в центре конфликтов двух империй — Российской и Турецкой, — что имело существенное значение для ее исторической судьбы и, что самое важное, продолжает сказываться до сих пор (о чем я намерен рассказать в очередном выпуске альманаха «Диа-Логос»). Результатом неудачного для Петра I в его имперских устремлениях Прутского похода 1711 — 1714 гг. стала

<sup>2</sup> Фанар — греческий район Стамбула (Константинополя), в котором находится резиденция Вселенских Патриархов.

передача Молдовы и Валахии в безраздельную церковную власть Фанара. Так продолжалось до 1808 г., когда в результате Российской-турецкой войны (1806 — 1812) территория этих княжеств оказалась под российской оккупацией. Святейший Синод в Санкт-Петербурге, следуя воле российского Императора, счел нужным дать Молдо-Влахийской Церкви новое административное устройство. В одностороннем порядке она была взята под российскую церковную юрисдикцию, а бывший Киевский митрополит Гавриил (Банулеску-Бодони) был назначен Экзархом Молдавии, Валахии и Бессарабии. Правление митрополита Гавриила, кстати ознаменовавшееся и многими положительными моментами в церковной жизни, продолжалось четыре года, закончившись вместе с окончанием российской оккупации в Молдове и Валахии, которые вновь перешли под церковную власть Фанара. Впрочем, к Российской Империи тогда отошла Бессарабия, что и стало причиной сохраняющегося до сих пор церковного разделения румынской нации. В 1859 г. происходит объединение Валахии и Молдовы в единое Румынское королевство. Следует сказать, что политика Александра Кузы, ставшего во главе нового государства, направленная на изоляцию Румынской Церкви от других Православных Церквей и полное ее подчинение государству, не слишком ей симпатизировавшему, несомненно может получить только отрицательную историческую оценку. Однако становление Румынской Церкви именно как Церкви национальной было вполне естественным и закономерным процессом. Ее автокефалия была провозглашена в 1865 г., когда ее, в подражание отнюдь не лучшему петербургскому образцу, возглавил Генеральный Национальный Синод. Это вызвало резкий протест Вселенского Патриарха Софрония, однако в результате двадцатилетних дипломатических усилий в 1885 г. автокефалия Румынской Церкви была признана Патриархом Иоакимом IV и Священным Синодом Константинопольской Церкви-Матери.

Но, конечно же, наиболее драматичными были взаимоотношения Болгарской Церкви с Церковью-Матерью в эпоху турецкого ига. После падения Константинополя и соединения балканских и малоазийских владений Османской Империи Болгарская Церковь полностью потеряла свою былую независимость, оказавшись под фанарским господством. При этом начался процесс ее эллинизации, особенно активно проводившийся в XVIII — первой пол. XIX века. Правда, рост церковно-национального самосознания, предшествовавший Болгарскому Возрождению и связанный с деятельностью «килийных» училищ, где учили славянской грамоте, и с просветительскими трудами преп. Паисия Хилендарского и св. Софрония Врачанского, имели то значение, что до полной ассимиляции болгар было все же далеко. Тем не менее, именно здесь результаты эллинизации оказались наиболее заметными. Но политическая ситуация, как всегда, оказалась изменчивой. В связи с ростом болгарского освободительного движения в 60-е — 70-е гг. прошлого века Порте приходилось маневрировать и в 1870 г. пойти на учреждение независимого Болгарского Экзархата. Однако переговоры болгарских церковных деяте-

лей с Фанаром о каноническом признании Экзархата практически не двигались. И тогда Церковно-Народный Собор Болгарского Экзархата принял 11 мая 1872 г. Акт об автокефалии. В ответ на это Вселенский Престол объявил Болгарскую Церковь находящейся в состоянии схизмы, осудив ее на Константинопольском Соборе в сентябре того же года за т.н. филетизм — т.е. внесение в Церковь «племенного деления». Лишь в феврале 1945 г. при содействии Московского Патриарха Алексия I (Симанского) Вселенский Патриарх Вениамин и Священный Синод Константинопольской Церкви сняли указанное осуждение и своим Томосом признали автокефалию Болгарского Экзархата.

Сейчас, оценивая события того, теперь уже далекого прошлого, видишь, насколько несправедливо обвинение в т.н. филетизме, выдвигавшееся в отношении Болгарской Церкви, поскольку национальная форма церковного бытия представляется наиболее естественной. Однако не слышим ли мы теперь подобных обвинений со стороны иных деятелей Московской Патриархии и околоцерковных «державников», которые вагают отрицательное значение в термин «националист», прилагаемый ими по отношению к православным украинцам, молдаванам или же эстонцам, имеющим естественное и исторически оправданное стремление созидать свои национальные Церкви.

Героическая борьба греческого народа, начавшаяся в 1821 г. и приведшая к образованию независимого Греческого государства на Пелопоннесе и островах Архипелага, т.е. на исторической родине греков, поставила вопрос об образовании Церкви Элады, имеющей национальный характер. Следует сказать, что одной из жертв освободительной борьбы греков стал Вселенский Патриарх Григорий V, зверски умученный турками, поскольку, как этнарх, он нес персональную ответственность за политическую лояльность по отношению к султану греко-православного населения империи. Тем не менее, независимое Греческое государство вскоре стало признанным фактом мировой политики. При этом первоначальное церковное устройство в нем в общих чертах было скопировано с известного петербургского образца. Так, Собор епископов епархий, входящих в провозглашенное в 1833 г. Королевство элинов, собравшийся в том же году в Навплии, провозгласил автокефалию Церкви Элады. Верховная власть в ней стала принадлежать Священному Синоду Королевства Элинов, который первоначально состоял из пяти членов, при этом король через своего прокурора мог контролировать его деятельность. И хотя Фанар смотрел на это деяние как на антиканоническое, тем не менее здесь он сохранял выдержку, пока в 1850 г. обстоятельство не стали благоприятными и Эладский Синод счел возможным просить Вселенского Патриарха Анфима IV рассмотреть вопрос о каноническом признании автокефалии Церкви Элады, а его Священного Синода «братом во Христе». Эта просьба в том же году была удовлетворена Собором Константинопольской Церкви. Это событие имеет очень важное значение. Греки, почитавшиеся прежде имперской нацией, становились теперь в один ряд с другими

народами, христианизаторами которых они себя почитали. Несмотря на то что теперь в диптихе Автокефальных Православных Церквей Церковь Элады занимает скромное место, находясь ниже Кипрской Архиепископии, тем не менее ее значение в греко-православном мире довольно велико. И это значение прежде всего лежит в плоскости той культурной роли, которую в православном мире сохраняет Эладская Церковь как наследница византийского духовного и культурного наследия, чьи богословские школы сегодня занимают ведущие позиции в православной церковной науке.

Следует сказать, что желание иметь собственную иерархию и единоплеменного Патриарха со стороны греко-православных сирийцев, входящих в Антиохийский Патриархат (с 1724 г. Антиохийский Престол замещался исключительно греками), встретило сопротивление на Фанаре. Этим можно объяснить канонически неоправданное непризнание избранного в 1899 г. на Антиохийский Престол митрополита Латакийского Мелетия (Думани) со стороны Патриархов Вселенского, Александрийского, Иерусалимского и Синода Церкви Элады. Впрочем, его преемник Григорий IV (Хадаад), избранный в 1906 г. Синодом епископов и представителями народа на Патриарший Престол, все же удостоился в 1909 г. признания со стороны предстоятелей указанных греческих Церквей.

Так, под воздействием перемен, Вселенский Патриархат терял свой имперский характер, в чем окончательную точку поставила кемалистская революция 1918—1923 гг. и греко-турецкая война 1919—1922 гг., в результате чего произошел исход подавляющего большинства греков из Турции в ее нынешних границах. Церковная действительность нередко парадоксальна. Будучи умаленным внешне, Вселенский Престол возрос тогда в исконном значении своего титулования, реализуя усвоенные ему канонами права по устройению вселенской соборности Православной Церкви. С 1923 г. им прилагаются усилия по созыву Великого и Святого Собора Православной Церкви для решения тех многочисленных проблем в ее жизни, которые накопились за многие столетия и порождены вызовами нашего бурного века. В том, что эти усилия до сих пор не увенчались успехом, есть немалая вина руководства другой Церкви, которой в истории также пришлось быть имперской, причем этот характер иные нынешние незадачливые водители ее пытаются сохранить до сих пор вопреки исторической реальности.

### Примечания редакции

- (1) "Во едину святую, соборную (Вселенскую) и Апостольскую Церковь".
- (2) Цитаты из Евангелия и Апостольских Правил даны в переводе автора.



## СПРАВОЧНЫЙ ОТДЕЛ

**Алексий Второй** (Ридигер) — Патриарх Московский и всея Руси. Родился 1929 г. в Таллине, в 1950 г. окончил семинарию в Ленинграде и был посвящен в сан священника. В 1953 г. закончил Ленинградскую духовную Академию со степенью кандидата богословия. Принял монашество в 1961 г., после чего был посвящен в сан епископа. С 1961 по 1987 — епископ, архиепископ, митрополит Таллинский и Эстонский, Управляющий делами Московской Патриархии, Председатель Учебного комитета. С 1964 года избирается в руководство международной экуменической организации — Конференции Европейских Церквей (КЕЦ), с 1987 по 1992 гг. — председатель Президиума КЕЦ. С 1987 по 1990 г. митрополит Ленинградский и Новгородский. После смерти Патриарха Пимена (Извекова) (1970—1990) на Поместном Соборе РПЦ 7 июня 1990 г. избран Патриархом.

**Аум-Синрикё** — синкретическая секта, основанная японским проповедником Сёкой Асахарой. Правоохранительными органами Японии доказана причастность секты к газовой атаке в токийском метро весной 1995 г., а также к похищению и убийству людей. Сёко Асахара и другие руководители секты арестованы и предстали перед судом. Филиал секты есть и в России, где учение Асахары имеет значительное число адептов. После событий в токийском метро секта в России была запрещена, что заставило ее членов перейти на нелегальное положение. 27 июля 1996 г., выступая на собрании перед представителями национал-патриотического движения, секретарь Совета безопасности России Александр Лебедь заявил, что эта секта, наряду с мормонами и другими новыми религиозными движениями, представляет угрозу для безопасности страны.

**«Белое братство»** — секта синкретического характера, появившаяся в 90-х годах в России, Украине и других государствах СНГ. Ее лидеры — Марина Цвигун (Мария Дэви Христос) и Юрий Кривоногов (Юоалин Свами) — отождествляются последователями секты первая с Марией (Богородицей), Матерью Мира и Христом, второй — с Иоанном Пророком (Предтечей). Члены «Белого

братства» верят, что Бог очередной раз сошел на землю в образе Марии Дэви — заступницы, утешительницы, мессии, и воплотился в Марине Цвигун, что произошло 11 апреля 1990 г. в городе Донецке (Украина). Последователи секты ведут закрытый для посторонних образ жизни, ее деятельность имеет ярко выраженный антисоциальный характер. «Белое братство» проповедует скорый конец света, который был назначен сначала на 24 октября 1993 г., а затем перенесен на 13 ноября того же года. По призыву своих лидеров члены секты собрались 11 ноября у собора Святой Софии (в настоящее время государственный музей) в Киеве, под видом посетителей проникли туда, закрылись и стали совершать моление. Власти Киева, зная заранее о том, что в город стекаются сектанты с Украины и из соседних республик, опасаясь массового самоубийства, действовали решительно. Отряды милиции особого назначения ворвались в собор, и там завязалась драка с сектантами. Лидеры секты были арестованы, им предъявили обвинения в массовых беспорядках, захвате государственного здания и посягательстве на здоровье граждан под предлогом исполнения религиозных обрядов. Киевский городской суд признал их виновными и приговорил: Марину Цвигун — к 4 годам, а Юрия Кривоногова — к 7 годам лишения свободы. В настоящее время секта существует нелегально на территории СНГ. В консервативной церковной печати, издающейся в России, утверждалось, что «Белое братство» «кодирует сознание людей», лишая их воли, после чего они становятся послушными роботами, слепо исполняющими волю руководителей секты.

**Борисов Александр Ильич** — священник, кандидат биологических наук, выпускник Московской духовной Академии, в 70-80-х гг. член неформальной православной общины в Москве, которой руководил священник Александр Мень. В 80-х годах подвергался преследованиям со стороны КГБ, который препятствовал его рукоположению в сан священника. В 90-х годах депутат Московского совета народных депутатов, настоятель храма свв. Космы и Дамиана в Москве. Автор книги «Побелевшие нивы: Размышления о Русской Православной Церкви» (Москва, Путь, 1994), подвергшейся нападкам право-консервативного лагеря РПЦ.

**Владимир (Романюк)** (1925—1995) — Патриарх Украинской Православной Церкви — Киевский Патриархат. Бывший правозащитник, политический заключенный и эмигрант. Скончался 14 июля 1995 г.

**Владимир (Сабодан)** (род. 1935) — митрополит Киевский и всея Украины (УПЦ МП). До избрания на киевскую кафедру был митрополитом Ростовским и Новочеркасским, занимал должность Управляющего делами Московской Патриархии. В 70-х гг. был представителем Московского Патриархата при

Всемирном Совете Церквей в Женеве, с 1984 по 1989 г. экзарх Западной Европы. С 1992 г. митрополит Киевский и всея Украины, председатель Украинской Православной Церкви, находящейся в юрисдикции Московского Патриархата (УПЦ МП), постоянный член Священного Синода Русской Православной Церкви.

**Всемирный Русский Народный Собор (ВРНС)** — Деятельности ВРНС, оценке участия в нем епископата и духовенства РПЦ, было посвящено заседание Священного Синода от 26 декабря 1995 г. под председательством Патриарха Московского и всея Руси **Алексия II**.

На заседании Синода был заслушан доклад митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла (Гундяева), председателя **Отдела внешних церковных сношений**, о III Всемирном Русском Народном Соборе, проходившем в Москве с 4-го по 6 декабря 1995 г.

В Журнале Московской Патриархии №1 за 1996 год приводится справка: «Всемирный Русский Народный Собор является постоянно действующей неполитической международной общественной организацией, созданной по благословению и при участии Церковного Священноначалия, объединяющей духовенство и мирян различных призваний, трудящихся практически во всех сферах жизни государства и общества. За время существования этой организации были проведены I и II Всемирные Русские Соборы (соответственно 26-28 мая 1993 года и 1-3 февраля 1995 года), ряд конференций и встреч по вопросам жизни России и русского народа.

III Всемирный Русский Народный Собор состоялся в Москве, в **Свято-Даниловом монастыре**, 4-6 декабря 1995 года по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси **Алексия II** и имел тему «Россия и русские на пороге XXI века». В Соборе приняли участие иерархи и священнослужители, общественные деятели, предприниматели, представители российского воинства, творческой интеллигенции, различных направлений науки, прибывшие из многих регионов Российской Федерации, стран СНГ, Балтии, дальнего зарубежья. Работа Собора открылась Словом Святейшего Патриарха, приветствиями Председателя Правительства РФ В.С.Черномырдина, Председателя Совета Федерации Ф.С.Шумейко, Председателя Государственной Думы ФС РФ И.П.Рыбкина, мэра г. Москвы Ю.М. Лужкова. На пленарных заседаниях Собора выступили руководители ведущих предвыборных объединений, которым была предоставлена соборная трибуна для обозначения позиции по основным вопросам жизни России и русского народа в преддверии нового столетия. Далее работа Собора проходила в четырех тематических секциях: «Вера», «Государство и национальная безопасность», «Становление гражданского общества и местное самоуправление», «Культура». На пленарном заседании Собор принял следую-

щие документы: «Соборное слово», «Итоговый документ», «Заявление к 850-летию Москвы». В ходе своей работы тематические секции также выработали ряд документов. На пленарном заседании Главой Всемирного Русского Народного Собора, как постоянно действующей международной общественной организации, был избран Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II».

По докладу митрополита Кирилла Священный Синод РПЦ принял постановление:

«Постановили: 1. Доклад принять к сведению. 2. Приветствовать проведение III Всемирного Русского Народного Собора, обсудившего тему «Россия и русские на пороге XXI века» на основе широкого диалога архипастырей, духовенства, мирян различных профессий и призваний, представляющих многие регионы России, русские общины государств СНГ и Балтии, стран дальнего зарубежья. 3. С удовлетворением отметить избрание Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II Главой Всемирного Русского Народного Собора. 4. Принять к сведению результативные документы Собора. 5. Считать полезным для установления мира и согласия в российском обществе проходивший на Соборе диалог высших представителей законодательной и исполнительной власти Российской Федерации, руководителей ведущих предвыборных объединений. 6. С благодарностью отметить высказанные на Соборе рекомендации по возрождению церковной жизни, свидетельства и служения Церкви в современном обществе. 7. Одобрить позицию делегации Русской Православной Церкви. Благодарить Преосвященных архиереев и других членов делегации за деятельное участие в работе Собора. 8. Считать важным и полезным продолжение работы Всемирного Русского Народного Собора как постоянно действующей международной общественной организации. Призвать руководителей Синодальных учреждений, епархиальных Преосвященных, ректоров Духовных школ и начальствующих в других церковных учреждениях всемерно содействовать деятельности ВРНС. 9. Благодарить Преосвященного митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла, Председателя Отдела внешних церковных сношений, Преосвященного епископа Дмитровского Иннокентия, заместителя Председателя ОВЦС, и всех членов Оргкомитета за труды, понесенные по его подготовке и проведению» (Журнал Московской Патриархии, №1, 1996, с.13-14).

**Государственный Комитет Украины по делам религий** (ГКУ по делам религий). — В отличие от России, принятый в апреле 1991 года Закон «О свободе совести и религиозных организациях» Украины закрепляет существование специального государственного органа, осуществляющего политику Украинского государства по отношению к религиозным организациям и оказывающего содействие последним в различных сферах социальной деятельности. После обре-

тения Украиной независимости (1991) этот орган продолжал именоваться Советом по делам религий при Кабинете министров Украины, а его председателем оставался назначенный еще при советской власти Николай Колесник (1934—1995). Летом 1992 года, во время создания Украинской Православной Церкви — Киевский Патриархат (УПЦ КП), Совет указал на допущенные при этом нарушения действующего законодательства, а сам Н.А.Колесник не выразил готовности оказывать содействие становлению нового Патриархата, поддерживаемого лично Президентом Леонидом Кравчуком. В результате Н.Колесник был смещен со своего поста, а председателем Совета стал депутат Верховного Совета Украины Арсет Зинченко, который вместе с группой национально ориентированных депутатов принимал активное участие в создании УПЦ КП. Во время руководства Советом А.Зинченко не скрывал своего «особого» отношения к упомянутой Церкви и был не только ее активным членом, но и преподавал в ее Духовных школах. Ряд действий, заявлений и акций руководимого им Совета были расценены общественностью и церковными кругами как курс на создание государственной Церкви и нарушение конституционного принципа равенства религиозных организаций перед Законом.

После избрания Президентом Украины Леонида Кучмы Совет был упразднен (лето 1994 года), а его функции переданы Министерству по делам национальностей, миграции и культов, в составе которого было создано Управление по делам религиозных организаций. Однако достаточно быстро выяснилось, что это министерство объединяет весьма различные направления работы и это негативно отражается на ее эффективности; упоминаемое в названии министерства слово «культы» вызвало резкое неприятие со стороны предстоятелей Церквей. В Администрации Президента и Кабинете министров Украины прорабатывались планы реорганизации министерства, а события 18 июля 1995 года, когда похоронная процессия с телом покойного Патриарха УПЦ КП *Владимира (Романюка)*, нарушив согласованный маршрут, столкнулась с милицейскими отрядами у стен собора Софии Киевской, способствовали реализации этих планов. В октябре 1995 года создается Государственный Комитет по делам религий, а его председателем назначается Анатолий Коваль, до этого работавший заместителем Главы Николаевской областной госадминистрации. В январе 1997 года его сменил Виктор Бондаренко, 40-летний доктор философских наук, профессионально изучавший проблемы религиозных институтов в «транзитных» обществах и возглавлявший ранее отдел науки и образования Администрации Президента.

*Димитрий (Ярема)* (род.1915) — Патриарх Украинской Автокефальной Православной Церкви (УАПЦ), преемник *Патриарха Мстислава (Скряпинника)*. Родился в деревне Хладно в семье украинских греко-католиков, учился во Львовской греко-католической академии. Священник с 1946 г., с 1969

г. настоятель церкви свв. Петра и Павла во Львове. С 1989 г. во главе группы священников — сторонников автокефалии вышел из юрисдикции Московского Патриархата и перешел в Украинскую Автокефальную Православную Церковь. В 1993 г. принял монашество и был посвящен в сан епископа. С 7 сентября 1993 г. патриарх Киевский и всея Украины.

**ЕХБ** — Евангельские христиане-баптисты являются второй по величине христианской конфессией в России (после православных) и самой крупной протестантской деноминацией в стране. Баптизм ведет свою историю в России, начиная с 70-х годов XIX века; первый русский баптист — Никита Воронин — принял баптистское крещение в 1867 г. в Тифлисе.

Баптистское вероучение разделяет и другая группа русских протестантов — **евангельские христиане (ЕХ)**, появившиеся в Российской Империи также в прошлом веке. Первым проповедником евангельского христианства в России был англичанин лорд Гренвиль Вальдигрев Редсток. Он начал свою миссионерскую проповедь в Петербурге в 1874 г. среди столичной знати, и его первыми последователями были такие известные представители аристократических кругов, как граф А.П.Бобринский, барон М.М.Корф, графиня С.П.Ливен, княгиня В.Ф.Гагарина, полковник В.А.Пашков, Е.И.Черткова. Первым руководителем общины евангельских христиан в Санкт-Петербурге стал Пашков. (См.: Лесков Н.С. «Великосветский раскол (Лорд Редсток, его учение и проповедь)». М., 1877; «Чудеса и знамения. Наблюдения, опыты и заметки». Церковно-общественный вестник, 1878, №40, 2 апреля; «Религиозные новаторы. Редсток и Вальденштрем», «Новое время». 1879, № 1165; «Моления в Пашковском согласии», «Новое время», 1881, № 1821, 24 марта, без подписи).

Евангельские христиане развернули активную миссионерскую деятельность в столице, а также в других городах: в Москве, Нижнем Новгороде, Туле и ряде центральных губерний. В 1876 г. было организовано «Общество поощрения духовно-нравственного чтения», которое занялось переводом и изданием религиозной литературы. Для распространения евангелизма среди рабочих в 1875—1886 гг. издавался журнал «Русский рабочий». Его издательницами были М.А. и А.И.Пейкер, дружившие с Н.С.Лесковым, принимавшим участие в редактировании ряда номеров журнала и помещавшим там свои материалы.

В начале века призанным лидером движения евангельских христиан России становится **И.С.Проханов**, возглавлявший Союз ЕХ с 1908 по 1928 год.

Баптисты и евангельские христиане России давно испытывали стремление к объединению, первые попытки делались еще в прошлом веке (1884), однако они были неудачны. В годы советской власти обе группы подвергались жестокому преследованиям. В 1944 г., когда стали происходить перемены в религиозной политике сталинского руководства СССР и власти начали стимулировать процесс

легализации религиозной жизни, две протестантские деноминации объединились в единую Церковь евангельских христиан-баптистов, к которым в 1945 г. присоединилась часть христиан веры евангельской (пятидесятников) и менонитов. Руководство Церкви взял на себя **Всесоюзный Совет евангельских христиан-баптистов (ВСЕХБ)**.

В 60-е гг., когда в СССР началась новая кампания государственного атеизма и за религиозной жизнью был установлен жесткий государственный контроль, а активные верующие стали подвергаться судебным репрессиям, в евангельско-баптистском движении произошел раскол. В результате часть общин вышла из ВСЕХБ, заявила о своей независимости, отказалась от государственной регистрации и фактически перешла на нелегальное положение. В 1961 г. «раскольниками» был создан **Совет Церквей евангельских христиан-баптистов (СЦЕХБ)**, который вышел из подполья только в 1988 г. За эти годы более тысячи активистов движения были арестованы и подверглись тюремному заключению. Сотни верующих были лишены родительских прав, многие были принудительно помещены в психиатрические больницы. (См.: Собрание документов самиздата, т.27. Документы о религиозном вопросе. АС №1300-1379, Samizdat Archive Association, Munich, Germany, 1978; а также: Архив мюнхенского отделения Исследовательского центра «Религия и общество в странах СНГ и Балтии»).

После распада СССР, в 1992 г. на съезде в Москве вместо ВСЕХБ была создана **Евро-Азиатская Федерация Союзов евангельских христиан-баптистов**, которая осуществляет координационную деятельность для всех Союзов ЕХБ в странах СНГ.

Российские поместные Церкви евангельских христиан-баптистов в различных регионах страны объединены в **Союз Церквей евангельских христиан-баптистов России**. Согласно справочнику «Религиозные объединения Российской Федерации», в вышеуказанный Союз входит **1200 общин, которые объединяют 100 тыс. членов**. Национальный состав — более 92% русские и 8% — представители других национальностей, проживающих в России. Высшим руководящим органом Союза Церквей евангельских христиан-баптистов России является Съезд представителей Церквей, являющихся членами Союза. В период между съездами руководящим органом является Совет старших пресвитеров.

Духовные учебные заведения: Московская богословская семинария, Московский заочный библейский институт, Библейские школы в Курске, Иркутске, Уфе, Красноярске и ряде других городов России.

Печатные органы: газета «Христианское слово», журнал «Братский вестник», журнал «Христианин и время». В различных регионах России трудятся миссионеры (по данным Минюста, зарегистрировано 42 миссии), которым Союз Церквей ЕХБ помогает в их деятельности.

Верующие Союза опекают 55 детских домов, лечебные заведения, дома престарелых в Москве и других городах России. Регулярно через Церкви распределяется гуманитарная помощь малообеспеченным семьям. (*Религиозные объединения Российской Федерации. Справочник. Москва, Республика, 1996.*)

Помимо Союза Церквей ЕХБ России, на автономных началах существует *Совет Церквей евангельских христиан-баптистов (СЦЕХБ)*, о котором мы уже рассказали выше. Выйдя из подполья в 1988 г., СЦЕХБ отказался от воссоединения с ВСЕХБ и продолжает свою деятельность в новых условиях религиозной свободы. На территории Российской Федерации насчитывается 230 общин Совета Церквей ЕХБ, которые объединяют 10 тыс. членов. Еще 170 общин расположены в других республиках СНГ. Совет Церквей ЕХБ имеет издательство «Христианин» и выпускает два периодических издания — «Вестник истины» и «Братский листок».

Как сообщает справочник «Религиозные объединения Российской Федерации», Совет Церквей ЕХБ по-прежнему уклоняется от регистрации в государственных органах и избегает прямых контактов с новой властью: «Для большинства руководителей и верующих, принадлежащих к Совету Церквей ЕХБ, регистрация в Министерстве юстиции России и в целом в государственных органах представляется неприемлемой, противоречащей их пониманию религиозной свободы. Вместе с тем, отсутствие регистрации и прав юридического лица мешает активной миссионерской и благотворительной деятельности. Некоторые общины нашли выход, регистрируя межрегиональные миссии и возлагая на них осуществление задач, требующих наличия прав юридического лица. В рамках Совета Церквей ЕХБ в 1992 г. в Минюсте зарегистрирован Дальневосточный евангелизационный центр «Милосердный Самарянин». <...> На 1 января 1996 г. зарегистрировано 29 общин и 7 миссий, действующих в рамках Совета Церквей ЕХБ». (*Религиозные объединения Российской Федерации. Справочник. Москва, Республика, 1996, с. 129-130.*)

Кроме Союза ЕХБ России и Совета Церквей ЕХБ на юге России, в Ростове-на-Дону, действует *Объединение независимых Церквей Южного региона евангельских христиан-баптистов* — это координационный межрегиональный центр, получивший название «Южный регион». Возник он вследствие того, что некоторые общины ЕХБ в период конфронтации между ВСЕХБ и нелегальным СЦЕХБ стремились сохранить свой нейтралитет и автономию. Статистические данные о «Южном регионе» ЕХБ в справочнике «Российские религиозные объединения Российской Федерации» отсутствуют. Справочник «Религия, свобода совести, государственно-церковные отношения в России» (М., 1996) указывает, что «помимо Союза ЕХБ РФ и Совета Церквей ЕХБ в России существует также *Союз Автономных Церквей ЕХБ и Миссионерский Союз Церквей ЕХБ*. Общее количество поместных церквей ЕХБ, входящих во все четыре объединения, —



примерно 2000 с общим числом членов около 240 тыс.» (С.161). Тот же справочник указывает, что в 1992 году был учрежден *Союз Церквей евангельских христиан*. По самооценке его руководителей, в Союз входит около 150 общин.

**Иоанн (Снычев)** (1927—1995) — митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский, постоянный член Священного Синода Русской Православной Церкви, председатель синодальной литургической комиссии. Рукоположен в сан священника в 1948 г., в 1955-м окончил Ленинградскую духовную Академию со степенью кандидата богословия, монашество принял в 1956. Был секретарем митрополита Куйбышевского Мануила (Лемешевского), автора Словаря епископов Русской Православной Церкви, (рукопись, VI томов). Магистр богословия в 1965 г. (за работу: Церковные расколы в Русской Церкви 20-30-х годов XX столетия. Их особенность и история. Рукопись, Ленинград, 1965.). Посвящен в сан епископа в 1965 г., епископ и архиепископ Куйбышевский (г. Самара) с 1969 по 1990 г. Многократно награждался Советским комитетом защиты мира за активную миротворческую деятельность и внесение денег (Куйбышевской епархии) в Фонд мира. С 1990 г. митрополит Ленинградский, после переименования города — Санкт-Петербургский и Ладожский. Духовный лидер националистической оппозиции в России, автор многочисленных статей в национал-коммунистической печати, выступал в газетах «Советская Россия» и «Завтра». Автор книги «Самодержавие духа» (Санкт-Петербург, 1994), в которой излагает теорию мирового заговора против России со стороны Запада вообще и, в частности, католиков, протестантов, евреев и масонов.

Рисуя картину посткоммунистической действительности в нынешней России, возникшей в результате горбачевских реформ конца 80-х годов, митрополит Иоанн в своей книге писал: «Единое государство разрушено. Русский народ расчленен на части границами новоявленных «независимых государств». Россия отброшена в своем территориальном развитии на триста пятьдесят лет назад. Общество оказалось совершенно беззащитным перед шквалом безнравственности и цинизма, обрушившегося на людей со страниц «свободной» прессы и экранов телевизоров. Церковь подвергается бешеным атакам еретиков и сектантов, понаехавших в Россию со всего света, чтобы «просветить» русских варваров. Ростки здорового национально-религиозного самосознания погребены под грудой нечистот «масс-культуры» и фальшивых ценностей «общества потребления». Страной по-прежнему правят богоборцы, космополиты и русоненавистники... Катастрофа состоялась» (Ук. соч., с. 333).

И далее: «<...> грядущий государственный распад <России. — *Ред.*> неизбежное следствие практического применения принципов демократии в практике государственного строительства. Либерально-демократическая идея для того, собственно говоря, и предназначена, чтобы подточить, ослабить устои крепкого,

традиционного общественного устройства, разрушить его духовные, религиозные опоры, разложить национальные государства и — постепенно незаметно, неощутимо для одурманенного демократическим хаосом общества — передать бразды правления над ними транснациональной «мировой закулисе», тем ловким политическим механикам, о которых предупреждал Победоносцев.

Эта операция уже неоднократно была проделана над «развитыми» западными странами. Там национальная государственность сегодня служит в значительной мере декоративным прикрытием реальной власти — называйте ее как угодно: властью мирового масонства или международного капитала, транснациональных корпораций или космополитической элиты... Важно другое: сегодня эта теневая власть рвется к мировому господству. И России пытаются подвергнуть той же операции, что и прочим, чтобы превратить в покорное орудие выполнения своих глобальных планов» (Ук. соч. с. 345-346).

**Иоани (Экономцев)** — игумен, председатель Отдела катехизации и религиозного образования Московской Патриархии. По образованию филолог-классик, в качестве сотрудника Министерства иностранных дел СССР работал в Греции. Оставив светскую карьеру, работал в Управлении делами Московской Патриархии, принял священный сан и монашество. Автор книги по истории византийской религиозной мысли, а также романа о жизни сельского священника и сборника стихов. Последнее обстоятельство вызывает большое раздражение у православных консерваторов, подвергших о.Иоанна травле в церковной печати.

**Исламский Конгресс России** — независимая общественная организация, зарегистрированная в Министерстве юстиции РФ 28 декабря 1993 года. Занимается сбором и систематизацией информации о мусульманах Российской Федерации и других независимых государств бывшего Советского Союза. Ведет религиозно-просветительскую деятельность — в частности, учебные занятия по основам ислама среди татарского населения Москвы. При Конгрессе образован Комитет защиты прав мусульман, поддерживающий тесную связь с "Мемориалом" и другими правозащитными организациями.

**Кирилл (Гундяев)** (род. 1946) — митрополит Смоленский и Калининградский (бывший Königsberg), назначен на эту кафедру в 1984 г. С 1971 по 1974 год представитель РПЦ при Всемирном Совете Церквей в Женеве, с 1974 по 1984 г. ректор Ленинградской духовной Академии и семинарии. В сан епископа посвящен 14.03.1976 г., до 1984 г. епископ, архиепископ Выборгский. С 1989 г. председатель *Отдела внешних церковных сношений Московского*

**Патриархата**, постоянный член Священного Синода РПЦ. Один из лидеров **Всемирного Русского Народного Собора**.

**Кочетков Георгий Серафимович** — священник, бывший настоятель Сретенского собора в Москве, создатель братства при этом храме. Общине, руководимой о.Георгием, пришлось с большим трудом восстановить собор, где раньше располагались реставрационные мастерские, собрать прихожан и организовать богословскую школу для мирян. В 1993 г. указом **Патриарха Алексия II** собор был передан подворью Псково-Печерского монастыря в Москве. Несмотря на протесты и жалобы общины, Патриарх остался непреклонен, в результате община и учебное заведение оказались на улице. В выдворении общины из Сретенского собора приняли участие казаки, которые оцепили собор и не пускали туда прихожан. Результатом этого скандала, о котором много писала российская пресса, стало перемещение общины о. Георгия в другую московскую церковь (храм Успения Пресвятой Богородицы в Печатниках). Правая и церковная печать критикует священника за то, что он в миссионерских целях совершает богослужения на русском (а не на церковно-славянском) языке. Эти нападки не прекратились и в настоящее время.

**Кураев Андрей Вячеславович** — дьякон РПЦ, бывший декан богословского факультета Российского Православного университета в Москве, доцент философского факультета МГУ, церковный публицист консервативного направления. Бывший референт (1990—1992) **Патриарха Алексия II**, выпускник философского факультета Московского университета, аспирант кафедры атеизма. Окончил Московскую духовную семинарию, учился на богословском факультете в Румынии (1989—1990). Выступает в российской печати против экуменизма и христианских конфессий Запада, один из инициаторов кампании против иностранных миссионеров и сектантства.

**Любачивский Мирослав Иван** (род. 1914) — кардинал, Верховный архиепископ Львовский, митрополит Галицкий, глава Украинской Греко-Католической Церкви. Окончил католический факультет Инсбрукского университета (1934—1937), посвящен в сан священника в 1938 г. Доктор богословия с 1942 г. Посвящен в сан епископа в 1979 г. С 1984 г. Верховный Архиепископ Львовский. В 1992 г. вернулся из Рима во Львов, где теперь находится курия архиепископа.

«**Москва — Третий Рим**». — С падением Константинополя (1453), который считался византийцами «Вторым» или «Новым Римом» (по отношению к Древнему Риму), в России появляются тенденции к полной эмансипации

от Византии и провозглашению Москвы «Третьим Римом», т.е. столицей православного царства. Это нашло выражение в знаменитой фразе монаха, старца псковского Елизарова монастыря Филофея, сказавшего: «Два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти...» Тем самым подчеркивалась мысль о том, что если столица Византии пала под ударами мусульман, то Древний Рим — апостольская столица главы Римско-Католической Церкви — отпала от православия после раскола в 1054 году и уже не является столицей христианского мира. Вся полнота Истины, по мнению идеологов Московского Царства, переместилась в Москву, хранительницу истинного православия. Концепция «Москвы — Третьего Рима» эксплуатируется русскими националистами и в наши дни, что видно по публикациям ряда националистических изданий в связи с конфликтом между Константинопольским и Московским Патриархатами из-за восстановления Патриархом Варфоломеем независимости Эстонской Апостольской Православной Церкви.

**Мстислав (Скрышник)** (1898—1993) — Патриарх Киевский и всея Украины, глава Украинской Автокефальной Православной Церкви. Родился в Полтаве, посвящен в сан священника в 1942 г. С 14 мая 1942 г. епископ Переяславский, епископ Парижский в 1946 г., архиепископ Нью-Йоркский в 1950 г., архиепископ Филадельфийский с 1971 г., Патриарх с 1990 г.

**Нилус Сергей** — церковный писатель реакционного лагеря. Автор книги «Великое в малом» (Москва, 1901), в которой впервые были опубликованы т.н. «Протоколы сионских мудрецов». Сергей Нилус утверждал, что изданные им документы являются подлинными протоколами тайного заседания всемирного еврейского правительства. На этом заседании, согласно «Протоколам», были разработаны планы захвата власти над миром.

«Протоколы сионских мудрецов» — фальшивка, которая была сфабрикована русской тайной полицией с целью разжечь антиеврейские погромные настроения и тем самым отвлечь народ от стоящих перед ним проблем. Впервые «Протоколы» были опубликованы в 1901 году, а последнее дореволюционное издание было осуществлено в 1917 г. в Троице-Сергиевой Лавре (Сергиев Посад). В настоящее время «Протоколы» свободно издаются и распространяются в России. Митрополит Санкт-Петербургский **Иоанн (Снычев)** в своей книге «Самодержавие духа» (Санкт-Петербург, 1994) развивает мысль о всемирном еврейском заговоре и ссылается на «Протоколы» как на источник, не вызывающий сомнения.

**Обер-прокурор Святейшего Синода** — один из высших государственных чиновников в царской России, на правах министра руководивший Синодом

Российской Православной Церкви (Православие обладало статусом государственной религии) и Ведомством православного исповедания. Должность обер-прокурора Синода была учреждена Петром I в 1722 году после отмены Патриаршего церковного правления и полного подчинения Православной Церкви императорской власти, была упразднена Временным правительством после буржуазной революции в России в феврале 1917 г.

**Отдел внешних церковных сношений Московского Патриархата (ОВЦС)** — официальное учреждение Русской Православной Церкви, отвечающее за внешние и экуменические связи. Был создан 4 апреля 1946 г., первым председателем Отдела стал митрополит Николай (Ярушевич) (1892—1961). Вопрос об открытии Отдела внешних церковных сношений обсуждался на встрече митрополитов Сергия (Страгородского), Алексия (Симанского) и Николая (Ярушевича) со Сталиным 8 сентября 1943 г. (см.: Празднование 50-летия Отдела внешних церковных сношений. Журнал Московской Патриархии, №8, 1996, с.33.). Отдел «является синодальным органом, осуществляющим свою деятельность по программе, ежегодно утверждаемой Священным Синодом, и подотчетным Синоду и Святейшему Патриарху.» Отдел руководится Председателем, в сане митрополита, членом Священного Синода РПЦ. В настоящее время эту должность занимает Митрополит Смоленский и Калининградский **Кирилл (Гундяев)**. Если раньше Отдел занимался в основном контактами с экуменическими и миротворческими организациями, то в настоящее время Отдел в большей степени занят связями с российскими министерствами — иностранных дел, внутренних дел, обороны; осуществляются контакты с политическими партиями и движениями, с представителями средств массовой информации.

Вот как характеризовал деятельность ОВЦС за последние годы его председатель — митрополит **Кирилл (Гундяев)**: «С начала 90-х годов ОВЦС стал каналом связи церковного Священноначалия <...> с высшими органами государственной власти, с политическими партиями, общественными организациями, международными структурами. Руководство Отдела вступило в постоянные контакты с государственными руководителями, лидерами практически всех крупных политических сил, видными деятелями науки, культуры, просвещения, военачальниками. В итоге этого взаимодействия стала рождаться новая практика церковно-государственных отношений как отношений свободного сотрудничества Церкви, государства и общества, при котором Церковь восстанавливает исконно присущую ей роль вдохновляющей и нравственно преобразующей силы, силы миротворческой, способной вести диалог со всеми благонамеренными светскими кругами, ища их примирения и объединения в служении народному благу» (там же, с. 37-38).

Выступая на юбилейном торжественном акте, посвященном 50-летию ОВЦС, митрополит Кирилл собственно экуменической деятельности Отдела посвятил совсем немного места, да и то основной акцент делался им на добрых межконфессиональных отношениях, а не на конкретных шагах к христианскому единству: «Новые направления получили наши контакты с христианами других христианских исповеданий. И в этой связи я хотел бы сказать об успешно проведенной в июне 1993 года в Москве межконфессиональной конференции «Христианская вера и человеческая вражда», которая помогла нам восстановить межконфессиональные связи, утраченные с распадом Советского Союза, но очень важные для миротворческого служения. Убежден, что обновленный поиск путей друг к другу христиан традиционно существующих в России конфессий, равно как и верующих разных религий, есть существенный вклад в созидание мира и согласия в обществе, а также свидетельство возможности и полезности добрых межконфессиональных и межрелигиозных отношений перед лицом напряженности, вызванной массовым вторжением в Россию миссионеров разных мастей. Стремление христиан к заповеданному Богом единству есть признак их духовного здоровья, силы, веры и любви. И слава Богу, несмотря на то что нам приходится бороться с теми, кто вторгся к нам сюда, кто пытался развить против нас духовную агрессию, несмотря на эту борьбу, которую мы ведем каждый день, продолжают сохраняться и развиваться добрые отношения с теми неправославными христианами, которые являются и нашими единомышленниками, которые болеют за судьбу России, за ее духовное единство и благополучие» (там же, с. 37).

**Проханов Иван Степанович** (1869—1935) — русский религиозный и политический деятель, руководитель Всероссийского Союза евангельских христиан (1908—1928). После падения монархии в России, в марте 1917 г. создал христианско-демократическую партию «Воскресение»; после большевистского переворота находился в оппозиции к коммунистическому режиму. В 1923 г. был арестован за распространение антивоенного воззвания, опубликованного от имени Союза, и три месяца находился в заключении. Позднее, под давлением политической ситуации в стране и стараниями агентов Государственного политического управления (ГПУ), внедренных в Союз евангельских христиан, Проханов заявил о «лояльности» советской власти и согласился с тем, что евангельские христиане могут служить в Красной армии. (Подробнее об этом см. книгу: А. Нежный. Комиссар дьявола. Москва, «Протестант», 1993, с.108-130). Проханов стремился приспособить свою социальную программу к планам социалистического строительства в СССР (создание религиозных коммун и строительство в Сибири города «Солнца»). В 1928 г. Проханов эмигрировал из СССР.

**Савицкий Виталий Викторович** — лидер партии Российский христианско-демократический союз — христиане России, депутат Государственной Думы, председатель думского подкомитета по делам религиозных организаций. Погиб в автомобильной катастрофе во время выборов в очередную Думу в декабре 1995 г. в Санкт-Петербурге.

**Свято-Данилов монастырь** — основан ок. 1276 г. московским князем Даниилом, сыном Александра Невского. В начале XX в. один из московских монастырей с известным некрополем (здесь был похоронен писатель Н.В. Гоголь). В 20-х гг. — центр церковной оппозиции (руководимой архиепископом Федором (Поздеевским) по отношению к **Патриарху Тихону** и митрополиту Сергию (Страгородскому). В 30-е гг. монастырь был закрыт, а на его территории создана колония для несовершеннолетних преступников. В 1982 г. решением Политбюро ЦК КПСС в связи с предстоящими в 1988 г. юбилейными торжествами, посвященными 1000-летию Крещения Руси, монастырь был передан Русской Православной Церкви для создания на его территории Духовно-административного центра. В настоящее время монастырь восстановлен, на его территории находится официальная резиденция Патриарха и Священного Синода РПЦ, а также **Отдел внешних церковных сношений Московского Патриархата**.

**Свято-Тихоновский богословский институт в Москве** — известен своими консервативными взглядами. Профессора и учащиеся института принимали активное участие в конференции «Единство Церкви», на которой были подвергнуты жесткой критике взгляды священников **Г. Кочеткова** и **А. Борисова**.

**Сергиев Иван Ильич (Иоанн Кронштадтский)** (1829—1908) — протоиерей, настоятель Андреевского собора в Кронштадте. Церковный деятель монархического толка. Почетный член «Союза русского народа» — русской националистической организации, пытавшейся при поддержке правительства проводить политику защиты самодержавия, религиозной и национальной нетерпимости. «Союз» был организатором и участником еврейских погромов, а также расправ с либеральными политиками и членами Государственной Думы. Протоиерей Иоанн Сергиев был первым священником, освятившим знамена «Союза русского народа». Исследователь русского национализма и фашизма Уолтер Лакер в своей книге «Черная Сотня. Истоки русского фашизма», (Проблемы Восточной Европы, Вашингтон, 1994) пишет: «Иоанн Кронштадтский в одной из своих проповедей 1906 г. заявил, что евреи сами навлекают на себя погромы, что погромы — рука Господня, наказывающая евреев за тяжкие прегрешения против правительства». (Цитируется по русскому переводу книги — с. 94.)

Справедливости ради, следует отметить, что Иоанн Кронштадтский выступил с осуждением известного Кишиневского погрома. Немецкий историк, специалист по истории Русской Церкви доктор Герд Штриккер пишет об Иоанне Кронштадтском следующее: «Он является типичным примером того, как человек здравых консервативных убеждений под влиянием быстро сменяющихся друг друга событий, смысла которых он уже был не в состоянии понять, меняет их на более радикальные: он согласился с тем, чтобы его избрали почетным членом «Союза русского народа»<sup>1</sup>, известного своим участием в погромах и покушениях на либеральных политиков». (Glaube in der 2. Welt Nr.7/8 (1993), S. 34-40.) Иоанн Кронштадтский был канонизирован РПЦ в 1990 г. (О нем в русской классической литературе см.: Лесков Н.С. «Полунощники», 1891.)

**«Сергианство»** — устоявшийся в церковно-исторической и публицистической литературе термин, обозначающий политику церковно-политических компромиссов, начатую заместителем местоблюстителя Патриаршего Престола, митрополитом (с 1943 г. Патриархом) Сергием (Страгородским) (1925—1944), которая привела к сговору между РПЦ и коммунистическим режимом в период правления Сталина.

Наиболее яркой страницей, иллюстрирующей сервильную политику церковного руководства, является известное событие в истории Русской Православной Церкви, когда три митрополита во главе с т.н. «заместителем местоблюстителя Патриаршего Престола» — митрополитом Сергием (Страгородским) (1867—1944), были приглашены на встречу со Сталиным. Встреча произошла 4 сентября 1943 г., ночью, в Московском Кремле. Встреча была секретной, в ней принимали участие: министр иностранных дел Вячеслав Молотов и генерал НКВД, курировавший деятельность РПЦ, Георгий Карпов.

Результатом этой встречи стала «легализация» деятельности РПЦ и приобретение ею социального статуса в советской системе, а также созыв Архиерейского Собора, который, согласно воле Сталина, избрал 8 сентября 1943 г. открытым голосованием Сергия (Страгородского) Патриархом Московским и всея Руси. Для контроля за Церковью и для посредничества с правительством СССР по приказу Сталина был создан Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете народных комиссаров СССР (с 1965 г. **Совет по делам религий при Совете министров СССР**). Его возглавил генерал НКВД Г.Карпов. Таким образом Совет с 1943 г. до своего роспуска в 1991 г. являлся, по сути дела, филиалом КГБ. Этот орган следил за духовенством и формировал кадры епископата, отбирая для этого лояльных и послушных властям. С раскры-

<sup>1</sup> «Союз русского народа» был возрожден на собрании в Доме Советской Армии в Москве 1 августа 1990 года; его новая программа опубликована в газете «Русские ведомости», №4, 1991.



тием архивов КГБ СССР и Совета по делам религий выяснилось, что некоторые клирики и епископы РПЦ являлись осведомителями, агентами КГБ, выполнявшими задания тайной полиции, о чем существуют многочисленные публикации в российской и иностранной печати.

**Слиный (Каберницкий-Дичковский) Иосиф** (1892—1984) — кардинал, Верховный архиепископ Львовский, митрополит Галицкий, глава Украинской Греко-Католической Церкви, доктор богословия. С 1 ноября 1944 г. архиепископ Львовский. В 1946 г. был арестован советскими властями, был заключенным советских лагерей. Освобожден по просьбе Ватикана в 1963 г. Возведен в сан кардинала в 1965 г. Принял участие во Втором Ватиканском Соборе. Скончался в Риме.

**Совет по делам религий при Совете министров СССР** — специальный государственный орган по контролю за религиозными организациями в СССР. Создан в 1965 г. в результате объединения двух Советов — Совета по делам Русской Православной Церкви (образован в 1943 г.) и Совета по делам религиозных культов (образован в 1944 г.). Совету вменялось в обязанность всемерно способствовать изживанию религиозности среди населения, «угасанию религиозных пережитков», сокращению числа религиозных организаций. Совет являлся центральным государственным органом по делам религий. В союзных республиках имелись свои Советы по делам религий, а в краях, областях и крупных городах СССР имелись уполномоченные Совета со своим аппаратом, которые контролировали религиозную жизнь на местах. Чтобы понять, насколько была сильна власть Совета по делам религий и его уполномоченных, приведем такой пример: каждый священнослужитель при назначении в ту или иную общину должен был получить т.н. «регистрацию» — документ, свидетельствующий, что священнослужитель зарегистрирован в этом качестве в конкретной общине. Без этого документа не мог исполнять свои обязанности ни один официальный священнослужитель в СССР. Лишение регистрации означало для священнослужителя потерю работы и средств к существованию. Это был мощный инструмент давления, которым пользовались как уполномоченные Совета, так и сотрудники КГБ для подчинения себе подведомственного им духовенства. С Советом согласовывали свои действия все, начиная от Патриарха, который привозил на утверждение в Совет протоколы заседаний Синода, до настоятеля приходской церкви, просившего разрешение на колокольный звон или церковную процессию.

Совет по делам религий формально подчинялся Совету министров СССР, но выполнял непосредственные указания, поступавшие от идеологического отдела ЦК КПСС. Деятельность Совета осуществлялась в непосредственном контакте с КГБ СССР, точнее, с управлением «Зет», занимавшемся борьбой с идеологи-

ческими диверсиями. В 1991 г., после распада СССР, Совет по делам религий прекратил свое существование.

**Тихон (Белавин)** (1865—1925) — Патриарх Московский и всея Руси, избранный на Всероссийском Поместном Соборе в 1917 г. Осудил деятельность советской власти за ее борьбу против Церкви и религии. Причислен к лику святых: в 1981 году Русской Православной Церковью за границей, в 1989 году РПЦ МП.

**Филарет (Вахромеев)** (род. 1935) — митрополит Минский и Слуцкий, экзарх Белоруссии (с 1978 г.) — председатель Православной Церкви Белоруссии, входящей в Московский Патриархат (РПЦ), постоянный член Священного Синода. С 1973 г. по 1978 г. возглавлял Берлинскую епархию, с 1981 по 1989 г. председатель *Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата*.

**Филарет (Денисенко)** (род. 1929) — бывший митрополит Киевский и всея Украины (Московский Патриархат). Занимал эту кафедру с 1964 по 1992 г. После смерти Патриарха Московского и всея Руси Пимена в 1990 г. был местоблюстителем Патриаршего Престола и одним из кандидатов в Патриархи. С 1964 г. постоянный член Священного Синода Русской Православной Церкви. После отделения от Московского Патриархата и создания в 1992 г. Украинской Православной Церкви — Киевский Патриархат (УПЦ-КП) стал заместителем Патриарха **Мстислава (Скряпника)**, после кончины Патриарха в 1993 г. стал заместителем нового Патриарха **Владимира (Романюка)**, скончавшегося в 1995 г. В настоящее время (с 25 октября 1995 г.) является Патриархом Украинской Православной Церкви — Киевский Патриархат, с которой не имеют общения ни Константинопольский, ни Московский Патриархаты.

В 1991—1992 гг. в российской периодической печати неоднократно появлялись публикации, в которых утверждалось, что Филарет (Денисенко) фигурирует в отчетах КГБ как агент под псевдонимом «Антонов» (см. книгу: Александр Нежный. Комиссар дьявола. Часть II: Его Блаженство без митры и жезла; Третье имя, с. 145-177; там же — Архив II, с. 195-217. Москва, «Протестант», 1993). А. Нежный сопоставил данные, взятые им из Архива КГБ СССР, с официальной хроникой Журнала Московской Патриархии, где, например, сообщалось, что митрополит Филарет, будучи в Риме, встретился с Папой Иоанном Павлом II и беседовал о проблемах Греко-Католической Церкви на Украине. В отчетах КГБ то же самое событие описывалось с упоминанием агента под псевдонимом «Антонов».

**Якунин Глеб Павлович** (род. 1934) — православный священник (1962 — РПЦ) и политический деятель, бывший политический заключенный, один из создателей Комитета защиты прав верующих в СССР, автор знаменитого письма к Патриарху Алексию I (Симанскому) (1965) о положении Церкви после хрущевских гонений, а также открытого письма участникам Генеральной ассамблеи Всемирного Совета Церквей в Найроби (Кения). За свою правозащитную деятельность был осужден и заключен в лагерь. Вышел на свободу в период либерализации советской системы. Один из создателей движения «Церковь и перестройка». Народный депутат Верховного Совета (1990), Государственной Думы Российской Федерации (1993). Один из создателей Христианско-демократического движения в России. За отказ подчиниться решениям Священного Синода РПЦ (1993), запретившего священнослужителям выдвигать свои кандидатуры на выборах в Государственную Думу, Глеб Якунин был лишен сана священника. 19 февраля 1997 года на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви в **Свято-Даниловом монастыре** (Москва) Якунин вместе с главой Киевского Патриархата **Филаретом (Денисенко)** был отлучен от Русской Православной Церкви и предан анафеме. Глеб Якунин — создатель и председатель действующего в Москве Общественного комитета защиты свободы совести. В настоящее время является клириком Украинской Православной Церкви — Киевского Патриархата.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Бабинский Гжегож** — профессор, работает в Ягеллонском университете (Краков, Польша). Его научные интересы сосредоточены на методологии социологических исследований и социологии этнических отношений.

**Бессмертная Ольга Юрьевна** — окончила Институт стран Азии и Африки при МГУ; специалист в области культуры и литературы мусульманских народов Западной Африки и России; старший научный сотрудник Института восточных культур Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ).

**Ворожейкина Татьяна Евгеньевна** — старший научный сотрудник Института мировой экономики и международных отношений (ИМЭМО) Российской Академии наук (РАН), преподаватель Московской школы социальных и экономических наук. Специалист по проблемам социального и политического развития стран Латинской Америки.

**Вуд Джеймс Э.** — специалист в области церковно-государственных отношений, директор доусоновского Института церковно-государственных исследований, профессор университета в Бэйлоре (США). Автор книг: «Церковь и государство в Священном Писании, истории и конституционном праве»; «Религия и политика»; «Религия, государство и образование». Основатель и главный редактор журнала «Journal of Church and State» («Церковь и государство»), автор многочисленных публикаций и статей в научных журналах.

**Гриневиц Вацлав** (1936 г. р.) — профессор, д-р богословия, заведующий кафедрой православного богословия в Экуменическом институте люблинского Католического университета (Польша). Автор многочисленных публикаций и книг, в т.ч. «Христос наша Пасха» (1982); «Бог нашей надежды» (1989); «Древнерусское пасхальное богословие» (1993); «Церкви-сестры» (1993); «Пасхальные мотивы в сочинениях митрополита Илариона» (1995).

**Доктур Тадеуш** — работает в Центре молодежных исследований Варшавского университета. Занимается социологией и психологией новых религиозных движений.

**Еленский Виктор Евгеньевич** (1957 г.р.) — закончил Киевский государственный университет. Кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии Национальной Академии наук Украины, главный редактор журнала «Людина і світ». Автор многочисленных работ в области социологии религии, государственно-церковных отношений, истории религиозных институтов и движений на Украине. Сотрудник Исследовательского центра «Религия и общество в странах СНГ и Балтии».

**Журавский Алексей Васильевич** (1953 г.р.) — окончил Московский государственный институт международных отношений (МГИМО), кандидат исторических наук, специалист по истории ислама и межрелигиозным отношениям, работает в Институте восточных культур РГГУ, автор книги «Христианство и ислам», сотрудник Исследовательского центра «Религия и общество в странах СНГ и Балтии».

**Корнилов Николай Александрович** — магистр богословия. Происходит из баптистской семьи. Окончил исторический факультет МГУ. Во время учебы в университете принял православие. Разочаровавшись в возможностях общественной жизни, вернулся к вере родителей. После окончания университета работал монтером. В настоящее время — дьякон Салтыковской общины евангельских христиан-баптистов под Москвой. Преподаватель истории христианства в Московской богословской семинарии Союза ЕХБ России.

**Кочан Наталия Ивановна** (1958 г.р.) — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института социологии Национальной Академии наук Украины. Руководитель Киевского отделения Исследовательского центра «Религия и общество в странах СНГ и Балтии», член редакционной коллегии альманаха «Диа-Логос». Специализируется в области исследования феномена униатства, истории украинского католицизма, Восточных Католических Церквей.

**Кудрявцев Алексей Викторович** (1958 г.р.) — окончил факультет журналистики МГУ; кандидат исторических наук, специалист в области политологии и социологии ислама (арабский мир, Северный Кавказ); автор книги «Исламский мир и палестинская проблема»; старший научный сотрудник Института востоковедения РАН.

**Лукина Мария Михайловна** (1955 г.р.) — окончила МГУ, журналист, кандидат филологических наук. В настоящее время является старшим преподавателем факультета журналистики Московского государственного университета им. М.В.Ломоносова. Участник исследований в области масс-медиа. С 1991 года занимается изучением функционирования религиозного радиовещания. Автор книги «Христианские программы на каналах национального радиовещания России», МГУ, 1996.

**Назарли Маис Джангирович** (1960 г.р.) — окончил Киевский государственный художественный институт; кандидат искусствоведения, специалист в области изобразительных искусств и культуры мусульманских народов; ведущий научный сотрудник Института восточных культур РГГУ.

**Павлов Иннокентий** (в миру Сергей Николаевич) (1952 г.р.) — игумен, окончил Ленинградскую (ныне Санкт-Петербургскую) духовную Академию, кандидат богословия. В 1983—1987 гг. преподавал церковную историю в Ленинградской духовной семинарии. В 1986-93 гг. состоял референтом по богословским вопросам Отдела внешних церковных сношений Московской Патриархии. В настоящее время выступает как независимый публицист, лектор и переводчик новозаветных и традиционных церковных текстов. Автор значительного числа работ по экзегетике Нового Завета, славянской филологии, истории Церкви и социологии религии.

**Павлючук Владзимеж** — профессор, работает в Институте религиоведения Ягеллонского университета (Краков, Польша). Занимается социологией культуры и этнологией.

**Полосин Вячеслав Сергеевич** — родился в Москве в 1956 г. Закончил МГУ, философский факультет (1978), Московскую духовную семинарию (1983), Дипломатическую Академию МИД РФ (1993). С 1983 г. священник РПЦ (с 1991 г. — за штатом). Кандидат политических наук. Тема диссертации: «Русская Православная Церковь и государство в 1971 — 1991 годах. Международно-правовой и политологический аспекты», защищена в 1993 г. в Дипломатической Академии МИД РФ. В 1990 — 1993 годах — народный депутат России, председатель Комитета Верховного Совета РФ по свободе совести, соавтор принятого в 1990 г. Закона РСФСР «О свободе вероисповеданий». В настоящее время работает экспертом Государственной Думы РФ. Является председателем общероссийского общественного объединения «Совет христианских организаций», членом Христианского социального движения.

**Рашковский Евгений Борисович** (1940 г.р.) — историк и философ, кандидат исторических наук. Автор монографий и статей по различным областям социогуманитарного знания. Ведущий научный сотрудник Института мировой экономики и международных отношений Российской Академии наук, научный сотрудник Российского библейского общества, президент Общества друзей Священного Писания (московская ветвь Scripture Union).

**Розенбаум Юрий Александрович** — доктор юридических наук, профессор Института государства и права Российской Академии наук.

**Садур Валиахмет Гареевич** (1939 г.р.) — родился в г.Новосибирске. С 1956 года, после поступления в Институт восточных языков при МГУ, живет в Москве. В шестидесятых годах, во времена правления Сукарно, три года работал в Индонезии. Работал во Всесоюзной государственной библиотеке иностранной литературы, окончил аспирантуру в Институте востоковедения АН СССР. За связь с диссидентскими кругами долгое время был лишен возможности работать. Поступил на работу в ИНИОН АН СССР, сначала в отдел востоковедения, потом — языковедения. Некоторое время работал в отделе фольклора ИМЛИ АН СССР. После этого полностью посвятил себя партийной работе в Исламской партии возрождения (ИПВ), входил в правление партии и был ее пресс-секретарем. В настоящее время работает заведующим отделом внешних связей в независимой общественной организации Исламский конгресс России.

**Сендеров Валерий Анатольевич** (1945 г.р.) — окончил Московский физико-технический институт. Занимается научной и педагогической деятельностью в области математики. Автор нескольких десятков статей по функциональному анализу. Член Нью-Йоркской Академии наук. В 1982 г. арестован органами КГБ. Причина: антикоммунистические публикации в русскоязычных изданиях за рубежом, подписанные своим именем. По статье 70 УК РСФСР («антисоветская агитация и пропаганда») приговорен к максимальному сроку наказания: семи годам лагерей строгого режима с последующей ссылкой на пять лет. В 1987 г. «помолован» (без каких-либо заявлений и просьб с его стороны). Представитель Международного общества прав человека в России по религиозным проблемам. Лауреат премии Комитета «Религия в подкоммунистических странах». Член редакционной коллегии и корреспондент еженедельника «Русская мысль» (Париж — Москва).

**Ситников Михаил Николаевич** (1957 г.р.) — родился в Загорске (ныне Сергиев Посад) в семье православного священника. Окончил юридический факультет МГУ, работал в учреждениях Внешторга, органах юстиции, издательском

отделе Московской Патриархии. В настоящее время занимается социальной психологией и журналистикой. Член Совета директоров Российского отделения Международной ассоциации религиозной свободы (МАРС), член редакционного совета «Церковно-общественного Вестника» (приложения к еженедельнику «Русская мысль», Париж—Москва).

**Солдатов Александр Валерьевич** (1972 г.р.) — журналист, христианский публицист, корреспондент газеты «Московские новости», сотрудник ряда российских и зарубежных христианских и религиозно-научных периодических изданий. Учился в Московском историко-архивном институте и на факультете журналистики Московского государственного университета. Автор ряда исследований, посвященных истории и современному состоянию Русской Православной Церкви и других религиозных конфессий России. Составитель первого в России справочника христианской периодики (М., 1992). В 1994–95 гг. был автором программы радио «Свобода» «Религия в современном мире». Сотрудник Исследовательского центра «Религия и общество в странах СНГ и Балтии», член редколлегии альманаха «Диа-Логос».

**Табак Юрий Михайлович** (1955 г.р.) — окончил Московский институт управления. Историк, переводчик, публицист. Автор книги «Православие и католичество», переложения Нового Завета для детей. Один из авторов и составителей учебника по истории религий для средних школ. Опубликовал более пятидесяти статей в российских и зарубежных научных изданиях, а также центральной прессе, посвященных новозаветной проблематике, истории еврейско-христианских отношений, межконфессиональным отношениям в христианстве и государственно-церковным отношениям. С 1992 по 1995 г. был корреспондентом радио «Свобода» в Москве. С 1994 г. — сотрудник Российского Библейского общества.

**Умнов Александр Юрьевич** (1950 г.р.) — родился в Москве. В 1973 г. окончил Институт стран Азии и Африки при МГУ, в 1976 г. — аспирантуру того же института. Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института мировой экономики и международных отношений Российской Академии наук, главный эксперт Института изучения Израиля и Ближнего Востока (Москва). Сфера интересов: исламский фундаментализм, политические и этнические проблемы Ближнего и Среднего Востока, Средней Азии, Кавказа, политика России в этих регионах.

**Хогц Роберт** (1935 г.р.) — доктор теологии, руководитель восточного отделения Института мировоззренческих вопросов в Цюрихе (Швейцария). Автор многочисленных публикаций по истории и современной проблематике Восточ-



ных Церквей, в том числе монографии «*Sakramente in Wechselspiel zwischen Ost und West*» («Таинства и их роль во взаимоотношениях Востока и Запада», 1978). Регулярно публикуется в журналах «Вера во Втором мире» (Цолликон, Швейцария), «Ориентирь» (Цюрих), «Христианский Восток» (Вюрцбург, Германия).

**Чистяков Георгий** (1953 г.р.) — священник. Окончил МГУ, преподаватель, затем доцент кафедры классической филологии Московского государственного лингвистического университета (бывший Институт иностранных языков). Заведующий кафедрой истории культуры Московского физико-технического института. С 1992 г. священник храма свв. Косьмы и Дамиана в Москве (Московский Патриархат). Член-корреспондент Российской Академии естественных наук, член Международной ассоциации по изучению наследия свв. отцов.

**Шерматова Санобар** — обозреватель еженедельника «Московские новости». Закончила Институт русского языка и литературы в Ташкенте, затем спецотделение факультета журналистики МГУ им. М.В.Ломоносова в Москве в 1992 году. Работала корреспондентом газеты «Советская Бухара» (Узбекистан). Является экспертом «Московских новостей» по проблемам ислама.

**Юдин Алексей Викторович** (1963 г.р.) — окончил Университет дружбы народов, филолог, специалист по истории современной Церкви, преподаватель Колледжа святого Фомы Аквинского и Библейско-богословского института святого апостола Андрея, сотрудник Исследовательского центра «Религия и общество в странах СНГ и Балтии».

# CONTENTS AND SUMMARIES

From the Editors

## I. RELIGION IN THE MODERN WORLD

*James E. Wood (USA)*

### **The Human Right to Freedom of Religion in its Historical and International Perspective**

The article by American researcher James E. Wood is an extended version of his presentation at the conference on religion and the Church in post-socialist countries in Kiev on September 19, 1996. The article gives a brief but detailed analysis of the relationship between religion and freedom of conscience in history and the present period. The author concludes that historically religious tolerance is not characteristic of a single religion and that this has begun to win over the minds of people in modern history. He speaks about the work of international organizations such as the United Nations in the field of promoting religious tolerance in the world.

*Alexej Yudin (Moscow)*

### **The Catholic Church and the Orthodox Church: Signs of the Times**

The signs of the times that the author mentions is the Church's reply to the challenge of history. The critical moment for the Catholic Church was the Second Vatican Council. The author describes the preparations and the way decisions were adopted at the Council and looks at the possibility of the convocation of a Pan-Orthodox Council. The author shows how the existing inter-Orthodox problems (in particular the problem of the calendar), contradictions (between the «open» and «closed» types of Orthodoxy within each of the Orthodox Churches) and differences in approach make this possibility extremely unlikely. Similar problems of a stand-off between «traditionalists» and «modernists» are also occurring in the Catholic Church. The author looks at in particular the case of the Catholic priest Tissa Balasuriya (recently excommunicated for his unorthodox theological views), and the differences in attitudes towards divorce, abortion, contraception and so on.

*Yuri Tabak (Moscow)*

### **The Difficulties and Perspectives of a Jewish-Christian Inter-religions Dialogue**

The author is one of the most renowned researchers in Russia in the area of Jewish-Christian relations. The article gives a detailed overview of the concepts and approaches towards a Jewish-Christian inter-religious dialogue from the

perspective of both the Christian Churches and Jews of various orientations. The significant influence of the tragedy of the Holocaust on Western theology is outlined. The author makes a classification of the approaches to the Jewish-Christian inter-religious dialogue, dividing the missionary or evangelical approach from the «non-missionary» approach. The author notes that Western theology in recent times has developed the second, «non-missionary» approach. The article also investigates the more important directions of dialogue, the basic obstacles to its development and the peculiarities of conducting such a dialogue in Russia.

*Tatiana Vorozbeikina, Evgenij Rashkovsky, Alexander Umnov (Moscow)*

### **Civil Society and Religion**

The concept of «civil society» and the religious factors in its formation are analysed. The authors note that civil society is the recent fruit of European and American developments and a cultural and historical alternative to traditional society. Both of these forms have their advantages and problems, which are described in detail in the work. The recognition of the dignity of the human person is the fundamental concept which binds civil society and religion together. The authors analyse the various aspects of the relationship between developing civil societies and religion in Latin America, India and the Islamic countries. A separate section of the article is devoted to Russia and her contiguous expanses. The ways of how a «civil society» is coming into being in post-communist Russia are examined.

## **II. RELIGION AND SOCIETY IN THE POST-SOVIET WORLD**

*Alexander Soldatov (Moscow)*

### **Political Tendencies in the Russian Orthodox Church against the Background of the Presidential Elections in Russia in 1996**

The article analyzes the contemporary aspects of the so called «symphony of powers» — the system of Church-state interaction borrowed from the Byzantine Empire. The author believes that this «symphony» began when Metropolitan (later Patriarch) Sergius adopted a position of loyalty and political support for any regime (including the Soviet regime). During the presidential elections of 1996 several tendencies appeared in the Russian Orthodox Church, each of which the author describes in detail, giving the most typical and indicative views and approaches. Three basic groups can be distinguished on the basis of political differentiation in the Russian Orthodox Church: supporters of the Church's «non-political stance», the «patriots» and the «democrats». An appendix produces a document from the Russian Communist Party's analytical centre called «The Position of the Communist Party of the Russian Federation on the Religious Question».

*Vyacheslav Polosin (Moscow)*

### **The National Patriots and the Russian Orthodox Church: the World Russian Popular Assembly**

The author writes that the difficulties experienced by Russian society and the cultural and historical traditions of Russia promote the growth of «Russian Fascism». The author maintains that the national state ideology in Russia is inevitably formed by appealing to the Orthodox monarchist legacy and this can lead to the establishment of an authoritarian regime based on an ideology hostile to common human values. In support of this there are abundant quotations from the final documents of the I-III World Russian Popular Assemblies - congresses of representatives of the Russian Church and patriotic organizations convoked between 1993 and 1995.

*Valerij Senderov (Moscow)*

### **The Russian Orthodox Church and Anti-Semitism**

The author is a renowned human rights activist who reproduces many examples of anti-Semitism within the walls of the Russian Orthodox Church and in «patriotic» circles at the periphery of the Church. Anti-Semitism is one of the defining ideas of the «National Orthodox» outlook. At the same time the author notes that these examples are not typical of the Russian Orthodox Church as a whole but for a small but active part of it and are far from being an accurate reflection of the attitudes of clergy and laity. The author demonstrates how anti-Semitism contradicts the spirit of Christianity and the text of Holy Scripture and expresses his great regret that anti-Semitic remarks by some of clergy do not find an appropriate evaluation from the episcopate of the Russian Orthodox Church.

*Maria Lukina (Moscow)*

### **The Christian Church Public Broadcasting Channel: A Year of Broadcasting in Moscow**

The article's author sums up the activities of the Moscow Christian Church Public Broadcasting Channel. The way the radio station was set up is described in brief. The basic part of the work is devoted to a telephone opinion poll conducted in March 1996. The channel's listeners consists mainly of people who are regular church-goers and regular communicants. The author concludes that the «religious media market has still to be filled» and believes that the first year of the radio station can be counted as successful.

*Georgy Chistyakov (Moscow)*

### **What Does Society Expect from the Orthodox Church in Russia?**

In his article the author offers his reflections on the contemporary problems of the Church such as her attitude towards the homeless, the disadvantaged, prisoners, the sick, homosexuals, drug addicts, those who have committed suicide, etc. It is essential for the Church to address these people and render them genuine help, both material and more importantly spiritual and psychological.

The author stresses the need to direct people who are coming to Church today towards giving and not receiving. He sees this as one of the main tasks of today's priests of the Russian Orthodox Church.

*Nikolaj Kornilov (Moscow)*

### **Evangelical Baptist Christians at the Historical Crossroads**

In his article the author speaks of the situation and problems of evangelical Baptists in Russia. After a long period of atheism, modern people perceive Holy Scripture as something far removed from life. All of this creates certain difficulties for the reception of Christianity by today's people. There are two tendencies in the Russian evangelical movement. The first is adherence to the set ways of Church life. The second is the way of reform, which the author believes holds out greater promise for the future. The vitality of a particular confession, the author believes, in many ways depends on how church practice is able to correspond to the state of modern society and people.

*Natalia Kochan (Kiev)*

### **The Church Life in Ukrainian Society: 1996**

Written on the basis of material garnered from the Ukrainian press, the article acquaints the reader with the turbulent events of Church life in the Ukraine, worsened by existing schisms and the appearance of new ones. Referring to numerous publications, the author shows how radical nationalist politicians have played and continue to play such an ugly role in making the crisis worse. In quoting the most obvious and typical leaders of the main Christian confessions in the Ukraine - the heads of the Evangelical Baptist Christian Union Grigory Komendant, Metropolitan Vladimir (Sabodan), Patriarchs Philaret (Denisenko) and Dimitrius (Yarema) - the author highlights the basic tendencies of the inner life of the Church and relations between the Church and state.

*Natalia Kochan (Kiev)*

### **The Greek Catholic Church in the Ukraine Today: The Statistical Dimension**

The basic conclusion of the article, written on the basis of statistical information published by the Church and secular press, is that the Greek Catholic Church of the Ukraine has recovered its pre-War situation. The author believes that there will be no sharp increase in Greek Catholic communities and parishes. The author analyzes the possibility of radical changes in the existing status of the Greek Catholic Church in the Ukraine, in particular the institution of a Greek Catholic Patriarchate or the resubjection of Carpatho-Ruthenian Greek Catholics to Lvov.

*Viktor Yelensky (Kiev)*

### **The Phenomenon of New Religious Movements: the White Brotherhood**

The article gives an overview of the origins, development and end of the activities of one of the most notorious religious groupings in recent years. The author tells the story of this syncretic religious tendency against the religious background of the Ukraine, the CIS countries and the developed countries of the USA and Europe.

A psychological, judicial and sociological analysis of the problem allows the phenomenon of new religions to be viewed from the inside and from the outside from the standpoint of the society in which the religion finds itself. The author's objective approach allows him to highlight those problems that prevent a harmonious solution to social conflicts which surround such an inevitable phenomenon as the new religious movements.

*Valiakmet Sadur (Moscow)*

### **«The Islamic Factor»: Notes and Reflections of a Russian Muslim**

The author was one of the participants in attempts to unite Muslims of the former Soviet Union. The material has been gathered from the heated situations in Kokanda, Fergan, Astrakhan and Tashkent, which are all testimony to the complex process of the spread of Islam in the Volga region, the Central Asian republics and the Caucasus. The story of the creation of such religious-political movements as the Islamic Revival Party and the Union of Russian Muslims is evidence of the great role that Islam plays in the lives of ethnic Muslims and at the same time of the dire political and moral legacy of communists rule which is bringing to a halt the creation of an open and civilized society in these areas.

*Sanobar Shermatova (Moscow)*

### **The Red and the Green**

The article analyzes the social, political and religious situation in Tadjikistan. When there is an absence of an opposition press and public democratic institutions the mosques become the focal point of dissent and accumulated society's discontent. The Tadjik opposition is campaigning for Islam and democracy simultaneously. Apart from religious and political contradictions, there are also contradictions between north and south, between regional clans and so on. The history of the present-day internal conflict in Tadjikistan and the sides participating in it are described in detail. Predictions on how the situation will likely develop are also given.

**Muslims in the Post-Soviet Space** (*materials of a round table taking place in RGGU in January 1997 with the participation of Olga Bessmertuaya, Mais Nazarli, Aleksei Kudryavtsev and Aleksei Zburavsky*)

The round table was attended by renowned Russian specialists researching Islam from RGGU and the Institute for Eastern Studies of the Russian Academy of Sciences. The discussion focused upon the culturological aspects of the problem - the multi-layered nature of Muslim consciousness in post-Soviet society, the correspondence between the national and religious aspects, attitudes towards Russians and the Russian cultural tradition. The participants of the round table touched upon the problem of relations between the Russian state and Muslims before the Revolution as well as the contemporary situation in the Muslim regions of the former Soviet Union. Particular attention was paid to attempts to replace faith by communist ideology during the years of Soviet rule. At the same time the Muslims' ability to preserve their way of life at a time when spiritual values were practically lost are also taken into account. Special attention was paid in the article to the situation in Chechnia and a religious analysis is given of the application there of Islamic law (Shariat).

### **III. THE ROAD TO FREEDOM OF CONSCIENCE: RUSSIA**

*Yuri Rozenbaum (Moscow)*

#### **Contemporary Problems of Relations between the State and Religions**

The article is devoted to the problems of relations between the state and religious confessions after the adoption in 1990 by the RSFSR of the law on the freedom of

religious belief. The author examines two factors influential in the process of establishing a norm in relations between the state and religion — the political process in the country and the problems of interconfessional relations. Since a number of the proposals in the 1990 law were not put into legal effect, by 1992 there were already attempts to introduce amendments to it. At present a draft law has been drawn up on the freedom of conscience and religious organizations. Having outlined a number of defects in the law, the author suggests that the most productive way ahead would be not to adopt the new law but to introduce the relevant amendments and additions into the old one.

*Yuri Tabak (Moscow)*

### **A Race to Overtake, or What Preceded the Parliamentary Hearings on Freedom of Conscience and Human Rights in Russia**

Yuri Tabak's article, which reproduces his broadcast on Radio Liberty in 1995, highlights the conflicts that arose during the drafting in 1994-1995 of a new law on freedom of conscience when a clash occurred between various public and political forces around the activities of foreign religious organizations in Russia. The author pays particular attention to the way the conflict was reflected in the preparation of the new law and to the actions of the hierarchy of the Russian Orthodox Church.

*Petr Kutsenkov (Moscow)*

### **The New Law on Freedom of Conscience and Religious Organizations**

Information on the adoption at the first reading on 10 July 1996 by the Russian State Duma on amendments and additions to the law on the freedom of religious confession is reproduced here from the newspaper *Russkaya mysl'*. On the eve of the reading the chairman of the Department for External Church Relations Metropolitan Kirill of Smolensk and Kaliningrad introduced proposals aimed at the limiting of missionary activities by foreign religious organizations. The results of the adoption of the draft law and Metropolitan Kirill's new proposals are commented upon in an interview in *Russkaya mysl'* with the chairman of the State Duma Committee for Public Associations and Religious Organizations Valery Borschev.

*Mikhail Sitnikov (Moscow)*

### **Aspects of the Draft Law on Freedom of Conscience and Religious Organizations in Russia**

The article, devoted to the conflict around the draft law, shows how the Church figures by participating in the conflict have demonstrated that there is an absence of unity in the Church on the problem.



In noting the high quality of legal competence in the law on freedom of conscience presented to the Duma as «meeting the requirements posed by our time», the author reproduces in full the article of the law centred on the most thorny problem of the regulation of the activities of foreign religious organizations. At the same time the author gives examples of how this problem has been resolved unsuccessfully at the level of regional legislation as not corresponding the meaning and purpose of federal legislation.

*Anna Polyanskaya, Sergei Alekseyev (St. Petersburg)*  
**The Duma Will Release Us from Freedom of Conscience**

The article expresses concern at the Russian Orthodox Church receiving a privileged status on the terms of the new law on the freedom of conscience. It is from this standpoint that the authors criticize the renunciation of the 1990 law on the freedom of religious belief.

The authors quote from the draft law on the freedom of conscience which place foreign religious organizations at a disadvantage with regard to the Russian Orthodox Church and view the limitation of their activities as an infringement of the Constitution of the Russian Federation. There are far too few liberals in the State Duma and this, the authors believe, is the main reason why absolute freedom for missionary work in Russia is not guaranteed.

#### **IV. RELIGION AND SOCIETY IN CENTRAL AND EASTERN EUROPE**

*Włodzimerz Pawlucjuk (Poland)*  
**Religion and Ideology in the Modern World**

The article affirms the principle difference between the developed countries of the West and countries of post-communist Europe in the dominant types of religious and public consciousness.

Noting that the fight against communism gave the West ideological meaning, the author shows how with the disappearance of a bipolar world the secularized social consciousness of the West is proving its hollowness. The absence of immanent meaning and a mystical principle in Western civilization in modern times is provoking a return to ideologies that appeal to the mass consciousness.

*Grzegorz Babinsky (Poland)*  
**Religion and Nationalism in Central and Eastern Europe**

In highlighting the problem of the relationship between religion and nationalism, the author puts his accent on the presence among them of strong and steady

alliances. As a rule these alliances are based on the appeal of national self-consciousness towards religious confrontation.

The author shows how on various levels of social consciousness there exists a steady tendency to bring religious and national values together and particularly noted how in post-communist society nationalism is capable of filling positive functions while public movements not connected with nationalism are ineffective.

*Taddausz Doktor (Poland)*

### **The New Religious Movements in Post-Communist Europe**

Typical of the religious consciousness of post-communist European countries is the spread of new religious and parareligious movements as a result of decades of secularization enforced from above.

In examining in detail the possible social and cultural consequences of the development in post-communist societies of non-traditional forms of religious consciousness, the author highlights the growing role of parareligious movements in the context of future social and cultural changes.

## **V. EAST-WEST DIALOGUE**

*Robert Hotz (Switzerland)*

### **The Ukrainian Greek Catholic Church between Nationalism and Ecumenism**

The article contains a short historical excursus which allows the reader who knows little of the context on the Union of Brest in 1596 to receive essential information on the dramatic situation of the birth and subsequent development of the Ukrainian Greek Catholic Church. Turning to the aspects of the present day situation of the Ukrainian Greek Catholic Church the author notes that the Greek Catholics of the Ukraine have had a tendency throughout their history of «sitting between several chairs» and that the situation could develop in such a way that they will find themselves hostages of the ecumenical policy of two church giants - Rome and Universal Orthodoxy.

*Waclaw Hryniewicz (Poland)*

### **Sister Churches: Reconciliation and Ecclesiology**

The article offers reflections on the basic topics of the Second European Ecumenical Assembly «Reconciliation as a Gift from God and the Source of a New Life» which took place in Graz in June 1997. The author views the theological and practical aspects of reconciliation as an appendix to the problem of overcoming mutual tension in relations between Orthodox and Catholics. Noting with alarm that the Balamand Statement of 1993 has already met with serious opposition among

certain circles of the Orthodox Church, the author attempts to show that it does not go against the traditions of Orthodoxy and supports his view-point with quotations from Ss. Isaac the Syrian, Patriarch Athenagoras and the renowned Polish Orthodox theologian Jerzy Klinger.

## **VI. THE CHURCH AND THE MODERN WORLD**

*Mark Sheftel (USA)*

### **The Church and State in Imperial Russia**

The author of the article views the system of Church-state relations established in Russia under Peter I as a synthesis of two mutually-exclusive principles - the state-political construction on a rationalist model of Protestant origin and the messianic concept of the Orthodox Empire (the Third Rome), inherited from the realm of Moscovy. The author notes how the Byzantine-Muscovite principle of «symphony» between Church and Empire was significantly weakened yet not altogether abolished when Peter abolished Patriarchal rule.

*Imokenty Pavlov (Moscow)*

### **From an Imperial Church to a National Church**

The article is the first part of an investigation into the various models of relations between the Local Orthodox Churches and the state from the time of the Byzantine Empire up to the present day.

The author believes that for many centuries the basic internal conflict of the Orthodox world may be defined by the juxtaposition of the categories of «national Church» and «imperial Church».

Using the example of how national Churches have emerged from under the omophorion of an imperial Church in the past and present, the author notes that the concept of an «imperial Church» belongs to the past. With the loss of the imperial status of the Patriarchate of Constantinople at the beginning of the twentieth century, it is now that we can now speak of the development of her role in the Orthodox world.

## **Information**

### **The Contributors**

### **Contents and Summaries**

# ГДЕ МОЖНО НАЙТИ И ЗАКАЗАТЬ АЛЬМАНАХ «ДИА-ЛОГОС»

СОДРУЖЕСТВО НЕЗАВИСИМЫХ ГОСУДАРСТВ:

## **ДУХОВНАЯ БИБЛИОТЕКА**

127434, Москва, Дмитровское шоссе, д.5/1, кв. 130

## **«Книжное агентство» (книга почтой).**

103104, Москва, а/я 24

Заказ высылается наложенным платежом

тел: (095) 977 08 70, факс: (095) 956 05 84

**ЗДЕСЬ ЖЕ ВЫ МОЖЕТЕ ЗАКАЗАТЬ ПОСЛЕДНИЕ НОМЕРА ЖУРНАЛА «ЛОГОС»**

## МОСКВА

### **Информационно-издательский центр**

#### **«ИСТИНА И ЖИЗНЬ»**

105215, Москва, а/я 38

тел: (095) 201 29 10, факс: (095) 291 19 70

### **КНИЖНАЯ ЛАВКА «19 ОКТЯБРЯ»**

Москва, 1-й Казачий пер, д.8

(станции метро «Полянка» или «Третьяковская»)

тел.(095) 238 64 89

### **КНИЖНАЯ ЛАВКА РГГУ «У КЕНТАВРА»**

Москва 125267, ул. Чайнова, 15

(Станции метро «Новослободская» или «Менделеевская»)

тел. (095) 250 65 46, 973 42 00

факс: (095) 250 51 09 (для «Кентавра»)

## ЕВРОПА:

### **KUBON & SAGNER**

Buchexport-Import GmbH

D-80328 München DEUTSCHLAND

Tel. (089) 54 218 110; Fax. (089) 54 218 218

Religion und Gesellschaft im postsowjetischen Raum. Sammlung von Aufsätzen mit einem Vorwort von Prof. Dr. Adolf Hampel. Redaktion und Anmerkungen von Mark Smirnov. 1996, 280 S. (Ende November 1996 lieferbar)  
**ISBN 3-927824-9**, DM 34,- / sFr 34,- / ÖS 238,-

Dieses Werk enthält ausgewählte Beiträge aus dem Russischen Ökumenischen Jahrbuch «Logos» Nr. 50: Dialog West-Ost von Mark Smirnov unter Mitwirkung von Georgij Avvakumov, Christian Hamik und Pietro Modesto. Aus dem Russischen wurden die Beiträge übersetzt von Carmen Sippl.

Vierzehn Autoren zeigen aus verschiedenen Ländern der ehemaligen Sowjetunion in ihren Beiträgen die neue Situation der Freiheit, des religiösen Lebens, der Politik und die Schwierigkeiten des Fortschrittes auf, die ihnen die «neue Demokratie» beschert hat.

«Die Bedrohung, die eine Neuauflage eines totalitären russischen Monolithismus für die Welt darstellt, fordert zu einer Solidarisierung mit russischen Demokraten auf. Die Kirchen können dazu einen wichtigen Beitrag leisten. Deshalb ist es geradezu notwendig, wenn Intellektuellen aus dem postsowjetischen Raum in vorliegender Publikation ein Forum geboten wird, auf dem sie die Probleme aus dem Bereich von Religion und Gesellschaft artikulieren können. Es ist zu hoffen, daß die deutsche Übersetzung den Dialog mit westlichen Kollegen in Gang bringen wird.»\*

---

\*Aus dem Vorwort

Отпечатано в типографии журнала «Истина и Жизнь».  
105215, Москва, а/я 38, (095) 201-29-10. Тираж 3000.  
Лицензия АР № 0394.

**В этом выпуске читайте**

**Право человека на свободу религии  
в исторической и международной перспективе**

**Чего ожидает общество  
от Православной Церкви в России?**

**Политические течения  
в Русской Православной Церкви  
на фоне президентских выборов 1996 года**

**Евангельские христиане-баптисты  
на историческом переломе (1991-1997)**

**Греко-Католическая Церковь  
в современной Украине:  
статистическое измерение**

**Феномен новых религиозных движений:  
Белое Братство**

**Таджикистан: красное и зеленое**

**К обсуждению законопроекта  
о свободе совести и религиозных  
организациях в России**

**Новые религиозные движения  
в посткоммунистической Европе**

**Церковь и государство  
в императорской России**