

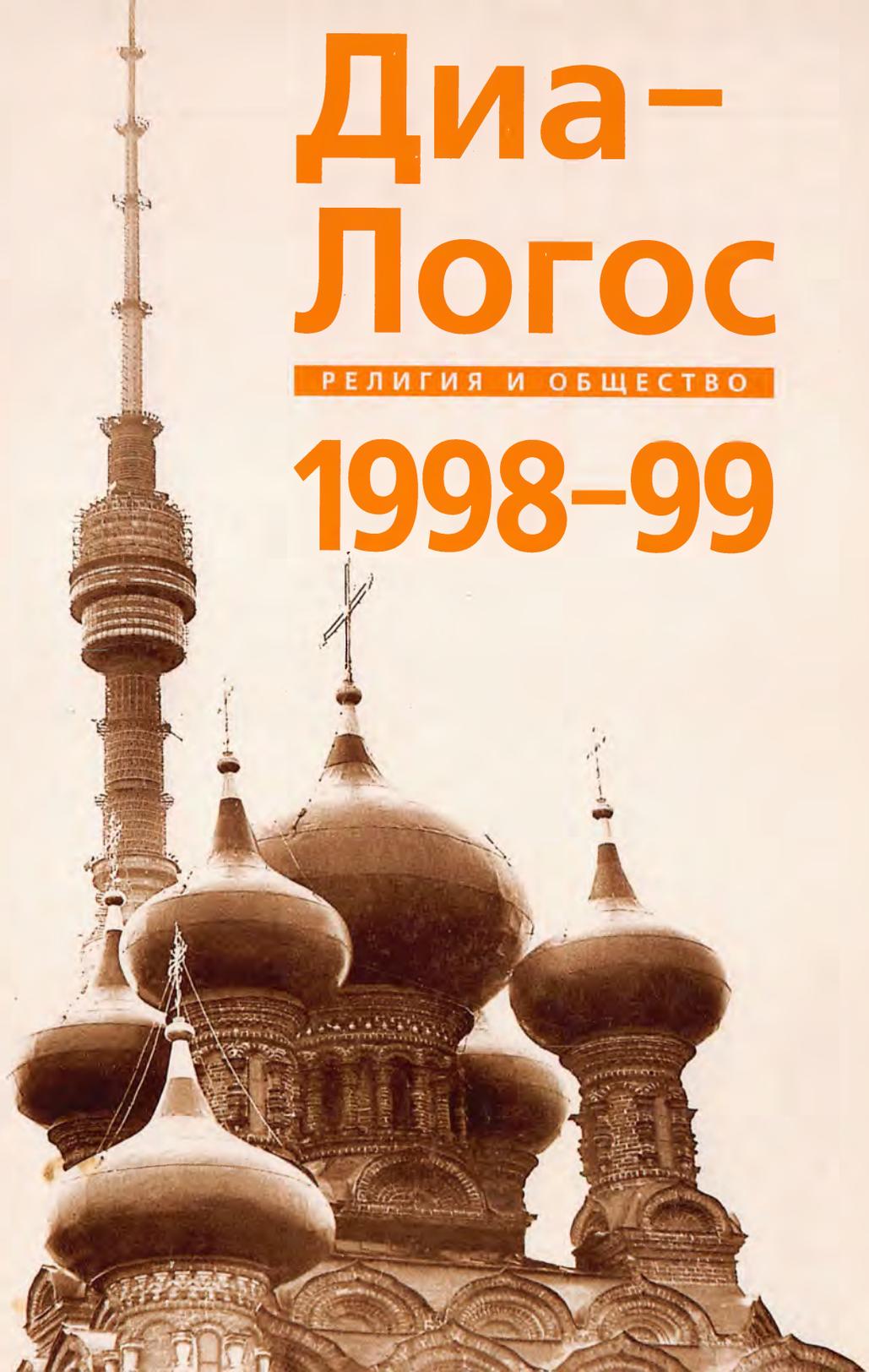
Диалогос 1998–99

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО

Диалогос

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО

1998–99



ДИА-ЛОГОС
РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО
1998–99

Альманах продолжает издание журнала «ЛОГОС»,
основанного в 1971 году в Брюсселе

Издание осуществляется

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

При участии

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

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

ИНФОРМАЦИОННО-ЭКСПЕРТНОЙ
ГРУППЫ «ПАНОРАМА» (Москва)

ЖУРНАЛА «ЛЮДИНА І СВІТ» (Киев)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Марк Смирнов, главный редактор (Москва),
Георгий Аввакумов (Мюнхен), Алексей Журавский (Москва),
Наталья Качан (Киев), Пьетро Модесто (Мюнхен),
Юрий Табак (Москва), Адольф Хампель (Гисен),
Николай Шабуров (Москва), Алексей Юдин (Москва)

ПОПЕЧИТЕЛЬСКИЙ СОВЕТ

Юрий Афанасьев (ректор Российского государственного
гуманитарного университета, Москва),
Екатерина Гениева (директор Всероссийской государственной
библиотеки иностранной литературы, Москва),
профессор, доктор Рудольф Грулих (Кёнигштайн),
Виктор Еленский (главный редактор журнала «Людина і світ», Киев),
священник Стефано Каприо (Москва),
священник Станислав Опеля (Москва),
Анатолий Пчелинцев (директор Института религии и права, Москва),
Жан-Франсуа Тири (директор Духовной библиотеки, Москва),
профессор, доктор Ульрих Хорст (Мюнхен),
пастор, доктор Бент Христенсен (Дёллефельде, Дания),
священник Георгий Чистяков (ректор Общедоступного
православного университета, основанного протоиереем
Александром Менем, Москва),
профессор, доктор Петер Элен (Мюнхен)

Диа-Логос

1998-99

АЛЬМАНАХ



Москва
«Истина и Жизнь»
1999

Диа-Логос: Религия и общество 1998—99.
Альманах. Общая редакция Марка Смирнова.
Редактор-составитель выпуска Николай Шабуров. —
М.: «Истина и Жизнь», 1999. — 578 с.

На обложке:
фото Владимира Строковского

©Исследовательский центр
«Религия и общество в странах СНГ и Балтии», 1999

АДРЕСА РЕДАКЦИИ

Россия:

Российская Федерация, Москва, 125267, Миусская площадь, 6,
РГГУ, кафедра религиоведения, альманах «Диа-Логос»
Телефон (095) 2506340, факс: (095) 2505109
E-mail: shaburov@rsuh.ru; mcentr@gol.ru

Украина:

Україна, Київ, 254053, вул. Обсерваторна, 11/1,
журнал «Людина і світ» (для альманаха «Диа-Логос»)
E-mail: eve@l-i-s.kiev.ua

Германия:

«Logos-Dialog», Rumfordstr., 21a, D-80469, München, Deutschland.
Телефон/факс: (00 49 89) 29 16¹¹31 29
E-mail: mcentr@hotmail.com

При перепечатке ссылка на «Диа-Логос» обязательна.
Авторы несут ответственность за достоверность
приводимых ими сведений

СОДЕРЖАНИЕ

<i>От редакции</i>	5
I. РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО В ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ	
<i>Марк СМИРНОВ</i> Роль Русской Православной Церкви на современном этапе политического развития России (1993–1997)	11
<i>Анатолий КРАСИКОВ</i> Христиане и политические партии в России.....	31
<i>Николай МИТРОХИН</i> Православие на Кавказе	41
<i>Михаил ШАХОВ</i> Старообрядчество сегодня: проблемы и перспективы.....	57
<i>Игорь ПОДБЕРЕЗСКИЙ</i> Легко ли быть протестантом в России?	67
<i>Сергей ВАЙНШТЕЙН, Юрий ТАБАК</i> Проблемы развития еврейской общины в России	80
<i>Лев ЛЕВИНСОН</i> Заметки о вере и безумии.....	87
<i>Александр ВЕРХОВСКИЙ</i> Ксенофобия и религия в России	97
<i>Владимир ПРИБЫЛОВСКИЙ</i> Русское неоязычество — квазирелигия национализма и ксенофобии	137
<i>Владимир ИЛЮШЕНКО</i> Русский фашизм и религия	160
<i>Борис ФАЛИКОВ</i> Новые религии и перемены в России	172
<i>Саулус ДАГИС</i> «Индийские парадоксы»	183
<i>Виктор ШНИРЕЛЬМАН</i> Неоязычество на просторах Евразии	201
<i>Анна-Гая ГОРБАЧ</i> Церковь на Украине	215
<i>Тогрул ДЖУВАРЛЫ</i> Ислам и развивающиеся демократии.....	223
<i>Али АБАСОВ, Исмаил АГАЕВ</i> Азербайджан: поиск моделей самоидентификации	239
II. НА ПУТИ К СВОБОДЕ СОВЕСТИ: РОССИЯ	
<i>Анатолий КРАСИКОВ</i> Свобода совести и государственно-церковные отношения в России.....	255
<i>Галина КРЫЛОВА</i> Свобода религии и права человека.....	279
<i>Анатолий ПЧЕЛИНЦЕВ</i> Свобода совести и воинский долг: новая полемика на старую тему.....	291
III. РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО В ЦЕНТРАЛЬНОЙ И ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ	
<i>Томаш ХАЛИК</i> «Вытесненный» Бог: о духовной ситуации в посткоммунистическом обществе	305
<i>Крис ХЕНН</i> Драма посткоммунизма: развитие гражданского общества и опыт греко-католического меньшинства в Польше.....	316
<i>Эрнст БЕНЦ</i> О положении Католической Церкви в странах Балтии	325

<i>Ирина МАРКИНА</i> Социальное служение Евангелическо-Лютеранской Церкви Латвии (К 10-летию образования христианского движения «Возрождение и обновление»).....	339
<i>Манфред ШПИКЕР</i> Болгария: гарантии религиозной свободы или угроза для процесса демократизации?.....	355
<i>Хайнц ГСТРАЙН</i> Церковные проблемы Болгарии.....	359
IV. ДИАЛОГ ВОСТОК — ЗАПАД	
Религия и общество в России и Германии: факторы перемен Материалы международной конференции, Москва, 27—28 ноября 1997 г.	
<i>Марк СМИРНОВ</i> Вступительное слово на открытии конференции	373
<i>Манфред ШПИКЕР</i> Вклад Церквей Германии в строительство демократического общества после 1945 года	376
<i>Николай ШАБУРОВ</i> Религия и поиски «новой национальной идеологии» в России.....	394
<i>Антон РАУШЕР</i> Свобода и ответственность: Церкви и конфессиональные сообщества в Германии	398
<i>Иоанн СВИРИДОВ</i> Возможна ли христианская политика в современной России? Взгляд православного священника	406
<i>Алексей ЮДИН</i> Католики и православные в построении гражданского общества в России: социальная реальность и конфессиональные стереотипы	411
<i>Станислав ОПЕЛЯ</i> Становление гражданского общества в России и социальная доктрина Римско-Католической Церкви. Взгляд католического священника	421
V. РЕЛИГИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ	
<i>Томаш ХАЛИК</i> Христиане и мир в обществе.....	429
<i>Питер ТВЕЙТС</i> Моральное перевооружение: опыт обновления и примирения	443
<i>Джон ТОНГ</i> Будущее Католической Церкви в Китае	454
<i>Роман МАЛЕК</i> Китай в христианской перспективе	460
Тибет: права человека и законность.....	474
VI. ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ	
<i>Юрий ТАБАК</i> Отношение Русской Православной Церкви к евреям	485
<i>Светлана РЫЖАКОВА</i> Латышское неоязычество глазами этнографа	504
<i>Андрей ТЕРЕНТЬЕВ</i> Буддизм в России	517
<i>Владимир ЧОРНИЙ</i> Исторические предпосылки этнорелигиозной самоидентификации населения Боснии и Герцеговины.....	542
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	555
CONTENTS AND SUMMARIES	561

ОТ РЕДАКЦИИ

УВАЖАЕМЫЕ ЧИТАТЕЛИ!

Очередной выпуск альманаха «Диа-Логос», издаваемого Исследовательским центром «Религия и общество в странах СНГ и Балтии» в сотрудничестве с рядом научных центров и общественных организаций, стремится дать объективную картину взаимоотношений религии и общества в России и других постсоветских государствах. Это представляется особенно важным в ситуации всё возрастающей межрелигиозной напряженности, клерикализации российского общества, использования религии в политических целях, когда само существование гражданского общества в России оказывается проблематичным.

Какие проблемы рассмотрены в этом выпуске альманаха? Прежде всего те, которые представляются нам наиболее животрепещущими. Так, материалы первого раздела альманаха — «Религия и общество в постсоветском пространстве» — посвящены:

- политической роли и внутренней ситуации Русской Православной Церкви (статьи М.Смирнова, А.Красикова, Н.Митрохина);
- новым религиозным движениям (концептуальная статья Б.Фаликова, анализ В.Шнирельманом и В.Прибыловским причин распространения неоязычества на просторах Евразии и, в частности, в России, и его связи с политическим экстремизмом);
- различным формам религиозного экстремизма (статьи А.Верховского и В.Илюшенко);
- проблемам развития еврейской общины в России (статья С.Вайнштейна и Ю.Табака оказалась особенно актуальной в условиях усиления антисе-

митских настроений, сознательно провоцируемых право- и леворадикальными политическими движениями); положению религии в странах СНГ (статьи А.-Г. Горбач, Т. Джуварлы, И. Агаева и А. Абасова).

Принципиальным для редакции является включение в альманах работ, отражающих позицию представителей той или иной конфессии или религиозной группы. Читатели этого выпуска имеют возможность ознакомиться с точками зрения старообрядца (М.Шахов), протестанта (И.Подберезский), кришнаита (С.Дадгис). В разделе представлена и точка зрения правозащитника Л.Левинсона, проблематика статьи которого перекликается с темами второго раздела — «На пути к свободе совести».

Статьи этого раздела рассказывают, в частности, о последствиях принятия осенью 1997 г. дискриминационного закона «О свободе совести и религиозных организациях», существенно ограничившего религиозную свободу.

«Постсоветское пространство» является органической частью более обширного пространства — посткоммунистического, и, несмотря на индивидуальные отличия, характерные для каждой страны, в целом процессы религиозно-общественного развития в странах СНГ, Восточной и Центральной Европы имеют много общего. Это нашло отражение в третьем разделе альманаха — «Религия и общество в Центральной и Восточной Европе», содержащем исследования социальных и духовных проблем Чехии, Польши, Латвии, Литвы, Эстонии и Болгарии. Тематика раздела многообразна — положение религиозных меньшинств, взаимоотношения Церкви и государства, межрелигиозные и внутриконфессиональные конфликты, социальное служение Церкви. Большой интерес представляет статья видного чешского церковного и общественного деятеля, священника и правозащитника Т.Халика, чей трезвый анализ духовной ситуации в посткоммунистическом обществе важен для понимания места религии в современном обществе не только в Чехии или в Центральной Европе, но и в России.

Четвертый раздел выпуска «Диалог Восток-Запад», составляют материалы проходившей в ноябре 1997 г. Международной конференции «Религия и общество в России и Германии: факторы перемен». Постоянно увеличивающийся разрыв между уровнем жизни современной западной развитой страны, какой является Германия, и Россией, контраст между социально-политической стабильностью Германии и перманентным кризисом, переживаемым нашей страной, усиливает позиции тех, кто полагает, что у России свой особый путь развития, что она представляет собой особую цивилизацию, радикально отличающуюся от западной, и что поэтому всякое сопоставление России и Германии бессмысленно. Материалы конференции и особенно выступления ее германских участников свидетельствуют об обратном. Опыт Германии, прошедшей через тоталитаризм, войну и эконо-

мическую разруху и ставшей на путь демократии и социально-экономической стабильности, а также опыт Церковей Германии, внесших существенный вклад в строительство демократического общества, чрезвычайно актуален для нас.

Невозможность адекватно оценить роль религии в современной России и в постсоветских странах вне общемирового контекста определила наличие в альманахе пятого раздела — «Религия в современном мире». Редакция отобрала материалы, представляющие особый интерес для русскоязычного читателя. Это и рассказ об успешном опыте межрелигиозного сотрудничества в миротворческой и социальной сферах организации «Моральное перевооружение», и анализ перспектив китайского христианства и функций христианства как моста, соединяющего Китай с западной цивилизацией, и документы о религиозных преследованиях в Тибете, свидетельствующие о том, что в условиях коммунистического режима религиозная свобода невозможна.

Статьи последнего, шестого раздела «История и современность» тесно связаны с тематикой предшествующих разделов, но освещают ее в исторической перспективе. С первым разделом перекликаются статьи об отношении Русской Православной Церкви к евреям (Ю.Табак), о возникновении латышского неоязычества (С.Рыжакова) и об истории буддизма в России (А.Терентьев). В статье В. Чорния речь идет об исторических предпосылках этнорелигиозного конфликта в Боснии.

В Альманахе «Диа-Логос» участвуют авторы, стоящие на различных позициях. Их взгляды далеко не всегда разделяются редколлегией. Но всех авторов объединяет стремление к объективности и *диалогу* мировоззрений. Надеемся, что подобный подход встретит понимание у наших читателей.

Николай ШАБУРОВ

I

**РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО
В ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ**

Марк СМИРНОВ
(Москва)

РОЛЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ ПОЛИТИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ РОССИИ (1993–1997)

Ставя перед собой задачу определить роль Русской Православной Церкви (далее РПЦ) в современной фазе политического развития России, мы тем самым утверждаем а priori, что такая роль у РПЦ, несомненно, имеется, т. е. РПЦ проводит свою церковную политику (внешнюю и внутреннюю) и по отношению к государству и обществу в России, и в международном масштабе.

Вероятно, такое утверждение может показаться несколько преувеличенным. Ведь не прошло еще и десяти лет, как РПЦ вышла из состояния «вавилонского пленения», в котором она пребывала в период коммунистического режима с 1918 по 1991 г., — и вдруг настолько активная церковная политика, что Церковь уже в силах влиять на государственную власть, играть значительную роль во внешней и внутренней политике современной России.

Действительно, на протяжении многих десятилетий, в течение которых Церковь в СССР называлась «Церковью молчания», на Западе преобладало мнение, что РПЦ не имеет своей собственной позиции по политическим и социальным вопросам, что она в основном занята литургической практикой и душепастырством в рамках, отведенных ей коммунистическим правительством, а ее выступления по социально-политическим вопросам навязаны ей внешней силой. Примером такого подхода может быть высказывание кардинала Роже Эчегарая, сделан-

ное им в 1989 г. после пребывания в Москве на праздновании 1000-летия христианства на Руси (1988), в период всеобщей эйфории на Западе от «результатов» общественных перемен в СССР:

«Я принимал участие в праздновании тысячелетия Крещения Руси в Москве. Перед Православной Церковью вновь открываются перспективы ощутимого влияния на общество периода перестройки. До сих пор эта Церковь должна была сосредоточивать свои духовные силы главным образом на служении Божественной Литургии. Сегодня же она осознает свое призвание в том, чтобы вносить евангельскую закваску в обширнейшую сеть социальных и гуманитарных инициатив. <...> Социальная мысль Католической Церкви в бескорыстном и солидарном порыве может внести свой вклад в созидание советским народом обители мира и справедливости, открытой для всех» (*Эчегарай Р.* Предисловие к русскому изданию книги: *Де Лобье Л.* Социальная доктрина Католической Церкви. — Брюссель, 1989, с. 8).

Несомненно, такое доброжелательное и исполненное дружеских чувств высказывание представителя Католической Церкви показывает стремление этой Церкви к диалогу и помощи РПЦ в ее возрождении. Однако насколько такой взгляд на РПЦ соответствует действительности?

Многие церковные деятели Запада и историки долгое время не замечали, что РПЦ, начиная со Второй мировой войны, стала заявлять о своей собственной социально-политической позиции и проводить политику, которая, приспосабливаясь к коммунистической идеологии, имела на протяжении многих десятилетий серьезное воспитательное значение как для духовенства, так и для паствы РПЦ. Ясно, что это была довольно дикая смесь патриотизма, православия фундаменталистского типа и вульгарного социализма, но она оказалась очень живучей и не исчезла с падением коммунистического режима.

Конечно, западным христианам хотелось бы иметь в лице РПЦ, так сказать, «православие с человеческим лицом», которое было бы духовным стимулом нравственного возрождения России, открытым к социальным проблемам современного мира, к диалогу с другими христианскими конфессиями и религиями. Такое православие действительно могло бы внести свой вклад в дело социального служения обществу. Однако это достаточно оптимистическое представление о РПЦ и ее политике находится в явном противоречии с заявлениями ее представителей, которые направлены на укрепление позиций собственной Церкви в государстве, на приобретение закрепленного законом особого привилегированного статуса среди прочих религиозных организаций. В этих выступлениях часто звучат неприязнь и нетерпимость к западным христианским конфессиям и их миссиям, к новым религиозным движениям, стремление навязать гражданам России «православие» и «патриотизм» в качестве новой государственной идеологии.

Современное христианство на Западе все вышеописанные тенденции, существующие в РПЦ, воспринимает с трудом и считает их маловероятными. В стра-

нах Запада, где давно существует открытое гражданское общество, где процесс секуляризации протекал на протяжении всего XX столетия, всякие попытки сделать какое-либо христианское исповедание государственным (или опекаемым государством) давно отошли в прошлое. Пытаясь объяснить причины этого явления, мы не должны забывать, что историческое православие сильно отстало в своем социальном развитии от христианских Церквей Запада, отстало, может быть, лет на сто! Православие в России и во вселенском масштабе не имело в прошлом и не имеет сейчас своего социального христианского учения. Оно всегда было подвержено изменчивому влиянию тех или иных политических систем и идеологий (иногда крайне реакционных, а иногда откровенно атеистических).

Политика РПЦ находится в русле всего восточного православия в целом. Например, Православная Церковь Греции выступает против отмены закона, признающего ее государственный статус. Афонские монахи проповедуют против электронных магнитных карточек и Интернета, которые якобы являются кознями Антихриста, стремящегося связать мир паутиной своей власти. Исследователи религиозного фактора в политике отмечают влияние на паству националистической проповеди сербского православного духовенства, которое политику мирового сообщества, Организации Объединенных Наций и НАТО интерпретирует как заговор жидомасонов (еврейского капитала) и Ватикана против сербского народа, славянства и православия...

Можно только пожалеть, что РПЦ идет путем, обреченным на самоизоляцию, что ее влияние на текущую политику в России сводится к насаждению консервативной идеологии, подъему националистических настроений и поиску внешних и внутренних врагов... Но всякому непредвзятому наблюдателю необходимо помнить, что нельзя составить сколько-нибудь объективное представление о современной роли РПЦ в политической жизни России без учета исторических корней нынешнего русского православия, имеющего опыт сосуществования только с двумя политическими системами: с имперским самодержавием и с коммунистической империей, которым РПЦ исправно и послушно служила. Поэтому довольно трудно ожидать от РПЦ какой-то другой политики; иной политики она просто не знает, а живет и руководствуется тем историческим опытом, который у нее есть. В ее нынешней «церковной политике» нет никаких новаций. Все вышеперечисленные тенденции уже имели место в прошлом. Это прошлое — как старое платье, которое вытащили из сундука и перелицевали на новый лад.

А как сама РПЦ понимает и оценивает свою «церковную политику»? Ведь чаще всего руководство Церкви, ее иерархия и представители декларативно заявляют о том, что «РПЦ вне политики», что она открыта к сотрудничеству со всеми политическими партиями и общественными движениями, что она не оказывает влияния на политические взгляды и предпочтения своей паствы, будь то коммунисты, националисты, монархисты или демократы...

Вот как определил политику РПЦ ее предстоятель, Патриарх Московский и всея Руси Алексий II, выступив в 1996 г. в еженедельнике «Московские новости» в связи с предстоящим образованием союза между Россией и Белоруссией: «...то, что в светском обиходе принято называть “церковной политикой”, всегда отличается неспешностью, которая отражает опыт смиренного и внимательного слушания воли Божией о нашем мире. Несиюминутность, взвешенность особенно должны быть характерны для суждения Церкви по общественным вопросам... Церковный организм не призван стяжать мирскую силу и обладание. Не стремясь к власти, Церковь получает особую внутреннюю свободу свидетельствовать перед земными властями об истинных нуждах реального человека, печаловаться о его благе» («Московские новости», № 14, 7—14 апреля 1996, с. 5).

В чем же заключается свидетельство Патриарха перед властями о нуждах простых людей, о чьем благе он печалует? Продолжим вышеприведенную цитату:

«Именно в таком духовном видении воспринимает Церковь развитие новых процессов единения между странами Содружества (Независимых Государств. — М.С.), встречающих одобрение в народах некогда единого жизненного пространства. <...> Однако очевидно, что путь чрезмерного национального и регионального обособления, уже в значительной мере испытанный нами, не приносит ожидаемых плодов. Сближение между побывавшими вместе в горестях и радостях народами — не предвыборное, не имеющее характер кампании, но основанное на глубокой укорененности в прошлом и на устремленности в будущее — необходимо и для сохранения уникальной евроазиатской общности, сложившейся на исторических просторах нынешнего Содружества» (там же).

Теперь становится понятно, что речь идет не о защите голодных и обездоленных, а о стремлении двух славянских народов (русского и белорусского), которые якобы не хотят жить порознь и стремятся объединиться в едином славянском государстве, правда, пока без Украины!

Любопытно отметить, что первыми в России эту мысль высказали коммунисты — депутаты Государственной Думы. Первоначально призыв российских коммунистов к объединению России с Белоруссией российская пресса расценила как попытку денонсировать договор о создании СНГ и призыв к воссозданию СССР. Позднее идею воссоединения России и Белоруссии подхватили национал-патриоты и РПЦ. Мощное давление на правительство России оказывал и президент Белоруссии Лукашенко. Наконец эту идею провозгласил и президент Ельцин, очевидно, рассчитывавший на то, что это историческое деяние по воссоединению братских народов послужит ему хорошей предвыборной рекламой накануне президентских выборов 1996 г.

2 апреля 1996 г. в Кремле президентами России и Белоруссии Ельциным и Лукашенко при участии Патриарха Алексия II был заключен договор об интеграции двух «братских государств» (Речь Патриарха Московского и всея Руси Алек-

сия II в связи с подписанием Российско-Белорусского договора. См.: Журнал Московской Патриархии, № 4—5, 1996, с. 23—24). Участие Патриарха Алексия II в подписании договора стало апогеем т.н. «симфонии», или сотрудничества Церкви и государства в посткоммунистическом обществе, о котором всегда мечтали иерархи Православной Церкви в Византии и в России (при царе и при коммунистах). На церемонии Патриарх являл собой образ единства двух славянских православных народов, ведь он — одновременно глава Православной Церкви и в России, и в Белоруссии. Договор был скреплен Патриаршим благословением, что, вероятно, по мысли организаторов церемонии, придавало ему священность и нерушимость. О том, что Патриарх захвачен идеей интеграции бывших советских народов, свидетельствует тот факт, что вскоре после торжественного подписания договора Алексей II выступил на эту тему в качестве автора заметки в еженедельнике «Московские новости», откуда мы и привели цитату.

Не прошло и месяца после этого «эпохального» события, как белорусы, «соединенные Патриаршим благословением» с Россией, стали открыто выступать против этого «союза», усматривая в нем попытку возродить СССР и имперскую политику России в отношении других народов. Тридцатитысячная демонстрация с участием всех оппозиционных по отношению к президенту Лукашенко партий привела к столкновению с милицией и многочисленным арестам.

События в Белоруссии на протяжении 1996—97 гг. отчетливо показали, что значительная часть белорусского общества не хочет этой интеграции и опасается политики, проводимой президентом Лукашенко, который сконцентрировал всю власть в стране в своих руках. Сегодня международное общественное мнение единодушно в том, что в Белоруссии систематически нарушаются права человека: по приказу президента Лукашенко отряды милиции специального назначения беспощадно разгоняют дубинками демонстрантов; милиция задерживает и избивает правозащитников и представителей оппозиции; преследуются независимые журналисты, в том числе и российские. Летом 1997 г. в Белоруссии вынужден был прекратить свою деятельность Фонд Джорджа Сороса. Фонд был обвинен белорусскими властями в незаконной коммерческой деятельности, оштрафован на три миллиона долларов, а его имущество описано в счет штрафа. Одним словом, нынешняя Белоруссия — настоящий реликт, заповедник советской власти, оставшийся в наследие от Советского Союза.

Словно в ответ Патриарху Алексию, известный белорусский писатель Василь Быков оценил интеграцию России и Белоруссии следующим образом: «Объединение в суперобразование, как бы оно ни называлось, при наличии в каждой из частей супернищеты и суперозлобленности, не приведет к хорошему. Весь исторический опыт Европы (и не только Европы) свидетельствует именно об этом» («Московские новости», № 14, 7—14 апреля 1996).

Не менее радикально реагируют на российско-белорусский договор и православные верующие Белоруссии. Таиса Мищенко опубликовала в еженедельнике «Московские новости» заметку, которая начинается словами: «Я не берусь судить государственных деятелей России и Белоруссии за действия, совершенные ими 2 апреля. Что это было: предвыборный фарс, начало аннексии или просто очередной договор о дружбе, который неизвестно что принесет обеим сторонам? Меня удивило и озадачило участие в этом чисто политическом акте третьего действующего лица — главы Русской Православной Церкви Патриарха Алексия II. Я — православная белоруска, мои дети крещены в Православной церкви в Белоруссии. Поэтому я думаю, что когда Патриарх благословил союз единоверных белорусов с Россией, то он, наверное, имел в виду и меня, и моих детей, и других православных белорусов, которых, возможно, не большинство, если брать людей действительно активно верующих, регулярно посещающих храмы. Но даже если учесть людей не активно верующих, а только крещенных по тому или иному обряду, то белорусов-католиков у нас 1,5 миллиона, много протестантов. И они не приезжие иностранцы, они испокон веков живут на белорусской земле. Мне, и я хорошо знаю, что не только мне, а многим неприятно и досадно, когда государственные деятели заручаются поддержкой Церкви. ...Не берет ли на себя Русская Православная Церковь, ввязываясь в политику, груз непомерный и ненужный?» («Московские новости», № 14, 7—14 апреля 1996, с. 8).

Неужели Патриарх Московский и всея Руси не знает о том, что происходит в Белоруссии? Желая интеграции, неужели он хочет, чтобы и в России нарушались права человека? Почему, благословив союз двух государств, он не возвысил свой голос в защиту политических заключенных, содержавшихся в белорусских тюрьмах? Не осудил Патриарх и заявление Владимира Жириновского, переданное весной 1996 г. государственным информационным агентством Белоруссии, в котором утверждалось, что в этом государстве, «как ни в какой республике бывшего СССР, чрезвычайно многочисленная и влиятельная еврейская диаспора, зловещее наследие Польши». Ведь это явное разжигание национальной и религиозной вражды между народами! Неужели вся миссия Русской Православной Церкви сводится к обслуживанию политических целей и задач мирских правителей, будь то российские императоры или посткоммунистическая номенклатура?

К сожалению, именно к такому выводу можно прийти, пытаясь проанализировать «церковную политику» РПЦ на протяжении последних десятилетий. Подтверждением этому явилось участие Патриарха Алексия II в церемонии инаугурации президента Ельцина 9 августа 1996 г. (Слово Патриарха Алексия II на инаугурации президента Б. Ельцина. См.: Журнал Московской Патриархии, № 9, 1996, с. 64—65). Присягал президент не на Библии, а на тексте Конституции Российской Федерации, которая уже много раз нарушалась, и нет никаких гарантий, что она не будет нарушаться и впредь, но присутствие главы Русской Православной

Церкви, видимо, было призвано освятить и эти противоречия. А насколько конституционно само участие Патриарха как главы одной из конфессий России в этой государственной церемонии? Ведь религиозные организации, согласно Конституции, отделены от государства и равны перед законом. Патриарх Алексий не может представлять одновременно всех верующих России! С этим не согласны представители Союза мусульман России, Русской Православной Старообрядческой Церкви, а также российские протестанты и католики, не говоря уже о многочисленных представителях новых религиозных движений, против которых активно выступают РПЦ и ряд влиятельных российских политиков.

Участие Патриарха в церемонии вступления президента в должность наглядно продемонстрировало приоритет РПЦ в глазах государства по сравнению с остальными традиционными и нетрадиционными христианскими конфессиями и религиями в посткоммунистической России. Можно сколько угодно говорить об отделении Церкви от государства, о правах верующих и свободе совести, поддерживать новый закон «О свободе совести и религиозных организациях» или отставлять прежний — все равно *de facto* РПЦ и ее иерархия уже обладают полугосударственным статусом, а это в России куда важнее, чем законы!

Участие Патриарха в государственных церемониях стало за последние шесть лет уже чисто протокольным явлением, как и участие в них супруги президента — Наины Ельциной. В списке государственных лиц Патриарх занимает соответствующее место, которое, по сведениям из неофициальных источников, ниже супруги президента, но выше президента Академии наук России.

Указать все случаи, отражающие сотрудничество РПЦ и Российского государства, в рамках этой статьи нет возможности, таких примеров великое множество. Например, строительство и освящение 6 августа 1997 г. (в день именин Б. Ельцина) часовни в честь святых князей Бориса и Глеба, воздвигнутой в центре Москвы. Только ленивый не догадается, что это — комплиментарный жест Церкви и государственных чиновников по отношению к президенту и его внуку, которые носят имена святых Бориса и Глеба. Часовню освятил сам Патриарх, а президент почтил это событие своим присутствием. Интересно отметить, что часовня была передана на финансирование Министерству обороны России. Возводилась она не для какой-то уже существующей общины верующих, это не обычная приходская церковь, и содержать часовню будут не верующие, а государство, что напрямую противоречит Конституции страны.

Однако не стоит думать, что РПЦ целиком зависима от политики государства, что она только выполняет политический заказ государственных ведомств, обслуживает интересы новой номенклатуры. Следует отметить, что наряду с этой привычной ролью РПЦ в последнее время наблюдается стремление церковного руководства вести самостоятельную политику в отношении институтов государственной власти, политических фракций Государственной Думы, политических

партий и общественных движений. Таким образом, параллельно существуют две тенденции, хотя стремление РПЦ больше влиять на ход политических событий, вероятно, будет нарастать по причине слабости государства, отсутствия ясной государственной политики в отношении РПЦ и неоднозначности политических процессов в России. Этими обстоятельствами РПЦ, скорее всего, не применит воспользоваться в будущем, чтобы упрочить свое положение и влияние на жизнь государства и общества.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Попробуем схематично проследить «церковную политику» в течение последних лет на основании сообщений официальной церковной печати Московского Патриархата и других периодических изданий, выходящих в России.

ВНЕШНЯЯ ПОЛИТИКА

Использование международной трибуны

Всякий раз, когда Патриарх или другие высокопоставленные представители Московского Патриархата находятся с официальными визитами за рубежом, они неизменно используют высокие трибуны международных организаций для трансляции тех или иных политических идей, которые идут в русле официальной внешней политики России и соответствуют собственной позиции РПЦ по внешнеполитическим вопросам. Это полностью соответствует традиционной служебной роли РПЦ в ее дореволюционной деятельности, когда зарубежное духовенство напрямую подчинялось Министерству иностранных дел и было приписано к посольским храмам. По сути, представители Российской Православной Церкви, находясь за границей, являлись политическими агентами государства (Ср.: «До открытия постоянных посольств России <...> духовные миссии являлись единственными российскими представительствами в регионе и выполняли функции по сбору разведывательной информации о странах пребывания. В конце XIX века Святейшим Синодом за границей содержались следующие православные духовные учреждения: заграничные миссии (Японская, Китайская, Корейская, Урмийская, Североамериканская и Иерусалимская), пять церквей в Западной Европе (в Ницце, Праге, По, Ментоне и Каннах) и причт в Урге (Китай)». *Алексеев М.* Военная разведка России. Кн. I. — М.: 1998, с. 136–137).

В качестве примера политических заявлений, сделанных представителями РПЦ за границей, можно привести следующее: находясь осенью 1995 г. с визитом в Германии, Патриарх Алексей II критиковал политику западных государств в отношении бывшей Югославии и, в частности, в отношении боснийских сербов. В беседе с канцлером Г. Колем Патриарх выразил обеспокоенность православных верующих России и Белоруссии в связи с расширением списка стран — участниц Североатлантического Союза и приближением войск НАТО к границам СНГ. Остается только задать вполне риторический вопрос: какое отношение имеют эти заявления Патриарха к его пастырскому визиту в ФРГ? Или этот визит был государственный?

В последнее время отмечается активное сотрудничество зарубежных представительств РПЦ с дипломатическими представительствами России (с посольствами, консульствами и дипломатическими миссиями) во внешнеполитической области. Предпринимаются совместные акции, согласовывается деятельность в отношении российской диаспоры, государственные и церковные визиты организовываются при участии обоих ведомств. Здания посольств и других дипломатических представительств Российской Федерации освящаются иерархами РПЦ — таким образом создаются предпосылки для того, чтобы любой храм РПЦ и его духовенство рассматривать как представительство Российской Федерации. Следует отметить, что при коммунистическом правлении представители РПЦ за рубежом имели достаточно тесные контакты с советскими дипломатами (которые руководили своими церковными коллегами), но контакты эти были засекречены (См.: *Баррон Дж.* КГБ. Работа советских секретных агентов. — Tel-Aviv, Effect Publications, 1978, с. 72—74). В настоящий же момент взаимосвязь РПЦ и дипломатических представительств России почти не скрывается.

Говоря о координации действий между руководством РПЦ и Российским государством, можно привести следующий пример: во время встречи канцлера Г. Коля и президента Б. Ельцина весной 1997 г. в городе Баден-Бадене Ельцин передал канцлеру письмо Алексея II. Патриарх выразил в письме глубокую озабоченность тем, что в Германии до сих пор существует закон, носящий дискриминационный характер в отношении РПЦ, который был подписан еще в 1938 г. Гитлером. Согласно этому закону, русское церковное имущество на территории Германии было передано Русской Православной Церкви за границей (РПЦЗ). Как отмечало в своем комментарии Российское информационное агентство «Новости», этот закон дискриминационный, он может привести к полной утрате церковного имущества, т.к. РПЦЗ якобы «занимается его распродажей».

Тема положения русских и русскоязычных в новых государствах на территории бывшего СССР прозвучала в выступлении Патриарха во время его визита в Швейцарию (28.06.—3.07.95). Выступая в Женевском Дворце Наций, Алексей II поднял вопрос о положении православных русских в бывших советских республи-

ках. Патриарх не случайно выделил Украину и Эстонию — именно те страны, где положение Московского Патриархата наиболее проблематично из-за создания там независимых от Москвы Православных Церквей. В то время как права русских наиболее серьезным образом ущемляются в государствах Средней Азии и Казахстане, Московский Патриархат, стремясь сохранить статус-кво в регионах, населенных преимущественно мусульманами, и развить отношения с новыми правящими элитами, умалчивает о вытеснении русского населения из этих республик. В то же время в соответствии с негласными договоренностями обе стороны (православное духовенство и представители официального ислама) отказались от миссионерской деятельности в отношении друг друга. Интересно отметить, что во время пресс-конференции Патриарх говорил о совершенно мифической угрозе для Российского государства, исходящей от различных сект и новых религиозных движений, чреватой, по его словам, расколом нации по вероисповедному и религиозному признаку.

Из выступления Патриарха Алексия II на заседании в Женевском Дворце Наций во время его визита в Швейцарию: *«Глубокую озабоченность нашей Церкви вызывает состояние прав человека на всем пространстве бывшего СССР. Среди многих проблем, которые существуют в этой сфере, я должен выделить положение 25 миллионов этнических русских, в одночасье оказавшихся иностранцами на территории общего исторического проживания или там, где они уже прожили многие десятилетия. Становится реальной угрозой их вытеснения с мест исторического расселения или привычного проживания, а не соответствующие международным правовым нормам законодательные акты отдельных новых государств ставят их в неравноправное положение. В этом контексте имеют место проблемы на Украине и дискриминация по религиозному признаку в Эстонии, которые касаются не только русских, но и верующих всех национальностей, сохраняющих верность РПЦ, в том числе и самих украинцев и эстонцев в их собственных странах»* (Информационный бюллетень Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата, № 12, 1995 (далее: ИБ'95/12), с. 13).

«Эстонская схизма»

События церковной жизни в России в период 1995—1996 гг. были омрачены т.н. «эстонской схизмой», приведшей к временному разрыву церковного общения между Московским и Константинопольским Патриархатами. Этот конфликт трактовался в Москве как попытка Константинопольского Вселенского Патриархата вмешаться во внутреннюю церковную жизнь РПЦ и добиться откола от нее Православной Церкви в Эстонии с переходом ее в юрисдикцию Константинополя.

Одновременно российская печать, светская и церковная, буквально пестрела сообщениями о том, что правительство Эстонской Республики нарушает права русских в Эстонии, лишает их возможности приобрести эстонское гражданство, создает условия для вынужденной репатриации в Россию. В прессе был поднят и

вопрос об отказе Министерства внутренних дел Эстонии зарегистрировать Эстонскую епархию в юрисдикции Московского Патриархата, что было объявлено дискриминацией русских православных в этом балтийском государстве, нарушением элементарных прав человека и т.п. Однако подлинные, вполне земные интересы Московского Патриархата, связанные с владениями земельными участками и недвижимостью, оставались в тени. Значительную поддержку РПЦ оказало внешнеполитическое ведомство России (Министерство иностранных дел), сделавшее несколько демаршей в адрес Эстонии, что позднее нашло свое отражение в одном из зарубежных выступлений президента Ельцина, заявившего о нарушениях прав русского меньшинства и православных верующих в Эстонской Республике.

5 октября 1994 г. состоялось заседание Священного Синода РПЦ под председательством Патриарха. Был заслушан доклад митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла (Гундяева), председателя Отдела внешних церковных сношений (далее: ОВЦС), о его посещении Эстонской Республики в период с 14 по 16 августа 1994 г. и о его встрече и беседе с министром внутренних дел Эстонии г-м Х. Арике. *«В беседе митрополит Кирилл изложил позицию РПЦ по вопросу регистрации Православной Церкви в Эстонии с Уставом 1935 года таким образом, чтобы Церковь могла сохранить во владении используемые ею приходские храмы, здания и земли Успенского Пюхтицкого монастыря и иное движимое и недвижимое имущество. Министр г-н Арике изложил позицию своего министерства, которая сводится к тому, что Министерством внутренних дел уже зарегистрирован Устав 1935 г. за так называемым “Синодом Эстонской Апостольской Православной Церкви в изгнании” юрисдикции Константинопольского Патриархата, и в силу этого Православная Церковь в Эстонии не может быть зарегистрирована под этим наименованием. Министр предложил без промедления зарегистрировать Православную Церковь в Эстонии юрисдикции Московского Патриархата под иным наименованием. При этом все вопросы, связанные с приходской и монастырской собственностью, в каждом отдельном случае должны будут решаться судебным путем».*

Синод РПЦ постановил: *«Выразить принципиальное несогласие и горечь по поводу изложенной министром внутренних дел Эстонской Республики г-ном Арике позиции его министерства в отношении юридического оформления Православной Церкви в Эстонии, как нарушающей элементарные права человека и находящейся в противоречии с общеевропейскими нормами религиозной свободы».*

Отметить, что опыт современной жизни Православной Церкви в Эстонии юрисдикции Московского Патриархата показывает, что судебные инстанции в этом государстве склонны решать подобные вопросы исключительно в пользу “Синода Эстонской Апостольской Православной Церкви в изгнании”. В силу этого предлагаемая Православной Церкви в Эстонии юрисдикции Московского Патриархата регистрация явится орудием лишения Церкви (РПЦ. — М.С.) ее приходов и монастырей, храмов и всего движимого и недвижимого имущества.

Направить митрополита Кирилла и епископа Таллинского и всея Эстонии Корнилия в Стамбул для переговоров по вышеизложенному вопросу со Святейшим Патриархом Вселенским Варфоломеем Первым» (ИБ'94/19, с. 1).

На том же заседании Священного Синода был заслушан доклад митрополита Кирилла о его встрече 6.09.94. с д-ром Конрадом Райзером, генеральным секретарем Всемирного Совета Церквей (ВСЦ) и Жаном Фишером, генеральным секретарем Конференции Европейских Церквей (КЕЦ). *«В переговорах были затронуты вопросы участия РПЦ в деятельности ВСЦ и КЕЦ. Преосвященным митрополитом Кириллом был особо поставлен вопрос о защите прав человека и религиозной свободы в странах Содружества Независимых Государств и Балтии» (ИБ'94/19, с. 3).*

10 октября заместитель председателя ОВЦС архимандрит Феофан (Ашурков) принял участие в работе конференции *«О положении соотечественников за рубежом»*. На конференции им была изложена позиция РПЦ по теме встречи (ИБ'94/20, с. 10).

17 октября заместитель председателя ОВЦС архимандрит Феофан (Ашурков) и помощник заместителя председателя ОВЦС по протоколу протоиерей Владимир Назаркин встретились с послом России в Турции В.И. Кузнецовым. В беседе была изложена позиция РПЦ по вопросам взаимоотношений Московского и Константинопольского Патриархатов (там же).

К событиям на территории бывшей Югославии

В 1993 г., в период обострения кризиса на территории бывшей Югославии, РПЦ выступила с однозначно критическим подходом в адрес ООН, Европейского сообщества и стран — членов НАТО, которые заняли жесткую позицию в отношении Сербии, осуществлявшей военную поддержку сербских националистов Боснии-Герцеговины, проводивших этнические чистки среди боснийских мусульман и хорватов. Позиция РПЦ в этом вопросе соответствовала политике российского внешнеполитического ведомства, выступавшего против экономических санкций международного сообщества, направленных против Сербии.

12.05.93. Патриарх Алексий II и Священный Синод РПЦ выпустили заявление по положению на территории бывшей Югославии. В заявлении, в частности, говорилось:

«<...>Мы сопереживаем тяжким страданиям сербского народа, связанного с нами многовековыми узами братства, а также трудностям и подчас разрушительным нападениям, какие испытывает и каким подвергается Сербская Православная Церковь в регионах вооруженного конфликта. Общность православной веры и славянской крови, близость исторической судьбы скрепляет наше единодушие. <...>

Нас огорчают попытки истолковать этот политический конфликт как межконфессиональный и межрелигиозный и тем самым разжечь вокруг него вероисповед-

ную рознь, использовать религиозные чувства людей для углубления вооруженного напряжения.

Мы призываем мировое сообщество отказаться от планов вооруженного вмешательства в конфликт, от односторонней военной поддержки или односторонней экономической блокады какой-либо одной из вовлеченных в него сторон. <...> (ИБ'93/10, с. 1).

14—19.05.94. Патриарх Алексей II посетил с официальным визитом Сербию. Вот как об этом сообщает Информационный бюллетень:

«Самолет, на котором прибыл Патриарх и сопровождавшая его делегация РПЦ, оказался одним из немногих, приземлившихся в заблокированном аэропорту Белграда: потребовалось специальное разрешение. “С точки зрения РПЦ, — сказал в аэропорту ее Предстоятель, — экономические санкции, введенные ООН против Югославии, не только не принесли мира в регион балканского конфликта, но и вызвали дополнительное противостояние, больно ударили по простым гражданам. Православные верующие россияне душой — с их страждущими братьями из Югославии”. <...>

«17 мая, по дороге в Сараево на миротворческую встречу, Патриарх Алексей II и Патриарх Павел встретились в гор. Пале с лидером боснийских сербов Р. Караджичем. Патриарх Алексей ознакомил Караджича с шагами, предпринятыми РПЦ в направлении мирного разрешения югославского кризиса. Р. Караджич высказал готовность боснийских сербов соблюдать соглашение о прекращении огня и пойти на определенные территориальные уступки во имя скорейшего мирного урегулирования конфликта. <...>» (ИБ' 94/20, с. 2—3).

Взаимоотношения с коммунистическим Китаем

В последнее время отмечаются оживленные дипломатические контакты между представителями Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата и дипломатами Китайской Народной Республики. Председатель ОВЦС митрополит Кирилл (Гундяев) в 1993 г. посетил Пекин, где провел переговоры с представителями Управления по делам религий при Государственном совете КНР в связи с возобновлением деятельности на территории КНР Православной Церкви в юрисдикции Московского Патриархата. В официальных сообщениях об этих встречах говорится, что они проходили в теплой обстановке взаимопонимания и уважения китайских чиновников к общественной роли РПЦ. Представители РПЦ утверждают, что в КНР существуют все условия для деятельности Православной Церкви, которая была уничтожена в период т.н. «культурной революции». Во время переговоров в Пекине «церковные дипломаты» из Москвы ни словом не обмолвились о положении верующих в Китае и нарушении прав человека, о тысячах верующих, находящихся в заключении за свою религиозную деятельность. Священный Синод РПЦ (17.04.97) возобновил церковное почитание 222 китайских мучеников, пострадавших от националистов «ихэтуаней» во время

«боксерского восстания» 1900 г., но умолчал о необходимости канонизации жертв красного террора.

30.09.94 заместитель председателя ОВЦС протоиерей Виктор Петлюченко и помощник председателя В.А. Чукалов участвовали в приеме, устроенном послом КНР Ван Цзин Цином по случаю образования КНР (ИБ'94/19, с. 10).

28.10.94 заместитель председателя ОВЦС протоиерей Виктор Петлюченко принял 1-го секретаря посольства Китайской Народной Республики в России Цинь Чуньцзяня и 3-го секретаря посольства КНР Юй Синьби. Он ответил на вопросы о роли религии в жизни общества (ИБ'94/21, с. 9).

Взаимоотношения с исламской республикой Иран

Говоря о внешней политике РПЦ, нельзя не сказать о ее активных контактах с руководством Исламской Республики Иран, которые осуществляются в контексте внешнеполитического курса Российской Федерации в исламском мире. Несмотря на экономическое эмбарго, существующее в отношении торговли с Ираном из-за его международной террористической деятельности, отношения Ирана и России все отчетливее приобретают характер стратегического сотрудничества. Один из лидеров Ирана — аятолла Мухаммед Али Тасхири, председатель организации культуры и исламских связей Исламской Республики Иран, посетил с официальным визитом Москву (11—15.02.1997), где был принят Патриархом Московским и всея Руси Алексием II. В ходе состоявшихся переговоров было достигнуто соглашение о создании двухсторонней комиссии по диалогу и связям между двумя религиозными объединениями.

В интервью «Независимой газете» (приложение «Религии» от 27.02.97) аятолла сказал следующее: *«Мы наблюдаем, что Православная Церковь развивает большую общественную деятельность, возвращает людей к их духовному началу, стремится к созданию героического идеала среди военных и участвует в благотворительных акциях. <...> Можно видеть большую общность и сходство между нашим духовенством и духовенством вашей страны. <...> Сегодня мы ведем борьбу против сил, стремящихся установить господство над всеми странами. С точки зрения имама Хомейни, во главе этих сил порабощения находится Америка, которая пытается внушить народам мысль о своем неизбежном господстве. В нашей религиозной мысли и культуре в соответствии с Кораном олицетворением этой силы является шайтан — сатана. Ему мы уподобляем Америку».*

Отвечая на вопрос корреспондента «Независимой газеты» о смысле взаимоотношений между православным духовенством России и исламским духовенством Ирана, Патриарх Алексий II заявил: *«Это первый контакт на таком высоком уровне. У нас накоплен хороший опыт сотрудничества с мусульманскими деятелями Советского Союза. Сегодня надо восстанавливать то, что было разрушено. У нас общие цели — нравственное здоровье общества. И в Коране, и в Библии много говорит-*

ся о том, что нужен нравственный стержень для людей. От этого стержня нас оторвали, он пропал. Они в Иране также озабочены тем, чтобы вернуть эти нравственные основы людям» («Независимая газета». Приложение «Религии» от 27.02.97).

ВНУТРЕННЯЯ ПОЛИТИКА

Вооруженные Силы Российской Федерации и другие силовые структуры

В последнее время РПЦ ведет активную политику по упрочению своего влияния в Вооруженных Силах Российской Федерации и в других силовых структурах. Сюда относятся: войска Министерства внутренних дел, подразделения милиции, органы охраны общественного порядка, пенитенциарные учреждения (тюрьмы и колонии), подразделения Пограничных войск, подразделения Федеральной службы безопасности, подразделения Федеральной правительственной связи, подразделения Министерства по чрезвычайным ситуациям. Московский Патриархат стремится заменить в войсках политические органы советского времени (комиссаров и заместителей командиров по политической части), захватить духовную монополию в воспитательной работе среди военнослужащих, вытеснить другие религиозные организации из этой сферы, восстановить традиции дореволюционной российской армии с присутствием ей институтом военного и морского духовенства для упрочения военно-патриотической работы на основе православной идеологии и национальных традиций.

Следует сразу сказать, что такая политика Церкви находит большую поддержку и понимание со стороны соответствующих военных ведомств и силовых структур государства. Это отразилось в ряде соглашений между названными структурами и Московским Патриархатом, что в принципе противоречит Основному закону (Конституции) России, провозгласившему Россию светским государством, где Церковь отделена от государства и государство не поручает религиозным организациям функций государственных служб и учреждений.

25—27.10.94 в московском Свято-Даниловом монастыре прошла I Всероссийская конференция «Православие и Российская армия». В ней приняли участие священнослужители, военачальники, члены Координационного комитета по взаимодействию между РПЦ и Вооруженными Силами Российской Федерации, а также ответственные за совместную работу представители Вооруженных Сил и епархий РПЦ из всех регионов России.

К участникам конференции обратились: Патриарх Алексей II, заместитель министра обороны РФ генерал-полковник В.И. Миронов, митрополит Кирилл (Гундяев), председатель ОВЦС, генерал-лейтенант И.И. Никулин, протоиерей Виктор Петлюченко, заместитель председателя ОВЦС.

Работа конференции проходила по секциям: «О практике взаимодействия органов военного управления с религиозными объединениями. Организация ра-

боты с верующими военнослужащими», «О работе РПЦ по удовлетворению потребностей верующих военнослужащих». На пленарном заседании были обсуждены следующие темы: «О взаимодействии Вооруженных Сил РФ и РПЦ в подготовке к празднованию 50-летия Победы в Великой Отечественной войне 1941—1945 годов»; «Российское законодательство о свободе совести и вероисповедания: практика реализации и предложения по его дальнейшему совершенствованию». 26.10.94 участники конференции приняли участие в богослужении, которое совершал Патриарх Алексий II.

В приветственном слове Патриарх Алексий II, в частности, сказал: *«Поздравляю всех вас с открытием настоящей конференции, призванной начертать новые перспективы в отношениях между РПЦ и Российской армией. <...> Суть нашего взаимодействия — в необходимости духовного возрождения армии, общества, народа и страны. Ведь русское воинство всегда было народным, всегда жило едиными чаяниями с сынами и дочерьми нашего Отечества, с которыми каждый ратник был связан кровными и духовными узами.»*

Для церковного человека служение Отчизне — это часть служения Богу. Недаром святой Иоанн Кронштадтский писал, что служба Отечеству есть образ главного, долженствующего продлиться вечно служения Царю Небесному, “приготовительная служба на Небесах”.

Как в отношениях страны с внешним миром, так и внутри её армия должна стоять на страже законности, мира и порядка. Для этого российские воины должны обладать благородным мужеством и другими высшими духовно-нравственными качествами, искони отличавшими русского солдата и офицера. <...>

<...> стали уже привычными пастырские посещения военных гарнизонов и воинских частей, боевых судов, различных армейских учреждений. Помимо встреч и бесед с верующими воинами, пастыри, приходящие на военные объекты, совершают священнодействия, имеющие глубокий духовный смысл: освящение знамен, памятных знаков, военных кораблей, самолетов и т.д.

<...> 2 марта этого года (1994. — М.С.) мы провели встречу с министром обороны России Павлом Сергеевичем Грачевым, на которой приняли совместное заявление и договорились о создании Координационного комитета по взаимодействию между РПЦ и Вооруженными Силами России.

<...> настало время разработать детальную Памятку или Инструкцию для священника, совершающего служение в войсках, наподобие той, что была принята на Первом Всероссийском съезде военного и морского духовенства в 1914 году. Полагаю, что есть возможность и для укрепления координирующего церковного органа, занятого пастырской деятельностью и духовным просвещением в армии. Православные пастыри и миряне могли бы больше участвовать в воспитании в народе нашей любви к Отечеству, поднятии общественного престижа воинской службы, восстановлении памяти о славных ратных свершениях прошлого. Последнее особенно актуально в свя-

зи с приближающимся 50-летием Победы в Великой Отечественной войне» (ИБ'94/21, с. 2—4).

Конференция составила «Обращение к личному составу Вооруженных Сил России, клиру и мирянам РПЦ»; в нем, в частности, говорится: «<...> мы, представители Церкви и армии практически из всех регионов России, собрались в Москве для обсуждения тех задач, решение которых продиктовано назревшей потребностью в духовном возрождении народа нашего и сохранении свободы, жизнеспособности и целостности нашей Родины. Мы живем в переломный и ответственный момент, когда перед нами открывается путь к возрождению исторически присущих нашему народу идеалов и ценностей. <...> Церковь и армия всегда были с народом, они помогали создать российскую государственность, отстаивали жизнь и достоинство Отчизны, хранили ее достояние, ее культуру, ее духовное наследие. Армия и Церковь воплощали в своем служении дух, доблесть и гений народа. Подвигом своим они утверждали гражданский мир и согласие в обществе, объединяли народы России. <...> Церковь и армия строили Россию в прошлом; им предстоит строить ее и в будущем» (ИБ'94/21, с. 5).

В Саратовском высшем военном инженерном училище химической защиты был освящен армейский храм в честь святого благоверного князя Димитрия Донского. На открытии храма присутствовали начальник войск радиационной, химической и бактериологической защиты генерал-полковник Станислав Петров, руководство училища и курсанты. Освятил церковь архиепископ Саратовский и Вольский Нектарий (ИБ'94/20, с. 8).

19.10.94 в ОВЦС состоялась встреча заместителя председателя Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата протоиерея Виктора Петлюченко с заместителем начальника штаба Министерства внутренних дел генерал-майором В.Н. Петровым. В ходе состоявшейся беседы обсуждались вопросы дальнейшего взаимодействия в рамках сотрудничества между РПЦ и МВД РФ.

16.07.95 Священный Синод принял постановление об образовании Отдела Московского Патриархата по взаимодействию с Вооруженными Силами и правоохранительными учреждениями. Отдел возглавил епископ Красногорский Савва (Волков). (ИБ'95/12, с. 3).

Казачество

Стремление РПЦ найти себе поддержку в отдельных слоях общества распространяется не только на силовые структуры, но и на некий бывший служивый класс — казачество, которое, с одной стороны, характерно оседлым образом жизни и общинным строем, а с другой — своими функциями пограничной стражи и полиции. В предреволюционной истории казачество запомнилось населению жестокими разгонами демонстраций при помощи нагаек и шашек. Любопытно отметить, что, будучи силой, связанной с охранительной традицией и консерватизмом,

казаки в большинстве своем были не православными, а старообрядцами! Тем не менее у сегодняшних возрожденцев казачества — как правило, наследников старой коммунистической номенклатуры и иерархов РПЦ — цели совпадают: создать мобильную силу, своего рода «вооруженный отряд» консервативной оппозиции. Поэтому все казачество скопом объявляется православным, и руководители епархий, в которых традиционно существуют казацкие поселения, насаждают православную идеологию, с готовностью освящают казацкие знамена и воинские формирования.

16.10.94 по просьбе атамана Амурского казачества А.В. Козлова в Кафедральном соборе Благовещенска состоялся молебен и освящение Благовещенской станицы Амурского казачества. Епископ Благовещенский и Тынденский Гавриил (Стеблоченко) обратился к казакам с приветственным словом, в котором, в частности, сказал: «Сегодняшнее возрождение казачества на Амурской земле является посильной лептой в благородном деле воссоздания животворных начал Святой Православной Руси, неотъемлемой частью которой было и остается казачество» (ИБ'94/20, с. 8).

Всемирный Русский Народный Собор

Достаточно ярким примером собственной политики Московского Патриархата, пытающегося влиять на политику государственных, политических и общественных организаций России, является организующая и руководящая роль РПЦ в создании «неполитической международной общественной организации» — Всемирного Русского Народного Собора.

Эта организация, официально возглавляемая Патриархом Алексием II — его заместителем является митрополит Кирилл (Гундяев), — собирает на свои Соборы (собрания), которые проходят в московском Свято-Даниловом монастыре, государственных деятелей, политиков, членов Государственной Думы, бизнесменов, известных ученых, писателей и артистов. В повестке дня Соборов заявляются самые неожиданные для собрания церковной православной общественности темы, принимаются документы, которые могут иметь самые серьезные последствия для внешней и внутренней политики России. Например, в «Обращении второго Всемирного Русского Собора к русскому народу» (1—3.02.95) 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».

В документе «О возрождении русской культуры и православном воцерковлении русских как решающих условиях духовного возрождения нации» заявлено: *«Необходимыми условиями выполнения этой всеобъемлющей программы являются:*

— *пересмотр всей системы школьного и высшего образования с тем, чтобы граждане России с колыбели до гроба ощущали себя живущими в <...> обществе с христиански ориентированными этикой, эстетикой, политикой, правовым, семейным и хозяйственно-экономическим укладом;*

— *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 граждан на основе правильного понимания места Православия.*

В «Акте о единстве русского народа» говорится: «*Всемирный Русский Собор считает необходимым отметить, что в конечном итоге без прямого и недвусмысленного восстановления исторического преемства Российской Федерации не от 1991 (распад СССР. — М.С.) и не от 1922 (образование СССР. — М.С.), а от 1917 года будет невозможно установить 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.

В документе того же Собора «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 порусски, общим согласием призвать на царство Избранника Божьего.

Третий Всемирный Русский Народный Собор (4—6.12.95) в своем итоговом документе заявил следующее:

«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». (Приведенные выше документы цитируются по: Белая книга. О нарушениях свободы совести в Российской Федерации (1994—1996). /Общественный комитет защиты свободы совести. — М.: Аллегро-Пресс, 1997, с. 72—76).

В «Журнале Московской Патриархии» № 1 за 1996 г. 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» (с. 13).

Анатолий КРАСИКОВ
(Москва)

ХРИСТИАНЕ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПАРТИИ В РОССИИ

Мировозренческий плюрализм и политические партии начали создаваться в России лишь в XX веке. 30 октября (17 октября по юлианскому календарю) 1905 г. царь Николай II издал манифест, обещавший россиянам свободу совести, слова, собраний, союзов. С этого момента утратили силу многие законы, ограничивавшие права неправославных религиозных общин. И тогда же начали выходить на поверхность политические организации самых различных направлений.

Эти перемены застали врасплох государственную Церковь. Она не была готова к ним ни в богословском, ни в социально-политическом контексте. Как указывал известный русский религиозный мыслитель Николай Бердяев, «христианство (имелось в виду, конечно, православие. — А.К.) было приспособлено к царству кесаря. Было сделано открытие, что христианство <...> может быть социально полезно для устройства царства кесаря <...> Сделаны были ложные выводы из учения о первородном грехе, оправдывающие всякое существующее зло и несправедливость <...> Христианством пользовались для оправдания приниженности человека, для защиты гнета»¹.

Духовенство Православной Церкви приняло участие в деятельности созданного вскоре выборного органа власти — Государственной Думы, причем предста-

¹ *Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. — М.: 1990, с. 149.*

вители Церкви входили в состав нескольких фракций: от социалистов-революционеров до крайне правых. В каждом новом составе Думы число священнослужителей увеличивалось (от 8 в Первой до 46 в Четвертой), а их симпатии сдвигались вправо. Что, впрочем, не помешало подавляющему большинству депутатов-священников в годы Первой мировой войны войти в состав Прогрессивного блока, который сыграл особую роль в свержении Николая II в 1917 г.¹

Буквально несколько недель спустя после падения монархии, в марте 1917 г., было объявлено о создании **Христианско-демократической партии «Воскресенье»**. Инициаторами ее основания стали не православные, а протестанты — руководители Церкви евангельских христиан. Программа партии была направлена на демократизацию страны и обеспечение религиозной свободы для всех, но на выборах в Учредительное собрание ее кандидатов ждала неудача: ни один из них избран не был.

Тогда же группа немецких, польских и литовских католиков и лютеран пыталась сформировать организацию под названием **«Межпартийное единение христиан-демократов»**, однако и они поддержки избирателей не получили.

Наконец, еще одна попытка объединить христиан в политическую организацию была предпринята верующими левой и социалистической ориентации. Они создали в Москве **Христианско-социалистическую рабоче-крестьянскую партию**, которая заявила о поддержке советской власти. Как и другие, эта организация просуществовала недолго. Стоило ей не согласиться с начавшимся повсеместно оскорблением религиозных чувств граждан, как власти разгромили партию, подвергнув репрессиям ее руководителей.

Установление тоталитарного режима и гонения на религию сняли вопрос о политическом плюрализме и об отношении к нему российских христиан на семь с лишним десятилетий. А после принятия знаменитого постановления правительства от 8 апреля 1929 г.* и сама религиозная жизнь была официально ограничена богослужениями в стенах немногих избежавших разорения храмов.

Принципиально новая ситуация возникла в стране в конце 80-х гг., когда монопольное положение КПСС как единственной разрешенной партии было поставлено под вопрос в результате горбачевской «перестройки». Не прошло и года с того момента, когда страна получила возможность широко отметить тысяче-

¹ См.: *Поспеловский Д. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. — М.: Республика, с. 31—32.

* Постановление Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета (ВЦИК) и Совета Народных Комиссаров (СНК) о религиозных объединениях. Постановление создало все необходимые условия для систематического преследования верующих всех вероисповеданий, которое сопровождалось массовым закрытием храмов. Декрет 1929 г. был основой советского законодательства о культурах, имевшего силу до 1.10.1990 г., когда был принят закон СССР «О свободе совести и религиозных организациях». — *Прим. ред.*

тие Крещения Руси, как на свет появился **Христианско-демократический союз России (ХДСР)**, у истоков которого стояли будущие видные представители самостоятельных политических организаций Валерий Боршев, Александр Огородников и Александр Чуев.

ХДСР не сумел, однако, стать серьезной политической силой и довольно быстро начал распадаться. Первым из него вышел А. Чуев, который возглавил в 1990 г. **Российскую христианско-демократическую партию (РХДП)**. Затем союз покинули сторонники В. Боршева. ХДСР фактически свернул сколько-нибудь активную деятельность внутри страны, сумев, тем не менее, сохранить установленные ранее контакты с христианскими демократами за рубежом. Что касается РХДП, эта партия пыталась провести своих депутатов в Государственную Думу на выборах 1993 и 1995 гг., но успеха не имела.

В апреле 1990 г. прошел учредительный съезд еще одной организации того же направления, назвавшей себя **Российским христианским демократическим движением (РХДД)**. Ее ядро составили бывшие диссиденты, сгруппировавшиеся вокруг журнала «Выбор» (Виктор Аксютин, Глеб Анищенко и др.), а также члены движения «**Церковь и перестройка**», созданного другим диссидентом — священником Глебом Якуниным. В лучший период своей истории РХДД было представлено в Верховном Совете России самостоятельной парламентской фракцией, которая насчитывала 12 депутатов.

Первоначально это движение занимало радикально демократические позиции, однако очень скоро стало сползать в лагерь противников реформ, сблизившись с «национал-патриотами». Эта смена курса привела к уходу из РХДД большей части его основателей, многие из которых вошли в созданный в январе 1992 г. **Христианско-демократический союз — Новая демократия**, который получил в августе 1993 г. официальную регистрацию под именем: **Христианско-демократический союз — Христиане России (ХДС-ХР)**.

Новая организация, сопредседателями которой были избраны Валерий Боршев, Виталий Савицкий и Глеб Якунин (вскоре, правда, ее покинувший), казалось, имела неплохие шансы на успех, особенно после того, как к ней примкнула большая группа выходцев из первой по старшинству христианской политической организации — ХДСР. Шансы эти, однако, были упущены. А смерть В. Савицкого, погибшего в автомобильной катастрофе в Санкт-Петербурге в разгар предвыборной кампании перед выборами в Государственную Думу осенью 1995 г., нанесла завершающий удар по организации, с которой многие в России связывали надежды на становление христианско-демократического движения.

Ученые-религиоведы предсказывали неизбежные трудности на этом пути с первых лет российской многопартийности. Как указывал, например, эксперт Парламентского центра России кандидат философских наук Сергей Иваненко, христианские партии, движения, союзы «первой волны» формировались, как пра-

вило, на базе религиозно-философских семинаров, кружков, неформальных изданий, оппозиционных одновременно и к государству, и к лояльной государству Церкви. К ним примкнули часть верующей интеллигенции и немногочисленные представители духовенства, критически настроенные по отношению к Московской Патриархии. Ни одной из этих организаций не удалось стать выразительницей интересов широких масс верующих¹.

Наиболее крупная церковная институция страны, в свою очередь, решила открыто отмежеваться от этих организаций. Архиерейский Собор РПЦ, заседавший в Москве 29 ноября — 2 декабря 1994 г., постановил *считать крайне нежелательным членство священнослужителей в политических партиях, движениях, союзах, блоках и иных подобных организациях, в первую очередь ведущих предвыборную борьбу. При этом Собор признал допустимым членство в вышеупомянутых организациях мирян и создание ими самими таких организаций, которые, в случае наименования себя христианскими и православными, призываются к большему взаимодействию с церковным Священноначалием*².

Следующий Архиерейский Собор (18 — 23 февраля 1997 г.) подтвердил эту позицию РПЦ, добавив, что *церковного благословения не могут получить, а в случае его наличия лишаются, церковно-общественные организации, ведущие предвыборную борьбу, вовлеченные в политическую агитацию и выдающие свое мнение за мнение Церкви*.

В результате на рубеже 1996—1997 гг. панорама христианской политики в России претерпела существенные изменения. Созданные ранее партии и объединения резко снизили политическую активность, перенеся акцент на коммерческую и благотворительную деятельность. При этом на первый план вышли три новые организации, более четко ориентированные на взаимодействие с церковными структурами и реальное участие в деятельности органов власти.

Серьезную заявку на роль влиятельной христианско-демократической организации страны сделал **Всероссийский христианский союз (ВХС)**. Он был основан в конце 1996 г. депутатом Государственной Думы Михаилом Менем — сыном протоиерея Александра Меня, который был убит незадолго до падения тоталитарного режима, в 1990 г., так и не найденными до сих пор преступниками.

Михаил Мень одержал победу на выборах в самом сердце русского православия — в Сергиевом Посаде, где его конкурентом выступал руководитель околочерковной националистической организации «Радонеж» Евгений Никифоров, утверждавший, что действует по благословию Патриарха Алексия II. Тем са-

¹ *Иваненко С.И.* Религиозные партии России: итоги и перспективы // «Диспут», № 3, июль—сентябрь 1992, с. 20.

² Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 29 ноября — 2 декабря 1994 года. — М.: Изд. Московской Патриархии, 1995, с. 186.

мым, как считает победитель, был развеян миф о том, будто большинство православных верующих поддерживает идеи «великорусского» национализма.

В Декларации, текст которой был одобрен единогласно, учредительная конференция ВХС, получившая приветственное послание от Патриарха Алексия II, высказалась за многообразные формы сотрудничества с РПЦ и призвала к такому сотрудничеству представителей всех христианских конфессий, а также людей, имеющих иные религиозные убеждения¹.

За короткий период Всероссийскому христианскому союзу удалось добиться определенных успехов. В него вступили несколько депутатов. Были заключены соглашения о совместных действиях с целым рядом политических объединений демократической ориентации, включая ХДС-ХР. Их руководители вошли в состав Центрального координационного совета ВХС.

В то же время ограниченность материальных возможностей союза, не имеющего покровителей или хотя бы сочувствующих ни в государственном аппарате, ни в мире большого бизнеса, не позволила новой организации — по крайней мере, на нынешнем этапе — занять по-настоящему заметное место в политической жизни России.

Через несколько недель после создания ВХС, в январе 1997 г., на свет появилась еще одна общественная организация христианско-демократической направленности — «Совет христианских организаций» (СХО). Учредителем СХО выступило «Христианское социальное движение» известного протестантского деятеля П.П. Абрашкина и православного предпринимателя Сергея Собко — инициаторов и исполнителей целого ряда благотворительных и просветительских программ.

Приоритетными задачами СХО были объявлены: защита прав христиан там, где они нарушаются, разработка христианской этики предпринимательства, помощь государству в создании положительного нравственного климата в обществе².

«Совет христианских организаций» проявил готовность к сотрудничеству с ВХС, и это убыстрило ответную реакцию представителей противоположного крыла православных и околоправославных деятелей, которые поспешили создать противовес христианским демократам в виде двух общественных объединений. Оба эти объединения появились на свет в феврале 1997 г. и были поддержаны националистически настроенной частью клира и рядом предпринимателей из числа «новых русских».

Первое из этих объединений — «Россия православная» — возглавил известный московский бизнесмен Александр Буркин. «Крестным отцом» стал не менее

¹ Цит. по оригиналам документов из архива автора.

² Общероссийский христианский вестник, № 1, апрель—май 1997, с. 2—13.

известный политический деятель, бывший председатель Совета Федерации Владимир Шумейко, который неоднократно высказывался за «слияние двух потоков: государственного и церковного». «Россия православная», также получившая приветственное послание Предстоятеля Церкви, намеревается вести самостоятельную борьбу за депутатские мандаты, пропагандируя, как сказал лидер движения, «идеалы Святой Руси»¹.

Было бы ошибкой недооценивать шансы «России православной» как по своему влиятельной политической и экономической силы, даже если она не станет звездой первой величины. В отличие от ВХС, эта организация недостатка в средствах не испытывает. Ее руководители участвуют в решении вопросов, связанных с финансированием и организацией строительства храма Христа Спасителя в Москве, с другими крупными проектами, в том числе и такими, реальные цели которых вызывают сомнение. Время от времени они проводят эффектные «тусовки», на которых неизменно присутствуют представители официальных властей, в том числе силовых структур государства, а также священнослужители Русской Православной Церкви.

А. Буркин изложил свое политическое «кредо» на страницах созданной и редактируемой им многополосной и крупноформатной газеты «Десятина». В пятом номере своего печатного органа он воспекает «православный империализм». По словам г-на Буркина, «это такая государственная власть, которая обращена к нуждам и интересам собственного народа, каждого гражданина», а потому «православный империализм является подлинно народным строем и нравственным примером для мирового сообщества».

Воспевая царское самодержавие как «высшую форму имперского строя», лидер «России православной» отдает «должное» (правда, с одной оговоркой) и пришедшему на смену царям советскому режиму. «Империя, — пишет он, — синтезировала в себе свойства унитарного государства и вместе с тем качества федерации, даже — конфедерации. В известной степени этот идеал, увы, на бездуховном уровне по-своему усвоил и даже в чем-то укрепил Союз Советских Социалистических Республик и его Мировая система социализма». Поэтому «мы должны помнить, любить и продолжать коренные державные традиции нашего православного Отечества»².

По сообщению «Десятины», в феврале 1998 г. руководители «России православной» подписали соглашение о сотрудничестве с Главным управлением воспитательной работы Вооруженных Сил России. Заключены также договоры о сотрудничестве с Военной академией им. Фрунзе, Военно-воздушной академией им. Гагарина, Военно-воздушной инженерной академией им. Жуковско-

¹ Церковно-общественный вестник, № 8, 13 февраля 1997.

² «Десятина», № 2 (5), 1998.

го, с «независимым профсоюзом военнослужащих». «Россия православная» провела несколько совместных мероприятий с Министерствами обороны и внутренних дел.

В начале 1998 г. лидер этой организации созвал совещание, на которое прибыли (как можно предположить, за государственный счет и с благословения своего руководства) начальники служб информации и связей с общественностью органов внутренних дел из 34 регионов России. И это был далеко не единственный инструктаж подобного рода. «Если сложить вместе все выступления членов Центрального Совета («России православной». — А.К.) и участие активистов в различных мероприятиях по линии МВД, — сообщает с гордостью «Десятина» в статье с многозначительным заголовком «На милицейской волне», — то только одно перечисление займет несколько страниц»¹.

Интерес, проявляемый г-ном Буркиным и его единомышленниками к силовым структурам Российского государства, а в еще большей степени — готовность представителей этих структур к привилегированным связям с «Союзом православных граждан», не могут не настораживать, особенно в нынешней непростой социально-политической обстановке. Я уже не говорю о том, что в соответствии с пунктом 2 статьи 8 закона Российской Федерации «О статусе военнослужащих» от 22 января 1993 г. они «не вправе использовать свои служебные полномочия для пропаганды того или иного отношения к религии».

Второе объединение околоцерковных «державников», назвавшее себя «Союзом православных граждан», образовалось на базе так называемого Православного политического совещания, руководимого протоиереем Владиславом Свешниковым. Оно решило заняться координацией действий многочисленных больших и малых политических организаций русских националистов как в центре, так и в провинции. Цель СПГ — склонить все эти организации к достижению договоренностей о взаимном снятии кандидатур на выборах в пользу друг друга, чтобы обеспечить максимально возможное представительство единомышленников в органах федеральной и местной власти.

Частыми гостями на заседаниях «Союза» бывают политики среднего уровня, рассчитывающие добиться успеха с помощью Русской Православной Церкви, такие, например, как бывший министр Сергей Глазьев, «трудоустроившийся» в качестве начальника информационно-аналитического управления Совета Федерации (верхней палаты российского парламента). Основной печатной трибуной СПГ стала издаваемая националистической организацией «Радонеж» газета с тем же названием. На ее страницах из номера в номер публикуются объемные материалы, подготовленные собственным аналитическим центром СПГ. Их главная отличительная черта — воинствующий антиэкуменизм.

¹ Там же.

Заинтересованность в сотрудничестве с Русской Православной Церковью проявляют не только организации, декларирующие христианскую направленность своих программ, но и другие партии, активно участвующие в политической борьбе под самыми различными знаменами. Ярким свидетельством этой заинтересованности стала беспрецедентно широкая встреча политических лидеров страны со священноначалием Русской Православной Церкви, состоявшаяся в Свято-Даниловом монастыре в Москве в декабре 1995 г., незадолго до выборов в Государственную Думу.

Свою дружбу Церкви предлагали один за другим: председатель оппозиционной **Аграрной партии** М.И. Лапшин, представитель близкого к правительству движения **«Наш дом — Россия»** С.Г. Беляев, бывший премьер-министр СССР Н.И. Рыжков, руководитель **Либерально-демократической партии** В.В. Жириновский, «первый номер» **Коммунистической партии** Г.А. Зюганов,¹ а также представители **Конгресса русских общин** (Д.О. Рогозин), блока **«Профсоюзы и промышленники России — Союз труда»** (М.В. Шмаков), движения **«Вперед, Россия!»** (Б.Г. Федоров), клуба **«Реалисты»** (бывший руководитель Администрации Президента РФ Ю.В. Петров) и другие политики.

Встреча была организована в рамках деятельности весьма своеобразной церковно-общественной структуры под названием **Всемирный Русский Собор**. Подлинное детище митрополита Кирилла, эта структура была задумана как надпартийная организация, призванная сплотить вокруг Церкви носителей различных политических взглядов. Базой для такого сплочения должны были стать, по мысли инициаторов создания Собора, идеи строительства великой многонациональной державы, стержнем которой явились бы этнические русские.

Проведенный еще в мае 1993 г. в Свято-Даниловом монастыре в Москве **I Всемирный Русский Собор** положил начало целой серии форумов с аналогичным названием (начиная с третьего этапа они стали именоваться **Всемирными Русскими Народными Соборами**). Его главным итогом стало определение идеологической платформы новой организации. Собор провозгласил православие «**фундаментом нашей цивилизации и государственной идеей**» России¹.

II Всемирный Русский Собор, заседавший в феврале 1995 г., сформулировал политическую программу, которая была предложена стране от его собственного имени, независимо от сформировавшихся ранее партийных структур. Главной целью государства при этом провозглашено «**восстановление национального единства разделенного русского народа**», а одной из целей самой Церкви — **восстановление монархии и избрание царя «Всероссийским земским собором во главе с Православной Церковью»**.

¹ I Всемирный Русский Собор. — М.: «Роман-газета», 1993, с. 132.

Участники форума предложили «поставить средства массовой информации под контроль общества и государства», учредить «общественные наблюдательные советы над средствами массовой информации», подвергать судебному преследованию журналистов, которые «оскорбляют русский народ и общество, разрушая духовно-нравственные основы исторического Российского государства»¹.

III Всемирный Русский Народный Собор (декабрь 1995) заложил организационные основы ВРНС как главной политической структуры Русской Православной Церкви, призванной занять особое, привилегированное место в системе отношений между государством и обществом, выступать перед официальными гражданскими властями и представителями партий в качестве выразителя интересов всего населения страны.

Не будучи формально составной частью Русской Православной Церкви, собор предложил создать не под церковной, а под своей собственной эгидой принципиально новую структуру, где избранники народа, высшие должностные лица различных ветвей власти и делегаты различных групп населения работали бы вместе со священнослужителями РПЦ. Участники форума решили приступить к формированию региональных отделений ВРНС².

IV Всемирный Русский Народный Собор (май 1997) потребовал обеспечить участие Русской Православной Церкви в выработке решений по всем важнейшим вопросам жизни общества. Собор продолжил традицию постановки перед светскими властями задач, решать которые должно государство. Он «настоятельно потребовал от президента, правительства и Федерального Собрания безотлагательно начать выработку и формирование основных направлений государственной информационной политики России на федеральном и местном уровне, исходя из подлинных, насущных интересов страны и общества». Речь при этом шла, в частности, о том, чтобы «ввести в официальную практику принцип национального протекционизма в информационной политике России». Еще одной «приоритетной задачей властей» было признано обеспечение духовного и физического здоровья русской нации³.

* * *

Подводя итоги, мы можем констатировать, что

— «старые» христианско-демократические партии и движения, появившиеся в России в результате горбачевской «перестройки», к настоящему времени либо распались, либо утратили сколько-нибудь существенное влияние на светское общество и, как правило, ограничиваются благотворительностью и предпринимательством;

¹ II Всемирный Русский Собор. — М.: «Роман-газета», 1995.

² III Всемирный Русский Народный Собор. — М.: «Роман-газета», 1996, с. 241.

³ См.: Церковно-общественный вестник, № 16, 22 мая 1997.

— новые христианские организации, созданные протестантами, играют положительную роль в политической жизни, поддерживая идеи строительства первого в истории России правового государства, однако не могут рассчитывать на лидерство в христианско-демократическом движении, так как представляют меньшинство христиан;

— российские католики до сих пор не предпринимали попыток создать собственную политическую организацию (или организации) для проведения в жизнь социальной доктрины своей Церкви в условиях переживаемого Россией переходного периода и ограничиваются защитой религиозной свободы;

— многие организации православных мирян скатываются на ультранационалистические позиции, однако, учитывая поддержку части церковных руководителей, а также политиков и бизнесменов, заинтересованных в возврате к жестким методам управления государством, имеют шансы стать реальной политической силой, с которой придется считаться самым крупным светским партиям;

— единственным на сегодняшний день движением, стремящимся объединить христиан всех конфессий: православных, протестантов и католиков — для содействия проведению в жизнь политики реформ, является Всероссийский христианский союз, но ему явно не хватает материальных средств и кадров, способных противостоять «звездам первой величины», формирующим политическое будущее России.

Николай МИТРОХИН
(Москва)

ПРАВОСЛАВИЕ НА КАВКАЗЕ

Настоящая статья подготовлена на основе материалов, собранных автором во время поездок по республикам Северного Кавказа, а также в Краснодарский и Ставропольский края и Ростовскую область. В ходе этого исследования, проводившегося с декабря 1996 по март 1997 г., автором были проинтервьюированы три правящих архиерея Русской Православной Церкви (управляющие Краснодарской, Майкопской и Ростовской епархиями), благочинные Дагестана, Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкессии, настоятели кафедральных соборов и секретари епархиальных управлений. Проанализированы подшивки газет «Православный вестник Ставрополя» за 1992 г., «Православный голос Кубани» (Краснодар) и «Церковный вестник» (Ростов-на-Дону) за 1994—1997 гг.

ЧТО ТАКОЕ ПРАВОСЛАВНАЯ ЕПАРХИЯ В СЕВЕРОКАВКАЗСКОМ РЕГИОНЕ

Весь северокавказский регион делится Русской Православной Церковью на четыре епархии. Три из них — Краснодарская, Ростовская и Ставропольская — существовали еще в советское время, четвертая — Майкопская — была выделена из состава Краснодарской только в 1994 г. Кроме православных приходов Северного Кавказа правящим архиереям двух епархий подчиняются православные приходы в Азербайджане (4 прихода в подчинении Ставропольской епархии) и Армении (тоже 4 — Майкопской).

Территориально Ростовская епархия объединяет приходы Ростовской области, Краснодарская — приходы правобережных (по Кубани) районов Краснодарского края, Майкопская — приходы Республики Адыгея и левобережных районов Краснодарского края, Ставропольская — приходы Ставропольского края и большинства северокавказских республик (Дагестан, Ингушетия, Кабардино-Балкария, Карачаево-Черкессия, Северная Осетия, Чечня).

Северокавказские епархии, безусловно, можно отнести к одним из самых крупных в составе РПЦ. В Краснодарской епархии насчитывается 146 приходов, в Майкопской — 91, в Ростовской — 196, в Ставропольской — 244. По сравнению со многими сибирскими и дальневосточными епархиями, насчитываемыми по 10—20 приходов, это очень много.

Большое количество приходов (а это обычно основной численный показатель, характеризующий епархию) объясняется тем, что Северный Кавказ перенаселен, причем в структуре населения преобладают сельские жители. Они более религиозны, к тому же в сельской местности в советский период проще было сохранить от разрушения церкви или молитвенные дома. Так, например, в Ростовской епархии городских приходов — 65, а сельских — 131, в Ставропольской городских — 73, а сельских — 171. Таким образом, мы видим двух-трехкратное превышение числа сельских приходов по отношению к городским. В советское время этот разрыв был, видимо, еще больше, поскольку на 1987 г. в Краснодарской епархии (+ территория нынешней Майкопской) было 76 приходов, в Ростовской — 84 прихода, в Ставропольской — около 80. Из них городских приходов насчитывалось не более 15 в каждой епархии.

Несколько хуже обстоит дело в регионе с православным духовным образованием. Региональным центром православного образования является Ставропольская духовная семинария (СДС), открытая в 1990 г. В ней обучаются будущие священнослужители из всех епархий региона. Однако практика обучения в СДС вызывает серьезную критику. Во-первых, семинария до сих пор не смогла до конца наладить сам процесс обучения. За последние три года на посту ректора СДС успело смениться четыре человека, причем один из них, архиепископ Бакинский Валентин (Мишук), был удален на покой в 1995 г. после громкого скандала, связанного с «упадком дисциплины и голодом среди семинаристов». Во-вторых, обучение в семинарии платное и довольно дорогое, так что другим епархиям региона, имеющим потребность в 20—30 молодых священниках ежегодно, оно порой не по карману (тем не менее в СДС учится около 230 человек, ежегодно выпускается около 50 священников, что позволило почти полностью решить кадровую проблему в самой Ставропольской епархии).

Попытками решить кадровую проблему стали организация в Ростове в 1994 г. епархиального духовного училища, которое по одногодичной программе выпускает в год порядка 40 священников, и создание в Краснодарской епархии в 1993 г.

Армавирского православного института (сейчас институт находится на территории Майкопской епархии, которая является его соучредителем). Институт не готовит священнослужителей, но в будущем позволит решать проблему кадров регентов и катехизаторов; первый выпуск (около 70 человек) состоялся в 1997 г.

В регионе существует развитая сеть православного образования, рассчитанного на школьников и отчасти на их родителей. Основу ее составляют воскресные школы: в Краснодарской епархии — 55 школ (1300 учащихся), в Майкопской — 20 (880), в Ростовской — 60 (1800), в Ставропольской — 70 (2000). Соотношение между детскими и взрослыми группами, вероятно, можно оценить по данным Ростовской епархии, где на 1500 детей, обучающихся в таких школах, приходится 315 взрослых учащихся. Сравнительные данные за 1994—1997 гг. показывают рост численности воскресных школ, однако абсолютная численность обучающихся в них детей за это время снизилась. Например, в Краснодарской епархии еще в 1995 г. в воскресной школе одного из приходов обучалось около 450 учеников — треть от нынешнего их общего количества по всей епархии.

В числе причин падения численности учащихся воскресных школ называют и некоторое привыкание людей к церковной жизни, снятие с нее ореола новизны, и запрет, наложенный в 1994 г. Министерством народного образования России на преподавание в средних школах Закона Божия. Наиболее активные священники стараются обходить этот запрет, проводя факультативные занятия в школах по предметам «История Православной Церкви» или «История религии» (25 школ в Краснодарской епархии, около 100 в Ростовской), но изучение этих дисциплин не дает полноценного православного воспитания и к тому же требует от священников значительной личной инициативы. Пределы этой инициативы станут видны, если сравнить то относительно небольшое число школ, где действуют подобные факультативы, с числом священников (в Краснодарской епархии — 169 священников, в Ростовской — 207). Кроме того, многие активные клирики ведут занятия сразу в нескольких школах, а это значит, что лишь небольшая часть священников участвует в образовательном процессе. А если учесть, что на территории каждой из епархий находятся сотни средних учебных заведений: школ, ПТУ и т.п., — то можно предположить, что охватить большую часть молодежи региона какой-либо из имеющихся форм православного образования удастся еще не скоро.

Помимо воскресных школ, во всех епархиях региона вводятся новые экспериментальные формы православного образования для детей. В первую очередь, создаются полноценные средние учебные заведения с православным уклоном — лицеи, гимназии, казачьи школы. Однако следует отметить, что создание подобных учебных заведений ведется достаточно хаотично, иницируется и поддерживается небольшими группами энтузиастов. Епархиальные управления в лучшем случае помогают этим начинаниям морально. Заметно большую поддержку энтузиасты находят у отдельных православных священников, которые становятся ду-

ховниками, а иногда и директорами этих учебных заведений. В целом количество подобных средних учебных заведений невелико: в Краснодарской епархии — 3, в Ростовской — 1, в Ставропольской — 7. Количество учащихся в них не превышает 50 человек в каждой (обычно в средней 11-летней школе обучается не менее 300 учащихся).

Если говорить об информационном обеспечении деятельности северокавказских епархий, то придется признать, что в этом отношении они значительно отстают от епархий центра России. На весь регион существует единственная регулярно выходящая ежемесячная газета «Православный голос Кубани» (Краснодар, тираж 10000), вторая газета — «Церковный вестник» (Ростов-на-Дону, тираж 7000) — задумывалась как ежемесячная, однако выходит с трехмесячными перерывами. Ставропольская епархия также до 1994 г. выпускала регулярную и очень содержательную газету «Православный вестник Ставрополя», однако прекратила ее издание «по финансовым причинам». В Майкопской епархии своего издания не было и нет.

Между тем в регионе есть круг постоянных читателей православной литературы, который способен востребовать регулярные епархиальные издания. Об этом говорят и число подписчиков «Православного голоса Кубани» — 5700, к которым уходит большая часть тиража, и успех «Церковного вестника», который полностью расходуется в достаточно сжатые сроки. Видимо, причиной отсутствия православной прессы в регионе в первую очередь является дефицит квалифицированных кадров, т.к. те немногие люди, что причастны к выпуску газет, параллельно работают на различных административных должностях в епархиальных управлениях. Вместе с тем сами правящие архиереи недооценивают важность СМИ в деле распространения православия, а также в информировании духовенства и особенно паствы епархии о внутрицерковных делах.

Местные светские СМИ практически во всех епархиях выделяют эфирное время и место на страницах периодических изданий для выступлений правящего епископа, проповедей ведущих клириков, рассказов о православных обрядах. Однако основная часть таких выступлений приурочена к большим церковным праздникам.

Тем не менее в Ростовской епархии существует 7 регулярных передач о православии на областном ТВ (еженедельных или ежемесячных) и 2 — на областном радио (таков результат договора о сотрудничестве, подписанного ДОН-ТВ и епархией), в Краснодарской — одна еженедельная передача на ТВ и одна на радио (+ 2 нерегулярных передачи). Здесь же следует упомянуть и передачи на волнах городских и районных телерадиоканалов; в Ростовской епархии, например, 5 таких регулярных передач. Хуже обстоит дело с газетами: в Краснодарской, Ростовской и Ставропольской епархиях не более 1—2 газет областного уровня регулярно помещают материалы о православии.

Одной из причин такого «неполного» контакта со светскими СМИ можно считать общую информационную «закрытость» епархиальных управлений и основной массы священников. Работа со СМИ ведется только через проверенных журналистов (их число не превышает 4—5 на епархию), в большинстве случаев отсутствует общая концепция работы с прессой, решение о допуске журналиста к информации о жизни епархии принимается лично правящим архиереем, а репортерские ошибки считаются спланированной акцией.

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ С ВЛАСТЯМИ

На территории Северного Кавказа находятся 10 субъектов РФ (считая Чечню). В контексте этой статьи их можно разделить на две группы — регионы, где местная власть (руководство республик или краев) считает себя представителем православного населения, и регионы, где местная власть считает преобладающей религией ислам. К первой группе, безусловно, относятся Краснодарский и Ставропольский края, Ростовская область и республика Северная Осетия. Ко второй — Адыгея, Дагестан, Ингушетия, Кабардино-Балкария, Карачаево-Черкессия и Чечня.

Следует оговориться, что во второй группе только в части республик преобладает мусульманское население (или, скорее, народы, некогда принявшие ислам, т.к. трудно говорить о серьезном влиянии этой религии среди кабардинцев или адыгов); в Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкессии и Адыгее основную массу населения составляют русские или представители других немусульманских народов (украинцев, армян, евреев). Однако в силу существующей кадровой политики на руководящие посты избираются люди коренной национальности.

В соответствии с этим делением на «православные» и «мусульманские» регионы православные епископы и строят свои взаимоотношения с местными властями. В «православных» регионах архиереи РПЦ чувствуют себя представителями доминирующей религии и требуют особого внимания к себе со стороны властей.

В первую очередь это касается материальной помощи, выделяемой властями на реконструкцию, реставрацию и возведение новых храмов или иных церковных сооружений.

Только в 1996 г. Краснодарская епархия получила под здание епархиального управления двухэтажный особняк в центре Краснодара и 250 млн. рублей из бюджета края. В том же году краевыми властями Ставрополя были обещаны средства на строительство нового огромного кафедрального собора в Ставрополе и мужского монастыря в Кочубеевском районе. Не меньшую активность проявляют и руководители городского и районного уровня: в Ростове-на-Дону администрация города вошла в Попечительский совет по восстановлению 73-метровой колоколь-

ни кафедрального собора и передала в пользование Православному Духовному Центру «София» здание Бельгинской библиотеки (сроком на 15 лет, с освобождением от арендной платы); в Новочеркасске глава городской администрации — активист и один из учредителей Фонда возрождения Вознесенского Войскового кафедрального собора; в Сочи администрация города с привлечением частного капитала строит комплекс церковно-приходской школы и храма; в Майкопе мэр города вошел в состав Попечительского совета строящегося кафедрального собора.

Во-вторых, архиереи требуют от властей установить особые отношения с РПЦ в деле т.н. «возрождения духовности» русского народа. Особые отношения должны, по мнению епископов, строиться на основе совместной борьбы властей и «традиционных конфессий» с «сектантами», а также на своеобразном «эксклюзивном праве» РПЦ на социальное служение в государственных организациях (детских домах, тюрьмах, больницах). Если борьба с «сектантством» путем законодательного ограничения деятельности конфессий, которая признана «деструктивной», пока безрезультатна (об этом ниже), то практика вытеснения «сектантов» из государственных учреждений набирает обороты.

Пока РПЦ не способна помочь всем нуждающимся. Хотя в каждой епархии созданы центры по оказанию помощи больным, заключенным, детям-сиротам, реальные масштабы этой деятельности невелики. Так, например, в Ростовской области имеется 15 мест лишения свободы, но только в одном из них строится православный храм (еще в 9 есть нерегулярно действующие моленные комнаты). Это значит, что даже духовная поддержка регулярно оказывается только в одном из 15 пенитенциарных учреждений, а о материальной помощи всерьез не говорят даже в епархиальном управлении. Тем не менее епархия еще в 1992 г. заключила договор с Управлением Внутренних Дел области о взаимодействии и теперь, опираясь на него, требует ограничивать визиты инославных проповедников в тюрьмы и колонии под тем предлогом, что «они вербуют к себе в секту, раздавая гуманитарную помощь».

Сходная ситуация наблюдается в детских учреждениях. В той же Ростовской области вся программа социального служения епархии строится на деятельности сестричества православных сестер милосердия преп. Серафима Саровского. Активных членов этого сестричества около 30 — это самоотверженные женщины, в течение всей чеченской войны работавшие сестрами-сиделками в Окружном военном госпитале. В настоящее время кроме работы в госпитале и областной клинической больнице они патронируют тяжелых больных на дому, ведут деятельность по предотвращению абортов в 10 женских консультациях, помогают большой психиатрической больнице и дому престарелых, опекают детей в 5 детских учреждениях. Безусловно, список «адресов помощи» большой — но могут ли 30—50 женщин справиться с таким объемом работы, или это лишь заявки на будущее? Очевидно, что в ближайшие годы православным активистам епархии придется немало потрудиться, чтобы развернуть начатую работу на должном уровне. А ведь это лишь малая часть социальных учреждений, имеющих в области.

Тем не менее руководитель сестричества А. М. Беланова негодовала по поводу того, что «сектантская организация Армия Спасения» раздавала в некоторых детдомах продукты и проводила занятия по изучению Библии. Ее возмутило, что не все директора детских учреждений настолько «сознательны», чтобы не пускать ««сектантов» с ворохом одежды и продуктов» на порог. Вероятно, в дальнейшем давление на «несознательных директоров» усилится, поскольку в 1996 г. епархия подписала два договора о сотрудничестве в области культуры и образования с областным департаментом образования и с администрацией г. Ростова-на-Дону.

Подобная ситуация складывается и в других епархиях. Единичные случаи социального служения оформляются в виде полноценных договоров о сотрудничестве с различными государственными структурами. При этом епархии ничего не могут предложить взамен гуманитарной и духовной помощи, оказываемой «сектантами», мотивируя это тем, что «у них много долларов», а «нам надо восстанавливать храмы».

В целом власти в «православных» регионах достаточно легко уступают нажиму епархиальных управлений. В феврале 1997 г. достаточно было лишь одной встречи архиепископа Краснодарского Исидора (Кириченко. — *Прим. ред.*) и епископа Майкопского Филарета (Карагодина. — *Прим. ред.*) с главой Краснодарского края Кондратенко, чтобы остановить проводимый в крае эксперимент по введению в школьные программы предмета «половое воспитание». Фактически только частая смена глав местных администраций не позволяет РПЦ добиться монополии на «духовное окормление» заключенных, больных, детей и престарелых. С другой стороны, возможно, Русская Православная Церковь и не стремится сейчас взвалить все бремя этих проблем на себя, желая лишь ограничить деятельность других конфессий.

Сложнее складываются взаимоотношения православных епископов с руководителями «мусульманских» регионов. Один из ведущих священников Майкопской епархии сформулировал эту проблему так: «Не мешают, и на том спасибо!» Внешне руководство регионов соблюдает почтительность по отношению к православию; так, например, митрополит Ставропольский Гедеон (Докукин. — *Прим. ред.*) в августе 1996 г. получил звание почетного гражданина Махачкалы и республики Дагестан, президент Карачаево-Черкессии Хубиев лично передавал в местные храмы иконы и т.п. Однако в действительности речь может идти о полном равнодушии властей этих регионов к нуждам православных верующих. Средства на строительство храмов не выделяются, закрытые за годы советской власти храмы передаются общинам крайне неохотно, местное законодательство в отношении прав верующих корректируется только после того, как просьба православных подкреплена авторитетом Духовного управления мусульман республики (пример — Кабардино-Балкария). В этих республиках практически отсутствуют любые формы православных объединений, ограничен или вовсе не разрешен доступ верующих-немусульман на территорию государственных учреждений (учебных, лечебных и исправительных).

Достаточно сказать, что в таких крупных городах, как Махачкала, Нальчик, Черкесск, где русское население составляет 30—60%, имеется всего по одному православному храму, в то время как в соразмерном им (и по численности населения и по количеству русских) Майкопе их три, и строится четвертый.

Приятным для православных исключением является Ингушетия. Ее руководство делает все, чтобы на беспокойном Северном Кавказе оставаться островком мира. Одной из форм его поддержания стала помощь местным православным, а следовательно, русским приходам в строительстве и восстановлении храмов. Деятельность эта была по достоинству оценена Московской Патриархией и Ставропольской епархией, и президент Ингушетии Р. Аушев был 9 января 1997 г. награжден орденом князя Даниила Московского III степени.

Нельзя сказать, что власти других «исламских» регионов, отказывая в помощи православным, активно выделяют средства мусульманам. Скорее, имея формальный повод соблюдать нейтралитет (у нас «дружба народов», а не деление на мусульман и православных), власти активно его используют, маскируя свое безразличное отношение к религии вообще.

ИСЛАМ КАК ДРУЖЕСТВЕННАЯ КОНФЕССИЯ

Как ни странно, тезис о том, что Северный Кавказ — «дружбы народов надежный оплот», весьма популярен у местной элиты. Не являются исключением и православные религиозные деятели, которые в один голос утверждают, что в регионе нет никаких трений между православными и мусульманами.

Видимо, это соответствует действительности. Исламские духовные лидеры высоко оценили позицию РПЦ, фактически отказавшуюся благословить чеченскую войну. Особенно благоприятное впечатление произвела на муфтиев деятельность митрополита Ставропольского Гедеоны, который вместе с ними пытался примирить враждующие стороны. И хотя ничего из этого не вышло, исламские лидеры положительно оценили сам факт такой попытки (а также тот факт, что казачество до сих пор не получило от митрополита благословения на начало активных действий против мусульман).

Таким образом, еще в 1994—1995 гг. наметился стратегический союз православия и ислама. В настоящее время православные и исламские духовные лидеры развивают концепцию, которую можно изложить примерно так: в регионе есть две основные конфессии и несколько традиционных. К традиционным конфессиям относят Армянскую Апостольскую Церковь, иудеев (в Дагестане и Кабардино-Балкарии), буддистов (в Ростове). Эти конфессии должны отвечать за духовное возрождение народа и иметь с властями и друг с другом доверительные отношения, в частности, формировать Советы по делам религий при президентах и ана-

логичные структуры. Прочие религиозные организации именуются «сектами» и признаются деструктивными или прозелитскими.

Наиболее полно подобная схема реализована в Кабардино-Балкарии. Там в декабре 1995 г. при президенте республики был учрежден Совет по связям с религиозными организациями, куда вошли 2 представителя от православных, 4 — от мусульман и один раввин. Причем на такой концепции Совета настояли благочинный приходов Кабардино-Балкарии и муфтий республики. В Адыгее настоятель строящегося кафедрального собора с удовольствием рассказывал, как мусульмане республики выразили протест против предпринятой одной из зарубежных протестантских Церквей попытки распространить в республике тираж Библии на адыгейском языке (это первый перевод Библии на адыгейский). В другой «мусульманской» республике, Дагестане, в декабре 1996 г. благочинный выражал удовлетворение по поводу активной борьбы мусульман с «сектантами». По его мнению, «мусульмане никогда не допустят, чтобы сектанты крестили кого-либо из дагестанцев. В их среде уже есть люди, которые хотят силой выкинуть проповедников или даже побить кого-то из них. Пока духовенство решает все мирно, но сектанты “нарываються” на конфликт». Предсказания благочинного исполнились на удивление быстро: 4 марта 1997 г. в дагестанском городе Буйнакске толпа живо сожгла новообращенного адвентиста дагестанца Г. Гаджиева и его русскую жену Т. Дмитриенко. Гаджиева обвинили в похищении и убийстве маленькой девочки, а его супругу — в обращении мужа в адвентизм. Государственное ТВ дважды показало видеосъемку самосуда, что по времени почти совпало с принятием парламентом республики в первом чтении закона «О религиозных объединениях», в котором говорится «о признании на территории республики Дагестан лишь ислама и православия».

Таким образом, православные и мусульмане фактически делят жителей региона по принципу «один народ — одна вера». При этом часть населения, признанная исторически мусульманской, «закрепляется» за Духовными управлениями, а «исторически православная» часть — за епархиями. Православные и мусульманские священнослужители сознательно отказываются от обращения верующих дружественной конфессии, но зато предпринимают активные согласованные действия против «сектантов». На этом пока строится дружба между православными и мусульманами. Но что произойдет в случае исчезновения общей опасности, сказать трудно.

В целом союз православия и ислама сыграл положительную роль в ходе чеченской войны, не дав конфликту политическому перерасти в конфликт межконфессиональный. Однако православное духовенство сейчас слабо представляет положение дел в исламской среде Северного Кавказа и не имеет понятия об идущих там процессах. Пока оно ориентируется на отдельных известных политических деятелей, что рано или поздно может привести к ошибочной тактике.

БОРЬБА С «СЕКТАНТСТВОМ»

В ходе опроса, проводившегося среди епископов и благочинных республик, задавался вопрос о приоритетах в их деятельности. Оказалось, что на втором-третьем месте у всех без исключений опрошенных стояла борьба с явлением, именуемым ими «сектантством».

Что понимают опрошенные под словом «секта»? По их мнению, «сектами» являются все протестантские Церкви, а также все религиозные организации, имеющие корни на Западе. В первую очередь в этой связи упоминаются (абсолютно всеми) Свидетели Иеговы. О иеговистах говорят следующее: они «исключительно активны» и «враждебно относятся к православию». Кроме иеговистов в качестве «сектантов» назывались баптисты, адвентисты и кришнаиты, а также локальные общины «Церкви “Осанна”» (Махачкала), «Христиане полного Евангелия» (Черкесск), «Армия Спасения», мормоны и «Церковь Рождества Христова» (Ростов-на-Дону). О доморожденных «сектах» — «Богородичном центре» и «Белом братстве» — вспоминают редко, хотя небольшие общины этих новых религиозных движений существовали почти во всех северокавказских республиках и краях. Это странно, потому что единственный реальный ущерб от деятельности «сектантов» православие в регионе понесло именно от рук женщины — члена «Белого братства», которая в октябре 1994 г. повредила топором два десятка икон в кафедральном соборе Ростова-на-Дону.

Интересно и то, что большинство опрошенных избегало причислять к сектантам или просто не упоминало значительные протестантские (баптистские, пятидесятнические и адвентистские) общины, существующие в регионе с конца прошлого века. Внимание уделялось только тем общинам, которые возникли в результате деятельности западных проповедников в последние годы. Православные архиереи не могли вспомнить никаких серьезных контактов или конфликтов с лидерами «российских» протестантов или фактов из жизни этих общин, несмотря на то, что число их членов достигает в регионе сотен тысяч и во много раз превышает численность приверженцев «новых религиозных организаций» (Северный Кавказ наряду с Украиной и Прибалтикой долгое время был одним из центров распространения протестантизма в Российской империи, а затем в СССР). В первую очередь это можно объяснить замкнутостью протестантских общин, которые в настоящее время формируются скорее из числа детей протестантов, чем из новообращенных. Проповедническая и миссионерская практика российских протестантов была существенно подорвана годами репрессий и всевозможных ограничений. А со стороны епископов РПЦ пассивно существующие религиозные организации не вызывают особенного интереса.

Наиболее простым и удобным способом борьбы с «сектами» большинство опрошенных православных священников считает законодательное ограничение

их деятельности. В регионе имеется пример почти полного законодательного запрета деятельности «сектантов» — в Кабардино-Балкарии. Созданный там Совет по делам религий при президенте республики (напомню, что туда входят два представителя РПЦ, четыре человека от мусульманской общины и раввин) подготовил, а парламент в 1996 г. принял закон «О свободе вероисповеданий и религиозных объединений», согласно которому иностранные миссионеры могут приезжать в республику «только по приглашению традиционных конфессий (зарегистрированных) и в рамках проводимых ими мероприятий». А в начале 1997 г. Совет начал готовить закон о перерегистрации религиозных объединений, намереваясь запретить на территории республики деятельность всех религиозных организаций, не представленных в самом Совете. По мысли его членов, в Кабардино-Балкарии «останутся только три основные традиционные религии». Подобный же закон принят в первом чтении в начале 1997 г. в Дагестане.

Однако существующий опыт административных запретов (на примере Кабардино-Балкарии) не принес пока никаких результатов. За год существования закона «О свободе вероисповеданий» в Совет не обратился «за приглашением» ни один иностранный проповедник, хотя их, по признанию членов Совета, за это время в республике перебивало немало, не говоря уже о многочисленных проповедниках — гражданах России, деятельность которых вообще не регулируется никаким законодательным актом. Местные власти пока не стремятся выполнять этот закон, поскольку понятно, что он нарушает действующую Конституцию России и ряд федеральных актов и первая же попытка его применения приведет к серьезному скандалу. Видимо, ничего не изменится после принятия закона и в Дагестане, если, конечно, решение парламента не будут приводить в жизнь «народные контролеры» с бутылками бензина.

У православных остается второй путь борьбы с «сектантством» — кропотливая разъяснительная работа, для проведения которой требуются большие усилия и средства. В декабре 1994 г. Архиерейский Собор РПЦ принял решение об усилении борьбы с сектантством и активизации миссионерской деятельности. Согласно решениям Собора, в каждой епархии был создан Миссионерский отдел, на который и возложили эти задачи.

В епархиях Северного Кавказа наиболее активную борьбу с «сектантами» ведут православный центр «Истина» (г. Ростов-на-Дону), который выполняет функции соответствующего епархиального отдела Ростовской епархии, и краснодарское отделение Всероссийского молодежного православного движения (ВМПД), которое с 1995 г. проводит ежегодные Кубанские православные духовно-просветительские чтения. Тема чтений в 1996 г. была «Православная Кубань в условиях сектантского вторжения». В Старопольской епархии активная работа ведется в Карачаево-Черкесском благочинии, где создано братство во имя вмц. Елисаветы, которое ведет «антисектантскую пропаганду» в местных СМИ. В Майкопской

епархии создан на базе Армавирского православного института Миссионерский центр, но он еще не развернул свою работу.

По нашему мнению, реальная «борьба с сектантами» остается уделом немногочисленных одиночек. Правящие архиереи понимают, что пока на эту борьбу не хватает ни материальных, ни интеллектуальных сил. Один из благочинных так проиллюстрировал эту ситуацию: «Посылаю я священника в воинскую часть на беседу. А он не очень образованный батюшка, в семинарии не учился, у нас тут половина таких. В части после проповеди он попросил вопросы задавать, а там, оказывается, солдаты-баптисты служили. Так они Библию все наизусть помнят, где ему за ними угнаться. Ведь специальной литературы нет, а что есть, до нас не доходит».

КАЗАЧЕСТВО

Отношения казачества и православия в большей степени, чем что-либо другое, показывают неадекватность традиционных суждений о роли религии в северокавказском регионе. Казачество официально декларирует себя опорой православия в регионе, РПЦ в целом поддерживает этот тезис. Казаки — непременные участники всех парадных мероприятий, проводимых с участием архиереев, поддерживают порядок во время больших церковных праздников, приглашают священников на все свои «круги», присягают, целуя хоругвь. Однако все мои собеседники (кроме архиепископа Ростовского Пантелеимона (Долганова. — *Прим. ред.*) — человека на Северном Кавказе нового), комментируя взаимоотношения духовенства и казачества, говорили одни и те же слова: «Казаки не ходят в церковь».

Они уточняли, что казачество, безусловно, декларирует свою приверженность православию, казачьи «станции» (организации) строят храмы и/или выбирают себе духовников из числа православных священников (в каждой епархии есть несколько священников, которые занимаются почти исключительно работой с казаками), но еженедельной воскресной практики хождения в церковь нет. Храмы, расположенные даже в густонаселенных станицах, где живут почти исключительно потомки казаков, по воскресеньям посещают 30—50 человек, в основном пожилого возраста. Приходские воскресные школы, как упоминалось выше, полупусты. Пожертвований или серьезной помощи от казаков (кроме силовых акций по захвату некогда принадлежавшей Церкви собственности) храмы или епархиальные управления не получают. По мнению моих собеседников, или казаков меньше, чем принято считать, или казаки рассматривают православие как элемент народной традиции, такой же, как шашки и шаровары.

Впрочем, так считает не только духовенство. В ростовском «Церковном вестнике» №30 за 1994 г. опубликовано обращение одного из казачьих активистов:

«Кажется, никого за веру не преследуют... так нет же, находятся тысячи причин и отговорок, чтобы не пойти в храм в воскресный день, не говоря уж о праздниках среди недели. А кто из казаков выполняет важнейшие обязанности христианина, такие, как исповедь, причастие, христианский брак, поминовение усопших?» Ситуация не изменилась и через два года — в той же газете (№41, апрель 1996) другой казак пишет: «...именно слабая, а порой и нулевая воцерковленность подавляющей массы активного казачества, прежде всего лидеров, является причиной всех негативных явлений движения. <...> регулярное участие в богослужениях должно быть вменено в обязанность по крайней мере атаманов всех уровней».

Вторая претензия к казакам со стороны православного духовенства — «они лезут в наш монастырь со своим уставом». Казаки имеют свое мнение по многим церковным вопросам (в первую очередь, по вопросу канонизации царской семьи, положительного решения которого они, безусловно, хотят, причем в кратчайшие сроки), пытаются навязывать епархиальным управлениям свое понимание кадровой политики. Так, например, в Ростовской епархии летом 1994 г. состоялось специальное заседание епархиального совета, созванного для рассмотрения обращения верховного атамана Всевеликого Войска Донского В.Н. Ратиева, который потребовал возвращения на должность настоятеля одного из новочеркасских храмов священника, уволенного за финансовые махинации. Совет был вынужден принять по поводу обращения специальное решение, в котором, ссылаясь на гражданские законы, отстаивал право самому решать церковно-административные вопросы.

Ранее, в 1992 г., подобный же конфликт произошел в Ставропольской епархии, когда в защиту группы священников из Пятигорска, отправленных «на покой» за крупные финансовые нарушения, выступило местное казачество. Дело едва не дошло до применения силы, и епархиальная газета сравнивала происшествие с событиями в Киеве и Суздале, где в то время шел процесс образования соответственно Украинской Православной Церкви Киевского Патриархата (УПЦ-КП) и прихода Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ).

В некоторых случаях казаки, не вступая в прямой конфликт с епархиальным управлением, своим пониманием православия создают архиереям большие проблемы. Так в 1996 г. в Ростовской области (20 июня) и в Краснодарском крае (26 ноября) казаки учинили погромы кришнаитских храмов. Группы человек по 30 разорвали внутреннее убранство, избивали людей. Хотя на подобную «войну с неверными» люди церковные никогда не решились бы без благословения правящего архиерея РПЦ, казаки обошлись без него. В результате проблема «сектантства» осталась неразрешенной, а на вопросы о состоянии межконфессиональных отношений пришлось отвечать епископам.

В Краснодарской и Майкопской епархиях дело до открытого конфликта не доходило, но отношения в целом можно назвать прохладными. Достаточно ска-

зять, что ни в одной из четырех епархий казаки не привлекаются для охраны зданий епархиальных управлений и кафедральных соборов (за исключением больших праздников), что практикуется даже в далекой от казачьих краев Москве.

ПРОГНОЗЫ

Резервы развития православной инфраструктуры в епархиях северокавказского региона, по-видимому, исчерпаны еще не полностью. Однако в значительной мере этот потенциал реализован. Видимо, в дальнейшем не следует ожидать «взрывообразного роста» численности приходов и воскресных школ, как это было в период 1988—1994 гг., когда количество открывающихся за год храмов составляло 20—30% от общего их числа в епархии. В настоящее время темпы открытия новых храмов в среднем — 10 в год на епархию (в Краснодарской и Майкопской темпы ниже, в Ростовской и Ставропольской — выше), что составляет 5% от общего их количества. Величина эта остается постоянной уже около 3 лет.

Возможно даже некоторое сокращение этой инфраструктуры, т.к. следует разделять понятия «приход» и «храм». Приход — это зарегистрированная в органах юстиции группа лиц, а храм — строение, к которому приписан священник (он может служить в нескольких храмах сразу). По мнению архиепископа Ростовского Пантелеимона, реальное количество нормальных приходских общин примерно соответствует количеству действующих в епархии храмов и составляет около 2/3 от зарегистрированных. Это важно, поскольку многие приходские общины, зарегистрировавшись, не ведут никакой деятельности по восстановлению храмов и иногда распадаются. Причем инфраструктура может сокращаться не только за счет приходов или закрывающихся воскресных школ (в Махачкале, например, закрылась единственная на весь город), но и более стабильных объектов — так, в Майкопской епархии фактически закрыт единственный действовавший в ней Свято-Марфо-Мариинский женский монастырь в г. Апшеронске.

Весьма возможен дальнейший раздел Ставропольской епархии. После выделения в 1995 г. из ее состава приходов, находящихся на территории Калмыкии, и образования Элистинской епархии можно предполагать, что процесс этот будет иметь продолжение. В настоящее время существуют планы образования Бакинской епархии, куда могут отойти православные приходы Азербайджана. Вторая епархия в недалеком будущем предположительно будет образована на территории Северной Осетии (осетины — единственный северокавказский народ, исповедующий православие). Руководство республики настаивает на образовании епархии во главе с епископом-осетином, однако Ставропольская епархия и, вероятно, Московская Патриархия (далее МП) не видят пока

подходящей кандидатуры на этот пост. Возможно, МП настораживает негативный опыт, который накоплен в ходе недавнего эксперимента, когда благочинным Осетии был осетин по национальности. Кроме того, священники Ставропольской епархии высказывают опасения, что образование Владикавказской кафедры станет первым шагом по созданию автокефальной Осетинской Православной Церкви, которая объединит приходы по обе стороны Кавказского хребта (пока южно-осетинские приходы номинально подчиняются Синоду Грузинской Православной Церкви). О том, что подобные идеи присутствуют у части духовенства Северной Осетии, говорит случай со священником-осетином Борисом Калоевым. Еще в 1991 г. он обращался к Синоду РПЦЗ с просьбой принять в свою юрисдикцию Осетинскую Православную Церковь. И пусть конфликт был Ставропольской епархией оперативно локализован, а существование указанной Церкви не подтверждено, сам факт такого выступления очень показателен.

Скорее всего, взаимоотношения Русской Православной Церкви с властями в регионе будут строиться в дальнейшем на навязывании концепции о государственном значении православия и его приоритете перед всеми прочими конфессиями. Это может привести к бурным протестам всех других официально зарегистрированных конфессий, которые увидят в этом угрозу для свободы вероисповеданий.

Отношения с мусульманами, вероятно, в течение долгого времени будут оставаться дружественными, но могут измениться после появления в исламских кругах более радикально мыслящего духовенства. Первые группы радикалов уже есть среди имамов, прошедших обучение в мусульманских университетах на Ближнем Востоке (что признал, например, в беседе с автором муфтий Кабардино-Балкарии Шафиг Пшихачев). В настоящее время в Чечне и Дагестане идет достаточно активный процесс образования мусульманских общин, стоящих в оппозиции традиционным северокавказским духовным лидерам.

Взаимоотношения с казачеством, видимо, останутся без особых изменений (формальная дружба, но фактическое безразличие), зато резко усилится влияние Церкви в правоохранительных и армейских структурах (сейчас это объекты особого внимания РПЦ).

Серьезным поводом для беспокойства среди духовенства может стать образование в регионе приходов Русской Православной Церкви Заграницей или Русской Православной Свободной Церкви. Эти Церкви Московский Патриархат считает «раскольничьими», и к их существованию члены РПЦ относятся очень нервно, видя в существовании нескольких Русских Православных Церквей покушение на монополию РПЦ-МП, как единственной «законной» Православной Церкви для русских. К тому же существование РПЦЗ и РПСЦ — большой «со-

блазн» для некоторых священников РПЦ, по тем или иным причинам обиженных на церковное начальство. Священник, переходящий в их юрисдикцию, может получить значительную материальную помощь, сделать стремительную церковную карьеру и даже вернуться назад в РПЦ в новом духовном звании (как это сделал ушедший в 1990 г. в УАПЦ благочинный Азербайджана архимандрит Антоний (Масендич), вернувшийся в РПЦ в 1994 г. епископом).

Кроме чисто меркантильных соображений, у некоторых священников и приходов есть и идейные предпосылки к «уходу в раскол». Как упоминалось выше, епархии зачастую не могут найти общего языка с представителями казачества. Вместе с тем многие идеологи современного казачества, проживая в эмиграции, принадлежали и принадлежат к РПЦЗ. Так что в какой-то момент, не найдя понимания у архиереев РПЦ, часть казачьего движения (возможно, вместе со священниками, тесно с ними связанными) сможет перейти в РПЦЗ. Тем более что по ряду положений (канонизация царской семьи, отрицание экуменизма, обличение жидомасонского заговора в РПЦ) взгляды казаков и РПЦЗ очень близки. А у слабой пока РПСЦ вообще не составляет труда получить благословение на любые акции, включая силовые.

Пока случаи «ухода в раскол» в регионе единичны, однако если к мысли о переходе в РПЦЗ или близкой к ней идейно РПСЦ придут казаки, то эти Церкви могут стать полноценными православными деноминациями и можно будет говорить об изменении всей религиозной ситуации в регионе.

Михаил ШАХОВ
(Москва)

СТАРООБРЯДЧЕСТВО СЕГОДНЯ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Можно с сожалением констатировать, что характернейшей особенностью представлений о старообрядчестве, распространенных среди неспециалистов, является дефицит точной и объективной информации. Многие склонны полагать, что старообрядчество — это нечто оставшееся в прошлом, относящееся если не к XVII веку, то уж точно к дореволюционным временам. Даже сведения, приводимые в справочниках о религиозных организациях современной России, грешат существенными неточностями и неполнотой. Поэтому представляется уместным коротко охарактеризовать состояние современного старообрядчества.

В настоящее время существуют следующие крупнейшие церковные организации старообрядцев:

Русская Православная Старообрядческая Церковь (РПСЦ, Белокриницкая иерархия, поповцы); возглавляется митрополитом Московским и всея Руси. Иерархия была восстановлена в полноте трех священных чинов в 1846 г. в селе Белая Криница на Буковине (тогда в Австрийской империи) путем присоединения к старообрядчеству Босно-Сараевского митрополита Амвросия. Митрополия имеет семь епархий: Московскую; Киевскую и Украинскую; Клинцовскую и Новозыбковскую; Донскую и Кавказскую; Кишиневскую и Молдавскую; Костромскую и Ярославскую; Енисейскую и Сибирскую. В настоящее время ими управляют че-

тыре местных епископа. Церковь насчитывает более 250 приходов в России, Украине, Белоруссии, Казахстане. Действуют четыре монастыря: Николо-Улейминский женский в Угличском районе Ярославской области; Никольский мужской и Успенский женский в с. Белая Криница Черновицкой области; Покровский женский в с. Кунича Каменского района в Приднестровье. В России на 01.01.97 имели государственную регистрацию 103 религиозных объединения.

В церковно-каноническом единстве с РПСЦ находится самостоятельно существующая Румынская Старообрядческая Церковь, которая возглавляется митрополитом Браилово-Тульчинским и всех древлеправославных христиан Белокриницкой иерархии в зарубежных странах, не входивших в состав бывшего СССР. Кроме России и Румынии епископские кафедры находятся в США и в Австралии, приходы Белокриницкой иерархии есть также в Канаде и Болгарии.

Древлеправославная Церковь (ДЦ, беглопоповцы); объединяет тех поповцев, которые не признали каноничность Белокриницкой иерархии и воссоздали свою трехчинную иерархию путем присоединения к старообрядчеству в 1923 г. обновленческого епископа Саратовского Николы (Позднева) (1853-1934). Церковь возглавляется архиепископом Новозыбковским, Московским и всея Руси, первосвятительская кафедра с 1963 г. находится в г. Новозыбкове. Епархиями управляют шесть архиереев; имеется более 60 приходов в России и СНГ и четыре прихода в Румынии; в России на 01.01.97 имели государственную регистрацию 38 религиозных объединений.

В отличие от поповцев, старообрядцы-беспоповцы не имеют духовенства, а богослужения и совершение таинств производятся у них мирянами-наставниками, духовными отцами. При этом из чинов богослужений и таинств опускается все, что является прерогативой священнослужителей. (Из таинств беспоповцы совершают только Крещение. — *Прим. ред.*). Беспоповцы полагают, что в результате вероотступничества русского епископата в ходе никоновской реформы истинное, канонически правильное священство, имеющее апостольское преемство, исчезло и не может быть восстановлено (еретическое священство не является носителем благодати). Поэтому отсутствие духовенства воспринимается ими не как нормальное состояние, а как величайшая невосполнимая утрата, свидетельствующая о наступлении последних времен и о близости конца света.

Древлеправославная Поморская Церковь (ДПЦ, брачные беспоповцы); имеет несколько самостоятельных централизованных структур. Под опекой Российского Совета ДПЦ находятся более 100 приходов в России, Украине, Белоруссии, Казахстане, Киргизии, Молдове. В России на 01.01.97 имели государственную регистрацию 35 приходов. В Литве существует Высший Старообрядческий Совет, кормящий также часть приходов Эстонии, а в Латвии — Центральный Совет Древлеправославной Поморской Церкви Латвии. В последние годы Древлеправославная Поморская Церковь в Латвии раздирается глубоким внутренним кон-

фликтом, в ходе которого возникли параллельно существующие и не признающие друг друга руководящие церковные органы, причем государственные органы оказывают достаточно активное влияние на внутрицерковный конфликт, избирательно признавая одни поморские церковные организации и отказывая другим.

Христиане древлеправославно-кафолического вероисповедания и благочестия старопоморского федосеевского согласия (беспоповцы-федосеевцы); центром их считается Московская Преображенская община; они не имеют единой организации, связывающей отдельные церковные общины, большинство из которых действует без государственной регистрации. Крупная федосеевская община в г. Казани и ряд других общин, находящихся под её духовной опекой, не поддерживают молитвенного общения с Московской Преображенской общиной из-за канонических разногласий.

Старообрядцы всех согласий продолжают находиться в разделении с Московским Патриархатом и другими Церквами той же конфессии, полагая, что они отступили от истинного православного вероисповедания. Снятие клятв на старые обряды, произведенное Московским Патриархатом на Поместном соборе 1971 г., не стало завершением раскола, так как по церковным канонам несправедливо положенные анафемы изначально не имели силы, а преодоление раскола состоит, с точки зрения старообрядцев, в возвращении никониан в лоно Православной (староверческой) Церкви, что неприемлемо для Московского Патриархата. Единоверчество, которое многие современные издания ошибочно относят к разновидности старообрядчества, является канонически подчиненным Патриархату русским вариантом унии, предусматривающей сохранение традиционной обрядности в обмен на каноническую подчиненность. В наше время оно крайне малочисленно и, вопреки первоначальному замыслу его создателей, пополняется не столько за счет присоединения старообрядцев, сколько за счет никониан, тяготеющих к древлеправославному обряду.

В чем же старообрядчество и его духовный опыт могут представлять интерес для современного российского общества, послужить ему на пользу? Говоря о духовных ценностях староверия, не хотелось бы делать акцент на каких-то необычных особенностях, как бы попадать в мировоззренческую ловушку, начав объяснять, чем староверие *отличается* от «христианства вообще». Для нас, верующих, главная духовная ценность старообрядчества в том, что это истинное православие, обучающее людей правильному почитанию Бога. В христианской литературе распространено сравнение Церкви Христовой с кораблем. В чем главная ценность корабля для путешественников? Не в его размерах, не в оригинальности форм и конструкции и даже не в скорости хода — главное в том, что корабль должен доставить их к нужной пристани, а не в какое-то иное место. Главное отличие и главная духовная, религиозная ценность древлеправославия для людей в том, что этот корабль идет к истинной вечной пристани.

На протяжении более чем трех веков староверие являет собой существование православия, независимого от государственной власти, православия, свободного от политической ангажированности. Трагедией Синодальной Церкви стало ее подчинение светской власти, превращение в «ведомство православного вероисповедания». В настоящее время массовое сознание считает тождественными православие и Московский Патриархат, и поэтому общество переносит свои впечатления от связей Патриархата с прежними или нынешними властями на православие как веру. Между тем староверие показывает, что для Православной Церкви, православных христиан возможен иной способ существования: без втягивания в политические отношения, но с сохранением гражданской лояльности.

И царская, и атеистическая власти были враждебны древлеправославию. Однако старообрядчество ценой огромных жертв, не поступившись своими религиозными идеалами и убеждениями, смогло выработать особый тип отношений, сочетающий лояльность к государству с духовной независимостью от него.

Это отношение можно охарактеризовать формулой *«противление злу ненасилием»*, т.е. умение отстаивать свою веру, своё существование, не преступая определенных границ. И пусть легенды о «старообрядческой» природе пугачевского и иных бунтов останутся на совести врагов староверия. Гораздо более показательны следующие факты. А.И. Герцен считал, что преследуемые царем староверы охотно вольются в антиправительственное движение. Он попытался организовать среди них революционную пропаганду и даже был готов построить в Лондоне старообрядческий храм, который стал бы центром для революционеров-старообрядцев. Однако русское старообрядчество оказалось совершенно невосприимчивым к попыткам втянуть его в революционную деятельность. И после установления атеистической власти в старообрядчестве не возникло никаких политизированных течений типа «красного» обновленчества или «белой» Карловацкой Церкви.

В наше время вновь воскресает идея «государственной Церкви», которая, как бы это ни отрицалось, будет полностью привязана к политической линии светских властей. Отчасти эти тенденции уже находят воплощение в жизни. При этом политические симпатии и антипатии общества начинают проецироваться на саму православную веру, например, некоторыми противниками ельцинского режима Патриархат, а с ним и православие воспринимаются как идеологическая подпорка власти. Духовный опыт староверия призван показать российскому обществу, что православие может не только на словах, но и на деле быть свободным от политических страстей, не делаясь ни врагом, ни слугой светских властей независимо от того, выступают ли власти в роли гонителя или покровителя верующих.

Не менее важен опыт староверия для осмысления одного из самых больных вопросов современности — национального. Староверие дает уникальный пример сочетания национальных форм жизни с общеправославной, наднациональной сущностью веры. Главным самоопределением староверов во всей вероучительной

литературе было: мы — *православные христиане* и никогда: мы — русские. Самая русская по укладу жизни, по верности народным традициям, по национально-этническому составу часть российского общества никогда не обожествляла, не фетишизировала, как это делают язычники, национальное в качестве религиозной ценности. Старообрядчество всегда существовало по словам Господним: «наипаче ищите Царствия Божия, и это всё приложится вам» (Лк. 12: 31). Это оборачивалось не противопоставлением «христианского» — «национальному», но установлением правильной иерархии духовных ценностей. Сохранение национальной культуры оказывалось естественным, органичным следствием всецелого устремления к сохранению истинной христианской веры. Старообрядчество можно назвать золотой серединой между «человеком вообще», «человеком ниоткуда», лишенным связей с национальной культурой, — и современным неоязычеством, обожествляющим нацию, поклоняющимся вместо Бога-Творца сотворённой, земной вещи.

Критическое положение, в котором находится современная Россия, заставляет вспомнить ещё об одной характерной черте староверческого мировоззрения — о его *реализме*. Казалось бы, какой можно было сделать практический вывод из староверческого учения о том, что после реформы патриарха Никона в мире исчезло истинное православное священство, воцарился антихрист (не в виде конкретного исторического лица, а антихрист «духовный» — всеобщее господство зла и ложных верований) и уже близок конец земной истории человечества? Остается, казалось бы, опустить руки и пассивно ждать неизбежного. А между тем жизнь старообрядчества была исполнена непрерывной активной деятельности — и не только религиозной, но и деловой, хозяйственной. Так, Выговская старообрядческая пустынь славилась замечательно организованным хозяйством, многочисленными промыслами. Основатель Преображенского старообрядческого монастыря в Москве И.А. Кавылин был не только религиозным деятелем, но и крупным предпринимателем. Старообрядческие купцы и промышленники владели фабриками и мануфактурами, которые отличались высоким качеством продукции и передовыми технологиями.

Староверов-беспоповцев, наиболее последовательно придерживающихся доктрины о воцарившемся антихристе и близком конце света, все же нельзя называть пессимистами, ибо пессимист тенденциозно выискивает в картине мира свидетельства о том, что дела идут к худшему. Но и самую мрачную оценку действительности еще нельзя считать пессимистической, если она отражает реальное положение дел. Староверы искренне хотели бы надеяться на лучшее, мечтали о возрождении «древлего благочестия», но никогда не позволяли себе выдавать желаемое за действительное, обманывать самих себя мифами о «светлом будущем». Приняв совершившиеся Божиим попусшением религиозные бедствия как неизбежное, они поставили себе задачей выжить и устоять в истине в том реальном ми-

ре, который их окружает, не приукрашивая суровой действительности и не предаваясь несбыточным надеждам. И, видимо, это и стало могучим стимулом, мобилизовавшим духовные, жизненные силы староверия. В конечном итоге, дело Провидения рассудить, увенчается ли успехом труд человеческий; человек же должен не предрешать за Бога, ждет его дело успех или неудача, а совершить все возможное, все, что в его силах.

Главным событием минувших лет для церковно-государственных отношений было принятие нового закона «О свободе совести и религиозных объединениях». Хотя старообрядческие религиозные организации России не выработали общей позиции по данному вопросу, в целом реакцию старообрядчества на новый закон можно охарактеризовать как отрицательную. Наиболее яркое выражение это нашло в официальных заявлениях Русской Православной Старообрядческой Церкви.

Среди множества обсуждавшихся в печати недостатков закона некоторые имеют специфическое значение для старообрядчества. Декларируя в преамбуле особую роль православия, введя в качестве обязательного условия определение вероисповедной принадлежности религиозных объединений, государство оставляет старообрядцев в тревожном неведении, будет ли их вероисповедание признано православным. С точки зрения самих староверов, именно их вероисповедание — православное, а вот вероисповедание, которого придерживается Московский Патриархат, таковым не является. Согласится ли государство, обязанное формально быть нейтральным в богословско-догматическом споре о конфессиональной идентификации, признать старообрядцев православными, а органы Минюста при выдаче свидетельств о регистрации — сделать соответствующую запись в графе «вероисповедная принадлежность»? Проблема и в том, что если в прошлые века старообрядцы, несмотря на запреты властей, сознавали и именовали себя православными христианами, то ныне у части верующих это сознание утрачено, и «православный» становится синонимом «никонианина». Поэтому именно сейчас, при перерегистрации согласно новому закону, главам старообрядческих Церквей, видимо, следует определить свое вероисповедание как *православное* без всяких оговорок, которые скорее приличествуют при определении конфессии никонианства.

Ряд положений закона игнорирует религиозную специфику старообрядчества. Так, согласно статье 3, п. 5, «никто... не может подвергаться принуждению к... неучастию в богослужениях»; следовательно, последователь любой религии или человек, одетый неподобающим образом, вправе прийти на старообрядческую службу и молиться, а его нельзя будет вывести из храма.

У старообрядцев-беспоповцев централизованные религиозные организации, создаваемые местными общинами, в принципе не обладают такими административно-командными полномочиями, как церковная иерархия в отношении

приходов. Однако, согласно новому закону, вновь создаваемая местная община, чтобы не проходить 15-летний испытательный срок, вынуждена «просить благословения» централизованной организации и входить в ее состав. В случае выхода из ее подчинения община утратит права юридического лица. В то же время у тех старообрядческих согласий, которые не имеют и никогда не имели централизованных структур (федосеевцы, филипповцы, спасовцы), положение еще сложнее, так как местная община, например Московская Преображенская старообрядческая община, ничем не может помочь при регистрации новой федосеевской общины.

Несмотря на неоднократные обращения глав старообрядческих Церквей в высшие государственные органы РФ, в законе не нашло отражения то, что при передаче государством религиозного имущества верующим возвращать его следует согласно вероисповедной принадлежности. Уже неоднократно случалось, что старообрядческие иконы и колокола передавались Московскому Патриархату, а уж в отношении святынь дониконовского периода права староверов и подавно игнорируются.

В ходе полемики вокруг проекта нового закона положение старообрядчества было достаточно сложным. Масштабная кампания, развернутая екуменистами*, представителями экзотических сект и «нетрадиционных конфессий», заставляла опасаться, что критика законопроекта старообрядцами будет воспринята общественным мнением как доказательство их сближения с сектантами. Но пассивно ожидать перемен к худшему в церковно-государственных отношениях тоже было невозможно.

Одним из краеугольных камней старообрядческого мировоззрения является убежденность в существовании только одной спасительной веры Христовой; поэтому для старообрядчества борьба за свободу других, не ведущих ко спасению религиозных вероисповеданий была бы не вполне обоснованной, более того, свидетельствовала бы о секуляризации мышления, поставившего гражданские отношения выше религиозных идеалов. Однако же в течение трех столетий старообрядчество в России находилось в положении преследуемого за веру, так как все это время государственная власть и господствующая Церковь насаждали вместо православия иную религию, тоже представлявшуюся им единственно правильной и спасительной. Этот многовековой печальный опыт отношений с государством, вмешивавшимся в управление религиозной жизнью своих подданных, и отсутствие каких-либо перспектив возрождения древнего идеала православной державы, «Третьего Рима», уже давно привели старообрядчество к осознанию той истины, что условия религиозной свободы в обществе и отсутствие государственных предпочтений и ограничений для разных конфессий по религиозным или иным моти-

* Вероятно, автор имеет в виду церковных либералов в кругах РПЦ. — *Прим. ред.*

вам есть наиболее желательная модель церковно-государственных отношений из всех возможных в нашем несовершенном мире. Хотя большинство пожеланий старообрядцев было проигнорировано, некоторые неприемлемые формулировки, в частности, затрагивавшую учение о браке, удалось изменить.

Следует заметить, что критика нового законодательства пока имеет теоретический характер, — многое покажет правоприменительная практика. И хотя наметилась определенная тенденция усиления государственного вмешательства в религиозную жизнь, старообрядчество сегодня впервые существует в условиях религиозной свободы, несравнимых ни с дореволюционным, ни с советским периодом истории. Ранее борьба за выживание в условиях гонений требовала огромных духовных и материальных усилий, но в то же время сплачивала, мобилизовывала старообрядчество. В новых условиях старообрядчеству предстоит переориентироваться в своих отношениях с обществом, найти новое приложение своим силам, сковывавшимся прежде преследованиями, и новые стимулы для религиозной активности.

Современное староверие стоит перед необходимостью разрешить серьезные теоретические и практические проблемы, вызревавшие на протяжении многих десятилетий. До самого последнего времени староверие, как и все религиозные организации в СССР, было практически лишено возможности решать их. Не имея научно-богословских и духовно-учебных заведений, староверие находилось даже в более тяжелом положении сравнительно с Московским Патриархатом. Попробуем далее обозначить некоторые важные вопросы, стоящие перед старообрядческой мыслью.

За советский период истории России произошло радикальное изменение конфессионального состава общества. До 1917 г. неверующий человек был уникалом, большинство населения принадлежало к господствующей Церкви, остальные — к другим религиям и христианским вероисповеданиям. Поэтому староверы (с некоторыми особенностями у поповцев и беспоповцев) не нуждались в пересмотре оценки, данной в начальный период раскола, а именно: старообрядчество находится в окружении еретиков, отношения с которыми регламентированы каноническим правом. Современное общество, несмотря на активизацию интереса к религии, остается в массе своей *безрелигиозным*, состоящим из неверующих и некрещеных людей. Можно спорить, хуже или лучше в духовном отношении это общество, чем дореволюционное; но некрещеного человека нельзя считать «еретиком» и, следовательно, автоматически применять к нему те же канонические правила, которые действовали ранее. Перед староверием стоит задача богословски определить характер современного нерелигиозного российского общества — следует ли его приравнять к языческому, «еллинскому», или все же к еретическому (а ведь даже правила несообщения в еде и питье, например, по-разному говорят о еретиках и о язычниках).

Богословская переоценка конфессионального состояния общества повлечет за собой и определенный пересмотр позиций староверия в области отношений с государством, в социальной и культурной жизни, причем необязательно в сторону обновленчества и конформизма. То же неприятие антихристианских явлений в современной жизни станет более последовательным и осозанным, если будет опираться на мотивированные богословские оценки, а не на инерционное привязывание к «никонианству» того, что вообще не связано ни с какой религией. Далее, если царская и советская власти практически запрещали критику государства и законопослушное старообрядчество воздерживалось от публичного осуждения властей, то нынешнее светское законодательство никак не препятствует пастырям Церкви исполнять свой христианский долг обличения неправды сильных мира сего и заступничества за слабых и обездоленных.

Одной из важнейших задач староверия всех его направлений является организация системы религиозного образования, религиозного просвещения. Благие по своим истокам идеи сохранения обрядовой и бытовой культуры, семейной преемственности иногда начинают казаться самодостаточными и приводят к тому, что знание богослужебного устава и стремление находиться в том же приходе, что отец, дед и прадед, заменяют собой осознанное личное избрание вероисповедания и знание элементарных основ христианского вероучения. Плохо, конечно, если утрачиваются навыки церковного чтения и пения, но еще хуже, если читающий искусной погласицей Символ веры не способен осмысленно изложить его содержание.

Задача организации системы религиозного образования имеет далеко не теоретическое значение. В настоящее время староверие переживает тяжелый кризис — дефицит кадров церковнослужителей: уходит поколение людей старше 70 лет, началось воцерковление людей следующих поколений — младше 40 лет, еще не готовых принять бремя церковнослужения: мужчины среднего возраста, от 40 до 70 лет, воцерковляются медленнее своих сыновей и не успевают заменить старшее поколение. Организация церковных учебных заведений могла бы частично компенсировать разрыв в поколениях. Кроме того, и миссионерская работа требует высокого уровня богословской подготовки. Светская образованность населения выросла, и проповедники староверия должны уметь отвечать на должном уровне на вопросы о Боге, мироздании, смысле жизни человека и человечества, о христианской вере.

Выйдя из «осажденной, изолированной крепости», старообрядчество сталкивается и с новыми задачами, и с новыми искушениями. Отсутствие сознательной, направляемой духовными пастырями и каноническими установлениями адаптации к реалиям современного мира привело к тому, что плоды цивилизации все равно стихийно, бесконтрольно входят в старообрядческую жизнь. Подчас ревнитель благочестия, осуждающий собрата за просмотр телевизора, сам, на-

пример, принимает аптечные лекарства, забыв, что это возбраняется неотменными отеческими установлениями.

С другой стороны, проявляющиеся случаи отступлений от канонов ради сохранения дружеских отношений с окружающими на бытовом и, что более серьёзно, на религиозном уровне заставляют думать о сохранении самоадекватности старообрядчества — в сущностном, богословском смысле. Доступный для старообрядчества предел компромисса, икономии* обозначен содержанием реформы Никона. Если допускать в церковной жизни отклонения принципиального порядка, например, разрешать нестарообрядцам молиться в старообрядческом храме, то неизбежно встает вопрос: стоило ли разделяться с никонианами, чтобы в итоге допустить не меньшие нарушения канонов?

Процесс взаимодействия старообрядчества с российским обществом продолжается непрерывно, как сама жизнь. От того, насколько совершенным и своевременным будет пастырское руководство этим процессом, во многом зависят судьбы старообрядчества.

* Икономия — принцип снисходительности (практической пользы), применяемый Церковью при оценке воззрений и действий, не имеющих строго обязательного характера. Допускает отклонение от канонических предписаний, не влекущее за собой догматических нарушений в области вероучения. — *Прим. ред.*

Игорь ПОДБЕРЕЗСКИЙ
(Москва)

ЛЕГКО ЛИ БЫТЬ ПРОТЕСТАНТОМ В РОССИИ?

Если регулярно просматривать периодические издания, посвященные вопросам религиозной жизни в России (такие, как выходивший до недавнего времени отдельно «Церковно-общественный вестник» при «Русской мысли», или приложение к «Независимой газете», именуемое «НГ-Религия»), то может сложиться впечатление, что никакого протестантства в России просто-напросто нет. «Вестник» имел дело преимущественно с православием и католичеством, много места уделяя диалогу между ними, «НГ-Религия» третью ветвь мирового христианства тоже не жалуется. Конечно, это проблема в первую очередь самих почтенных изданий, но все-таки и проблема русского протестантства, которое могло бы громче заявить о себе и о своей роли в прошлом и настоящем России.

Однако шансов быть услышанными не так уж много, и тут сказываются некоторые особенности российской интеллектуальной жизни. Одна из них состоит в постоянном предпочтении мира грез, умственных построений реальному, действительному миру. Можно сказать, что лишь первые признавались и признаются достойными изучения, последний же третируется и часто игнорируется как нечто низменное и не достойное внимания. Раньше это именовалось «склонностью к отвлеченностям», сейчас чаще говорят об умозрительности, об отрыве от действительности. Приверженцы такого стиля мышления выдают его за возвышенную духовность, которая якобы выгодно отличает их от тех, кто считает нужным как-то обустроить жизнь.

Эту же особенность нашего менталитета иногда именуют приверженностью платоновскому началу в ущерб аристотелеву. Для платоновского подхода к жизни характерна устремленность ввысь при полном невнимании к земному (мыслями, воображением — в небесах, в сфере абсолютного блага; на земле — неприбранность и ГУЛАГ); предпочтение (по Ницше) дальнего ближнему при полном отвращении к земному (оно же «буржуазное», «мещанское!»). Этим последним вовсе не стоит заниматься — и не занимаются. К.Н. Леонтьев, выражая какую-то глубинную особенность русского мироощущения, писал: «Верно только одно... это то, что все здешнее должно погибнуть! И потому на что эта лихорадочная забота о земном благе грядущих поколений?»¹

Такой заботы официальное православие и не требовало. Как писал другой наш мыслитель, В.В. Розанов, «духовенство сумело приучить весь русский народ до одного человека к строжайшему соблюдению постов; но оно ни малейше не приучило, а следовательно, и *не старалось приучить* русских темных людей к исполнительности и аккуратности в работе, к исполнению семейных и общественных обязанностей, к добросовестности в денежных расчетах, к правдивости со старшими и сильными, к трезвости... В России есть много *святых людей*: и гораздо реже попадаетея просто *честный трудолюбивый человек, сознательный в своем долге и совестливый в обязанностях*»².

Преобладание платоновского начала — полной захваченности идеей при столь же полном отсутствии интереса к ее соответствию действительности — наблюдается во всем. Одно из наиболее ярких проявлений этого начала в сфере духа — рассуждения о соборности. В ней, как уверяют, заключается коренная особенность всей русской жизни — религиозной, социальной, политической, вообще всякой. Под соборностью разумеется некое мистическое объединяющее начало, единоклассие, коллективное жизнетворчество и т.п., которое другим народам не свойственно.

Но допустим и иной подход к проблеме. Не возбраняется полагать — опираясь на реальные факты, — что как раз способность к единению, способность договориться у нас крайне невысока, а способность соблюдать достигнутые договоренности и вовсе мала. Вся наша история — ссоры, свары и препирательства. Словом, полное отсутствие согласия, лада, что отмечено в первом же летописном сообщении о нашем отечестве и что характеризует его по сей день («Земля наша богата, порядка только нет», как иронически перефразировал летопись А.К. Толстой).

То, что в жизни соборность отсутствует, подтверждается всей нашей повседневностью, скандальность, вздорность и склочность которой превосходят всячес-

¹ Леонтьев К.Н. Собр. соч. Т. 8. — М.: 1912, с. 189.

² Розанов В.В. Религия и культура. — М.: 1990, с. 359.

кое разумение. Нет ее и в делах религиозных: даже если собирается конференция на тему о единстве Церкви, то под видом единения начинают насаждать одинаковость. Можно предположить, что все рассуждения о соборности — тоска по несбывшемуся и у нас несбыточному, которую и выразил А.С. Хомяков, придумавший концепцию соборности. Собственно, он вывел ее из Символа веры, в славянском переводе которого тревожное для православных слово «кафолическая» (Церковь) заменено на «соборная»; другие православные народы никакой соборности из Символа веры не извлекают, это еще В.С. Соловьев отмечал.

У нас же это понятие стало центральным. Здесь можно усмотреть действие какого-то компенсаторного механизма, говоря языком Фрейда, тут слишком много на уровне *супер-эго*, т.е. норм-пожеланий, и слишком мало на уровне *эго*, т.е. ядра личности. Или по-другому: соборности много в рассуждениях и мало в поведении. Ради справедливости отметим, что отсутствием согласия в России страдают все — и мусульмане, и протестанты, и демократы, и коммунисты; все переругались между собой, все никак не могут договориться.

Что касается аристотелева начала, то оно в нашем обществе представлено слабо. Хотя протестанты России и поражены всеми русскими недугами, они все же выражают его лучше других. Аристотелевский подход предполагает пристальное внимание и уважение к данности, к эмпирике. В России такой подход всегда трактовался как заземленный и бездуховный и потому был презираем. Аристотелевский подход — это принцип английского газона, который надо подстригать столетиями (кто-то заметил, что у нас все по-другому — если одни поют: «А мы просо сеяли», другие непременно в ответ: «А мы просо вытопчем»). Этот подход предполагает постепенность, основательность, тщательное взвешивание возможных последствий, а ко всему этому многие у нас испытывают подлинное отвращение. Главное — «чтоб дух захватывало». Можно, видимо, сказать, что платоновский подход более присущ русскому православию, тогда как второй, аристотелевский — русскому протестантству.

Платоновскому подходу у нас следуют не потому, что начитались Платона, а труды Аристотеля как-то не попались на глаза. Нет, он дан в виде предрасположенности, изначально заставляющей предпочитать Гегеля Канту. Такой подход сформировался не без влияния православия (хотя не исключено, что склонность к нему у нас была и до того). При платоновском подходе очень важна та самая глубинная идея, которая якобы и определяет всю действительность. Главное — найти ее, а там все пойдет хорошо.

Отсюда неизбежная тоска по идее, по идеологии: «Дайте нам национальную идею, объясните, какое общество мы строим». Мысль о том, что можно служить Богу и при этом никакого общества не строить, а просто понемногу улучшать жизнь, как-то не приходит в голову. А всего-то и надо — честно трудиться, оставлять мир при уходе из него чуть лучшим, чем он был, когда ты пришел в него. Как

раз такая установка для многих просто неприемлема. «Все или ничего» — это очень распространенный у нас подход. Естественно, мы всякий раз неизбежно остаемся ни с чем.

При платоновском подходе человек плохо отделяет должное от сущего, мнение от факта, выдумку от действительности, литературу от жизни. Тут очень легко скатиться в паранойю — многие и скатываются, так как захватившая воображение идея превращается в моноидею, в *idée fixe*. Подтверждение ей ищут не в жизни, а опять же в сфере идей, искусственных образов. О цыганах норвят судить по поэме Пушкина «Цыганы», о католиках — по легенде о Великом Инквизиторе; цитата из художественного произведения считается весомым доказательством. Поверхностные афоризмы и расхожие формулы («самодержавие, православие, народность», «наши перегородки не достают до неба» или, из другого ряда, «Учение Маркса всеильно. потому что оно верно», а то и вовсе бессмысленное «Выше знамя!..» и т.п.) заменяют продуманные концепции и тщательную работу мысли, обладают какой-то завораживающей силой.

Искусство и особенно литература долго играли у нас непомерно важную роль, писатели почитались как властители дум, даже всеильные правители считали их очень серьезными врагами, а за стихотворение могли действительно убить. Все битвы велись не в действительной жизни, а на страницах книг — там мы были необыкновенно благородны, там добро торжествовало над злом. И если уж был снят фильм «Покаяние», то какого еще покаяния можно было требовать в жизни?

Сейчас многие оплакивают «Россию, которую мы потеряли». Тут тоже много мифотворчества, но кое-что все-таки было. Был экономический рост, и как раз в нем русские староверы и протестанты играли ведущую роль: три четверти дореволюционных миллионеров были староверами и сектантами, более других процветали регионы, населенные ими же. Сибиряки сейчас с гордостью говорят, что они снабжали маслом всю Европу, но забывают добавить, что масло это шло из хозяйств староверов, молокан и других сектантов, сосланных туда на поселение (Благовещенск, например, был почти целиком молоканским городом). Это были честные, добросовестные, трудолюбивые и непьющие люди. И когда «вышло послабление», т.е. когда власти разрешили им жить по-своему, они быстро встали на ноги и подняли страну. Не следовало бы об этом забывать и нынешним радетелям за Россию, которые связывают ее будущее исключительно с православием, пользующимся симпатией властей.

Разумеется, старообрядчество и протестантство — вещи разные, староверы даже сейчас относятся к протестантам куда суровее, чем «новообрядцы». Но не легкая русская история поместила их в сходные условия, что привело к выработке типологически сходных черт. Протестанты и старообрядцы, пребывая в гонимом меньшинстве, больше размышляли о Боге и о вере, и это укрепляло ее. Однако они не довольствовались умствованиями, а старались жить христианской жиз-

ню, по Евангелию. Эти люди работали методично и без надрыва, видя в труде не проклятие, а осуществление своего призвания. Не будем касаться проблемы протестантской этики, скажем только, что у протестантов нет на нее монополии — сейчас никто не оспаривает, что столь же добросовестно могут трудиться и другие, в том числе и православные, и неверующие. Но все же отметим, что «сектанты» не были подвержены греху пьянства, этой великой русской беде, которая никак нас не оставляет и грозит полным вырождением.

Разумеется, экономические успехи — не довод в религиозных распрях, вера не служанка экономики и не должна ее обслуживать. Но они свидетельствуют о принципиально ином — аристотелевском — подходе российского общества к жизни и к миру вообще. Протестанты не думают, что для спасения лучше всего бежать из мира. Этот мир создан Богом и по одному этому не может быть плох. Да, сказано: «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей» (1 Ин. 2: 15), и еще: «весь мир лежит во зле» (1 Ин. 5: 19). Но «положил» его во зло падший человек, Богу же этот мир отнюдь не безразличен. Как говорит тот же апостол, «так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного...» (Ин. 3: 16). И если его возлюбил Бог, то как может отвергать его человек?

Конечно, вопрос о монашествующих очень сложен, тут между протестантами, с одной стороны, и православными с католиками — с другой, — существенные расхождения. Протестанты считают, что Господь послал нас в этот мир не для того, чтобы мы от него спасались бегством. В.С. Соловьев писал: «Это явление — что лучшие люди, чтобы остаться христианами, должны бежать из христианского мира — никак нельзя считать нормальным»¹. А об особенностях христианской жизни в Византии, которые унаследовала и Россия, он говорил вот что: «На это созерцание в монастырях, на это поклонение в храмах, на это толкование в богословских школах (а иногда и среди улиц) уходили все нравственные силы лучших людей. Для практической жизни оставались одни безнравственные силы человека, этой деятельности предавались худшие люди»².

Возможно, положение понемногу меняется, деятельность в миру начинает восприниматься как благое дело — вспомним то внимание, которое общественность уделила православным сестрам милосердия в больницах. И все-таки представляется, что в основном по-прежнему предпочитают бегство от мира: мало кто готов «печься о столах» и о ближнем. У нас все избирают «благую часть»: «Марф» мало, почти совсем нет, все идут в «Марии». В нынешней России существует очередь в женские монастыри, и в то же время в стране сотни тысяч беспризорных детей, которыми никто не хочет заниматься, а тысячи брошенных стариков умирают без всякого ухода. Говорят, что монашествующие делают дело великой важно-

¹ Соловьев В.С. Соч. в 2-х тт. Т. 1. — М.: 1989, с. 100.

² Там же, с. 118.

сти, но все же протестантам трудно усмотреть во всем этом высшее проявление любви к Богу. С их точки зрения, тут явно попирается вторая заповедь Христа (любовь к ближнему) якобы во имя исполнения первой (любовь к Богу): они считают, что одна вовсе не исключает другой.

В деятельности же протестантов по служению ближнему часто усматривают тайный умысел — «это чтобы к себе завлечь». Вообще во многих рассуждениях о делах христианских им отводится одна роль — быть объектом нападков как чему-то чуждому для России. До сих пор широко распространено убеждение, что протестантство — «вера немецкая», или, в интеллектуальных кругах, «профессорская» (определение С.Н. Булгакова). Среди простого народа представления о протестантах, которые обычно ассоциируются с баптистами, противоречивые. То это подлинны христиане апостольских времен: не курят, не пьют, не сквернословят, не крадут и не лгут; то — опасные, «прилипчивые» люди, только и думающие, как бы заманить в свою «секту». Во времена штундистов (одно из течений в русском баптизме в конце XIX в., имело распространение на юге России. — *Прим. ред.*) многие в народе полагали, что они собираются вокруг кадки с водой, молятся, из кадки появляется черт и наделяет их деньгами; нынешние представления о протестантах нередко находятся на том же уровне.

Утверждается, что подлинная русская вера — это, конечно же, православие, часто только официальное, тесно связанное с «миром кесаря». Лишь оно признается подлинным выразителем «русской души», иногда считается даже, что в этом и состоит его суть и назначение — выражать «русскую душу». Между тем, как писал В.С. Соловьев, «делать истинную религию атрибутом народности могут, конечно, только люди, в сущности, лишенные религиозного интереса...»¹.

С точки зрения российских протестантов, да и вдумчивых православных тоже, слишком многие у нас рассматривают православие исключительно как средство выражения национальной идентичности. Однако в таком его понимании оно не столько связывает человека с Богом, сколько отделяет его от других людей. Но как раз это и устраивает нынешних «самобытников», которые не признают нерусских православных православными и превращают православие в национальную идеологию. Оно все больше используется политическими силами для достижения каких-то мирских целей.

Причем находятся не только политики, готовые использовать веру в борьбе тщеславий и честолюбий, но и религиозные люди, даже священнослужители, готовые предложить свою веру в качестве идеологии. Конечно, всякая религия имеет идеологическое измерение, как всякая идеология претендует на религиозный статус, что доказывает еще недавно господствовавшая у нас коммунистическая идеология, явно приобретающая сакральные черты. Но все же это очень разные сферы, и их смешение недопустимо, по крайней мере, для людей верующих. Уж

¹ Соловьев В.С. Указ. соч. Т. 1. — М.: 1992, с. 612.

слишком функционально схожими оказываются «светлое коммунистическое будущее» и «светлое православное прошлое».

Разумеется, люди, придерживающиеся мнения об исключительной роли официального православия в России, имеют на него право. Однако не следует забывать, что были (и есть) в России люди, думавшие по-другому.

Уже в прошлом веке многие наши мыслители, и светские и религиозные, полагали, что русская религиозность, а может быть, и сама «русскость» в старообрядцах и сектантах (к последним относили всех протестантов) выражена не менее ярко, чем в приверженцах «казенного» православия. П.Н. Милюков в его известных «Очерках по истории русской культуры» писал: «Истинно русский человек, казалось им (прежним исследователям. — *И.П.*), не может быть сектантом. Поэтому — сектантство, с их точки зрения, представлялось каким-то чуждым наростом иностранного происхождения...» Его выводили, продолжает П.Н. Милюков, из самых разнообразных источников, не понимая, что «сектантство явилось естественной стадией развития народной веры...» и является «не менее самобытным и национальным продуктом, чем само обрядовое благочестие...»¹. Конечно, П.Н. Милюков — далеко не авторитет в делах религии. Но и наши религиозные мыслители, явно не принадлежавшие к линии Чаадаева и не считавшие Византию «отравленным источником», полагали, что как раз в раскол и секты ушли лучшие силы народа: «те, у кого духовная потребность сильнее, идут в раскол, а у кого слабее — в кабак...»².

И сейчас многие относятся к протестантам с уважением. А.И. Солженицын, посвятивший сочувственные строки русским баптистам и в «Архипелаге ГУЛАГ», и в «Одном дне Ивана Денисовича», говорил на Рождественских чтениях 1996 г.: «...баптисты приобрели столь большой успех среди русского населения, какого и сравнимо не было у них раньше. Они отнюдь не использовали грубых приемов иных западных сектантских проповедников. Не опирают моральных призывов на доводы расчета, не используют и шаблонные рекламы. Они поистине ищут смиренности, а евангельскую проповедь ведут для соотечественников на простом, доступном русском языке и при полной сознательной связи с современностью. Тут мы должны увидеть для нашей Церкви предупредительный урок. И еще особенный поворот вопроса в том, что русские баптисты — наши единокровные соплеменники, в обычной жизни это обычные русские люди»³. (Попутно: нельзя не обратить внимания на, так сказать, эволюцию Чтений: в 1996 г. они проходили в Свято-Даниловом монастыре, и главным выступающим был А.И. Солженицын, год спустя — в академии МВД, и главным выступающим был В.В. Жириновский).

¹ Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. Т. 2. — М.: 1994, с. 102.

² Соловьев В.С. Указ. соч. Т. 1. — М.: 1989, с. 54.

³ «Русская мысль», № 4116, 7—13.03.1996, с. 16.

Все эти уважительные высказывания опираются на длительный религиозный опыт народа, который удовлетворял свою жажду общения с Богом не только в православии и староверии, но также в мистических и рационалистических религиозных учениях, сходных с теми, которые позднее нашли свое выражение в Реформации. Они широко были представлены на Руси чуть ли не с самого появления христианства. Идеи Реформации сразу нашли в России отклик потому, что здесь существовали «встречные течения», готовность принять их, к чему толкали собственные духовные поиски.

Протестанты России категорически не приемлют идею своей чужеродности для этой страны. Россию часто противопоставляют Западу, хотя не все признают закономерность такого противопоставления, полагая, что объединяющие факторы, и прежде всего христианство, сильнее факторов разделяющих. Тем не менее немало людей у нас — среди них встречаются и протестанты — считают такое противопоставление оправданным. Но и они в этой оппозиции всегда ставят себя на сторону России, что, между прочим, не самым благоприятным образом сказывается на нынешних отношениях российских протестантов с единоверцами за рубежом.

Христианам все же не подобает вести спор о том, кто «национальнее»: можно говорить лишь о большем или меньшем соответствии духу Христа. Между тем у нас и по сей день главными врагами России и «подлинного христианства» считают то католиков, то протестантов. Можно, как мантру, повторять: «Русский народ весь в православии», — но XX век показал, что не весь. Солженицын на тех же Чтениях говорил об ответственности за «сокрушительное историческое поражение русского народа». Поражение это не сводится только к политическим, социальным, экономическим катастрофам — в первую очередь это была катастрофа религиозная. Сила веры состоит прежде всего в понимании требований Бога, в соответствии им и в преданности верующих. И вот тут-то и выявляется главное неблагополучие. «В революции, — писал Георгий Флоровский, — открылась жесткая и жуткая правда о русской душе, открылась вся эта бездна неверности и давнего отпадения, и одержимости, и порчи»¹.

Были мученики и страдальцы за веру среди пастырей и архипастырей, среди простых мирян. Честь им и хвала — но большинство либо равнодушно взирало на происходившее, либо принимало в нем посильное участие. Факты свидетельствуют, что слишком многие россияне не воспринимали государственную религию как свою — со своей верой народ так не обращается и другим не позволяет. Когда Временное правительство отменило обязательные таинства в действующей армии, число причащающихся сократилось в десять раз. И это на фронте, где смерть рядом и где мысли о Боге не могут не волновать душу. А в деревне погромы храмов

¹ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. — Киев: 1991, с. 516.

и расправы со священниками тоже начались задолго до прихода к власти большевиков — еще в 1905 г. Вот что пишет современный православный философ, переключаясь с Г. Флоровским: «Россия, которую мы потеряли, не была православной. Распространено представление, будто до самого октябрьского переворота русский народ был глубоко верующим. Нет ничего более далекого от истины... в закрытии храмов, сожжении икон и надругательствах над мощами активнее всех активистов участвовал “народ-богоносец”»¹.

Сейчас принято во всем происшедшем винить коммунизм. Верно, с христианской точки зрения ему нет оправданий. Но если коммунизм пришел и так вольготно расположился у нас на семь с лишним десятилетий, то, стало быть, не было ему достаточного внутреннего сопротивления, не хватило веры, чтобы спасти страну от безбожия. Бесспорно, неверие и коммунизм связаны друг с другом причинно-следственной связью, но в этой связке причиной является неверие, а коммунизм — лишь следствием. Будь вера в стране крепка, никакой коммунизм ничего с ней не мог бы поделать, «врата ада» не одолели бы ее.

С библейских времен принято духовную сферу уподоблять телу, организму, который может подвергаться болезням. Так вот, медицина еще недавно причину недугов видела исключительно в болезнетворных бактериях. Сейчас смотрят на проблему по-иному: зловредные микроорганизмы наличествуют всегда, однако не всегда способны причинить вред и торжествуют лишь тогда, когда слабеет защитная иммунная система. Иммунная система народа — его вера, и если она ослабеваает, «вирусы» зла принимаются за дело. Враг всегда рядом, и потому сказано: «Трезвитесь, бодрствуйте, потому что противник ваш дьявол ходит, как рыкающий лев, ища кого поглотить» (1 Петр. 5: 8). И поглощает он только тогда, когда слабеет вера.

В России есть люди (в том числе среди православных), которые говорят об ответственности верующих, о том, как могла произойти историческая катастрофа. Христианство нередко встречало сопротивление на первых порах, и это вполне объяснимо. Но если небывалые в истории гонения воздвигаются на христиан почти через тысячу лет после принятия христианства, то встает вопрос: научили ли людей за тысячу лет верить в Бога и жить по-Божески? И что могут сказать Пастыреначальнику пастыри, не уберегшие стадо?

Среди нынешних российских христиан явно торжествует триумфализм: «Ура! Выстояли!» А вот почему и за что такая беда обрушилась на страну — на эти вопросы ответов нет. Справедливости ради следует сказать, что и государственное православие осознавало надвигающуюся беду, признаки которой явственно обозначились еще в 1905 г. Об этом свидетельствуют материалы Предсоборного присутствия 1906 г., Предсоборного совещания 1912 г., а особенно материалы самого

¹ Тростников В. Из чьей шинели вышел Ленин? — «Общая газета», 6—12.11.1997, с. 5.

Собора 1917—1918 гг. Однако все эти документы до сего дня остаются невостребованными, и не они лежат в основе деятельности РПЦ. Разумеется, только сами православные вправе решать, что именно востребовать из своего прошлого, но складывается впечатление, что тут у них нет единого мнения.

Что до русских протестантов, то в начале нашего века они избежали катастрофы, постигшей православие: не отпадали от веры в массовом порядке, не громили храмов, не расправлялись со священнослужителями. Гонения, которые обрушились на них с небольшим запозданием, не представляли для них ничего нового: они их испытывали на протяжении всей своей истории. Сейчас много говорится о гонениях при большевиках, словно то были первые в России преследования за веру, и лишь изредка — что они были задолго до них. Даже те формы притеснений (вроде насильственного отнятия детей у родителей) были отработаны задолго до 1917 г. Конечно, помнят об этом не одни протестанты и староверы, есть новообрядцы, которые тоже этого не забывают. Как пишет один из них: «Большевистские гонения на никонианское православие в 20—30-х годах XX в. — мягкий либерализм на фоне гонений на исконно русское православие — “старообрядчество”!»¹. Но таких высказываний мало, чаще намекают — а иногда говорят и открыто, — что мало тогда их преследовали, надо было вывести эту «заразу» до конца.

А. И. Солженицын с его обостренным чутьем на все русские беды не случайно усматривает начало всех религиозных нестроений в России в расколе XVII века, о чем, впрочем, говорилось и до него. Он призывает РПЦ к покаянию перед староверами, но призыв его не услышан, и есть люди, полагающие, что он и не может быть услышан: не тот настрой в самой многочисленной Церкви России.

Вопреки расхожему мнению, сложившемуся не без влияния СМИ, самая острая религиозная борьба у нас идет вовсе не между РПЦ, с одной стороны, и католиками, протестантами и новыми религиозными движениями — с другой. Наиболее непримиримая борьба идет между РПЦ и другими Православными Церквями (1). В этом легко убедиться, побывав на любых заседаниях, симпозиумах, конференциях, посвященных межконфессиональным отношениям. Самые жаркие схватки на них — между самими православными. И дело не ограничивается словесными баталиями — в борьбе за храмы, приходы и прихожан в ход идут дубинки, всюю задействован ОМОН. Какая уж тут соборность...

Общее мнение практически всех протестантов, да и всех верующих России, не принадлежащих к РПЦ, сводится к тому, что в стране нарастает религиозная нетерпимость. Многие убеждены, что грядут новые религиозные гонения. Эти опасения подтвердились принятием нового закона «О свободе совести...» и тут же обозначившейся на местах дискриминационной практикой его толкования и при-

¹ Полосин В. М. Легитимность власти и религиозный фактор. — Религия, Церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень РАГС, № 9—10, М.: 1997, с. 17.

менения. Да и до закона многое было ясно. Сколько бы власти ни твердили о приверженности Конституции, провозглашающей Российскую Федерацию светским государством и равенство всех религий, они явно отдают предпочтение РПЦ. Сколько бы ни повторяла Московская Патриархия, что не претендует на статус государственной Церкви, она совершенно открыто стремится этот статус обрести. И обе институции — государство и РПЦ — действуют заодно в ущерб прочим вероисповеданиям.

Протестанты России вовсе не отрицают исторической роли Русской Православной Церкви. Себя, как уже говорилось, русское протестантство считает неотъемлемой частью российского христианства. Если действительно существует «замысел Бога о России», то Он отводит протестантам в нем достойную роль. Религиозного единообразия в России не было никогда, сколько бы ни говорили о «светлом православном прошлом», не будет его и завтра. Разумнее усматривать в многообразии России — в том числе религиозном — ее богатство.

Такой подход у нас разделяют далеко не все. Однако религиозное многообразие не может существовать без ведома Бога. Нет ничего антихристианского в мысли о том, что мы нужны Ему разные и Он любит нас разных. Апостол не только допускал, но и требовал «разномыслий», они не просто позволительны, им «надлежит быть» (1 Кор. 11: 19). Разумеется, разномыслия не могут быть безбрежными и христиане не должны быть всеядными: есть учения, использующие элементы христианства, однако явно находящиеся за его границами.

Встает вопрос о пределах допустимых «разномыслий», и российские протестанты склоняются к тому, что они заданы апостольским Символом веры. Если принять этот критерий, то и протестантство, и православие, и католичество оказываются ветвями христианства, и сторонники одного вероучения не могут отказывать сторонникам других в спасении. В то же время все учения, не признающие этого Символа целиком (мормоны, свидетели Иеговы, практически все новые религиозные движения), не вправе причислять себя к христианам.

Между христианскими Церквями России, признающими Апостольский Символ веры, вполне возможно согласие. Но это скорее «декларация о намерениях», которую готовы провозгласить чуть ли не все, но не все готовы ее придерживаться. Любая Церковь претендует на то, что именно ей христианство дано во всей полноте. Это следует признать как исходный пункт — а дальше взаимоотношения будут определяться тем, насколько христианский дух действительно присущ российским христианам, или, если угодно, их воспитанностью, цивилизованностью. Речь не может и не должна идти о сведении вероучения к общепризнанному минимуму: никакой подлинный верующий не согласится усекать свое вероучение ради общения с инаковерующими; равным образом не может быть сложения разных вероучений в суммарное целое — никакой подлинно верующий не согласится дополнять свое вероучение в угоду тому же общению. Лучше всего вероучитель-

ную проблематику вообще исключить из разговора, оставив ее разве что богословам. Цель диалога — сам диалог, а не объединение вероучений. Речь может идти лишь о выработке цивилизованных форм общения, раз уж все мы живем в одной стране и при этом исповедуем Христа Распятого.

Способность к диалогу у нас довольно ограничена. Поговорить о нем — как и о соборности — охотников много, вести его умеют далеко не все. Если в самом начале диалога провозглашается, что его единственная цель — вывести партнера по диалогу из заблуждения и вернуть в «истинную веру», а никакой другой цели и быть не может, то диалог вряд ли будет плодотворным. Тут соглашаются максимум «слушать» при явном отказе «слышать». Идут параллельные или последовательные монологи, которые выдаются за диалог. Культура же собственно диалога в России практически отсутствует.

Без уважения к партнеру, без признания его права на свое мнение никакого диалога не получится. Какой может быть диалог, если Церковь партнера по диалогу изначально считают безблагодатной? Говорят, свыше ста лет идет продуктивный диалог православных с англиканами. Он действительно полезен — в том смысле, что приучил общаться друг с другом без ругани. Однако еще Хомяков, несколько лет переписывавшийся с Уильямом Палмером (2), открыто заявил ему, что единственный путь спасения для Палмера и его Церкви — принять православие и отречься от заблуждений англиканства. Конечно, взгляды могут меняться. В 1928 г. Папа Пий XII заявил: «Если и может быть какое-то объединение, то оно произойдет лишь через возврат раскольниковских церквей в Римскую Католическую Церковь»¹. Менее чем через сорок лет после этого Второй Ватиканский Собор признал, что божественная истина может содержаться и в других вероучениях. Однако аналогия — не доказательство, и нет никаких признаков того, что РПЦ делает сходную эволюцию.

Убежденность в собственной правоте часто есть не что иное, как платоновская увлеченность идеей. Она оставляет мало места для диалога: многие просто не могут рассказать о себе, не обругав при этом других. Более того, для иных рассказывать о себе и значит ругать других. В дореволюционных православных духовных академиях и семинариях читался курс «обличительного богословия», название которого говорит само за себя. Сейчас сходный по сути курс сохранился, он именуется теперь «сравнительным богословием», но и тут главное — обличить, заклеить, пригвоздить.

Однако было бы несправедливым всю вину за отсутствие подлинного диалога возлагать исключительно на православие. Русские протестанты тут тоже не без греха. В конце прошлого — начале нынешнего века «разоблачение православия» было для них самым обычным делом, несмотря на грозившие суровые кары. Но

¹ Цит. по: Кернс Э. Дорогами христианства. — М.: 1992, с. 396.

довольно скоро они отказались от нападок на господствовавшую Церковь и перешли к другим формам свидетельства о себе. Однако и сейчас в трудах российских протестантов нередки упоминания о «номинальном христианстве», под которым разумеется православие в целом.

Разумеется, не все так плохо. Есть иерархи РПЦ, есть рядовые прихожане, есть православные мыслители, которые не считают протестантов «внешними» и стремятся вести с ними подлинный диалог. Он, заметим, велся вполне успешно в годы гонений. Он шел в ГУЛАГе — все прошедшие через этот ад единодушно свидетельствуют: там между всеми христианами, вообще между всеми верующими существовали подлинно братские отношения. Горькая истина: христианская любовь не в состоянии сделать то, что смогли сделать преследования. Сейчас практически все российские протестанты убеждены, что поддерживаемое государством православие отказывается от диалога с другими христианами. Словом, наступает «лето неблагоприятное».

Однако христианам не подобает впадать в уныние. Апостол призывает: «Более же всего облекитесь в любовь» (Кол. 3: 14). Если эти слова станут основой взаимоотношений христиан России, то они принесут плоды добрые.

Примечания редакции

(1) В последнее время исследователи религиозно-общественной жизни в постсоветском пространстве все чаще используют по отношению к другим православным деноминациям (юрисдикциям) термин «альтернативное православие».

(2) Пальмер (Palmer) Уильям (ум. 1879) — англиканский богослов, архидиакон, вице-президент колледжа Св. Марии Магдалины Оксфордского университета. Предпринял большие усилия для воссоединения Англиканской Церкви с православием. Дважды посетил Россию; потеряв надежду на диалог с русским и греческим православием, в 1855 г. Палмер перешел в католичество.

*Сергей ВАЙНШТЕЙН, Юрий ТАБАК
(Москва)*

ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ ЕВРЕЙСКОЙ ОБЩИНЫ В РОССИИ

Вопрос существования евреев как религиозно-этнической общности на территории России сегодня стоит как никогда остро. Наряду с многочисленными народами, населяющими нашу страну, евреи в полной мере ощущают всю тяжесть нынешнего переходного экономического и политического периода. Страна с трудом и, к несчастью, не без крови и слез, нащупывает путь в будущее. Задача любого народа на этом пути — остаться именно народом, сохранить свои религиозные, исторические и культурные традиции, определить основные условия и параметры собственной целостности и выживаемости.

Еврейский народ, в силу своей древней и трудной истории, имеет для этого все необходимые данные: характерной чертой еврейского социума является мощное объединяющее начало, складывающееся из ряда устойчивых социально-исторических и религиозных характеристик.

Это, прежде всего, общая трагическая судьба евреев, чьим уделом были непрекращающиеся гонения на протяжении почти двадцати веков. Трудная жизнь в диаспоре заставляла евреев искать наиболее оптимальные формы сосуществования с господствующей культурой и религией, равновесие между желанием сохранить собственную идентичность и необходимостью вписаться в социально-экономическую структуру общества. Верность традициям отцов, неизменная опора на древнее религиозное наследие — Тору и Талмуд, неиссякаемая вера во Всевыш-

него, сохранение древнего языка явились тем цементирующим началом, которое казалось неистребимым в годы самых тяжелых испытаний и даже в момент Катастрофы, когда более трети всего мирового еврейства была уничтожена нацизмом.

Вместе с тем высокий уровень еврейской этики, издревле существовавший в общинах диаспоры, гибкость еврейского религиозного законодательства (Галахи), способность усваивать лучшие достижения мировой культуры, диалектически сочетая их с собственными религиозно-культурными достижениями, позволила иудаизму не превратиться в некий автохтонный культ, а еврейскому народу — не стать маргинальной религиозно-этнической общностью, задержавшейся в своем развитии на средневековом уровне.

Огромное значение имело для судеб евреев и иудаизма создание в 1948 г. государства Израиль, сам факт существования которого стал для евреев диаспоры политической и духовной опорой. Однако идея основателей Израиля: — собрать на земле отцов всех евреев — так и не была реализована в полной мере. Вследствие многовекового пребывания в диаспоре миллионы евреев оказались неразрывными семейными, экономическими, языковыми нитями с теми многочисленными странами, в которых они оказались. Следует учитывать и религиозный фактор: часть верующих евреев полагает, что подлинное еврейское государство может возродиться только с приходом Мессии, а до того времени евреи должны оставаться в диаспоре.

Одна из самых крупных и одновременно многострадальных еврейских диаспор существовала в дореволюционной России и СССР. Законодательство Российской империи опутывало евреев многочисленными ограничениями в правах. На протяжении десятков лет при советской власти евреи испытывали на себе всю тяжесть государственного антисемитизма, когда им было трудно, если не невозможно, поступить в престижные учебные заведения, работать на высоких государственных должностях — не говоря уже об открытых антисемитских акциях, таких, как «дело врачей», организация Антисионистского комитета и т.д. Попытки создания кружков, где изучался бы иврит, традиции и культура евреев, всячески пресекались. Еврейских активистов изгоняли с работы, преследовали, бросали за решетку. Не случайно, когда советское правительство приоткрыло окно для выезда в Израиль, множество евреев стало добиваться права на выезд, несмотря на опасность отказа и последующих репрессий. Но, несмотря ни на что, еврейская культурная и религиозная жизнь продолжалась. Часть евреев в условиях полуподполья или подполья продолжала посещать синагоги, кружки по изучению Торы и иврита, читала и распространяла привозную религиозную литературу с Запада. Издавались подпольные журналы, посвященные проблемам еврейской жизни и еврейской религии. На уровне же старшего поколения, составляющего подавляющее большинство посетителей синагог, еврейская религиозная традиция никогда не прерывалась.

Таким образом, к середине 80-х гг., когда началась перестройка, был здан определенный фундамент для возрождения в России еврейской культуры. За последующие годы были созданы десятки еврейских школ, стали восстанавливаться и строиться синагоги. Всего по России на 1 января 1998 г., по данным управления по делам общественных и религиозных объединений Министерства юстиции Российской Федерации, зарегистрировано 96 иудейских общин. Государственные руководители стали открыто декларировать свое уважение к российскому еврейству: мэр Москвы Юрий Лужков принимал активное участие в реализации проекта строительства мемориальной синагоги и музея Холокоста на Поклонной горе, президент Б.Н. Ельцин 2 сентября 1998 г. присутствовал на их торжественном открытии. Если в начале 90-х гг. еврейские общины в России во многом зависели от помощи зарубежных еврейских благотворительных организаций США, Израиля и от случайных пожертвований, то в настоящее время финансирование российской еврейской общины в значительной мере осуществляется за счет российской же еврейской организации — Российского Еврейского Конгресса (РЕК), которая имеет шестьдесят региональных отделений и в руководство которой входят крупнейшие финансисты и бизнесмены страны. За последние десять лет достигнуты внушительные результаты: РЕК оказывает финансовую помощь 200 еврейским организациям, обеспечивает функционирование 2 университетов, 4 иешив, 18 школ, содействует изданию 3 журналов и 2 газет.

Тем не менее, на еврейскую жизнь в России последних лет наложили отпечаток не только позитивные, но и негативные явления. Экономические и политические трудности страны, страх перед будущим способствовали дальнейшей эмиграции евреев. В результате численность третьей в мире российской еврейской диаспоры уменьшилась с почти двух миллионов до 400 тыс. человек. И хотя в последние годы поток уезжающих значительно сократился, опасность размывания и даже фактического исчезновения еврейской общины (как это, например, произошло в Литве) по-прежнему существует. Сюда следует добавить и объективные процессы развития еврейской общины, имеющие место по всему миру в последние десятилетия: значительное число смешанных браков (доля их во многих городах России колеблется от 30 до 70%), падение религиозности среди евреев среднего возраста и молодого поколения, возрастающая секуляризация населения в целом. Тем самым исчезают традиционные основы функционирования еврейской общины. Впечатляющий пример низкого уровня приобщенности российских евреев к собственному культурному и религиозному наследию дает социологический опрос, проведенный нами в рамках первой научно-исследовательской программы по изучению религиозно-ценностных установок в еврейских общинах в России. Согласно данным этого исследования, 76% российских евреев не считают себя верующими, 87% не воспитывались в

еврейских традициях, 74% никогда не посещали синагогу, 97% не знают языка иврит, 84% не состоят в еврейских организациях, 62% никогда не читают еврейской прессы.

Но еще более серьезное испытание ожидает российское еврейство на пути его религиозно-этнической самоидентификации в ближайшем будущем, когда из паспортов будет изъят пресловутый «пятый пункт». Графа «национальность» в документах советской поры, доставляя евреям многочисленные жизненные трудности и неудобства, не позволяла им, парадоксальным образом, забывать о своем еврействе — пусть и в принудительном порядке. Теперь каждый еврей должен решать сам: хочет ли он отождествлять себя с народом, из которого он происходит, и если да, то каким образом? По какому пути ему пойти? Ассимиляции? Эмиграции? Возврата к духовным ценностям иудаизма?

Вопросы эти не новы и решаются уже в течение полутора веков. В недрах европейского еврейства рождался широкий спектр самых разных мнений — от необходимости полной ассимиляции и полного отказа от «еврейскости» до следования наиболее консервативным древним еврейским традициям и минимизации контактов с нееврейским миром. Все чаще раздающиеся в последнее время (и старые как мир) голоса о засилии евреев в правительстве и о сионистском заговоре как причине экономических неудач в России служат еще одним аргументом, подтверждающим сомнительность ассимиляции как спасительного убежища. Впервые антисемитские лозунги, открытые или слегка задрапированные в старые советские одежды борьбы с сионизмом, прозвучали из уст руководящих деятелей фракции КПРФ в Государственной Думе, т.е. лиц, облеченных высшей законодательной властью. Сюда можно добавить участвовавшие случаи поджогов синагог, осквернения еврейских кладбищ, открытую продажу антисемитской литературы, активизацию деятельности правозащитных организаций: РНЕ, «Черной сотни» и др. Все это может привести к самым опасным последствиям — недаром уже целый ряд политологов сравнивает ситуацию в России с политической ситуацией в Германии начала 30-х гг. А как показывает опыт, в случае погромов никакая аккультурация и ассимиляция не спасут. Так, надежда образованных немецких евреев на полную ассимиляцию как на окончательное решение проблемы антисемитизма оказалась бесплодной: нацисты с равным удовольствием уничтожали и рафинированных берлинских профессоров, и местечковых раввинов. Ведь не так просто избавиться от звучной еврейской фамилии и характерной внешности, даже если ты стал крупным финансистом и не ходишь в синагогу...

Эмиграция тоже не решает многих проблем для российских евреев. Миф о еврейском рае, где тебя будут носить на руках, уже давно рухнул. Государство Израиль вынуждено тратить огромные деньги на оборону, отсюда постоянное сокращение помощи иммигрантам, трудности в нахождении квалифици-

рованной работы. Это и непривычные психологические условия, характерные для страны не Запада, но Востока (о чем применительно к Израилю постоянно забывают), и иврит, который не так-то просто освоить людям среднего и пожилого возраста. Да и, как известно, доля иммигранта всегда тяжела, о какой бы стране ни шла речь. Напряженность в израильском обществе с притоком эмигрантов возрастает: причиной тому не только проблемы с работой и жильем, но и неизбежная конфронтация в обществе, состоящем из представителей общин с разными историческими, религиозно-культурными и языковыми корнями. Достаточно вспомнить недавнее скандальное выступление мэра Иерусалима, заявившего о необходимости прекращения потока иммигрантов из России, которые «едят свинину» и разрушают религиозную жизнь Израиля. Не случайно поэтому отнюдь не все бывшие россияне счастливы на Земле Обетованной.

Другой путь — это укрепление еврейского самосознания, создание устойчивой еврейской диаспоры в России. Однако при этом следует принимать во внимание невозможность в условиях России ориентироваться на опыт самообособления еврейского мира, подобно ортодоксам в Израиле. Слишком малочисленна еврейская община, слишком трудно было бы соблюдать в полной мере еврейские традиции, связанные с соблюдением субботы, пищевыми предписаниями и т. д. Вместо полноценной еврейской жизни в итоге получится некий суррогат, лишь дискредитирующий подлинные еврейские ценности.

Таким образом, сам собой напрашивается вопрос о необходимости поисков пути, на котором (да извинит нас читатель за каламбур) российские евреи, оставаясь российскими, не перестали бы быть евреями. Очевидно, что решающую роль в решении этой задачи должно сыграть развитие и успешное функционирование еврейской общины — ибо только совместно евреи, как и любой другой народ, могут решить свои проблемы. Однако весь вопрос в том, какой должна быть община, какие цели и принципы должны быть положены в основу ее существования. Так, зарубежные еврейские организации жертвуют немалые деньги на развитие еврейской общины в России, однако конечным итогом такого развития видят иммиграцию в Израиль (алию). Иначе говоря, изучение языка, традиции и истории рассматриваются не как самодостаточные для самосознания российских евреев, но как необходимая подготовка к будущей эмиграции. Такое положение, разумеется, не устраивает ту часть российских евреев, которая ратует за развитие собственно диаспоры. В данном случае позиция последних представляется обоснованной — в конечном итоге человек должен сам сделать выбор о месте своего проживания. Задача же мирового еврейства (как это было на протяжении многих веков) — это не принимать на себя функции израильского министерства абсорбции (задачей которого является социальная адаптация вновь прибывших эмигрантов), а помочь своему соплеменнику и единове́рцу.

Другим важным вопросом, требующим своего решения, является достижение баланса между религиозным и культурно-социальным аспектом развития общины. Из приведенных выше социологических данных ясно, что высокий уровень секуляризации российских евреев требует чрезвычайно вдумчивого и осторожного подхода к религиозному просвещению: само по себе увеличение количества синагог и иешив вряд ли может привести к качественному изменению религиозного сознания, так сказать, к еврейскому религиозному ренессансу — об этом свидетельствует и опыт развития других религиозных общин в России. Способствовать осмыслению еврейского религиозного опыта секулярными евреями, разумеется, необходимо — поскольку само понятие еврейства зиждется на религиозной основе. Однако подавать этот опыт можно по-разному: традиции религиозных школ с обязательным ношением головного убора при чтении Торы, молитва перед уроком и т.д., категорические требования к соблюдению субботы и пищевых предписаний (шабата и кашрута) могут только отпугнуть людей. Таким образом, возникает проблема разумного баланса между развитием религиозных и светских еврейских учебных заведений, созданием еврейских светских и религиозных культурных центров. Огромное значение для российского еврейства, многие годы оторванного от магистрального развития мирового еврейства, имеет издание литературы, посвященной еврейской проблематике. Опять же, здесь требуется определить приоритетные направления: какая литература и в каком объеме должна печататься, чтобы — пусть в первом приближении — закрыть множество прорех в сознании российских евреев. И разумеется, чрезвычайно важно усиление благотворительной, социальной деятельности в рамках общины, особенно в условиях тяжелого экономического кризиса в России. Вопросы эти носят вовсе не теоретический характер, поскольку упираются в конечном итоге в статьи финансирования. Вероятно, следует вести речь о масштабном долгосрочном и среднесрочном проекте развития еврейских общин в России, который был бы согласован между российскими еврейскими организациями, в частности Российским Еврейским Конгрессом и Конгрессом еврейских религиозных общин и организаций в России (КЕРОП), с зарубежными еврейскими организациями, осуществляющими помощь российским евреям.

При разработке этих проектов следует также учитывать необходимость взаимодействия иудеев, в рамках общих благотворительных и культурных программ, с представителями других религиозных организаций России, с государственными и общественными организациями. Только при таком сотрудничестве еврейско-российская диаспора могла бы способствовать упрочению демократических ценностей в стране, созданию атмосферы нетерпимости к любым проявлениям ксенофобии и антисемитизма.

У еврейской общины существует масса нерешенных проблем. Но само существование еврейской диаспоры явилось бы залогом возрождения и укрепления еврейской религии и культуры. Несмотря на все трудности и опасности, новая эпо-

ха все-таки создает благоприятные возможности для возрождения еврейской жизни в России, когда каждый еврей может восстановить самое ценное — святость дел и мыслей, чистоту семьи и крепость общины, — в то же время оставаясь верным и активным гражданином своей страны, России.

Лев ЛЕВИНСОН
(Москва)

ЗАМЕТКИ О ВЕРЕ И БЕЗУМИИ

От редакции

Статья Л. Левинсона получила неоднозначную оценку со стороны членов редколлегии альманаха. Не скроем: некоторые решительно возражали против ее публикации, полагая, что она может оскорбить чувства православных верующих. Далеко не во всем соглашаясь с автором, мы все же не без колебаний приняли решение включить эту статью в альманах. Если отрешиться от конфессиональной точки зрения и попытаться рассмотреть религиозные феномены с позиции отстраненного внешнего наблюдателя (а именно такова позиция Л. Левинсона), то неизбежно придется отказаться от ценностного подхода к ним. Более того, феноменология религиозного опыта оказывается идентичной в различных религиях и религиозных группах, подчас очень отличающихся друг от друга. Вместе с тем выясняется, что подобная позиция не позволяет различить святость и психопатологию, мистический опыт и галлюцинации и т.д. В трактовке практики православного монашества Л. Левинсон следует традициям В.В. Розанова (см.: *Розанов В.В. В темных религиозных лучах.* — М.: Республика, 1994). Что же касается методов, которые применяют иные православные священники (подобные методы общественное мнение обычно приписывает исключительно так называемым «тоталитарным сектам»), то мы хотим привести — в изложении агентства «Благовест-Инфо» — Определение Священного Синода РПЦ от 29 декабря 1998 г., который, в частности, указал «священникам, несущим духовническое служение, на недопустимость принуждения или склонения пасомых, вопреки их воле, к следующим действиям и решениям: принятию монашества; несению какого-либо церковного послушания; внесению каких-либо пожертво-

ваний; вступлению в брак; разводу или отказу от вступления в брак, за исключением случаев, когда брак невозможен по каноническим причинам; отказу от супружеской жизни в браке; отказу от воинского служения; отказу от участия в выборах или от исполнения иных гражданских обязанностей; отказу от получения медицинской помощи; отказу от получения образования; трудоустройству или перемене места работы; изменению местожительства». Напомнив пастырям-духовникам о том, что они «призваны помогать своим пасомым советом и любовью, не нарушая при этом богоданную свободу каждого христианина», Синод подчеркнул, что «беспрекословное послушание, на котором основывается отношение послушника к старцу в монастырях, не может в полной мере применяться в приходской практике во взаимоотношениях между священником и его паствой». Особо указано на недопустимость для пастырей вмешиваться в вопросы, связанные с выбором жениха или невесты кем-либо из пасомых, за исключением случаев, когда те просят конкретного совета.

Синод также напомнил пастырям о необходимости соблюдения особого целомудрия и особой пастырской осторожности при обсуждении с пасомыми вопросов, связанных с теми или иными аспектами их семейной жизни.

I

«Проповедовать распятого Христа — безумие в глазах эллинов», — пишет о своем служении апостол Павел в Первом послании к Коринфянам (1 Кор. 1:23).

Действительно, вера в Иисуса, приговоренного к позорной казни, для привыкших поклоняться героям — нечто ненормальное. Столь же ненормальное, как для сегодняшних христиан — вера в милиционера Виссариона, называющего себя новым Иисусом и проповедующего Последний Завет.

Согласно концепции психиатра проф. Ю. Полищука, и то и другое следует рассматривать как коллективное поражение сверхценными идеями, «возникшее психогенно в результате индукции, наведения со стороны человека-индуктора или группы людей, оказывающих массивное внушение с использованием своего служебного положения»¹.

Полищук, Кондратьев и иже с ними полагают, что разница между Иисусом и Виссарионом в том, что в случае последнего мы имеем дело с «псевдорелигией», для чего вводится даже специальное понятие «псевдорелигиозный бред». При

¹ Заключение Комиссии (группы) под руководством проф. Ю.И. Полищука по медико-психологической и юридической оценке деятельности некоторых религиозных организаций. Машинопись, 1995, с. 4.

этом не уточняется, на основании каких научных (а не идеологических) критериев можно отличить религию от псевдорелигии.

Православие же, будучи «истинной религией», выступает в построениях антисектантской психиатрии как проверенное и безопасное для здоровья вероисповедание, сочетающее в себе наглядную историю отечества (Ледовое побоище, Куликовская битва), этнографический театр, традиционную кулинарию и — за неимением иной — «национальную идею». Столь внушительный набор ценностей оставляет за бортом основы христианского учения, то есть Новый Завет Иисуса Христа, подобно тому, как образами Кутузова и Наташи Ростовой вытесняется из сознания учащегося философская проповедь Льва Толстого.

Специалистам по психиатрии невдомек, что псевдорелигиозной деятельностью, в евангельском понимании, прежде всего должны считаться освящения банков и торжественные молебны в честь юбилея автомата Калашникова, а не безумец Закхей, вопреки общепринятым нормам поведения взбирающийся на дерево, чтобы увидеть сына плотника — Иисуса, и не безумная Мария (сестра Лазаря), выливающая, вопреки всякому здравому смыслу, дорогостоящее миро на ноги какого-то человека. В каком бреде — религиозном? псевдорелигиозном? — находились апостолы (сектанты своего времени), внезапно заговорившие на разных языках? А «бред» Франциска Ассизского, Ксении Петербургской, Серафима Саровского, Анны-Екатерины Эммерих?

О разновидностях «нормальных» верующих толкуют не только профессиональные целители советской школы, но и все, кому не лень, например, православный историк-либерал Д. Поспеловский, полагающий, что «есть достаточно причин и юридического, и психиатрического характера для уголовного преследования таких культов, как мунисты, Белое братство, Богородичный центр, виссарионовцы и сам Виссарион». Причиной «психиатрического характера», которая якобы оправдывает уголовное преследование верующих, Поспеловский, ничтоже сумняшеся, называет «зомбирование человека»¹.

Интересно, является ли «зомбированием», с точки зрения профессора церковной истории, призыв раздать все, что имеешь, ради Царства Небесного?

Рассуждения о «сектах» религиозных и светских либералов представляются куда более зловредными, чем деятельность профессиональных гонителей от психиатрии, с равным рвением изобличающих вред всех религий, кроме табуированной Русской Православной Церкви (РПЦ). В отличие от главного врача Ярославской психбольницы В. Турлаева, обвинившего христианский центр «Новое поколение» (христиан веры евангельской) в «психическом заражении окружающих

¹ "Религия и право", № 2—3, 1997, с. 45.

псевдорелигиозными идеями»¹, Поспеловский, блюдуший табель о рангах, не трагивает религиозного истэблишмента: баптистов, адвентистов, пятидесятников, добившихся на Западе признания и неприкосновенности. Видимость терпимости и флер западничества как бы отделяют Поспеловского в глазах читателя от авторов дилеммы «православие или смерть», проклинающих без разбора новостильников, католиков и сатанистов. Доверия Поспеловскому и ему подобным больше, чем краснодарскому священнику Хирному, требующему депортировать «кришпантов, бабтистов и иегову»*. Но тем хуже, ибо эти «демократы», защищая позиции «добропорядочных» верующих, отдают остальных на растерзание. Призывая к психиатрическим и уголовным преследованиям «сектантов», признавая существование фантастического «зомбирования», профессора верно служат религиозным монополистам, поделившим стада верующих на овец и козлиц.

II

Передовым отрядом антирелигиозной карательной психиатрии выступают многочисленные родительские комитеты «по спасению от тоталитарных сект». Ориентируясь на интересы заказчика в лице РПЦ, «профессиональные родители» селекционируют, сочиняют и распространяют компромат на «деструктивные культы». Естественно, что мамы и бабушки, пострадавшие от православия, тоже, как ни странно, огорченные душевспасительным уходом своих мальчиков и девочек (в том числе и несовершеннолетних) в православные монастыри, не находят понимания в антисектантских комитетах.

Между тем и в православии, и в других религиях, именуемых «традиционными», поскольку они остаются живыми религиями (а не только фольклорными заповедниками вроде ансамбля «Березка»), существует весь набор так называемых «негативных психических воздействий», предвзято отмечаемых проф. Полищуком и К° исключительно в «сектах». Признавая это, нелепо делать вывод о необходимости уголовного или какого-либо иного преследования Православной Церкви за чинимый ущерб. Напротив, гарантируя свободу вероисповедания, правовое государство защищает право как соответствующих объединений, так и каждого человека на антиобщественное поведение, на следование целям, отличающимся от

¹ Письмо Ярославской областной клинической психиатрической больницы в прокуратуру Ярославской области от 9.07.96, № 01-38/574.

* Так в тексте! Имеются в виду кришнаиты, баптисты и иеговисты. — *Прим. ред.*

общепринятых в секуляризованном мире, на иной образ жизни, иную систему ценностей, что в православии так и называется «иночеством». Пределом этой защищенной антиобщественности могут быть только уголовные или административные законы¹, применяемые, когда осуществление прав и свобод верующих нарушает права и свободы других лиц.

Задача здесь не так уж проста и не имеет подходящего на любой случай решения. Право, по аналогии с истиной, должно быть всегда конкретно, для чего и существуют следствие и суд, способные определить, содержит ли то или иное событие состав преступления.

Например, Конституция России (ст. 38) обязывает трудоспособных детей, достигших 18 лет, заботиться о нетрудоспособных родителях. Евангелие же можно обвинить в том, что оно призывает возненавидеть отца и мать (Лк. 14:26), потому что «враги человеку домашние его» (Мф. 10:36). Пример этому якобы показал сам Иисус, не признавший мать по крови матерью, братьев по крови — братьями: «И указав рукою Своею на учеников Своих, сказал: вот мать Моя и братья Мои» (Мф. 12:49).

По словам Макса Вебера, «то, что спаситель, пророк, священник, духовник и брат по вере должен стать верующему ближе, чем кровные родственники или члены семьи как таковые», является в религиях спасения (к каковым относится и христианство) само собой разумеющимся. При этом «чувство религиозного братства — чем последовательнее проводились его принципы, тем сильнее — всегда сталкивалось с порядками и ценностями мирской жизни»².

Бесспорно, что религиозные предписания должны быть абсолютны для верующего. Как же он должен поступать, находясь между гражданским и религиозным долгом? Как государству реагировать на столь откровенные призывы к разрушению семьи, которая, согласно упомянутой статье Конституции, находится под его, государства, защитой?

Несмотря на очевидную необходимость дифференцированного подхода, базовой позицией хотелось бы считать приоритет прав и свобод отдельного человека над правами объединения, будь то государство, семья, религиозная община. Каждый — автор своей жизни, имеющий право отречься от семьи, общества и от себя самого, в том числе и от стандартного поведения, правил общежития, избрав опасный путь религиозного эксперимента со своей плотью и со своей душой. «Мы безумны (юродивы) Христа ради», — пишет апостол (1 Кор. 4:10).

Инвективы против сектантства есть, таким образом, чистой воды подмена, когда собственно религиозное отношение к миру и духовный тип сознания пре-

¹ Имеется в виду административное право в современном для России понимании.

² Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира. /Избранное. — М.: 1994, с. 12—13.

подносятся как исключительное свойство «деструктивных культов». Доказательств ложности такого построения множества.

Взять, например, жития киево-печерских святых, изобилующие описанием всевозможных расстройств, могущих служить иллюстрациями для сексопатологии Р. Крафта-Эбинга («истории болезни» Никиты Затворника, отплясывавшего до изнеможения в пустой келье, Иоанна Многострадального, закапывавшего себя по пояс в землю, или Моисея Угурина с его мазохизмом и страхом перед половым актом). Недаром Василий Розанов называл «Киевский патерик» отравленным «ядом скопчества»¹ (ср. с заключением комиссии Полищука: «Исчезает половое влечение у молодых людей. У женщин прекращаются менструации, у мужчин наступает половая импотенция, что свидетельствует о прекращении функции половых желез, об искусственном ее подавлении, что можно обозначить как психическую кастрацию с прекращением детородной функции»²).

Действительно, сублимация сексуальности в мистические переживания «Царства непорочного зачатия» и жизни «через лоно Божией Матери, где похоть рассеивается», у Иоанна Береславского, председателя Богородичного центра (Церкви Божией Матери Державной³), влечет за собой отрицание естественной половой жизни — «греховного эроса», от которого должно отказаться христианину вместе с «родовыми поражениями в крови»⁴, особо раздражающими ветхих комитетских родителей. Но ведь то же самое есть не только в экстатичном богородичном христианстве Береславского, но и в самом что ни на есть «традиционном» православии, великие подвижники которого из боязни «обратиться в ничто, приблизившись к женщине» (по свидетельству Иоанна Мосха), «не допускали на глаза себе не только сестер, но даже родных матерей»⁵.

Разрыв родственных связей во имя православного подвижничества, радикальное изменение себя ради Православной Церкви ничем не отличаются от того, что происходит при вступлении в Общество сознания Кришны, Аум Синрикэ, харизматические церкви. Разница лишь в том, что в православии или католицизме фанатичные, ревностные последователи, активно практикующие члены общин составляют меньшинство от основной массы формальных (номинальных) христиан. В новых же религиозных движениях, создающихся по иному принципу, номинальное членство исключено, возможна лишь активная вовлеченность, живое участие.

¹ *Розанов В. В.* В темных религиозных лучах. — М.: Республика, 1994, с. 344.

² См. выше: Заключение Комиссии (группы) под руководством проф. Ю.И. Полищука, с. 6.

³ Богородичный центр относится антисектантами к «тоталитарным сектам».

⁴ *Архиепископ Иоанн.* Врата любви. — М.: 1997, с. 35—36.

⁵ *Мосх Иоанн.* Луг духовный. — СПб.: 1906, с. 265.

Следует отметить, что в харизматическом движении говорение на иных языках, исцеление и другие экстатические формы богослужебной жизни, представляющие, по мнению упоминавшихся психиатров, опасность для психики, сочетаются с успешной деятельностью в миру, в том числе в сфере бизнеса. Значительную часть харизматов составляет молодежь. Тем самым опровергается основной тезис противников новых движений, что «сектантство» уводит от действительности сотни тысяч здоровых и нужных обществу молодых россиян. В отличие от господствующего православия, отвечающего экономическим интересам лишь узкого круга паразитирующей на нем номенклатуры, для паствы же экономически бесперспективного, харизматические Церкви, объединяющие сегодня усилия с более традиционными формами пятидесятничества, содержат в себе объективно выгодную для капиталистических отношений идеологию, согласно которой «доход является зримым выражением благословения Богом труда верующего и тем самым богоугодности его экономической деятельности»¹.

Правда, само харизматическое движение отмежевывается от прочих НРД. Пропагандист борьбы с сектами Александр Дворкин также не включает харизматов в «черный список», рассматривая, однако, как секту Новоапостольскую церковь, также протестантское новообразование. Важно другое: харизматические Церкви уже преследуются в России как наносящие ущерб психическому здоровью. И в поликлиниках г. Ярославля уже, как в хрущевскую антирелигиозную кампанию, висят плакаты «“Новое поколение” опасно для вашего здоровья».

Причина в том, что обновленная формация христиан веры евангельской (пользующаяся известной популярностью в среде молодежи и предпринимателей), равно как Свидетели Иеговы (ориентированные на средний класс в его российском преломлении: оторванных от деревенских корней горожанок предпенсионного возраста, военных в отставке и т.п.), составляют весомую конкуренцию РПЦ, стремящейся стать монополистом в сфере религии. Последователи харизматов и Свидетелей Иеговы исчисляются уже сотнями тысяч. Поэтому православие вынуждено мобилизовать все влиятельные структуры (включая психиатрию и прессу) на борьбу с этим «злом».

Отсев «пострадавших» от религиозной деятельности в соответствии с госзаказом (будь то действительно пострадавшие или выдаваемые за таковых) превращает психиатрию в аппарат преследования инаковерующих. Быть православным фанатиком не в пример комфортнее, чем рядовым российским кришнаитом или протестантом. Между тем экстремизм в православии, в отличие от якобы присущего некоторым «сектантским» общинам, стократ опаснее, поскольку перетекает в политическую сферу и приводит, в сочетании с национальной нетерпимостью, ксенофобией, к экстремизму политическому.

¹ Вебер М. Социология религии. /Избранное. — М.: 1994, с. 203.

Дело не в том, что православных подвижников следует лечить наравне с «сектантами». Задача психиатрии — противостоять попыткам, в том числе со стороны религиозно индифферентных родственников, вернуть — медицинскими методами — верующего человека к общепринятому гражданскому стандарту.

Ради доброго дела — психиатрической реабилитации новых религиозных движений — посмотрим еще раз на религиозную классику. Возьмем «Лествицу» преподобного Иоанна Синайского (Лествичника), одно из наиболее ярких и по сей день популярных творений восточного монашества, чтобы, с одной стороны, увидеть еще раз паноптикум душевных расстройств, с другой — образец святости, с третьей — мощнейшее выражение игры свободного человеческого духа, открывающего в себе и для себя бездны ада и блаженства.

Вот описание не выдуманной, а реально существовавшей обители кающихся, «святых осужденников», «страны плачущих», составленное Лествичником как поучение, как пример (слово 5-е):

«Видел я, что одни из сих неповинных осужденников всю ночь, до самого утра, стояли на открытом воздухе, не передвигая ног, и жалким образом колебались, одолеваемые сном по нужде естества; но они не давали себе ни мало покоя, а укоряли сами себя и бесчестиями и поношениями возбуждали себя.

Другие умиленно взирали на небо, и с рыданием и воплем призывали оттуда помощь. <...>

Иные непрестанно били себя в грудь, возывая прежнее состояние души своей и невинность своей жизни. Иные из них омочали землю слезами; а другие, не имея слез, били сами себя. <...> Другие же, рыдая в сердце, глас рыдания удерживали в устах; а иногда, когда уже не могли терпеть, внезапно вопияли. <...>

Другие сидели в задумчивости, поникши к земле и непрестанно колебля глазами, подобно львам, рыкали, и стонали из глубины сердца и утробы. <...>

У иных видны были языки воспаленные и выпущенные из уст, как у псов. <...> Другие, вкусив немного хлеба, далеко отвергали его от себя рукою, говоря, что они недостойны человеческой пищи, потому что делали свойственное скотам. <...>

У иных видимы были колена, оцепеневшие от множества поклонов; глаза, померкшие и глубоко впадшие; вежди, лишённые ресниц; ланиты, уязвленные и опаленные горячестью многих слез; лица, увядшие и бледные, ничем не отличавшиеся от мертвых; перси, болящие от ударов и кровавой мокроты, извергаемой от ударений в грудь. Где там было приготовление постели? Где одежды чистые и крепкие? У всех они были разорванные, смердящие и покрытые насекомыми»¹.

¹ Преподобного отца нашего Иоанна Лествичника Лествица. /Репринт. — Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь: 1994, с. 59—64. (Орфография и пунктуация при цитировании приближены к современным нормам.)

Что это — зависимые расстройства личности? Или великая поэзия? Искание себя? Альпинист рискует, канатоходец рискует, гонщик рискует.

И если гонщик еще может оправдать себя перед обывателем, сказав, что гонится за деньгами, то чем оправдаться монаху в глазах своей нормальной семьи?

«Моя внучка Маша после окончания Уральского политехнического института ушла в монастырь, — пишет в Государственную Думу пенсионерка М.А.Ш. из г. Екатеринбург. — Мы морально к этому были не готовы, поэтому это для нас страшное горе. Но самое страшное в том, что, сталкиваясь с церковью, мы обнаружили непонятные вещи. <...> Девушек кодируют (а ведь это уголовное деяние) на забвение прошлого. Они как попки скороговоркой твердят одно и то же: «Мы для прошлого умерли, у нас нет родителей, у нас нет сестер и братьев». Для девушек нет ни газет, ни ТВ, ни радио<...> Помогите нам в борьбе с той нечистоплотностью, что примазалась к церкви».

Эта бабушка, прожившая жизнь при советском строе, смотрит свое ТВ и видит нарядного Патриарха рядом с Ельциным и Черномырдиным. Она готова порадоваться куличам и крашеным яйцам, даже, возможно, сходить за святой водой и подать записку об упокоении близких в родительскую субботу. Но пойдешь объяснить ей, что как раз яйца и записки «примазались» к тому живому христианству, в котором стремится искать Бога ее внучка.

Ладно — бабушка. Бабушке не уступает и упоминавшийся проф. Поспеловский, предлагающий преследовать за «зомбирование» не только «секты», «но и отдельных православных псевдостарцев, которые тоже коверкают немало молодых душ»¹.

Приведем еще одно письмо. Господин В.В.Б. из г. Азова Ростовской области, разыскивая в монастырях РПЦ свою дочь Татьяну, пришел в ужас от иноческого жития: «Игуменя в монастыре — это царь и бог. Без нее в монастыре никто лишней раз вздохнуть не может, не говоря уже о другом. На все нужно ее благословение. <...> Как живут в скитах — видел. Сказать, что они живут как рабы, — ничего не сказать! Это непередаваемо. Хороший хозяин скот содержит значительно лучше».

Эти картины будто бы списаны у того же Лествичника: «Простосердечный монах <...> всегда послушен, совершенно сложивши бремя свое на своего руководителя; и как животное не противоречит тому, кто его вяжет, так и душа правая не противится наставнику, но последует ведущему, куда бы он ни захотел; хотя бы повел на закланье, не умеет противоречить» (слово 24-е)².

Сетования бабушки из Екатеринбург и папы из Азова не находят у антисектантов спроса, хотя таких обращений множество. Зато в чести родители «жертв то-

¹ См. прим. 2.

² См. Лествица, с. 161.

талитарных сект», создавшие, с помощью СМИ, легенду о десятках тысяч убитых горем российских семей. В действительности таких семей не больше, чем пострадавших от православия. И это притом, что демонизация «сект» информаторами типа Дворкина увеличивает страх родственников, встревоженных, как правило, самим фактом «вербовки» родного человека в страшную «секту». Вдохновляемые антисектантскими функционерами, родители «жертв» живописуют: «Псевдорелигиозные организации, такие, как “Аум Синрике”, “Сознание Кришны”, “Виссарион” и другие, представляют собой настоящие фабрики по массовому производству душевнобольных людей, организованных по типу концентрационных лагерей, в которых жертвы находятся «добровольно» в состоянии полной психической зависимости от культа (его лидера, системы мировосприятия и дисциплины)»¹.

* * *

Проблема «психиатрия и религия» не может рассматриваться лишь в применении к проблеме так называемых «сект», противопоставляемых «цивилизованным» традиционным верованиям. Безумие и религия — это совсем другая проблема.

«Слово Божие <...> острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов», — сказано в Новом Завете (Евр. 4:12). Такое разделение может быть весьма и крайне болезненно, но это выбор конкретного человека, дело его свободы, включая свободу отказаться от собственной свободы. В буддийских текстах говорится об этом так: «Благородный и понятливый ученик ощущает отвращение к телу, отвращение к чувству, к способности понимать, к деянию и к разуму. Ощувив отвращение, отказывается от них; отказавшись от них, освобождается»².

Или нам предстоит вернуться к безбожным пятилеткам и объявить войну всякой вере (что не мешает, кстати, продолжать жалкие манипуляции с национальной Церковью на политической сцене), или необходимо признать религию властной силой, которая вправе требовать от человека всей его жизни.

¹ Письмо А.М. Палкиной, члена Комитета по спасению молодежи, адресованное парламентским слушаниям «Свобода совести и права человека», 14 февраля 1995 г.

² Сутта питака. Самйутта Никайа. III. 68. Цит. по кн.: Всемирное писание. Сравнительная антология священных текстов. — М.: Республика, 1995, с. 471.

Александр ВЕРХОВСКИЙ
(Москва)

КСЕНОФОБИЯ И РЕЛИГИЯ В РОССИИ

Сама по себе убежденность в исключительности своей веры, ее превосходстве над другими — неотъемлемая часть почти всякой религиозной системы. Современное либеральное мировосприятие не выступает против такой убежденности, поскольку она является внутренним делом верующего. Правда, на практике зачастую случается иначе.

Национальная ксенофобия, столь широко распространенная в российском обществе, не могла обойти стороной и межконфессиональные (и внутриконфессиональные) отношения. Более того, в этой области она сложным образом взаимодействует с ксенофобией религиозной. В рамках этой статьи мы не претендуем рассмотреть всю эту сложную и малоисследованную проблематику, но сосредоточимся на религиозной ксенофобии как таковой.

Речь пойдет не о собственно религии, не о вероучительных высказываниях в духе исключительности, а только о фактах дискриминации или насилия на межконфессиональной почве, о призывах к таким действиям, о политике государства как субъекта, обязанного, согласно Российской Конституции, сохранять полный нейтралитет в религиозных вопросах.

Смещение националистических мотивов и мотивов религиозной нетерпимости и активное использование религиозной нетерпимости в идеологии и пропаганде национал-патриотических партий и группировок — это темы, довольно по-

дробно исследованные, в том числе и в наших предыдущих работах¹, поэтому здесь мы на них специально останавливаться не будем.

Основными объектами рассмотрения в этой статье будут религиозные объединения, федеральные и региональные органы власти и лишь отчасти — политические организации. Из религиозных объединений основное внимание мы обращаем на Русскую Православную Церковь (Московский Патриархат), так как это не просто крупнейшее объединение, но и далеко превосходящее по своему влиянию все остальные, вместе взятые.

ПРОПАГАНДА КСЕНОФОБИИ РЕЛИГИОЗНЫМИ ОРГАНИЗАЦИЯМИ

Русская Православная Церковь (РПЦ) — а под этим названием зарегистрирована та часть российских православных общин, которая находится в каноническом подчинении Московской Патриархии, — не просто крупнейшая конфессия страны, объединяющая, по данным различных опросов, от 40 до 65 процентов взрослого населения России. РПЦ, несомненно, — основной «религиозный партнер» современного Российского государства. Как факт это не нуждается ни в каких юридических актах, как тезис — ни в каких формальных доказательствах. Представления о нормах взаимоотношений в сфере конфессиональной жизни и для большинства граждан, и для большинства политиков и чиновников формируются именно РПЦ. И приходится признать, что представления эти далеки от либеральных норм.

Необходимо сразу оговорить, что Церковь — не «партия нового типа», никакого единомыслия в ней нет и не предполагается, даже если многим в самой Церкви этого очень бы хотелось. Соответственно, невозможно говорить о единой позиции всей РПЦ. Говорить можно о решениях Патриарха, Синода, Архиерейского или Поместного Соборов, о действиях конкретных членов Церкви.

Антизападничество в форме антикатоличества является одной из устойчивых характеристик русского православия. На давний вероисповедный спор между Западной и Восточной Церквями в России наложились история униатства, взаимное недоверие Востока и Запада крайне усугубилось у нас низким уровнем религиозного образования и имперским мировосприятием. Сейчас к антикатоличеству добавилась враждебность к другим, быстро укореняющимся в российском об-

¹ *Верховский А., Папп А., Прибыловский В.* Политический экстремизм в России. — М.: 1996; *Верховский А., Прибыловский В.* Национал-патриотические организации в России. История, идеология, экстремистские тенденции. — М.: 1996.

шествие конфессиям западного происхождения. Именно их так называемая экспансия сейчас гораздо опаснее для влияния РПЦ, но тема «латинской ереси» именно в силу своей традиционности по-прежнему остается центральной для антиэкуменизма большей части клириков и мирян РПЦ, да и других объединений российского православия.

Взаимная анафема Римского и Константинопольского первоиерархов снята, как известно, уже более тридцати лет назад, но отношения «Церквей-сестер» по-прежнему являются крайне настороженными. С распадом СССР в России естественно сократилось число католиков. Соответственно, открытие католических храмов на ее территории вызвало сильнейший протест большинства православных. Католики считают, что они обращают в свою веру неверующих, православные — что переманивают православных.

С точки зрения светской, суть конфликта в том, что, хотя случаи перехода т.н. «воцерковленных» православных в католичество единичны, РПЦ предъявляет претензии и на всех тех, кто должен бы быть православным «по факту рождения». В наиболее мягкой форме это сформулировал Председатель Отдела Внешних церковных сношений (ОВЦС) Московского Патриархата митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл (Гундяев):

«Если Католическая Церковь декларирует, что Православная Церковь благодатна, что наш народ насилием был отторгнут от православия, то Она не может и не хочет задавать вопрос о том, имеет ли Православная Церковь право вернуть к себе если и не тех, кто был от Нее отторгнут, то хотя бы их детей?.. Разумеется, такой стиль разговора — не юридический, не учитывающий законов и прав человека. Так можно говорить только с братьями по вере. Но мы и апеллируем к самым искренним чувствам братьев-христиан»¹.

Патриарх неоднократно говорил, что католицизм не может рассматриваться как традиционная религия в России, хотя католики жили в ней с давних времен, в том числе и в центральных областях. Таким образом, первоиерарх РПЦ понимает «традиционность» в политико-географическом, а не в хронологическом смысле.

Менее ответственные деятели Церкви позволяют себе больше. Скажем, в феврале 1997 г. епископ Курганский и Шадринский Михаил (Расковалов) публично заявил, что «нет ереси худшей и подлейшей, чем католицизм»². И он не одинок в выражении подобных взглядов даже среди епископата.

Антикатолические настроения настолько сильны, что для дискредитации противника зачастую достаточно обвинить его в симпатиях к католицизму. Один из авторов газеты «Радонеж», флагмана фундаменталистского течения в РПЦ, ут-

¹ *Шевченко М.* У РПЦ нет политических амбиций. Интервью с митр. Кириллом. — «Независимая газета», 29.11.1996.

² «Благовест-инфо», 1997, № 72.

верждает, что в клир РПЦ внедрены тайные католики, агенты Ватикана. Далее автор весьма прозрачно намекает, что к таковым относится целый ряд православных священников либерального толка¹.

Хотя никаких прямых антикатолических деклараций уже давно не принимается, можно сказать, что в последние годы антикатоличество усиливает свои позиции. Если еще в июне 1993 г. представитель РПЦ при Всемирном Совете Церквей в Женеве игумен Нестор (Жиляев) подписал вместе с католиками Баламандское соглашение, закрепляющее понятие «Церкви-сестры», и, судя по реакции священноначалия, это не было с его стороны самодеятельностью, то 28 ноября 1996 г. своим правящим архиереем был запрещен в служении иконописец архимандрит Зинон за то, что причастился на католической Литургии, а январский 1997 г. Архиерейский Собор РПЦ подтвердил, что причащаться вместе с католиками недопустимо.

Противники экуменизма («ереси экуменизма», по их терминологии) выступают, конечно, не только против католиков. Излюбленной мишенью для них стало членство РПЦ во Всемирном Совете Церквей (ВСЦ), где большинство членом-Церквей представлено протестантскими деноминациями. На том же Архиерейском Соборе лишь особыми усилиями Патриарха Алексия II и митрополита Кирилла удалось отстоять членство РПЦ в ВСЦ.

Но сама по себе логика фундаменталистов, не считающих возможным даже сидеть за одним столом с религиозными оппонентами, не чужда и «центристки» настроенным лидерам. Так, 18 июля 1996 г. митрополит Кирилл направил президенту Российского отделения Международной ассоциации религиозной свободы (РО МАРС) Валерию Борщеву письмо, в котором объявил об отзыве представителей РПЦ из руководящих органов ассоциации. Митрополит Кирилл объяснил это тем, что «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”)². Правда, в начале 1997 г. участие РПЦ в МАРС было восстановлено.

Нынешние иерархи РПЦ не заявляют открыто о своей поддержке фундаменталистского крыла в Церкви, так что определить, кого из них следует относить к таковым, довольно затруднительно. Со своей стороны, Патриарх и руководимый им Синод тоже не формулируют своей позиции по отношению к антиэкуменической пропаганде как таковой. В такой неразберихе легко возникают злоупотреб-

¹ Спасский А. Технология раскола. — «Радонеж», 1997, № 2 (46).

² «Диа-Логос: Религия и общество. 1997». — М.: 1997, с. 295.

ления. Например, при монастыре св. Пантелеимона была выпущена брошюра с характерным названием «Баптисты — самая зловредная секта». На обложке ее указано, что издана она с благословения Патриарха Алексия II. Однако на возмущенный запрос баптистов из Патриархии поступил официальный ответ, что тако-го благословения Патриарх не давал, а издателям «сделано предупреждение» и «указано»¹. Вряд ли это единственный случай такого рода, но, как правило, никаких опровержений не дается, и у гражданина, покупающего очередную ксенофобскую книгу, которых на церковных прилавках масса, складывается мнение, что РПЦ в лице своего Патриарха проповедует ксенофобию. Другой вопрос, насколько это мнение обосновано на самом деле.

Патриархия, как правило, высказывается довольно терпимо по отношению к наиболее многочисленным и давно легализованным иноверцам, в первую очередь — к старообрядцам. Объясняется такая терпимость, видимо, тем, что руководители РПЦ еще в советское время смирились с наличием других «разрешенных» религий, тем более что ислам, старообрядчество, иудаизм и даже католицизм не составляют реальной конкуренции РПЦ во влиянии на паству. В позднесоветский период сложилась некоторая устойчивая ситуация: легальные конфессии были почти изолированы от неверующих и друг от друга (1), нелегальные находились под жестким давлением и тоже не могли активно расширяться. Тогдашние религиозные организации друг к другу в некотором смысле привыкли.

Начавшийся с конца 80-х гг. стремительный рост не только легальных (или полуполигальных, как баптисты и пятидесятники) конфессий, но и тех, которые власть ранее не признавала (включая и Русскую Православную Церковь Зарубежом — РПЦЗ), застал РПЦ врасплох. А когда стали появляться и быстро увеличивать свое влияние новые религиозные движения (НРД), как возникшие в СНГ, так и принесенные проповедниками из-за рубежа, РПЦ реально столкнулась с массовым отходом потенциально православных граждан от Церкви.

Оценивать реальное влияние конфессий по количеству верующих довольно затруднительно, так как верующие могут быть в разной степени вовлечены в жизнь своей религиозной общины и в разной степени разделять ее вероучение. Интереснее динамика количества общин. На 1 января 1997 г. в России было зарегистрировано 14 688 религиозных объединений разного типа (общины, управления, учебные заведения и т.д.), относящихся к 61 конфессии. Рост количества общин неравномерен: православные с их удвоением числа общин с 1991 г. отстают от мусульман и протестантов (у них с 1991 г. стало примерно втрое больше общин) и тем более — буддистов и католиков (рост примерно в 8 раз). Некоторые конфессии зарегистрировались в России только после 1991 г.: «Евангельские христиане»

¹ «Всероссийский христианский вестник», 1997, № 1, апрель—май.

(296 общин), «Свидетели Иеговы» (143 общины), кришнаиты (111 общин) и др. Из «традиционных» конфессий быстрее всего росло количество общин «Христиан веры евангельской» (пятидесятников) — с 72 до 379.

Безусловно, РПЦ по-прежнему сохраняет лидерство, но Церковь не может не настораживать то, что хотя в 1996 г. православными называли себя 66,2% россиян¹, лишь около половины из них (36,4%) назвали себя «определенно верующими», причем даже они верят в сглаз и астрологию не меньше, чем в бессмертие души или в воскресение Иисуса Христа.

Зато представления о численном росте «новых религий», как правило, заметно завышены, что выгодно для пропаганды ограничительных мер. Программная статья «Сектомафия» в «Российской газете» оперировала чуть ли не исключительно миллионными цифрами, даже давно прошедшему период своего расцвета «Богородичному центру» был приписан миллион адептов. На этом основании в статью утверждалось, что «новый закон... направлен прежде всего против тех деструктивных организаций, которые в последнее время ведут самую настоящую духовную агрессию против России, всерьез угрожая ее национальной безопасности» (очень распространенная ссылка на внешнюю угрозу, хотя многие известные «новые религии» — чисто отечественного происхождения), тогда как раньше — очевидно, при советской власти — «православные, мусульмане, католики, иудеи, буддисты, протестанты мирно уживались»².

Сам Патриарх Алексей II говорил, например, что только «в Москве действует около 30 организованных групп сатанистов, объединяющих более 2000 членов»³. Андрей Логинов, начальник Управления Администрации президента по вопросам взаимодействия с политическими партиями, общественными объединениями, фракциями, депутатами Государственной Думы Федерального Собрания РФ, в своей статье в «Российских вестях», ссылаясь на неназванные источники, утверждает, что в «различные культовые новообразования в России уже вовлечено от 3 до 5 млн. человек, 70% из них — молодежь от 18 до 27 лет; 80% — с высшим образованием; около 1 млн. — студенты, из них 30% бросили учебу; около 250 тысяч детей оставили семьи»⁴.

Все это выглядит большим преувеличением. По данным еженедельника «Московские новости», «последователей новых религиозных движений меньше, чем 1 процент населения», из них около 100 тысяч кришнаитов, до 50 тысяч последователей Церкви Последнего Завета (церкви Виссариона, но это не только в Рос-

¹ Мы используем данные Центра социологических исследований МГУ. См. также: *Вартазанова Т.* Во что верят россияне. — «НГ—религии», 27.02.1997.

² *Каленова Г.* Сектомафия. — «Российская газета», 06.08.1997.

³ Патриаршее слово. Из доклада на Архиерейском Соборе. — «Советская Россия», 06.03.1997.

⁴ *Логинов А.* Двойной стандарт политики и веры. — «Российские вести», 19.07.1997.

сии)¹, причем, судя по всему, официальные данные о численности объединений в ряде случаев завышены. Незарегистрированные «АУМ Синрикё», «Великое Белое Братство» и т.д. вряд ли сейчас многочисленны.

Вовсе нет нужды исходить из «презумпции виновности» и считать, что иерархи РПЦ заинтересованы в сохранении паствы и доминирующего положения своей Церкви исключительно ради власти и денег, как это делают радикальные критики Патриархии (например, Глеб Якунин, назвавший свою брошюру «Подлинный лик Московской Патриархии»). Православным естественно выражать недовольство ростом влияния еретических, с православной точки зрения, религиозных доктрин. Некоторые новые религии вызывают сильное недовольство не только у православных, но и у людей, вообще далеких от религиозных проблем.

Это общее недовольство так называемыми «тоталитарными сектами» и «деструктивными культурами» настолько велико и не убывает уже так долго, что нет нужды искать ему отдельные подтверждения. Достаточно сказать, что и антисектантская пропаганда, и общественное сознание в целом рассматривают все «секты», то есть фактически все конфессии, за исключением нескольких, наиболее признанных (или, точнее говоря, наименее гонимых) еще при советской власти, как нечто опасное и порочное, не опираясь при этом ни на юридически доказанные факты, ни даже на объективную журналистскую информацию. Собственно говоря, именно такое предельно неразборчивое, негативное отношение и должно называться ксенофобией.

Само по себе крайнее неприятие обществом «новых религий» неудивительно и вовсе не является уникальным свойством современной России. «Новые религии» всегда выбиваются из общепринятых представлений о религиозной жизни, почти неизбежно вступают на ранних этапах в те или иные конфликты с законом². Так что требовать даже от гораздо более либерального общества полной толерантности к «экзотическому» поведению проповедников и адептов «новых религий» трудно. Другое дело, что сейчас в России уровень толерантности к НРД неуклонно снижается по сравнению с началом 90-х гг., когда они воспринимались (и, с нашей точки зрения, адекватно) большинством граждан как неотъемлемая часть религиозного подъема в обществе.

Вокруг «новых религий», зарегистрированных, как кришнаиты, «Церковь объединения» и др., или не зарегистрированных, как знаменитое «Белое Братство»

¹ *Иваненко С.* Неверующие — в меньшинстве. — «Московские новости», 27.04-04.05.1997.

² *Еленский В.* Феномен новых религиозных движений: Белос братство. — «Диа-Логос: Религия и общество. 1997», — М.: 1997, с. 211-223.

во», постоянно происходит множество частных конфликтов. Наибольший общественный резонанс вызывает деятельность групп родителей, чьи несовершеннолетние или вполне совершеннолетние дети «ушли в секту». И если совершеннолетний гражданин вправе добровольно согласиться на любой (не криминальный) образ жизни, даже если он категорически неприемлем для его родственников и большей части общества, то с подростками все сложнее. Необходимо лишь помнить, что такая проблема существует применительно не только к «новым религиям», но и к вполне традиционной РПЦ, а именно — к православным монастырям¹.

Руководство РПЦ не несет прямой ответственности за такие крайние проявления антисектантского активизма, как случаи избияния проповедников «Белого Братства», «Общества Сознания Кришны» и других «нетрадиционных конфессий» воинствующими православными, но любое выступление любого иерарха РПЦ по данному вопросу способствует созданию нового «образа врага» для православных или сочувствующих православию граждан.

Пафос борьбы с «тоталитарными сектами» с самого начала в значительной степени обуславливался тем, что эти самые «секты» — иностранного происхождения. Часто сама тема «сект» успешно заменяется темой «иностранных миссионеров». Отчасти это — осознанный перевод вопроса в плоскость, более понятную людям внецерковным, которых в России большинство, но в немалой степени — естественное следствие общего антизападничества, доминирующего и в обществе, и в РПЦ и доходящего в ряде случаев до вопиющего абсурда. Например, стихи английских поэтов, появившиеся в московском метро, «Русский вестник» счел возможным сделать предметом отдельного параграфа в обзоре своей Русской аналитической службы, озаглавленном «Пропагандистская война против России»². Антизападничество же является лишь частным, хотя и очень значимым и популярным, проявлением церковного фундаментализма.

Сам термин «фундаментализм» применительно к ультраконсервативным кругам РПЦ довольно условен. В отличие от исламских фундаменталистов, призывающих к восстановлению образа раннего ислама (или, если угодно, искаженных и мифологизированных представлений о нем), те, кого обычно называют фундаменталистами в РПЦ, апеллируют не к раннему христианству, а к широко известной мифологии «исконного русского православия». По словам Владимира Илюшенко, «закрытая модель христианства представляет собой вариант религи-

¹ Белая книга. О нарушениях свободы совести в Российской Федерации (1994—1996). — М.: 1997.

² Русская аналитическая служба. Пропагандистская война против России. — «Русский вестник», 1997, № 40-42.

озного фундаментализма, или русскую религию. <...> Они полагают, что во Христе нет ни эллина, ни иудея, но есть русский»¹.

Мы не затрагиваем в этой статье обширной темы противостояния либерального и фундаменталистского течений внутри РПЦ, так как она является именно внутренней проблемой одного, пусть и крупнейшего, религиозного объединения. Влияние деятелей либерального крыла русского православия почти незаметно за пределами РПЦ, зато фундаменталисты, тесно связанные с национал-патриотическим течением общероссийской политической жизни, играют весьма заметную роль. Митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Иоанн (Снычев), скончавшийся 2 ноября 1995 г., был духовным лидером не только фундаменталистского течения в Церкви, но и всего национал-патриотического движения.

Патриархия в лице самого Патриарха Алексия II и митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла стремится ограничить влияние фундаменталистов. Митрополит Иоанн был и остается фигурой неприкосновенной, но поощряемый им Союз православных братств еще в 1994 г. подвергся серьезным прещениям со стороны Патриархии.

Можно назвать два ведущих фундаменталистских издания — газету «Русь Православная» (выходила как приложение к газете «Советская Россия», с 1997 г. выходит как самостоятельная газета) и газету «Радонеж». Здесь же нельзя не назвать и «Русский вестник», газету, строго говоря, не церковную, но активно проводящую ту же линию. Все они довольно схожи идеологически, и идеология эта, если характеризовать ее в двух словах, была достаточно внятно сформулирована обозревателем «Руси Православной» в связи с обсуждением новой национальной идеи: «пытаться искусственно конструировать русскую идеологию — все равно что изобретать велосипед», — и далее автор сослался на уваровскую триаду «православие, самодержавие, народность» как на вполне актуальную и устаревшую не более, чем «законы Ньютона или Евклидова геометрия»².

В редакционный совет православного приложения к газете «Советская Россия» входили три епископа РПЦ. После смерти митрополита Иоанна два других епископа: митрополит Ставропольский и Владикавказский Гедеон (Докукин) и епископ Бронницкий Тихон (Емельянов) — хотя и не сразу, но вынуждены были выйти из состава редакционного совета. «Русь Православная» фактически встала в открытую оппозицию к Патриархии. Константин Душенов, бывший пресс-секретарь митрополита Иоанна, ныне возглавляющий Санкт-Петербургский Союз православных братств, опубликовал целую серию статей, в которых провозгласил покойного митрополита Никодима (Ротова) чуть ли не основателем «ереси экуме-

¹ *Илющенко В.* Две модели христианства и русский фашизм//Нужен ли Гитлер России? — М.: 1996, с. 195-200.

² *Степанов А.* В поисках смысла. — «Советская Россия», 04.01.1997.

низма» в России, а целую группу современных иерархов, «никодимовцев», включая митрополита Кирилла, обвинил в антицерковной деятельности¹. Но и в условиях столь открытого противостояния Патриархии и фундаменталистских лидеров нашелся иерарх, архиепископ Курский и Рыльский Ювеналий (Тарасов), который счел возможным специальным письмом в «Русь Православную» поддержать редакцию и лично Душенова². Вероятно, такая храбрость — исключительное свойство именно архиепископа Ювеналия, откровенного монархиста, еще на Втором Всероссийском монархическом совещании 14–16 ноября 1995 г. призывавшего к «восстановлению патриотически-национального, соборного самосознания, выраженного историческим триединством: Православие, Самодержавие, Народность»³.

Синод РПЦ 3 октября 1997 г. счел статьи Константина Душенова «заслуживающими канонических прещений»⁴. Хотя конкретно не были названы ни имя Душенова, ни названия статей, это стало серьезной демонстрацией для РПЦ, в которой в последнее время церковным наказаниям (исключая, конечно, личные бытовые нарушения) подвергались только раскольники или деятели либерального крыла Церкви. Правда, одновременно прещение было наложено на журналистов «Московского комсомольца», также не поименованных (очевидно, имелись в виду Александр Колпаков и Сергей Бычков), «виновных» в систематических обвинениях митрополита Кирилла в сомнительной коммерческой деятельности. Так что, возможно, и наказание Душенова является всего лишь личным триумфом митрополита Кирилла.

Патриархия до сих пор не сформулировала своих расхождений с фундаменталистами и, видимо, не считает это целесообразным. Например, газета «Радонеж» продолжает выходить по благословию Патриарха, что не мешает ей вести активнейшую антиэкуменическую пропаганду и допускать прямые антисемитские выпады. Вот образцовая цитата: «Недавно появились сообщения о том, что в Санкт-Петербурге готовится проведение представительной международной конференции “Богословие после Освенцима и ГУЛАГа”. Предполагается, что в ней примут участие митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский и главный раввин Санкт-Петербургской синагоги. Не знаем, возникала ли у кого-нибудь мысль провести конференцию “Богословие после Голгофы”»⁵.

¹ *Душенов К.* Никодимовщина. — «Советская Россия», 14.11.1996; его же. Мертвый сезон. — Там же, 26.12.1996; его же. Волки. — Там же, 6.2.1997; его же. Своя своих не познаша. — Там же, 20.3.1997; его же. Ответствую по совести. — Там же, 3.4.1997.

² «Советская Россия», 06.03.1997.

³ «Метафразис», № 16, 1995.

⁴ Решения Священного Синода. — «Русский вестник», 1997, № 40–42.

⁵ *Рогожин А.* Теология удобства. — «Радонеж», 1997, № 2 (46), январь.

На уровне «православной общественности» антисемитизм может принимать сколь угодно агрессивные формы. Архиепископ Пермский и Соликамский Афанасий (Кудюк) рассказывал, что в 1995 г. православное братство св. Стефана Великопермского угрожало ему расправой за посвящение в сан священника еврея. Архиепископ не уступил, но сейчас, когда члены братства присоединились к Русскому национальному единству (РНЕ), он «боится расправы, как это было с Менем»¹.

Церковный антисемитизм — явление, несомненно, реальное, но одновременно и не вполне явное: грамотным христианам негоже выступать с антисемитских позиций, что бы они лично ни думали. Все епископы сейчас воздерживаются от комментариев на эти темы. Как в светской национал-патриотической прессе до сих пор любят пользоваться эвфемизмом «сионист», так в прессе церковной и околоцерковной в том же качестве используются ссылки на ересь жидовствующих (хотя осужденная в XV веке по обвинению в этой ереси группа людей не имела никакого отношения к евреям, а свое название получила за отрицание некоторыми из них божественной природы Христа).

С одной стороны, официальный церковный антисемитизм сведен на уровень авторов изданий типа «Радонеж» и отдельных священников, с другой — после знаменитого выступления Патриарха Алексия II перед нью-йоркскими раввинами 13 ноября 1991 г., из-за которого его на некоторое время перестали почитать за богослужением в Троице-Сергиевой лавре, что по сути было близко к расколу в Церкви, священноначалие никак не выступает против церковного антисемитизма, и большинством внешних наблюдателей это воспринимается как неявная солидарность с антисемитами.

Важнейшей стороной фундаменталистской доктрины является верность обрядовым традициям, сложившимся к данному моменту в русском православии. Неизменность не только порядка или языка богослужения, но и такой условной, отвлеченно рассуждая, вещи, как юлианский календарь (старый стиль), широко пропагандируются фундаменталистами как залог сохранения «духовного здоровья нации»: «Радонеж» считает «верность старому календарю залогом верности церковному преданию»².

2 января 1997 г., в день памяти св. Иоанна Кронштадтского, нынешний митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский Владимир (Котляров) говорил в проповеди о необходимости некоторых богослужебных реформ. Собравшиеся довольно спокойно восприняли идею о возможности разделения (как в ряде других Православных Церквей) таинств исповеди и причастия, но разразились дружны-

¹ «Дружба народов», 1996, № 12.

² *Рогожин А.* Будем ли мы праздновать воскресенье в пятницу? — «Радонеж», 1997, № 6 (50).

ми криками «Еретик!» и «Анафема!», когда митрополит высказался за переход на новый стиль григорианского календаря¹.

Патриарх направил митрополиту Владимиру письмо, в котором осудил его выступление как по существу, так и по форме. Мотивировал он это так: «Все наши высказывания должны умиротворять нашу паству, а не вносить в нее смущения и раздоры. <...> Мы должны помнить печальный опыт исправления богослужбных книг при Патриархе Никоне, приведший к расколу, не излеченному и по сей день. В православном сознании, может быть, даже подсознательно, но живет внутреннее сопротивление обновленчеству, и все, что связано с изменением календаря, языка, богослужения, воспринимается как неообновленчество <...> Надо низко поклониться нашим верующим за их подвиг и отечески поддержать их, а не ставить им в пример арабов, греков или румын...»²

Фактически Патриарх тем самым заявил, что РПЦ готова и дальше жить под преобладающим влиянием фундаменталистов, а отсутствие антизападнических (в частности, антикатолических) мотивировок компенсировал пренебрежительным упоминанием других православных народов.

Не следует, конечно, считать, что религиозной ксенофобией так сильно заражена только РПЦ. Проповедь многих представителей новых религиозных движений крайне агрессивна по отношению к религиям не столь новым, и нет сомнений, что, будь у них такие же возможности оказывать влияние на государство и на общественное мнение, как у РПЦ, иные из них повели бы себя гораздо хуже.

В ходе дискуссии о новом, откровенно дискриминационном законе «О свободе совести» лидеры различных традиционных религиозных организаций страны: старообрядцы, буддисты, католики, баптисты — готовы были поддержать закон и более всего пеклись о том, чтобы быть включенными в привилегированный список «традиционных конфессий». А уж иудеи и «старые» мусульманские лидеры (в постсоветском исламе различают «старые», то есть организованные при советской власти, Духовные управления и «новые») и вовсе демонстрировали полную лояльность к РПЦ.

Фактов «антисектантской» пропаганды со стороны самих «нетрадиционных религий и конфессий», естественно, немного: они все-таки находятся в более или менее равном и неблагополучном положении. Но даже и при этом бывают показательные исключения. Ярославская харизматическая Церковь «Новое поколение» обвинила в неконтролируемой и опасной деятельности «Церковь Объединения», «Свидетелей Иеговы», мормонов, Новоапостольскую церковь. Вскоре по сходным обвинениям местная прокуратура занялась самим «Новым поколением». А

¹ Это был новый вид молитвы. — «Радонеж», 1997, № 1 (45), январь.

² Цит. по: «Русский вестник». Спецвыпуск, 1997, № 5 (295).

глава российских тантристов Шрипада Садашивачарьи в феврале 1995 г. в обращении к депутатам Думы заявил: «Мы приветствуем любые действия властей и общественности по пресечению незаконной и аморальной деятельности псевдотантрических сект»¹.

НАСИЛИЕ НА РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЧВЕ

Насилие на религиозной почве давно уже не является редкостью.

Применение насилия при столкновениях представителей разных конфессий или даже внутри одной конфессии — не слишком большая редкость в России, хотя здесь и не было такой волны насилия, как на Украине в начале 90-х гг. Обычно поводом для применения насилия становился какой-то имущественный спор, и такие случаи вообще можно было бы не рассматривать, если бы не идеологический оттенок конфликтов из-за культовых и прочих зданий.

26 октября 1996 г. Георгиевская церковь г. Новоалтайска подверглась форменному штурму группой граждан, привезенной епископом Барнаульским и Алтайским Антонием (Масендичем). Привез он также и местных казаков во главе с атаманом Виктором Чумаковым. Часть барнаульских казаков, сотрудники охранного предприятия «Ильич» и еще некие граждане во главе с архимандритом Валентином (Дажуком) лезли через ограду и пытались прорваться в храм. Силами прихожан, милиции и другой части казаков беспорядки были пресечены.

Конфликт между епископом Антонием и приходом во главе с протоиереем Михаилом Погибловым вызван, по-видимому, отказом прихода перечислять в епархию повышенный «епархиальный налог». Кстати, епископ Антоний, побывавший уже в нескольких православных Церквях, — открытый поклонник митрополита Иоанна (Снычева).

Если такое возможно в отношениях между клириками одной Церкви, то по отношению к посторонним — тем более. Например, 16 августа 1996 г. семеро монахов Старочеркасского монастыря захватили помещение местного музея и удерживали его в течение суток, требуя передачи им здания².

Убийство 14 сентября 1997 г. в Санкт-Петербурге священника Александра Жаркова, настоятеля больничного храма святой преподобномученицы великой княгини Елисаветы Федоровны не раскрыто. Но, возможно, преступление связано с тем фактом, что тремя месяцами ранее, 26 июня 1997 г., община о. Александр

¹ Цит. по: Белая книга...

² *Малютин А.* Зашиты до конца. — «Московские новости», 27.04–04.05.1997.

ра перешла в юрисдикцию Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ). Это убийство, конечно, не относится собственно к спорам двух русских православных иерархий. Наблюдатели, скорее, склонны считать, что имел место обычный криминал: в некоторых приходах оборачиваются довольно большие деньги, и, возможно, смена юрисдикции сильно задела чьи-то интересы.

Как уже отмечалось выше, Патриархия никогда и ни в какой форме не одобряла насилия по отношению к инославным, но такую сдержанность проявляют отнюдь не все. «Радонеж» выражается иносказательно: затронув вопрос о казнях еретиков в средневековой Руси, автор одной из статей высказывает неодобрение «перегибам древнерусского государства» в борьбе с ересями, а затем все-таки пишет, что «опыт совместного противостояния Церкви и государства деструктивным культам представляется нам и интересным и полезным»¹.

В июне 1996 г. епископ Читинский и Забайкальский Палладий (Шиман) в своем послании к верующим и органам власти писал: «Недавно совет атаманов Союза казаков России принял решение изгонять из казачьих регионов (а наша епархия расположена как раз в таком) проповедников неправославных культов. Лжепророков и учителей — вон из России! Мы надеемся, что атаманы всех уровней станут проводить среди населения разъяснительную работу в соответствии с принятым решением. В свою очередь, мы обещаем им всяческую помощь и поддержку»².

Если такое может позволить себе епископ, то и рядовые священники позволяют себе подобные выступления. А уж миряне, в том числе и высокопоставленные, и вовсе могут делать что угодно. После нападения группы местных национал-патриотов на общину кришнаитов в Ростове-на-Дону 22 июня 1995 г., сопровождавшегося жестокими избиениями верующих, к кришнаитам Краснодара 24 сентября 1995 г. в сопровождении казаков пришел депутат городского собрания (и казачий атаман) Д. Бацулко и потребовал от кришнаитов покинуть область. Этому инциденту предшествовало письмо депутата I (V) Государственной Думы казака Анатолия Долгополова, призвавшего атамана Всекубанского казачьего войска Владимира Громова «оказать содействие в решении проблемы депортации или закрытия таких сект»³.

Как и в других странах СНГ, насилие в решении религиозных разногласий особенно легко допускается, если эти разногласия совмещаются с национальными конфликтами. Особенно это заметно на примере конфликтов между ислам-

¹ *Першин М.* Тоталитарные секты: их мифология и реальность. — «Радонеж», 1997, № 1 (45), январь.

² Цит. по: Беляя книга...

³ Там же.

скими лидерами: сформированные в советское время Духовные управления мусульман носили наднациональный характер, но активизация национализма, начавшаяся в конце 80-х гг., привела к созданию национальных мусульманских объединений, руководство которых немедленно вступило в конфликт со старыми лидерами. Среди эпизодов этой борьбы — масштабные драки, которые весной 1995 г. происходили в Казани между сторонниками Духовного управления мусульман Татарстана и Центрального духовного управления мусульман России и европейских стран СНГ (ЦДУМ).

Впрочем, насильственные действия в такого рода конфликтах возможны среди мусульман и без национальной подоплеки. Например, 1 ноября 1996 г. группа людей, возглавляемых председателем Исламского культурного центра в Москве (ИКЦ) Абдул-Вахедом Ниязовым, председателем Высшего координационного центра Духовных управлений мусульман России Нафигуллой Ашировым и московским представителем ЦДУМ Рустэмом Валиевым, силой выгнала из московской Исторической мечети ее имама Махмуда Велитова¹.

4 марта 1997 г. в дагестанском городке Буйнакске местные жители, мусульмане, избили и затем сожгли заживо супружескую пару Гаджиевых. Адвентист Гаджимурат Гаджиев был обвинен толпой в убийстве девочки из религиозных побуждений, а его жена — в том, что обратила мужа в христианство. То есть мы имеем дело не просто с самосудом, но с самосудом из религиозных побуждений.

Кто убил двенадцатилетнюю Шахрузат, остается тайной, покрытой мраком. Вместе с тем следствие больше интересовалось местными адвентистами, чем расследованием самого убийства и поиском организаторов самосуда. Местная мусульманская пресса также не осудила публичную расправу, зато сделала из происшедшего с членами «христианской секты» однозначный вывод: «всякие злонамеренные секты и течения, прикрывающиеся религиозной оболочкой, являются следствием козней Сатаны и... скрытыми источниками зла»².

Можно было бы привести и еще примеры насильственных действий по религиозным или околорелигиозным причинам, но не менее интересны факты другого рода — проявления вандализма. Еще в сентябре 1994 г. епископ Екатеринбургский и Верхотурский Никон (Миронов) публично сжигал книги православных священников Александра Меня, Александра Шмемана, Иоанна Мейендорфа и (почему-то) религиозного философа Ивана Ильина. Затем 14 мая 1995 г. известный фундаменталистский деятель свящ. Олег Стеняев вместе с викарием Патриарха Алексия II епископом Истринским Арсением (Епифановым) прямо во дворе своего храма организовал сожжение книг отечественных «еретиков», причем не только Льва Толстого или Николая Рериха, но также и Владимира Соловьева,

¹ Лебедева Е. Нет мира в доме Аллаха. — «Московские новости», 03—10.11.1996.

² Самосуд над детоубийцами в Буйнакске. — «Свет ислама», 07.03.1997.

Сергия Булгакова, Павла Флоренского и других. Это аутодафе даже транслировалось по телевидению.

Уже в феврале 1997 г. в поселке Семхоз Московской области два клирика РПЦ, настоятель местного храма свящ. Георгий Студенов и сотрудник аппарата Московской Патриархии свящ. Владимир Ригин, сожгли около 300 экземпляров подаренных баптистами местной школе Библий для детей и другой религиозной литературы. Эта акция стала продолжением организованного теми же «воинствующими православными» пикета, физически воспрепятствовавшего заранее согласованной встрече приехавших американских миссионеров с местными школьниками¹.

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ КОНФЕССИЙ И ПОЛИТИКА

Руководство РПЦ, равно как и других религиозных организаций, выполняет законодательство об отделении религии от государства и не вмешивается открыто в политику. (Существующие религиозные партии — христианские, мусульманские и буддистские — не находятся под непосредственным руководством своих религиозных лидеров и действительно представляют собой независимые политические силы.) Тем не менее, духовенство постоянно стремится использовать в своих целях политиков, а политики — религиозных деятелей.

Еще не так давно практиковались контакты религиозных объединений и радикальных националистических организаций на высоком уровне. Кроме уже упоминавшегося митрополита Иоанна можно назвать представителя Синода РПЦЗ епископа Варнаву (Прокофьева), до своего отъезда из России в 1994 г. сотрудничавшего с «Памятью» Дмитрия Васильева. Сейчас уровень таких контактов резко понизился. Самой крупной религиозной фигурой, тесно связанной с радикальными национал-патриотами, является известный, но все же рядовой священник Дмитрий Дудко, духовник редакции газеты «Завтра». Нельзя не упомянуть также священников Олега Стеняева и Александра Шаргунова.

Околоцерковные радикалы и не совсем радикалы объединены созданным 5 декабря 1996 г. Православным политическим совещанием (ППС), но эта коалиция слишком однозначно связана с фундаменталистским крылом РПЦ и слишком маргинальна в политике, чтобы руководство Церкви могло относиться к ней как к партнеру. Поэтому Патриархия фактически считает своим политическим представительством Всемирный Русский Народный Собор, возглавляемый лично Патри-

¹ *Бабасян Н.* Библии не горят? — «Всероссийский христианский вестник», 1997, № 1, апрель-май.

архом и руководимый митрополитом Кириллом. Собор представляет собой национал-патриотическую организацию, умеренную настолько, чтобы не вступать ни в малейшую конфронтацию с властью¹ (так, Патриарх и митрополит Кирилл активно выступали против принятия новых стран — членов в НАТО, хотя совершенно непонятно, какое это имеет отношение к Церкви), и достаточно аморфную, чтобы не сложилось впечатление, будто Патриархия создала политическую партию.

(Существует еще и «запасная партия» — общероссийское общественное движение «Россия Православная» во главе с Александром Буркиным, президентом Российского союза антикваров, созданное 9 февраля 1997 г. Из известных политиков движение приветствовал только Владимир Шумейко, зато его создание сопровождалось специальной проповедью Патриарха. Пока движение Буркина никакой особой роли не играет.)

С другой стороны, основные политические силы страны, особенно в ходе избирательных кампаний 1995—1996 гг., сами стремились опереться на большинство религиозного электората, следовательно — пытались выразить интересы РПЦ. Ради этого даже вполне респектабельные партии шли на прямую ксенофобскую пропаганду. Многие из них высказывали недовольство «нетрадиционными религиями», но особо стоит отметить позицию «партии власти».

Движение «Наш дом — Россия» в программных документах было достаточно сдержанно, но вот что писалось в партийной листовке к декабрьским выборам 1995 г.:

«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!»²

На этом фоне уже вовсе не удивляет, что Владимир Жириновский предлагает помощь фракции ЛДПР в отстаивании интересов РПЦ в Думе³.

Церковь, правда, не торопится открыто принимать такую помощь. Ска-

¹ Подробнее о программных положениях Собора см.: *Палосин В.* Национал-патриоты и Русская Православная Церковь: Всемирный Русский Народный Собор. — «Диа-Логос: Религия и общество 1997». — М.: 1997, с. 114—122.

² Цит. по: «Диа-Логос: Религия и общество 1997». — М.: 1997.

³ Влияние православия на духовность и правосознание граждан России. — «Радонеж», 1997, № 2 (46), январь.

жем, во время президентских выборов в Барнауле был выпущен плакат, на котором лидер ЛДПР изображен рука об руку со свящ. Дмитрием Дудко. Барнаульский епископ тут же отмежевался от всякой связи РПЦ с ЛДПР, а фотография, как сообщили корреспонденту агентства «Метафразис» близкие о. Дмитрия, была сделана, по-видимому, на несколько лет раньше, когда о. Дмитрий крестил Жириновского¹.

Компартия перед президентскими выборами 1996 г. даже сочла необходимым осудить «имевшие место в прошлом политические репрессии против духовенства, преследования верующих и ограничение их прав». Далее в документе, где изложена партийная платформа КПРФ, говорилось:

«Компартия 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...»²

Этот текст, составленный Аналитическим центром КПРФ, недвусмысленно определяет смысл религии для коммунистов, продолжающих декларировать свой материализм, и прямо перечисляет всего четыре «избранные» конфессии.

Надо сказать, что особая значимость президентской избирательной кампании и малопредсказуемость ее результата поставили Патриархию в сложное положение. Церковные либералы прямо агитировали против коммунистов (но до последнего момента — не за Ельцина), немалая часть фундаменталистов дала очередной яркий пример единства националистов и коммунистов и агитировала за Зюганова. 21 марта 1996 г. Синод РПЦ подтвердил линию Церкви на неучастие в политике и осудил тех, кто, прикрываясь церковным благословением, ведет радикальную политическую пропаганду.

Правда, на сторонников коммунистов это повлияло мало. Протоиерей Александр Шаргунов, монархист и лидер общественного комитета «За нравственное возрождение Отечества», в мае 1996 г. даже выпустил совместное с Геннадием Зюгановым заявление «Прекратить нравственный геноцид русского народа!» Одновременно Патриарх стал прямо агитировать против коммунистов: «Наш народ должен сделать правильный выбор. Нельзя забывать прошлое — то, что мы пере-

¹ «Метафразис», 1996, № 21 (42), май — июнь.

² Позиция Коммунистической партии Российской Федерации в религиозном вопросе. — «Правда России» (приложение к газете «Правда»), 18.04.1996.

жили, не должно возвращаться в нашу жизнь»¹. Естественно, после этого многие епископы присоединились к антикоммунистической пропаганде.

Видимо, за помощь в избирательной кампании Патриархия рассчитывала на взаимность, выходящую за рамки значимых, но не имеющих реальных последствий символических жестов, к каковым можно отнести особую роль Патриарха в инаугурации Бориса Ельцина. Поэтому летом 1997 г., когда президент наложил вето на лоббируемый Патриархией новый закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», Патриарх позволил себе заявить, что это «может создать напряженность между властью и большинством народа». И в конце концов президент подписал закон с непринципиальными исправлениями.

Стоит отметить, что в истории с принятием закона Патриарх выступал фактически как политик. Как и любой гражданин, он имеет на это полное право. Но имел ли он право по политической проблеме выступать от лица всей возглавляемой им общественной организации, в которой, как ему хорошо известно, есть по этой проблеме разногласия? В сущности, такого рода неясности — неизбежное следствие неясно сформулированного принципа отделения религиозных объединений от государства.

Из всего вышеизложенного может сложиться впечатление, что религиозные лидеры наносят большой вред обществу, разжигая ксенофобские настроения. Но в целом это все-таки не так. Большая часть выступлений религиозных деятелей, особенно — высокопоставленных, выдержана в примирительном духе.

Если обратиться к результатам социологических опросов, мы увидим, что верующие представляют собой более толерантную часть населения, чем неверующие.

Видят в представителе другой национальности «своего ближнего» 48,2% верующих и 12% неверующих. Отношение к некоторым конкретным национальностям в процентах (положительное/отрицательное) таково²:

К	русским	татарам	азербайджанцам	евреям	чеченцам
Верующие	91/0,2	70/5,1	60,2/14,5	34,5/15,1	34,8/21,5
Неверующие	88,7/1,1	61,2/7,6	46/29,9	28,7/8,2	24,7/18,8

Режимы Сталина и Гитлера считают похожими свыше 50% православных, 37,5% неверующих и 30% мусульман. А за экспроприацию имущества «новых русских» выступают 50,8% неверующих и лишь 46,5% православных и 46,7% мусуль-

¹ «Метафразис», 1996, № 21 (42), май—июнь.

² Нуруллаев А.А. Общественное мнение об этноконфессиональных отношениях//Национальное и религиозное. — М.: 1996.

ман. Хотя против запрета оппозиционных политических партий выступает только 64,3% православных при 70,0% мусульман и 74,6% неверующих, к «сильному лидеру и жестким мерам» склоняются среди верующих — 42%, а среди неверующих — 49,6%.

Взаимоотношения конфессий и государства оцениваются гражданами тоже по-разному. Отделение Церкви от государства одобряют 44,4% верующих и 68,6% неверующих, причем — 42,8% православных, 32% мусульман и около 50% остальных (сказываются различия в исторической традиции). Реальное же преимущество РПЦ перед другими конфессиями признают только 24,7% граждан, эта доля складывается уж совсем неравномерно: 34,2% мусульман, 38,5% католиков, 54% протестантов, но 21,5% православных¹.

Наиболее любопытны результаты опросов по проблеме взаимоотношения конфессий. Данные сведены в таблицу, причем в нее добавлен еще один столбец — по этническому, а не конфессиональному признаку²:

А — отношение неправославных верующих к православию

Б — отношение русских к неправославным верам

В — отношение православных к неправославным верам

Везде даны пары «положительное/отрицательное»

	А	Б	В
Мусульмане	60,4/2,8	29,8/13,7	31,7/17,6
Протестанты	46,9/8,2	32,8/8,6	32,1/10,9
Иудаисты	69,2/0	26,1/13,5	29/16
Буддисты	60,0/0	32,8/8,6	34,6/11,3
Католики	нет данных	34,9/7	37,9/9,5

Бросается в глаза огромная разница между столбцами А и В. Неправославные оказываются в среднем вдвое толерантнее православных. Но мы бы отметили и еще кое-что. Место наиболее негативно воспринимаемой конфессии у православных занимает вовсе не иудаизм, а ислам, хотя антиисламская пропаганда, в отличие от антииудаистской, в религиозно ориентированных изданиях — редкость. Зато католики, на борьбу с которыми фундаменталисты тратят столько сил, остаются самой «любимой» конфессией у православных.

Сравнение столбцов Б и В, база которых в весьма значительной степени пересекается, показывает, что «православность» приводит не к ухудшению или улуч-

¹ Филлимонов Э. Г. Социально-политические ориентации верующих и неверующих//Национальное и религиозное. — М.: 1996.

² Нуруллаев А. А. Указ. соч.

шению в отношении к другим конфессиям, а скорее к равномерной поляризации этого отношения.

Вообще религиозность ни к какой определенной политической ориентации, тем более радикальной, среднего гражданина не приводит. По данным Центра социологических исследований МГУ¹, религиозность граждан практически не коррелирует с их политическими предпочтениями. При общем проценте опрошенных, назвавших себя религиозными — 50%, среди проголосовавших за разные блоки в декабре 1995 г. процент религиозных избирателей распределился следующим образом: 42% — у «Яблока», 48% — у КПРФ и НДР, 51% — у ДВР и КРО, 55% — у ЛДПР.

ЛДПР не имеет никакого отношения ни к каким религиозным организациям, так что несколько повышенная религиозность электората жириновцев — это вопрос не политики, а социальной психологии этого конкретного слоя. Зато цифры у столь разных партий, как КПРФ, ДВР, НДР и КРО почти совпадают.

ЗАКОНОДАТЕЛЬНАЯ ДИСКРИМИНАЦИЯ

Закон «О свободе совести», принятый Верховным Советом РСФСР в 1990 г. на волне демократизации, стал вызывать серьезные претензии в консервативно настроенной части общества, как только выяснилось, что он никак не ограничивает распространение в России «новых религий». Серьезный пересмотр закона планировался еще в 1993 г., но тогда этот пересмотр попал в символический список противоречий между парламентом и президентом, и рассмотрение проблемы по существу надолго оказалось невозможным.

Но это только на федеральном уровне. Местные власти подвергались давлению со стороны РПЦ и других «традиционных конфессий» не меньше, чем федеральные, а терпимости к новым религиозным движениям вообще и «западной духовной экспансии» в частности на местах было еще меньше, чем в федеральном центре.

Первым из региональных, 24 ноября 1994 г., был подписан закон «О миссионерской (религиозной) деятельности на территории Тульской области». Он предусматривал платную регистрацию для иностранных миссионеров, предоставление ими справки о регистрации на родине (где такой регистрации, кстати, может и не быть). Программу деятельности иностранный миссионер

¹ *Вартазанова Т.* Нужен ли верующим религиозный президент? — «Независимая газета», 20.06.1996.

должен был согласовывать с властями. Но даже при таких предосторожностях в закон добавлено дополнительное ограничение: несовершеннолетние для того, чтобы всего лишь послушать проповедь, должны предъявить письменное согласие родителей.

Обязательная и платная аккредитация при местном правительстве сроком всего на год, причем уже не только для иностранных, но и для отечественных религиозных объединений, была введена в мае 1996 г. и в Удмуртии.

Тверская областная Дума 21 февраля 1995 г. и Калининградская 11 января 1996 г. вообще запретили регистрацию религиозных объединений, входящих в «зарубежные религиозные организации», хотя никакого определения этому понятию дано не было. Тем самым в этих областях вне закона был поставлен целый ряд конфессий, начиная с католиков.

Местные власти Хабаровского края и Ярославской области постановили сами решать, может ли «объединение, вероучение которого не было ранее известно» на их территории, зарегистрироваться. Хабаровские власти, кроме того, сочли нужным ограничить деятельность объединений, «находящихся в каноническом или ином подчинении у зарубежных религиозных организаций».

В Калмыкии ряд привилегий, включая право собственности на землю, предоставлено с октября 1995 г. «традиционным в Республике Калмыкия» конфессиям, но они при этом даже не перечислены. В республиканском варианте российского паспорта введена графа «вероисповедание», заполнение которой оставлено при этом добровольным.

В Туве с 16 марта 1995 г. традиционными считаются православие, буддизм и шаманизм, а религиозные объединения, «которые выступают против национальных традиций и морали общества», прямо запрещены, разумеется, без всякого уточнения критериев.

Всего на начало 1997 г. было принято около двадцати местных законов, ограничивающих свободу совести. Все это законодательство в принципе противоречит Конституции, так как регулирует вопросы, отнесенные к компетенции Российской Федерации.

В I (V) Думе набралось 90 необходимых по закону депутатов для обращения в Конституционный суд с запросом по этой проблеме (на примере законов Тульской и Тюменской областей). Но позже два депутата отозвали свои подписи, и квота в 90 человек была нарушена. Во II (VI) Думе такого количества защитников свободы совести уже не набралось.

Нельзя, однако, сказать, что федеральные власти ничего по этому поводу не предпринимают. Прокуратура успешно опротестовала местные законодательные акты в Тюменской области, в Удмуртии. Были заявлены протесты по Тульской, Калининградской, Тверской областям. Впрочем, не везде про-

куратура оказывает хоть какое-то сопротивление явно антиконституционному законотворчеству¹.

Принятие в сентябре 1997 г. нового федерального закона отменило всю эту местную самодеятельность, но вряд ли остановило ее вообще. Ведь принятые в регионах законы лишь в теории отменяются автоматически с принятием федерального закона. К тому же в ряде регионов запретительная сторона религиозного законодательства гораздо более отчетливо выражена, чем в федеральном законе, и местные власти в ряде случаев, скорее всего, захотят и впредь проводить жесткую политику — например, в Дагестане, где еще в начале 1997 г. Законодательное собрание проголосовало за законопроект, официально признающий в Дагестане «лишь ислам и православие»².

Процесс принятия нового закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» вызвал в середине 1997 г. настолько бурное и многостороннее обсуждение в обществе, что одно описание этих дискуссий могло бы составить целую книгу. Самое же главное, что показало обсуждение, — это не жесткость позиции РПЦ в вопросе ограничения деятельности большинства других конфессий (легко прогнозируемая), не политизация и неумеренная глобализация вопроса национал-патриотами (прогнозируемая еще легче), а отсутствие в так называемом демократическом лагере единства по элементарному вроде бы вопросу о гарантиях свободы совести. Массовая ксенофобия в отношении «новых религий» не была осмыслена даже профессиональными политиками-демократами, и дискриминационный законопроект был почти единогласно проголосован в Федеральном Собрании несколько раз. При последнем голосовании в Думе 19 сентября 1997 г. за окончательный проект закона проголосовали 357 депутатов, 6 — против (из них 5 — из фракции «Яблоко»), 4 — воздержались; из всех фракций только «Яблоко» осудило окончательный вариант закона. Совет Федерации проголосовал закон уже единогласно, а 1 октября его подписал президент.

Закон был принят вопреки открытому сопротивлению почти всех крупнейших конфессий страны, кроме РПЦ, что само по себе является серьезнейшим шагом государства к разжиганию межконфессиональной розни. Президент, наложив вето на успешно прошедший Федеральное Собрание законопроект, приложил

¹ *Веденеев В.* Москва далеко. — «Московские новости», 27.10—03.11.1996; *Красиков А.* МАРС: религиозная свобода нуждается в защите. — «Церковно-общественный вестник», 27.03.1997; *Левинсон Л.* Региональное законодательство и религиозная свобода. — «Религия и право», 1997, № 1, июнь.

² В Дагестане заживо сожгли двух адвентистов. — «Благовест-инфо» // «Церковно-общественный вестник». 27.03.1997.

усилия к примирению, но практическая реализация благих намерений чиновниками Администрации президента лишь дискредитировала главу государства. Попросту говоря, лидеров неправославных конфессий обманули.

3 сентября 1997 г. представители 12 крупных конфессий подписали заявление, в поддержку президентских поправок к закону, которых они еще не видели (так как глава крупнейшего старообрядческого согласия, белокрыницкого, митрополит Московский и всея Руси Алимпий (Гусев) (2) отказался в этом участвовать, его заменили представителем старообрядцев-беспоповцев поморского согласия). Поправки были официально внесены 4 сентября, и, изучив их реальное, а не обещанное содержание, 12 сентября четверо «подписантов» — представители католиков, пятидесятников, баптистов и адвентистов — дезавуировали свои подписи.

Претензии к законопроекту в период его обсуждения высказывались самые различные. Необходимо отметить, что представители конфессий при этом, как правило, выступали не за общую либерализацию проекта, а за улучшения, касающиеся именно их конфессии. Католики, например, более всего настаивали на включении католицизма в список «традиционных конфессий».

Неюридическая критика законопроекта велась с разных позиций. Мы отметим, пожалуй, только одно, особенно для нас существенное, мнение. В пресловутый список «традиционных конфессий» кроме православия попали только конфессии, распространенные почти исключительно среди национальных меньшинств России, но не среди русских. Тем самым закон, хотя и в косвенной форме, закрепляет претензию РПЦ на религиозную монополию среди русского населения, а заодно и сам принцип смешения национального и религиозного¹.

Сейчас мы можем суммировать наиболее существенные комментарии к закону как к дискриминационному акту.

1. В преамбуле выделен ряд «традиционных религий», что само по себе не является прямой дискриминацией и имеет аналоги в европейском законодательстве. Упоминание «христианства», а не «православия» в перечне «уважаемых законодателем» религий, в принципе, уравнивает в уважении крупные христианские конфессии (баптистов, старообрядцев) с новыми мелкими протестантскими общинами. Но какие «другие» религии должны быть «уважаемы», а какие нет, непонятно, что и придает преамбуле некую двусмысленность.

2. Претензии критиков закона во многом основаны на том, что в нем многие важные для граждан моменты не упомянуты. Теоретически это не должно приводить к дурным последствиям в силу приоритета конституционных принципов. На практике, однако, все может оказаться по-другому.

3. Права иностранцев реально ограничены: они пользуются личной свободой вероисповедания, но в учреждении религиозных групп и организаций прини-

¹ Протоиерей Иоанн Свиридов: закон готовили неверующие. — «Коммерсантъ», 29.07.1997.

мать участие не могут, что реально ограничивает конфессии, имеющие центры в других странах. Ограничение прав иностранцев касается, кстати, не только специально приехавших проповедников, но и многочисленных беженцев, постоянно проживающих в России.

4. «Религиозные группы» крайне дискриминированы по сравнению с «религиозными организациями». Группы не могут ни в какой форме заниматься проповедью за пределами самой группы. Во-первых, это не предусмотрено п. 3 ст. 7, во-вторых, не имея юридического лица, они не подпадают под положения главы «Права и условия деятельности религиозных организаций». Не будучи вправе как-либо миссионерствовать и даже обучать собственные кадры, группы фактически должны 15 лет жить сами по себе (по п. 5 ст. 11), что неприемлемо для любого реального религиозного объединения. (Видимо, группы будут обходить закон путем учреждения нерелигиозных юридических лиц, но и эта возможность ограничена п. 2 ст. 17, п. 1 ст. 19, п. 2 ст. 20 — в издании богослужебной литературы и производстве предметов культового назначения, в профессиональном религиозном образовании и в международных контактах соответственно.)

15-летний «испытательный срок» для получения юридического лица не имеет никаких аналогов в Европе. Там возможна долгая или сложная процедура признания претензий религиозной организации на какие-то льготы от государства, но не столь куцый статус, как у «группы». Фактически речь идет о серьезной дискриминации новообразующихся конфессий.

Заметим, что непредоставление юридического лица религиозному объединению прямо запрещено обязательным для России Заключительным документом Совещания ОБСЕ в Вене в 1989 г.. А в Российской Конституции говорится о «равенстве объединений», а не «организаций». Такое положение присутствует не во всех Конституциях других стран; таким образом, закон ориентируется на менее либеральные в конституционном смысле страны, чем сегодняшняя Россия.

5. Та же дискриминация, только бессрочная, касается и представительств зарубежных религиозных организаций (п. 2 ст. 13), что практически исключает возможность проповеди в России каких-то конфессий, еще не имеющих в ней своих последователей.

6. По смыслу п. 5 ст. 8 «российскими» смогут называться в ближайшие годы весьма немногие организации, сохраняющие регистрацию с одним и тем же названием с 40-х гг.

7. П. 7 ст. 8 предписывает государственным органам предоставлять «религиозным организациям возможность участия в рассмотрении... вопросов, затрагивающих деятельность религиозных организаций в обществе». Вряд ли имеется в виду, что в обеих частях фразы речь идет об одной и той же организации, следова-

тельно, предполагается привлечение одних религиозных организаций к обсуждению деятельности других. «Обсуждать» можно, конечно, что угодно, но само такое смешение государственного и общественного нежелательно.

8. Требование предоставлять при регистрации изложение вероучения и отдельных его особенностей типа отношения к образованию выглядит просто провокационным. Что будет, к примеру, если религиоведческая экспертиза или какая-то другая инстанция признает, что евангельский рассказ о возникновении христианства недостоверен?

9. Деятельность организации или группы можно запретить, если в ней усматриваются «нарушение общественной безопасности и общественного порядка, подрыв безопасности государства». В этой формулировке все, что не подпадает прямо под известные статьи УК, открывает широчайшее поле для произвола.

10. В отличие от принуждения к передаче своего имущества, склонения к самоубийству и других деяний, и без нового закона уголовно наказуемых, «принуждение к разрушению семьи» как повод для санкций по отношению к религиозному объединению выглядит странно: как же законодатель понимает, например, христианское монашество?

11. Возможность совершения обрядов, скажем, на улице неправомерно ограничена, так как не всякий обряд предполагает большое стечение народа и по аналогии с законодательством о публичных мероприятиях может быть аналогичен скорее пикету, чем митингу.

12. Не найдя, видимо, способа превратить какую-то часть ныне зарегистрированных религиозных организаций в группы, законодатель резко ограничил права организаций, с момента регистрации которых прошло менее 15 лет. Точнее, речь идет не о регистрации, а о «подтверждении существования на данной территории», но что будет признаваться таковым, совершенно неясно. Ограничения же весьма значительны: почти все существующие в России конфессии могут быть лишены права профессионального образования, факультативного обучения основам своей веры детей единоверцев, учреждения средств массовой информации и издания своей литературы, права на альтернативную службу, на проведение обрядов в больницах и местах лишения свободы и т.д.

Именно этот абзац (в п. 3 ст. 27) закона станет, очевидно, главным орудием против неугодных государству нетрадиционных христианских конфессий и религий. Видимо, существенным окажется и то, что при ликвидации религиозной организации ее последователи лишатся собственности, которая принадлежит этой организации по старому закону.

13. Существенно, что у ряда религиозных организаций не существует единой централизованной иерархии (в первую очередь это касается ислама). Тем самым закон дает огромную привилегию крупным религиозным центрам, официально признанным еще в советское время, перед теми, которые были тогда не признаны.

Есть в законе и просто странные места. Например, п. 5 ст. 3 запрещает как принуждать к участию в богослужении, так и принуждать к неучастию. Но это означает, что, скажем, из православного храма нельзя заставить выйти некрещеных во время Литургии верных. Зато в законе отсутствуют нормы, позволяющие контролировать коммерческую деятельность религиозных объединений, причем включая их финансовые связи с другими юридическими лицами, и, соответственно, иметь возможность лишать их статуса религиозной организации за злоупотребление оным в целях извлечения прибыли. Именно по такой процедуре в ФРГ Федеральный суд по трудовым спорам постановил, что Церковь Саентологии является коммерческой организацией, а не религиозной.

Закон пропагандировался в первую очередь как средство для борьбы с «тоталитарными сектами». Но будет ли он эффективен в этом качестве? Возможно ли вообще законодательным путем остановить религиозную проповедь, если, конечно, не прибегать к массовым репрессиям?

«Белое братство» (ЮСМАЛОС) в России, в отличие от Украины и Белоруссии, никогда и не было зарегистрировано, что не помешало в свое время юсмалианам обклеить всю Москву портретами Марины Цвигун («Марии Дэви Христос»). Арест лидеров юсмалиан привел к переходу остальных на нелегальное положение. Выйдя в конце 1996 г. из заключения по амнистии, М. Цвигун (порвав с основателем движения Юрием Кривоноговым) продолжила религиозную проповедь уже без всякой регистрации, хотя, конечно, не столь напористо, как в 1993 г.

Нет сомнений и в том, что запрещенная еще в апреле 1995 г. «АУМ Синрикё» тоже продолжает существовать; многие молодые люди, чьи родители добивались запрета «АУМ Синрикё», домой так и не вернулись.

Практическое применение нового закона только начинается, но даже сам факт его принятия уже спровоцировал произвол местных властей. 6 октября 1997 г. Министерство юстиции Хакассии приняло решение «об аннулировании регистрации Евангелическо-Лютеранской Миссии». Решение, правда, было отменено уже 10 октября, но директора Миссии пастора Павла Заякина предупредили в министерстве, что попытка может быть повторена¹.

Уже в ноябре 1997 г. Управление юстиции администрации Московской области постановило «оставить без рассмотрения» заявление о регистрации общины Христианской пресвитерианской Церкви «Сион» в городе Реутово, так как община не представила документа, подтверждающего ее существование «на данной территории на протяжении не менее 15 лет»². Развитие этого конфликта и ему подобных, которые еще, несомненно, возникнут, покажет, насколько масштабной

¹ Свобода совести: победы и поражения. Лютеран оставили в покое. На время. — «Экспресс-Хроника», 18.10.1997.

² Пресвитериане вне закона. — «Русская мысль», 20—26.11.97.

будет реальная дискриминация «нетрадиционных конфессий» на основании нового закона.

Закон не урегулировал один из наиболее болезненных сейчас вопросов — об имущественных правах внутри религиозных организаций. Так, нормой стало закрепление всей собственности объединения за ее руководством, что сильно затрудняет верующим такую форму религиозного самоопределения, как групповой переход в другое религиозное объединение.

С этим же связана другая, тоже никак юридически не урегулированная проблема — проблема правопреемства по отношению к дореволюционным религиозным организациям.

Советское законодательство признавало преемником дореволюционной Православной Восточно-Кафолической Греко-Российской Церкви только Московский Патриархат (РПЦ), но теперь это оспаривается представителями Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ), Российской Православной Свободной Церкви (РПСЦ), Истинно Православной Церкви (ИПЦ). В частности, это относится и к вопросу об имуществе. Государство эти претензии пока полностью игнорирует.

Весной 1994 г. имущественные интересы Московской Патриархии пытался лоббировать жириновец Владимир Лисичкин, но его законопроекты даже не ставились на обсуждение. В июле 1994 г. фракция Демократической партии России (ДПР) внесла законопроект «О признании имущественных прав российских религиозных организаций». В проекте как раз и говорилось о признании правопреемства РПЦ (и только ее) по отношению к дореволюционной Церкви. Но этот законопроект, поддержанный, естественно, Патриархией, фактически предлагал восстановить юридические статусы всех конфессий такими, какими они были в Российской империи, не отличавшейся, по современным меркам, веротерпимостью, так что за проект проголосовали только 14% депутатов¹.

Руководство РПСЦ во главе с архиепископом Суздальским и Владимирским Валентином (Русанцовым) жаловалось в Думу² на многочисленные отказы в регистрации общин РПСЦ на местах, мотивированных фактом раскола с Московской Патриархией. Еще сложнее с получением храмовых зданий. В Ростове-на-Дону и Воткинске были случаи, когда здания общин РПСЦ силой отбирались сторонниками РПЦ при участии милиции и судебных властей, то есть при наличии какого-то судебного или иного властного решения.

¹ Белая книга...

² Открытое письмо депутатам Государственной Думы Российской Федерации. Архив Комитета по защите свободы совести.

Государство могло бы легко устраниться от решения большей части споров между православными юрисдикциями, если бы, например, признало, что собственниками храма становятся те, на чьи деньги (или на пожертвования кому именно) он построен или отреставрирован, то есть, как правило, — община этого храма; она бы тогда и решала, какую иерархию признавать своим священноначалием. Возможны, очевидно, и какие-то другие варианты. Но государство пока не принимает никакого решения, что на практике означает произвол и следование политическим предпочтениям.

«ОСОБЫЙ СТАТУС» РПЦ

То, что государство предпочитает РПЦ, не только не является секретом, но и не скрывается. В поздравительном послании Патриарху Алексию II к дню тезоименитства (24 февраля 1997 г.) и дню рождения (23 февраля) Борис Ельцин написал: «Религиозное руководство и руководство государственное слито воедино, работает вместе на благо всех россиян»¹. Это, конечно, не формула симфонии, но декларация тесного сотрудничества.

Президент, своим вето на закон «О свободе совести» поставивший себя на грань серьезного конфликта с РПЦ, хотя и отличается, конечно, в лучшую сторону от большинства обеих палат Федерального Собрания в вопросах свободы совести, все же, по-видимому, предпочитает компромисс с влиятельными сторонниками нового закона последовательной защите прав религиозных меньшинств.

Однако мнение президента на практике проявляется только в особо кризисных ситуациях, в повседневной же жизни большую роль играет чиновничество его Администрации. А в Администрации начальником Управления по вопросам взаимодействия с политическими партиями, общественными объединениями, фракциями, депутатами Государственной Думы Федерального Собрания РФ, то есть и с религиозными объединениями в том числе, является Андрей Логинов, последовательный, хотя и не очень компетентный, борец с «нетрадиционными конфессиями». Еще в декабре 1995 г., то есть до начала активной борьбы вокруг закона, он писал в Думу, что «насаждение в Российской Федерации церковей... нарушает исторически сложившийся в России этноконфессиональный баланс, религиозную стабильность, вызывает неприятие со стороны значительной части общества, большинства религиозных лидеров страны»². Если последние два пункта несомненно верны, то не очень понятно,

¹ Борис Ельцин поздравил Алексея II. — «Российская газета», 25.02.1997.

² Цит. по: Белая книга...

что высокопоставленный чиновник Администрации считает балансом и стабильностью.

На наш взгляд, несправедливо упрекать саму РПЦ в том, что она добивается для себя особого положения: любая общественная организация вправе добиваться любых целей, если они не носят криминального характера, и уж во всяком случае странно запрещать организации добиваться увеличения своего влияния. Во время обсуждения нового «Закона о свободе совести» иерархи РПЦ неоднократно говорили, что они не хотят нарушать Конституцию, но, с их точки зрения, новый закон ее и не нарушает. Существует, разумеется, и другая точка зрения, но юридически закон может быть признан антиконституционным только Конституционным судом.

Патриарх понимает, что изменение конституционного положения Церкви в сторону ее признания государственной противоречит ее настоящим интересам, и не раз об этом говорил. Не все в Церкви разделяют его мнение. Скажем, председатель миссионерского отдела Московского Патриархата епископ Белгородский и Старооскольский Иоанн (Попов), хотя и с оговоркой относительно пагубности петровского огосударствления Церкви, заявлял: «Важно восстановить опыт богословского видения власти, опыт симфонии Государства и Церкви»; симфония же мыслится епископом в виде привилегированного положения РПЦ, вплоть до того, что «законы должны создаваться при участии Церкви»¹. За придание РПЦ государственного статуса высказывался также юриконсульт Патриархии В.Н. Калинин². Даже не дождавшись подписи президента под новым законом, Союз православных граждан выступил с обращением, в котором говорится, что после принятия закона пора «юридически оформить» социальное партнерство Церкви и государства, сделав очередное усилие в достижении «гармонии светской и духовной властей»³. Но на уровне официальных документов Церкви и выступлений ее наиболее влиятельных иерархов подобных высказываний все-таки нет.

Таким образом, РПЦ стремится к положению привилегированного партнера государства. И это положение она, в общем-то, уже имеет. Примеров таких привилегий множество. Государство и на федеральном, и на местном уровне финансирует строительство храма Христа Спасителя, которое никак не может быть отнесено в бюджетную графу о памятниках культуры. Государство предоставляло РПЦ огромные финансовые льготы. С точки зрения светской, безразлично, предоставлялись ли эти льготы на импорт сигарет и спиртного или на импорт куриных окорочков.

¹ «Советская Россия», 20.06.1996.

² Протоиерей Иоанн Свиридов: закон готовили неверующие. — «Коммерсантъ», 29.07.1997.

³ Союз православных граждан. К новому этапу отношений. — «Русский вестник», 1997, № 40—42.

Сама по себе тема торговли сигаретами через Отдел внешних церковных сношений Московского Патриархата (ОВЦС), бурно обсуждавшаяся в конце 1996-го и начале 1997 г., не имела бы для нас значения, если бы такие же льготы получали все конфессии или хотя бы большая их часть. Но Юрий Салтанов, первый заместитель председателя Комиссии по гуманитарной помощи при правительстве РФ, назвал еще только мусульман и иудеев¹. Когда в сентябре 1996 г. скандал принял уже недопустимые масштабы, Патриарх направил письмо премьер-министру с просьбой «запретить таможенную очистку алкогольных и табачных изделий, поступающих в качестве гуманитарной помощи для Московской Патриархии»², и назначил комиссию, призванную, по сути, как-то замять скандал. Надо сказать, что скандал был успешно замят, не пострадал и возглавляющий ОВЦС митрополит Кирилл, тем более что в неблагоприятной коммерции был задействован не только ОВЦС, но и Финансово-хозяйственное управление (ФХУ) Патриархии³ — например, в торговле спиртным.

То же ФХУ является основным учредителем АО «Международное экономическое сотрудничество» (МЭС), крупнейшего в России экспортера нефти, выросшего на государственных финансовых льготах и разбогатевшего настолько, что сейчас способно заплатить миллиард долларов за акции Banca di Roma⁴. Конечно, богатство, нажитое с помощью государственных привилегий, да и возможность инвестировать такие суммы за пределами России даже без лицензии Центробанка не уникальны. Но из всех российских религиозных объединений доступ к столь масштабным привилегиям получила только Московская Патриархия, да, кстати, МЭС и сохраняла льготы дольше многих подобных структур.

Существуют и другие истории о небезвыгодном сотрудничестве РПЦ с государством — например, с Министерством обороны, партнерство с которым официально продолжается еще с 1994 г. В частности, есть сведения, что созданный совместный фонд причастен к не всегда законной распродаже военного имущества⁵.

Есть немало примеров прямого ущемления законных интересов других конфессий в пользу РПЦ. Приведем лишь один. Старообрядцы неоднократно жаловались, что конфискованные у контрабандистов иконы и другие предметы православного культа таможня неизменно отдает Московской Патриархии, даже если очевидно, что это предметы старообрядческие, и даже если поступают соответствующие протесты⁶.

¹ В церковном кадиле табак не обнаружен. — «Российские вести», 19.03.1997.

² *Тополь С.* Импортеров изгоняют из храма. — «Коммерсантъ-Daily», 28.09.1996.

³ *Бабасян Н.* Табак вместо опиума для народа. — «Новое время», 1996, № 42

⁴ *Бергер М.* Святое дело. — «Итоги», 11.11.1997.

⁵ *Глебов Б.* Сказка о попе и союзнике его Минобороны РФ. — «Новая газета», 1997, № 15, 14—20 апреля

⁶ *Рябцев А.* Спросили бы и нас!.. — «Завтра», 1997, № 37.

Но проблема, конечно, не только в привилегиях материального характера. С 1994 г. существует договор Министерства обороны с Московской Патриархией. В местах дислокации войск возводятся храмы, вместо политзанятий (или в дополнение к ним) православными священниками проводятся беседы с личным составом военнослужащих, богослужения, освящения знамен и боевой техники, православные священники и епископы принимают участие в церемонии принятия воинской присяги. Все это прямо противоречит законодательному запрету на организацию богослужебной деятельности в воинских частях. Труднее сказать, насколько законно существование, скажем, в Военной академии им. Ф.Э. Дзержинского факультета православной культуры, но, так или иначе, факультетов мусульманской или баптистской культуры там нет.

Аналогичный договор с Московским Патриархатом подписал 30 августа 1996 г. бывший глава МВД генерал Анатолий Куликов, и все вышесказанное распространяется теперь и на места лишения свободы. Кроме того, в договоре стороны соглашаются совместно бороться против «духовной агрессии», что представляется нам явным превышением полномочий со стороны МВД. Понимание сути «духовной агрессии» должны, согласно договору, разъяснять сотрудникам органов внутренних дел православные лекторы.

Ни с какими другими религиозными организациями таких договоров до сих пор нет, хотя многие из них имеют значительную паству и уже поэтому широко представлены в армии, милиции или в тюрьмах. Впрочем, возможно, здесь дело не в злом умысле государственных чиновников, а в их неспособности находить нестандартные решения. С РПЦ все достаточно просто и ясно как с точки зрения ее лояльности к любым государственным учреждениям, так и с точки зрения организационной. Зато, скажем, с теми же баптистами милицейским генералам, столько лет их преследовавшим, трудно теперь вести переговоры. А с мусульманами переговоры затруднены многочисленностью независимых и зачастую враждующих мусульманских духовных управлений. Более централизованным и настойчивым религиозным организациям в свое время удавалось кое-чего добиться: например, в 1994 г. Министерство обороны чуть было не заказало «Церкви Объединения» Сан Мен Муна учебник «Внутренний мир солдата».

Государство вступалось за интересы РПЦ даже в международных делах, а именно во время конфликта между Московским и Константинопольским Патриархатами за юрисдикцию над православными приходами в Эстонии в начале 1996 г. Впрочем, здесь поведение российских властей можно интерпретировать также и в русле постоянных конфликтов с Эстонией по вопросу о правах российских граждан и «этнических россиян».

Несомненность предпочтений государства оказывает влияние и на негосударственные организации. Наиболее скандальный и показательный пример — история показа по телеканалу НТВ фильма Мартина Скорцезе «Последнее искуше-

ние Христа». Фильм, уже включенный в программу, дважды снимали, вопрос о нем обсуждался в Государственной Думе. Руководство НТВ 1 ноября 1997 г. перед вторично анонсированным на 9 ноября, хотя и условно, показом устроило телешоу в жанре суда присяжных. Этот «процесс» представителей РПЦ против кампании и решил вопрос в пользу показа фильма. Вряд ли колебания руководителей канала могут быть объяснены их религиозными чувствами: вся история и началась с того, что НТВ собралось показать имеющий уже скандальную славу фильм именно на Пасху. Любопытно, что в процессе «совещания присяжных» представительница демократического крыла Думы Элла Памфилова как аргумент упомянула письмо Патриарха на НТВ, хотя Патриарх не может регулировать деятельность коммерческой, да и любой другой структуры.

Стоит отметить, что особую активность во всей этой истории проявлял не Патриарх, предпринимавший преимущественно закулисные шаги, а политические церковные радикалы — Союз православных граждан.

Федеральная политика, естественно, отражается и в регионах.

Неравноправие конфессий постоянно сказывается во взаимоотношениях с местными властями, в частности, в вопросах временного или постоянного предоставления помещения для богослужбных целей или разрешения на строительство отдельного культового здания. По наблюдениям президента Российского отделения Международной ассоциации религиозной свободы (РО МАРС) Анатолия Красикова, «в некоторых случаях разрешения на строительство отбираются назад, причем тогда, когда на подготовку проектной документации и организацию строительных работ уже израсходованы значительные средства. При этом от представителей неправославных религиозных объединений требуют принести справку о том, что против осуществления их проектов не возражает... местный архиерей Русской Православной Церкви»¹.

Местные власти зачастую не отказывают прямо, особенно если речь идет о крупных конфессиях, но и разрешения не дают. Так, в Смоленске, исторически «самой католической» из российских областей, до сих пор не передано католикам старинное здание костела. А в Нижнем Тагиле, в котором проживают около 100 тысяч мусульман, нет ни одной мечети (православные храмы в городе есть и продолжают строиться). В либеральной Москве никак не могут получить участки земли, необходимые для строительства новых церквей, две общины баптистов, в подмосковной Балашихе — большая (несколько тысяч человек) мусульманская община. А в глубинке происходят совсем удивительные вещи: глава администрации

¹ Красиков А. МАРС: религиозная свобода нуждается в защите. — «Церковно-общественный вестник», 27.03.1997.

Курского района Ставропольского края отказал в предоставлении зала для молитвенных собраний Свидетелям Иеговы на основании того, что в том же населенном пункте уже есть православная и баптистская общины¹. Распоряжением управления юстиции администрации Сахалинской области от 24 марта 1997 г. община «Свидетелей Иеговы» была вовсе лишена регистрации. Предлогом для этого послужили несообщение о смене руководителя, а также проведение собраний за пределами города Южно-Сахалинска, в котором община была зарегистрирована. Проведение этих собраний было расценено «как посягательство на личность и конституционные права граждан». Подобные случаи весьма многочисленны, так что указания на них легко встретить и в совершенно лояльных по отношению к Патриархии печатных изданиях².

Явная дискриминация приводит даже к организованной эмиграции религиозных меньшинств, например, пятидесятников. Но не только. В прошлом году зарегистрированная, но так и не получившая здания для своего храма община под названием «Российская Истинно Православная Церковь» (одна из многочисленных автономных групп Истинно Православной Церкви) даже попросила убежища в Эстонии³.

Еще больше можно было бы привести примеров привилегий на местном уровне. Скажем, мэр Москвы Юрий Лужков издал распоряжение об освобождении ряда организаций полностью или частично от уплаты аренды за землю. В списке в одном ряду с заводом ЗИЛ (и почему-то с рынком в Лужниках) есть и «п. 11. Московская Патриархия за земли под религиозно-культурными сооружениями»⁴. Другие конфессии в распоряжении не упомянуты. Указом президента Чувашии Николая Федорова открыто бюджетное финансирование строительства «религиозных и ритуальных объектов», не предусмотренное, вообще-то, законодательством, но — только для епархии РПЦ и Духовного управления мусульман.

Особое положение отводится РПЦ в ряде регионов и в области образования. В некоторых регионах подписаны соглашения о сотрудничестве властей и епархии РПЦ, и наиболее содержательные пункты в этих соглашениях касаются именно образования.

Между главой администрации Архангельской области Павлом Балакшиным и епископом Архангельским и Мурманским Пантелеимоном (Долгановым) (3) еще 30 марта 1995 г. было заключено «Соглашение о сотрудничестве в культурно-образовательной и социальной сфере», по которому администрация обязалась со-

¹ Белая книга...

² Например: «Метафразис», 1996, № 11 (32), 14—21 марта.

³ *Бороган И.* Православные грозят выездом в Эстонию. — «Сегодня», 21.06.1996.

⁴ Распоряжение мэра от 18.09.1997, №733-РМ. Об установлении льгот по арендной плате за землю. «Тверская, 13», 9—15.10.1997.

действовать православному образованию, в том числе — в школах, а также в повышении квалификации преподавателей гуманитарных предметов. В Соглашении говорилось и о сотрудничестве в пропаганде против «тоталитарных сект», и о «создании совместных образовательных и просветительских программ» на радио и телевидении.

На базе этого документа уже в 1996 г. было заключено отдельное соглашение в области образования. В нем специально оговорено, что православное христианское образование является дополнительным. Однако есть и такой пункт: «11. Подготовить программу по изучению жизни, духовного и педагогического наследия святого праведного Иоанна Кронштадтского в образовательных учреждениях области»¹.

В Воронежской области, губернатор которой, Иван Шабанов, в анкете местной газеты назвал «героем нашего времени» Геннадия Зюганова, а «лучшим другом» — местного епископа, митрополита Мефодия (другие ответы: «любимый алкогольный напиток» — самогон, «любимый писатель» — Михаил Шолохов, «любимый фильм» — «Подвиг разведчика» и т.д.), по Соглашению, заключенному также в 1996 г., предполагается сверх архангельского набора еще и изучение в обычных школах и вузах «истории религии в традициях русской духовности»².

В Курской области с нового, 1997/98 учебного года в школах вводится факультативный курс Закона Божия. Губернатор Александр Руцкой пообещал, что, если в классе будет набираться 25—30% православных (даже не большинство), он, возможно, позволит перевести этот предмет в основное учебное время³. Кстати, именно в Курске уже в начале 1997 г. зафиксированы случаи, когда гражданам в паспортах делались отметки типа «Причастна к «Белому братству»».

Не следует думать, что принцип светского образования нарушают только представители коммунистической или национал-патриотической оппозиции. Известный демократ Алексей Казанник, заместитель губернатора Омской области, весной 1997 г. лично проводил разъяснительную беседу с несовершеннолетними девушками, примкнувшими к Церкви адвентистов, и их родителями, причем Казанник прямо утверждал, что цель адвентистов — «разрушить Россию и семьи»⁴.

Власти вмешиваются не только в собственно межконфессиональные отношения, но и в конфликты между различными деноминациями (или юрисдикциями) одной и той же конфессии. Неоднократно жаловались на дискриминацию епископы Российской Православной Свободной Церкви (РПСЦ), власти не остаются в стороне и от конфликтов между мусульманскими организациями.

¹ Архив «Панорамы».

² Архив «Панорамы».

³ «Радонеж», 1997, № 11.

⁴ Левинсон Л., Полосин В. Указ. соч.

Например, Центральное духовное управления мусульман (ЦДУМ) выражало недовольство деятельностью представителей саудовской «Международной исламской организации спасения» (МИОС). ЦДУМ не устраивает, очевидно, саудовский вариант ислама. Федеральная служба безопасности РФ (ФСБ) опасается исламского фундаментализма вообще и саудовской его версии в частности. Местные же власти не устраивало, кроме того, отсутствие аккредитации и финансовой отчетности. В результате башкирские власти, по заключению своего Республиканского Совета по делам религий, не признали МИОС религиозной организацией (хотя непонятно, какой же еще она может считаться) и пресекли ее деятельность¹.

ПРОБЛЕМА «НОВЫХ РЕЛИГИЙ»

Вообще полный запрет деятельности религиозного объединения — большая редкость в России. Самый известный из таких запретов — закрытие после решения Останкинского народного суда г. Москвы (в марте 1995 г.) всех трех российских отделений японской религиозной организации «АУМ Синрикё». Трудно, конечно, предположить, что в российских организациях, в отличие от японской, не имелось серьезных нарушений закона, но несомненно также и то, что, не будь взрыва в токийском метро и политического резонанса в Москве, судебное закрытие «АУМ Синрикё» не оказалось бы столь быстрым делом.

Всегда трудно доказать причастность руководства организации к преступлениям, совершаемым ее членами. Тем более это верно по отношению к структурам «новых религий» с их изоляционистским настроем и сложной иерархией посвящения. Факты незаконной деятельности тех или иных религиозных объединений на Западе, как правило, не являются достаточным основанием для их запрета. Что уж говорить о возможности на том же основании запретить эти объединения здесь?

Скажем, Христианская миссия «Семья» в 1995 г. была признана Верховным судом Великобритании виновной в имевшей место практике массового растления малолетних, производстве детской порнографии, использовании проституции для привлечения новых членов. (Основатель «Семьи» Дэвид Берг умер в 1994 г., находясь несколько лет в международном розыске.) Тем не менее тот же суд признал, что в настоящее время в отношении этой религиозной организации никаких нарушений законов не выявлено. Аналогичные решения были приняты и в ряде других стран².

¹ Кудрявцев С. Рукопашная в медресе. — «Труд», 11.07.1996.

² Суперлига нетрадиционных религий Запада в России. Христианская миссия «Семья». — «Московский комсомолец», 21.08.1996.

Церковь Саентологии на Западе вызывает неодобрение не только фактами уклонения от уплаты налогов, но и случаями репрессий в отношении ее критиков¹. Но это не приводит к ее запрету, а в России таких случаев, во всяком случае, юридически подтвержденных, пока не было.

Часто религиозные объединения предлагают призвать к ответу за вредные для здоровья принципы той или иной религии. Скажем, Свидетели Иеговы запрещают своим членам делать переливание крови и вообще не одобряют обращение к врачам. Но ведь следование таким ограничениям, присутствующим практически в любой религии, — дело добровольное. В некоторых случаях это можно подогнать под «доведение до самоубийства», но вполне ли это корректно?

Более тонкий вопрос — нелицензированная медицинская практика, даже если она так не называется. Те же сайентологи применяют в своем «Наркононе» сомнительную и нелицензированную методику лечения наркотической зависимости с применением сверхдоз витаминов и продолжительного сидения в сауне. (Рон Хаббард зарегистрировал свою организацию в США как религиозную, только когда ему запретили заниматься медицинской практикой.)²

В целом обвинение в «тоталитарности», то есть в злостном манипулировании людьми, разные авторы предъявляют разным религиозным течениям. Суть обвинения достаточно размыта, поэтому в списках обвиняемых почти всегда фигурирует, скажем, «Белое братство», но иногда и самая мирная и доброжелательная к людям религия бахаи. В сущности, сходные обвинения могли бы быть предъявлены практически любой религии.

Особое место в полемике о вреде, причиняемом «новыми религиями», занимает тема так называемого «зомбирования», а шире говоря — вредного влияния на психику. В связи с этим уже сейчас можно ставить вопрос об опасности возобновления государственных психиатрических репрессий по религиозному признаку, как это практиковалось в советский период.

Вопрос о степени «психологической опасности» религиозной практики «новых религий» весьма спорен. Часть специалистов подтверждает, что специфические условия жизни членов некоторых объединений приводят к психическим расстройствам, другая часть такую закономерность отвергает. Никакие отдельные примеры, обсуждаемые на уровне журналистики, не должны здесь служить доказательством опасности самой религиозной доктрины или практики соответствующего объединения. Только специалисты и только в каждом конкретном случае могут решать, насколько именно религиозная практика повлияла на состояние здоровья человека, насколько важна была специфика именно такой религиозной

¹ Суперлига нетрадиционных религий Запада в России. Сайентологическая церковь. — «Московский комсомолец», 21.08.1996; М.Г. Сайентологи пришли. — «Итоги», 29.07.1997.

² М.Г. Сайентологи пришли. — «Итоги», 29.07.1997.

практики и в чем здесь дело — в особенностях доктрины или, скажем, в особенностях конкретного священнослужителя, с которым имел дело пациент. Судя по всему, никаких исследований, обобщающих такие клинические случаи и при этом обшепринятых в психологической науке, по этим вопросам пока не существует.

Без всяких исследований ясно, конечно, что многие адепты «новых религий» заметно менее социализированы, чем приверженцы «традиционных религий», и это легко объяснить: именно людям, готовым на серьезные бытовые жертвы ради религиозных ценностей, свойственно чаще обращаться к харизматическим проповедникам «новых религий». Но глубокая увлеченность нетрадиционными идеями и готовность вести дискомфортный образ жизни не могут все-таки рассматриваться как психическое нарушение, даже если такое поведение глубоко непонятно или просто неприятно большинству населения, тем более родственникам.

Часты ссылки на созданные на Западе, в первую очередь в США, теории «депрограммирования», то есть устранения психотерапевтическими или медикаментозными средствами религиозной ориентации человека. В самих США суды не признают этих теорий, отказываются считать услуги «депрограмматоров» медицинскими (что существенно при оплате этих услуг по страховке). Более того, действия «депрограмматоров» по сути своей, насильственны по отношению к «перепрограммируемому»; за что «депрограмматоры» неоднократно привлекались к суду и как минимум один из этих деятелей был осужден на 7 лет лишения свободы именно за «депрограммирование». Зато в России эта теория и практика пропагандируется Александром Дворкиным, специалистом по борьбе с «сектами», создавшим для этой цели Информационно-консультативный центр св. Иринейя Лионского под покровительством епископа Бронницкого Тихона (Емельянова), возглавляющего издательский отдел Московской Патриархии. На материалы А. Дворкина и его Центра постоянно ссылаются авторы, пишущие о вредности «нетрадиционных религий». В декабре 1996 г. трое депутатов Думы (Нина Кривельская, ЛДПР, Светлана Найчукова и Татьяна Астраханкина, КПРФ) даже предлагали выделить государственное финансирование на деятельность «депрограмматоров» в России¹.

Но если политики или общественные деятели могут себе позволить ссылаться на недоказанные научные факты, то этого не должны были бы делать государственные учреждения. Но бытовые слухи о «новых религиях» распространяются и среди государственных чиновников, причем относятся они к таким слухам весьма не критично. Например, в справке МВД, представленной в Думу 26 октября 1996 г., говорилось: «Церковь Саентологии является одной из разновидностей сатанинских сект, имеющих явно криминогенную направленность, и активно приме-

¹ Межрегиональная организация «Глас народа». Аналитическая записка по поводу законопроекта «О свободе совести и о религиозных объединениях». Архив «Панорамы».

няющей психотропные вещества в целях получения управляемого типа личности у своих адептов (рядовых членов)». Трудно сказать, при чем тут сатанизм, если рассуждать со светской точки зрения. Кроме того, хорошо известно, что практика основанных Ронем Хаббардом центров «Наркокон» предполагает широкое и, видимо, чрезмерное использование витаминов; вероятно, это даже вредно для части лечащихся, но психотропные средства в системе «Наркокона» не предполагаются. (Некомпетентность экспертов МВД проявилась в этом документе не единожды. Например, в нем к «иностранным конфессиям» причислена и Истинно Православная Церковь.)¹

Такие оплошности чиновников отнюдь не единичны. Министерство здравоохранения 12 марта 1996 г. заключило соглашение с Московской Патриархией о сотрудничестве в деле «реабилитации» граждан, пострадавших от деятельности «тоталитарных сект». Разумеется, такая реабилитация бывает нужна, но не только применительно к каким-то новым конфессиям: вредное действие на психику вполне возможно и в рамках конфессий «традиционных». Сотрудничество же с одной из них на уровне правительства в данном случае означает прямую дискриминацию других, что и проявилось в инструкции бывшего министра здравоохранения Александра Царегородцева, разосланной в августе 1996 г. и предписывающей использовать для этой самой «реабилитации» православные храмы. (Кстати, в этой инструкции говорилось о 6 тысячах сект, что примерно соответствовало числу неправославных религиозных общин в России на начало 1996 г.)

Возможно, особый ксенофобский уклон в деятельности Минздрава объясняется тем, что в то время пост главного специалиста Отдела законодательства и связи с общественными организациями министерства занимал психиатр Николай Филимонов — в прошлом один из активистов «Памяти», а ныне — радикальный деятель в Союзе православных братств и директор принадлежащей Патриархии московской больницы святителя Алексия.

Профессиональный и правовой уровень возможной «реабилитации» внушает серьезные опасения. В Ярославле, например, областной прокурор вынес предупреждение протестантским общинам, основанное на заключении психиатров. Местные психиатры на основании некоей видеозаписи (!) обвинили протестантов в том, что они «психически заражают друг друга на расстоянии»².

Государственная политика, направленная на поддержание преимущественного положения «традиционных конфессий», политически удобна как в близкой, так и в отдаленной перспективе. По-видимому, опора на особую роль Русской

¹ Цит. по: Белая книга...

² Цит. по: Обращение христианских и правозащитных организаций к Председателю Государственной Думы от 20 марта 1997 г. Архив «Панорамы».

Православной Церкви станет частью постепенно формирующейся новой государственнической идеологии. Государство старается проводить эту политику настолько аккуратно, насколько оно способно это делать: количество грубых нарушений религиозного равноправия не так велико, как можно было бы ожидать. Но если отказаться от снисходительного подхода к постсоветскому государству, то нельзя не признать, что религиозная политика является именно дискриминационной политикой, поддерживающей существующие в обществе проявления религиозной ксенофобии.

Примечания редакции

(1) Следует, однако, учесть, что по инициативе советских властей, начиная с 50-х гг., религиозные организации в СССР регулярно проводили межрелигиозные форумы миротворческого характера (в Троице-Сергиевой лавре), на которых лидирующая роль отводилась Московскому Патриархату (РПЦ).

(2) Русская Православная Старообрядческая Церковь (Митрополия).

(3) С 27 декабря 1995 г. — епископ Ростовский и Новочеркасский. В 1995—1996 гг. Архангельско-Мурманская епархия была разделена на две части: Архангельско-Холмогорскую, управляющий епархией епископ Тихон (Степанов), и Мурманско-Мончегорскую, управляющий епархией епископ Симон (Гетья).

Владимир ПРИБЫЛОВСКИЙ
(Москва)

РУССКОЕ НЕОЯЗЫЧЕСТВО — КВАЗИРЕЛИГИЯ НАЦИОНАЛИЗМА И КСЕНОФОБИИ

В Советском Союзе бытовая идеология, хотя и претендовала на антирелигиозность и даже научность, в действительности носила квазирелигиозный характер и представляла собой набор суеверий. Центром этого набора суеверий было даже не Марксово учение о коммунизме, а сталинский миф о государстве. Когда советское государство рухнуло, вместе с ним рухнул этот миф, рухнула и советская квазирелигия (в видоизмененном «евразийском» варианте она, правда, длит свое существование в кругу постоянных авторов газеты «Завтра»). На ее руинах естественным образом расцвели вовсе не православие или другие традиционные вероучения, а многочисленные квазирелигии: астрология, спиритизм, учение Кастанеды (1), вера в инопланетян и космические лучи, поклонение героям Толкиена и т.п. В этом же ряду находится и русское неоязычество.

ЯЗЫЧЕСТВО, ИЛИ МНОГОБОЖИЕ

Московский литератор Владимир Авдеев, автор книги «Преодоление христианства», выдвинул 16 признаков многобожия (политеизма), отличающих его от единобожия (монотеизма), выделенные откровенно апологетически, но действительно дающие некоторое представление о том, что современные язычники считают своей верой:

«1. Естественное природное происхождение политеистических религий, их органическая связь с космосом, культурой, обычаями и пространством, занимаемым данным народом. Отсюда их общее название — естественные». («Ярко выраженное политическое насильственное внедрение всех монорелигий. Во главе каждой из них непременно стоял пророк-узурпатор, хитростью и коварством выговоривший свою исключительность и с позиций своей Единственности заявивший Единственность Бога. Других доказательств нет».)

«2. Отсутствие претензий на свою исключительность и истинность». («Явные претензии на свою исключительность и истинность, проступающие всюду: и в священных книгах, и в обрядах. Презрение, ненависть к иноверцам. “Язычник”, “поганый”, “диссидент”, “классовый враг”, “инакомыслящий” — это слова, изобретенные монистическим сознанием».)

«3. Отсутствие претензий на моральное превосходство и на особую роль в истории». («Открытые претензии на моральное превосходство и на исключительное значение в истории. Все мировые монорелигии из-за комплексов неполноценности ведут собственное летосчисление: иудаизм, христианство, ислам. Муссолини в фашистской Италии также начинал свое летосчисление. Аналогичный проект существовал и в большевистской России».)

«4. Терпеливое, уважительное отношение к чужим святыням». («Осквернение и планомерное уничтожение всех чужих святынь, в особенности языческих».)

«5. Отсутствие принуждения к обращению в религию». («Продуманное, скрытое или нескрываемое насильственное обращение в религию».)

«6. Вольное толкование культа и всей знаковой системы религии. Отсутствие знаковой или физической привязки индивида к религии. Возможность свободного отхода от данной религии». («Жесткая атрибутика, беспрекословное следование канону. Непременно физическое, знаковое или иное воздействие при обращении в религию. Обрезание <...>. Крещение <...>. Священный обряд выдачи коммунистического или фашистского билета <...>».)

«7. Священные книги были написаны теми, кому они и приписываются. Отсутствие видимой агрессивной конкуренции между каноническими и неканоническими традициями». («<...> Моисей вообще не писал все Пятикнижие <...>. Неграмотный Магомет написал Коран, что само по себе любопытно. <...>».)

«8. Жрец в многобожии учит индивидуальной свободе и активному сопротивлению светским властям в случае недовольства их политикой. Проповедник всегда ведет пропаганду мирным путем». («Духовное лицо учит терпению, покорности, подчинению как светским властям, так и облеченным саном. Миссионер всюду: и в Европе, и в Азии, и в Африке, и в Америке — всегда шел впереди солдат. То же самое касается и политического комиссара или нациста <...>».)

«9. С точки зрения социальной организации все политеистические религии тяготеют к горизонтальной модели распространения в обществе, где каждый социум имеет свои духовные ценности и соответствующих им богов-покровителей. Высокая степень духовной и моральной дифференциации общества. Нередки случаи возникновения каст в обществе, с помощью которых оно защищается как от внешних врагов, так и от эрозии духовных ценностей». («Все монотеистические религии тяготеют к вертикальной модели <...>».)

«10. Отсутствие обязательной исповеди». («Обязательность исповеди, наличие лица, всецело владеющего тайной».)

«11. Индивидуальная моральная ответственность за содеянное на уровне религиозного сознания». («Перераспределение ответственности за содеянное на мифологическом уровне. Грех праотца Адама <...>».)

«12. Проповедь счастья на земле». («Проповедь счастья в раю, при коммунизме; обещание загробного блаженства, пышногрудых гурий и лепешек в исламе».)

«13. Витальность, жизнерадостность религий и их обрядовой стороны». («Мрачность и агрессивность от мифа до обряда. Безжизненность, выхолощенность и аскетизм».)

«14. Мифологическое освобождение человека после смерти. Человек свободен после смерти от законов этой религии. Сжигание праха, освобождение души от мертвой плоти». («Мифологическое закрепощение человека после смерти по канонам религии. Человек и после смерти принадлежит ей. Зарывание мертвого тела в землю».)

«15. Гастрономические и сексуальные свободы. Раскрепощение высших творческих и природных свободолобивых начал через символику плодородия». («Регламентация сексуальной жизни. Управление человеческой психикой и наследственностью. Христианское умерщвление плоти, мусульманское многоженство».)

«16. Женское и мужское начало равноценны и дополняют друг друга. Начала ИНЬ и ЯН в китайской философии; древнейший, еще языческий, смысл звезды Давида как двух взаимопроникающих треугольников — мужского и женского начал». («Принижение роли женщины <...>».)¹

Не касаясь передержек, преувеличений и просто неверных утверждений автора, обратим внимание на то, что в этом пространном сравнительном определении он фактически приравнивает религию к идеологии (последовательные параллели монотеизма с коммунизмом и фашизмом).

¹ Авдеев В. Преодоление христианства. — М.: Капы, 1994, с. 128—131.

«ВЛЕСОВА КНИГА» — СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ РУССКИХ НЕОЯЗЫЧНИКОВ

Главным источником религиозно-философских взглядов русских неоязычников является т.н. «Влесова (Велесова) книга» — текст неизвестного происхождения, который большинство профессиональных историков и лингвистов считает фальшивкой XIX века. Автор и издатель наиболее полного «канонического» перевода Влесовой книги на современный русский язык Александр Асов (Бус Кресень) называет ее «Священным Писанием славян» и утверждает, что она была записана (вырезана на буковых дощечках) новгородскими жрецами в IX веке¹.

«Влесова книга» была обнаружена в 1919 г. полковником Али (в крещении — Федором) Изенбеком и представляла собой россыпь деревянных дощечек с вырезанными на них письменами. По одной версии, полковник Изенбек нашел дощечки в имении князей Куракиных под Орлом, по другой — в имении Великий Бурлук близ одноименной железнодорожной станции под Харьковом. (Есть и комбинированная версия: в поместье Куракиных, но под Харьковом)².

После разгрома Белого движения Федор Изенбек оказался в эмиграции и стал работать в Брюсселе как художник-орнаменталист. В 1924 г. он показал дощечки другому эмигранту — литератору и любителю истории Юрию Миролюбову. Миролюбов собирался писать поэму о князе Святославе и, заинтересовавшись дощечками, вознамерился изучить по ним древнерусский язык IX века.

В течение нескольких лет посещая мастерскую Изенбека, Миролюбов от руки скопировал с дощечек примерно три четверти написанного и сделал три фотоснимка самых рельефных текстов. Большая часть письмен дощечек казалась ему понятной, так как была близка к традиционной кириллице. Однако некоторые письмены отличались от кириллических и были сходны с буквами глаголицы и скандинавскими рунами. Переписывая тексты, Миролюбов в меру своего знания древнерусского (очевидно, в объеме гимназического курса церковнославянского языка) заменял рунические и глаголические знаки на кириллицу. Значение рунических знаков он определял из контекста. (Метод работы Миролюбова — транскрибирование кириллицей и подстрочный приблизительный перевод — выясняется из сравнения фотографии дощечки с фотографией рукописной копии того же фрагмента.)

В текстах «книги» содержались разрозненные сведения о славянах и их предках начиная примерно с V в. до н.э. по IX в. н.э., об их столкновениях с готами,

¹ Книга Велеса./ Перевод и комментарии А.И. Асова. — М.: Наука и религия, 1997, с. 137.

² Гриневиц Г.С. Праславянская письменность: Результаты дешифровки. — М.: Общественная польза, 1993, сс. 75—76; Бус Кресень (Асов А.И.). Русские Веды. — М.: Китежград, 1992, с. 285.

аланами и гуннами, о богах и обычаях славянских племен. На одной из дощечек записано краткое изложение тринитарной религиозно-философской доктрины, близкое к представлениям древних индийцев о мире (дощечка II, 1 по принятой позднее нумерации).

Ф. Изенбек умер в августе 1941 г. По утверждению Ю. Миролюбова, весь архив Изенбека, включая дощечки, в 1943 г. был изъят гестапо, после чего следы его теряются. У Миролюбова остались сделанные им рукописные копии и 3 фотографии, включая снимки двух сторон одной дощечки, начинающейся словами «Влес книгу сию птщему богу нщему...» («Эту книгу Велеса посвящаю (?) богу нашему...» — дощечка II, 16 по принятой позднее нумерации).

В 1948 г. Ю. Миролюбов в своем письме в Русский музей в Сан-Франциско сделал сообщение о пропавших «дощечках Изенбека». В ноябре 1953 г. в полусамиздатском ротاپринтном русском журнале «Жар-Птица» в Сан-Франциско появилась первая заметка о том, что «отыскались в Европе древние деревянные «дощечки» V века с ценнейшими на них историческими письменами о древней Руси». Автором заметки был секретарь Русского музея ассириолог А. Кур (белый генерал Александр Куренков). Ю. Миролюбов, перебравшийся в конце 1953 г. из Бельгии в США, стал присылать А. Куру перепечатанные на машинке (разумеется, с современным русским шрифтом, не передающим всех знаков кириллицы) свои копии и переводы. Кроме А. Кура Ю. Миролюбов посылал машинописные копии также историку Церкви протоиерею Сергею Ляшевскому, жившему в Балтиморе. Оба, и Кур и Ляшевский, приезжали к Миролюбову сверять свои копии с рукописью и исправляли опечатки, в изобилии сделанные Миролюбовым, которому шел уже седьмой десяток.

С января 1954 по февраль 1955 г. А. Кур на основе полученных от Ю. Миролюбова материалов опубликовал в шести выпусках «Жар-Птицы» серию статей с пересказом текстов дощечек, сравнивая их с историческими и мифологическими реалиями Индии и Ассирии. В том числе в январском 1955 г. выпуске он впервые опубликовал фотографию аверса дощечки II, 16 с текстом «Влес книгу сию птщему...»). Название «Влесова книга» для дощечек Изенбека первым употребил А. Кур.

Когда Ю. Миролюбов стал редактором «Жар-Птицы» (которая начала издаваться уже типографским способом), он вместе с Куром в более чем двадцати номерах «Жар-Птицы» с марта 1957 по май 1959 г. опубликовал большую часть «Влесовой книги». На эти публикации обратил внимание эмигрант «второй волны» Сергей Лесной (Парамонов), энтомолог по образованию и тоже историк-любитель.

С. Лесной списался с А. Куром, получил от него комплект его публикаций 1954—1955 гг., а затем установил непосредственный контакт с Ю. Миро-

любовым. В выпусках №№ 6—8 и 10 своей «Истории руссов в неизвращенном виде» (Париж—Мюнхен, 1957—1960) С. Лесной перепечатал часть текстов «Влесовой книги», предложив для некоторых из них свои варианты перевода. С. Лесной же предложил название «влесовица» для алфавита «Влесовой книги».

После смерти Ю. Миролюбова (в 1970 г.) с его архивом с разрешения вдовы работал украинский эмигрант Николай Скрипник, который в серии брошюр «Літопис дохристиянської Русі-України» (Лондон—Гаага, 1972) также воспроизвел тексты «Влесовой книги», включая ранее неизвестные фрагменты. В 1983—1987 гг. Борис Ребиндер в рукописном журнале, который он выпускал в Руайе (Франция), сделал самую полную на тот момент подборку фотокопий текстов «Влесовой книги» из изданий С. Лесного, А. Кура и Н. Скрипника. Б. Ребиндер дал принятую с тех пор нумерацию дощечек, обозначив римской цифрой I перепечатки из С. Лесного, цифрой II — из А. Кура, III — из Н. Скрипника. (Из доступных мне источников не ясно, публиковал ли С. Лесной какие-то фрагменты, не совпадающие с текстами «Жар-Птицы», или же у Б. Ребиндера были не все выпуски «Жар-Птицы» и он пополнил недостающее из «Истории руссов» С. Лесного)¹. За пределами собрания Б. Ребиндера остались 3 дощечки (III, 29; III, 30; III, 32) и обломки еще одной (III, 31), скопированные в архиве Миролюбова и подготовленные к изданию Н. Скрипником («Влесова книга, V часть»; издание не было осуществлено, но ксерокопии текстов Н. Скрипник отправил в Россию), а также ранее не публиковавшиеся отрывки из двух дощечек, найденные в архиве Миролюбова С. Ляшевским.

В 90-е гг. большая часть ранее опубликованных за границей фрагментов была собрана воедино и в новых переводах (Александра Асова, он же — Бус Кресень,

¹ История «Влесовой книги» излагается здесь преимущественно по двум источникам: а) Книга Велеса./ Перевод и комментарии А.И. Асова. — М.: Наука и религия, 1997, с. 146—157; б) а также, в особенности: *Лесной С. Откуда ты, Русь?* (по изданию: *Sergey Lesnoy. The origins of the Ancient «Russians».* — Winnipeg: 1964). — Ростов-на-Дону: Донское слово, Квадрат, 1995), с. 197—223. Канадский оригинал, судя по всему, воспроизведен ростовскими издателями не слишком корректно. Во всяком случае, в качестве заключительной главы ростовского издания (с. 285—340) дан перевод большей части «Влесовой книги», сделанный Александром Асовым (в версии 1992 г.), без ссылки на А. Асова и без какого бы то ни было указания, что перевод не имеет никакого отношения к С. Лесному. С. Лесной, тщательно перечислив все публикации А. Кура (см. с. 222—223 ростовского издания), нигде не упоминает о собственном независимом вкладе в процесс издания фрагментов. Это, кстати, опровергает утверждение А. Асова, что С. Лесной «приписал себе работу А. Кура, чем вызвал вполне оправданное возмущение с его стороны» (Книга Велеса./ Перевод и комментарии А.И. Асова. — М.: Наука и религия, 1997, с. 149).

и др.) несколько раз опубликованы в России и на Украине¹. Причем ВСЕ известные фрагменты вроде бы учтены только в «каноническом» переводе А. Асова, вышедшем в Москве в 1997 г.², но при этом точность ссылок переводчика на первоисточники оставляют желать лучшего. Что касается фотографий самих дощечек, то одна из них (никогда не публиковавшаяся) считается утраченной после смерти Ю. Миролюбова, а две (аверс и реверс дощечки II, 16) сохранились в нескольких копиях.

КРИТИКИ И АПОЛОГЕТЫ «ВЛЕСОВОЙ КНИГИ» В РОССИИ

Еще в 1960 г. С. Лесной отправил в Славянский комитет в Москву свою «Историю руссов» вместе с копией одной из миролюбовских фотографий (все тот же аверс дощечки II, 16).

Палеограф и языковед Л. П. Жуковская после изучения текста фотокопии пришла к выводу, что он является подделкой. Результаты экспертизы были опубликованы ею в статье «Поддельная докириллическая рукопись: К вопросу о методе определения подделок» («Вопросы языкознания», № 2, 1960). Основой для такого заключения послужили несоответствие языка дощечки нормам древнерусского языка. Жуковская предположила, что автором подделки мог быть известный фальсификатор прошлого века Александр Сулукадзе. В частности, А. Сулукадзе является автором разоблаченной лингвистом А. Х. Востоковым подделки «Боянов гимн»³. Во всяком случае, в каталоге рукописей несохранившейся (распроданной после его смерти) библиотеки А. Сулукадзева есть запись о каких-то «буковых досках числом 45, <...> Ягипа Гана смерда в Ладогe IX века, о переселенцах варяжских и жрецах и письменах <...>» (каталог был опубликован в издании: *Пыпин А. Н.* Подделки рукописей и народных песен. — СПб.: 1898).

¹ *Бус Кресень (А. Асов).* Русские Веды. Песни птицы Гамаюн. Велесова книга. — М.: Китежград, 1992 (перевод параллельно с «реконструированным» текстом оригинала, полностью набранным «влесовицей», и в сопровождении «воссозданных» «Песен птицы Гамаюн»); Мифы древних славян. — Саратов, 1993; *Бус Кресень (А. Асов).* Велесова книга. — М.: 1994 и 1995; Лесной С. Русь, откуда ты? — Ростов-на-Дону, 1995, с. 285—340; Книга Велеса. /Перевод на украинский Б. Яценко. — Киев.: 1995; и др.

² Книга Велеса. /Перевод и комментарии А. И. Асова. — М.: Наука и религия, 1997.

³ Фрагмент «Боянова гимна» был опубликован в переводе Г. Р. Державина в изд.: Чтения в Беседе любителей русского слова. — СПб.: 1812, Кн. 6, с. 5. «Рунический» текст «Боянова гимна» (из архива Р. Г. Державина) и его полный перевод опубликованы А. Асовым — как подлинный памятник IV века — в журнале «Наука и религия», 1995, № 4.

Со времени публикации первой статьи Л.П. Жуковской («Вопросы языкознания», № 2, 1963) у профессиональных историков и лингвистов сложилось уверенное отношение к «Влесовой книге» как к фальшивке типа чешской «Краледворской рукописи». В «Литературной газете» (№ 29, 1986) под рубрикой «Осторожно: сенсация!» была опубликована статья доктора филологических наук Олега Творогова «Что стоит за «Влесовой книгой»?». Наряду с научными доводами О. Творогов в духе времени «добил» оппонентов полученными от «компетентных органов» данными о том, что С. Лесной — не Лесной, а Парамонов, не историк, а специалист по насекомым, а главное — изменник Родины, «бежавший из Киева с немецкими оккупантами». Научную аргументацию против подлинности «Влесовой книги» О. Творогов суммировал в 1990 г. в «Трудах Отдела древнерусской литературы» (т. 43). Безусловно не верят в подлинность «Влесовой книги» академики Д.С. Лихачев, Б.Н. Рыбаков и даже такой националистически настроенный историк, как Аполлон Кузьмин.

Популяризировали «Влесову книгу» как подлинную в основном литераторы и журналисты «патриотической» ориентации (Игорь Кобзев, Дмитрий Жуков, Валерий Емельянов, Валерий Скурлатов, Юрий Бегунов, Вадим Штепа, Александр Асов). Кроме А. Асова, почти все они обладают сомнительной репутацией «борцов против сионизма». Что касается А. Асова, то он, не будучи столь одиозной личностью, как самозванные «академики» В. Емельянов и Ю. Бегунов, все-таки тоже воспринимает проблему «Влесовой книги» не как сугубо научную, а как борьбу патриотов с русофобами и «лихоедаями»¹ (2). Из специалистов по древнерусской письменности допускает подлинность «Влесовой книги» Геннадий Гриневич (который, впрочем, считает славянскими тексты протоиндийцев, критян и этрусков)².

Из убежденных сторонников подлинности «Влесовой книги» скольконибудь научный подход к ней практиковал только С. Лесной. Реставратор «рунического» текста книги и автор и публикатор ее полного «канонического» перевода А. Асов (не говоря уже о В. Скурлатове, Д. Жукове, Ю. Бегунове) определенно склонен к мифотворчеству по патриотическим и религиозным мотивам — особенно это заметно по его «реконструкциям» «Песен книги Гамаюн», «Звездной книги Коляды», переводу «Боянова гимна» и др.³ С другой стороны,

¹ Книга Велеса (1997), с. 156. Обиженный отношением к своим трудам академик Д.С. Лихачева, А. Асов именует его «псевдоученым» и даже обвиняет в сотрудничестве в 20-е годы с ГПУ (там же, с. 153).

² Гриневич Г.С. Праславянская письменность./ Результаты дешифровки. — М.: Общественная польза, 1993, сс. 75—80.

³ Бус Кресень (А. Асов). Русские Веды. Песни птицы Гамаюн. Велесова книга. — М.: Китежград, 1992; Боянов гимн. — «Наука и религия», 1995, № 4; Русские Веды. Звездная Книга Коляды./ Текст собрал Александр Игоревич Асов (Бус Кресень). — М.: Наука и религия, 1996; Асов А.И. Мифы и легенды древних славян. — М.: 1998.

противники «Влесовой книги» фактически базируются в своей критике только на данных, известных до 1960 г., весь корпус источников им сначала не был известен, а затем отвергнут с порога без изучения как серия заведомых фальсификаций.

Вероятно, вопрос о подлинности или неподлинности «Влесовой книги» все-таки нуждается в более тщательном изучении специалистов. Впрочем, на формирование русского неоязычества как разновидности патриотической идеологии «Влесова книга» оказала влияние вне зависимости от того, является она подделкой или нет.

ВЕРОВАНИЯ РУССКИХ НЕОЯЗЫЧНИКОВ

Наряду с «Влесовой книгой» на формирование нового русского язычества оказали влияние также и собственно труды по истории русской и славянской культуры и религии (в частности, работы академика Б.Н. Рыбакова). Тексты «Влесовой книги», однако, дали возможность неоязычникам освоить не только наивные верования в антропоморфных богов, но и подвести под эти верования квазифилософский фундамент. В частности, дощечку II, 1 «Влесовой книги» А. Асов называет «пособием по ведической философии», в котором «кратко и мудро расписывается суть ведического мировоззрения»¹.

Еще в 1977 г. в журнале «Техника — молодежи» был опубликован доклад В. Скурлатова с изложением религиозно-философских взглядов славян по «Влесовой книге» — отчасти пересказ С. Лесной, отчасти собственное толкование. Основу этих взглядов С. Лесной, В. Скурлатов и их последователи видят в триаде «Правь — Навь — Явь»².

В популярном изложении А. Асова, «Правь — одно из основных понятий славянской философии. Понимается как всеобщий закон, установленный Дажьбогом. Согласно этому справедливому закону существует мир. Это понятие подобно

¹ *Бус Кресень (А. Асов)*. Русские Веды. Песни птицы Гамаюн. Влесова книга. — М.: Китежград, 1992, с. 322. Текст и переводы этой дощечки см.: а) *Бус Кресень (Асов А.И.)*. Русские Веды. — М.: Китежград, 1992, с. 204—205 («реконструированный» текст и перевод); б) Книга Велеса./ Перевод и комментарии А.И. Асова. — М.: Наука и религия, 1997, с. 69—70 (новый вариант перевода).

² *Скурлатов В.И.* Круг времени./ Доклады лаборатории «Инверсор». — «Техника — молодежи», 1977, № 8, с. 40—44. О триаде «Правь — Явь — Навь» см. также: *Лесной С.* Откуда ты, Русь? — с. 241—242; *Федоров В.М.* Мировоззрение древних славян. — «Наследие предков. Журнал правой перспективы», 1997, № 4, сс. 19-23; *Белов А.К.* Славяно-горницкая борьба. Изначалие. — М.: 1993, сс. 49—50.

«саттве» индийской философии (ясность, абсолютная реальность, гармония)»¹.

«Явь — светлая сила, управляющая миром, одновременно — сам этот светлый мир, «белый свет». Также — философское понятие, подобное понятию Ян в китайской философии, «раджасу» в индийской философии (активные силы, пытающиеся изменить мир). Противостоит Нави»².

«Навь — темная сила, управляющая миром, одновременно — загробный мир, «тот свет». Также — философское понятие, аналогичное понятию Инь в китайской философии, «тамас» в индийской философии (пассивные силы, пытающиеся сохранить мир неизменным). Противостоит Яви»³.

В качестве основного божества славян исследователи «Влесовой книги» выделяют «Триглав» — единого бога с тремя лицами (Сварог — Перун — Световид, по С. Лесному, или , по А. Асову, — разные другие варианты, в том числе Сварог — Перун — Велес)⁴.

Что касается антропоморфных древнерусских божеств (включая прямого предка славяно-русов Дажьбога), то они с разной степенью последовательности трактуются как разные воплощения троичного Бога-творца или даже как просто философские или природные символы. Такая пантеистическая интерпретация позволяет некоторым неоязычникам, в том числе А. Асову, отрицать «языческий» (т.е. неполитеистический) характер как самой древнеславянской религии, так и ее современной «реконструированной» формы, именуемой «русской ведической религией» (от древнеиндийских «Вед», с которыми они любят сравнивать «Влесову книгу» и другие славянские предания). Собственно «язычеством» в этом варианте объявляется только недолго существовавший политеистический культ идолов времен князя Владимира — после его первой религиозной реформы и до принятия им христианства.

Для простоты и понятности, однако, большинство последователей «русско-го ведизма» все-таки применяют к себе термин «язычники» — даже когда теоретически его не приемлют.

ОСНОВАТЕЛИ НОВОГО РУССКОГО ЯЗЫЧЕСТВА

Склонность к принятию исконно славянских верований, как они предстают во «Влесовой книге», в качестве религии для себя (в некотором соединении, правда, с христианством) проявлял уже Ю. Миролубов. В книге «Прабабкино

¹ *Бус Кресень (Асов А.И.). Русские Веды. — М.: Китежград, 1992, с. 346.*

² Там же, с. 349.

³ Там же, с. 345.

⁴ *Лесной С. Откуда ты, Русь? — с. 242; Бус Кресень (А. Асов). Русские Веды. Песни птицы Гамаюн. Велесова книга. — М.: Китежград, 1992, с. 347.*

ученье», опубликованной в Мюнхене в 1977 г. — уже после смерти Миролюбова — говорится: «Наши далекие пращурь ведицы имели религию, которую иначе как «прахристианством» назвать невозможно. Эту религию русский человек воплотил в обычаях старины, а Православное Христианство дало лишь догматическое и моральное утверждение этой религии, выражаемое иными словами»¹.

Квазирелигиозный характер языческого толка приобрела в некоторых эмигрантских кругах и «вера» в подлинность изложенных во «Влесовой книге» (а также в более поздних «патриотических» сочинениях) мифов и событий, относящихся к древней истории славян. В этом смысле характерен труд проживающего в Англии историка-самоучки Юрия Лисового «Набросок праистории Украины» (Лондон-Гаага: «Мельница», 1976), отрывки из которого в 1991—92 гг. были перепечатаны в газете новейших ленинградских язычников — «венедов» — «Родные просторы» (а сам Ю. Лисовой был включен в редколлегия теоретического журнала «венедов» «Волхв»). По аргументированному мнению петербургского исследователя «новой русской правой веры» Евгения Мороза, «и исторические, и культурологические разработки, на которых основывается концепция «ведизма», <...> вплоть до конца 70-х велись исключительно силами русской эмиграции. Здесь возникли и первые «ведические» организации, в частности, находящаяся в канадском городе Гамильтон «Даждьбожья святаыня» или «Родная Вера», «Почетным Волхвом» которой является уже упоминавшийся историк Юрий Лисовой»².

В России первые язычники появились в 70-е гг. в кругу авторов и читателей самиздатского национал-патриотического журнала «Вече», издававшегося Владимиром Осиповым и Анатолием Ивановым (Скуратовым) в 1971—1974 гг. Неоязыческое крыло (первоначально не столько языческое, сколько просто антихристианское) в кругу авторов журнала «Вече» представляли А. Иванов-Скуратов, Николай Богданов и художник Константин Васильев. А. Иванов-Скуратов был фактически первым заметным отечественным представителем неоязычества. Сам он, правда, всегда отрицательно относился к характеристике своих воззрений как «языческих» и предпочитает соглашаться с определением, которое нашел один из его следователей-кагебешников, — «зороастрийские». Тем не менее большинство неоязычников в такие тонкости ни тогда, ни сейчас не входили, и антихристианские работы Иванова-Скуратова «Тайна двух начал» (1971) и «Христианская чума» (1978) входят в свод культовых для неоязычников произведе-

¹ Цитирую по неопубликованной работе: *Мороз Е.Л.* «Ведизм». Языческая версия русской идеи. — СПб.: 1992, машинопись, с. 10. Е. Мороз, в свою очередь, дает отсылку на рецензию в журнале «Всчс» (Мюнхен, 1982, № 5, с. 184).

² *Мороз Е.В.* «Ведизм». Языческая версия русской идеи. — СПб.: 1992, машинопись, с. 16.

дений (3). В настоящее время А. Иванов — постоянный автор радикальной национал-патриотической газеты «Русский вестник». «Русский вестник» — газета православных фундаменталистов, поэтому свои антихристианские произведения А. Иванов (по-прежнему считающий себя «зороастрийцем») вынужден публиковать на стороне. «Христианская чума» в переработанном виде и под новым названием «Христианство как оно есть» издана А. Ивановым в 1994 г. совместно с Н. Богдановым¹.

Другим представителем раннего неоязычества стал преподаватель семитских языков (арабского и иврита) Валерий Емельянов. В конце 1973 г. он написал анонимное письмо «Критические заметки русского человека о патриотическом журнале «Вече»». Редакцию «Вече» он обвинил в том, что «направление, которое журнал имеет в настоящее время, практически превращает его в предбанник сионистствующих инакомыслящих СССР, для которых годится любое инакомыслие, лишь бы оно расшатывало нашу Родину изнутри» («низвергать сейчас нашу идеологию и нашу форму правления — значит открыть двери перед захватом страны сионистским капиталом», «если скинуть большевиков, к власти придут сионисты и только сионисты, у них деньги и агентура плюс блестящая организованность, у нас ничего, кроме большевистской партии, которая пусть хоть плохо-бедно, но защищает нас»). В том же письме он сформулировал тезис о «ПРАВОСЛАВИИ как предбаннике иудейского рабства»².

В 1978—1980 гг. В. Емельянов написал и распространил в самиздате — уже под своим именем — книгу «Десионизация», в которой изложил заимствованную из «Протоколов сионских мудрецов» концепцию мировой истории как арены борьбы евреев и их «масонской агентуры» против остального человечества.

«Десионизация» была вывезена при помощи арабских студентов за границу и напечатана там в конце 1978 — начале 1979 г. по-арабски в сирийской газете «Аль-Баас». В Москве «Десионизация» распространялась в виде ксерокопированной книги, иллюстрированной фотокопиями картин К. Васильева («Илья Муромец борется с христианской чумой» и т.п.); в качестве места издания был указан Париж (что, возможно, не соответствовало действительности).

В апреле 1980 г. Емельянова арестовали по обвинению в убийстве собственной жены, в сентябре 1980 г. он был признан невменяемым, судим заочно и отправлен в Санкт-Петербургскую спецпсихбольницу. После освобождения в 1987 г. и недолгого сотрудничества с православными патриотами в рамках Патриотического объединения «Память» Дмитрия Васильева В. Емельянов создал свою собствен-

¹ *Иванов А., Богданов Н. Христианство. — М.: 1994.*

² *Агурский М. Неонацистская опасность в Советском Союзе./ Приложение № 2: Критические заметки русского человека о патриотическом журнале «Вече». — «Новый журнал», 1975, № 118, с. 219—227.*

ную организацию антихристианской и языческой ориентации — Всемирный Антиссионистский и Антимасонский Фронт «Память» (ВАСАМФ «Память») — на основе проекта Устава ВАСАМФ, опубликованного им еще в «Десионизации».

С конца 1991 г. «Память» Емельянова именуется «Обществом “Память”» — такое сочетание ранее не было официальным самоназванием ни одной из ветвей «Памяти», но широко использовалось журналистами как нарицательное обозначение всего движения. Емельянов призывает «истребить всех евреев до единого» и выступает за установление в России монархии во главе с династией потомков Сталина (предлагает возвести на престол внука Сталина — полковника в отставке Евгения Джугашвили).

В конце 70-х — начале 80-х гг. популяризатор «Влесовой книги» в России журналист Валерий Скурлатов также стал отчасти склоняться к язычеству. Соединив «Влесову книгу», отдельные догмы православия и ислама, а также учение Н.Ф. Федорова о «воскрешении предков», В. Скурлатов позже пришел к синтетической квазирелигиозной доктрине, которую он сам называет «правой верой»¹.

САМЫЕ ЭКЗОТИЧЕСКИЕ ДЕТИ ПЕРЕСТРОЙКИ

Из подполья русские неоязычники вышли во второй половине 80-х гг., с началом перестройки. 23 декабря 1989 г. в лесу, в окрестностях станции «Салтыковская» Горьковской железной дороги, было проведено первое «легальное» языческое «богослужение». Объектом (субъектом?) «богослужения» был русско-славянский языческий бог солнца Хорос. Участники акции жгли на берегу озера огромные костры из уложенных восьмиугольниками бревен, водили хороводы и лицезрели красивый спектакль — ритуальные рукопашные бои ратоборцев из Клуба славяно-горицкой борьбы. Участвовало в «богослужении» более 100 человек. Около 25 неопитов прошли церемонию «антикрещения» — отказались от своих христианских имен и получили новые «имена во Хоросе».

Организатором акции была Московская славяно-языческая община, возникшая примерно за год до этого, но впервые открыто объявившая о своем существовании. По своему составу Московская языческая община полностью в то время совпадала с Клубом славяно-горицкой борьбы и почти полностью — с ВАСАМФ «Память». Лидерами общины были Александр Белов (руководитель Клуба славяно-горицкой борьбы и изобретатель самой этой борьбы) (4) и Валерий (Велемир) Емельянов (председатель ВАСАМФ «Память»). Одним из жрецов, руководившим молениями Хоросу 23 декабря 1989 г., был Сергей Добровольский — сын диссидента Алексея Добровольского, известного тем, что дал в свое время откры-

¹ Скурлатов В.И. Граждане, послушайте меня. — «Возрожденис», 1997, № 11.

венные показания на суде по т.н. «делу четырех» (Галанскова, Гинзбурга, Добровольского и Лашковой). Сам А. Добровольский («волхв Доброслав»), член ВАСАМФ «Память», тоже был в числе руководителей «богослужения».

В 1990 г. пути Емельянова и Белова разошлись. Напуганный экстремизмом политических высказываний Емельянова, Белов изгнал его из общины и вышел из ВАСАМФ «Память». Славяно-языческая община Белова (он же — «волхв Селидор») существует до сих пор. В ней состоит две-три сотни человек в Москве, еще столько же — в дочерних отделениях («общинах») в Калуге, Калининграде, Владимире, Ижевске, Рязани.

Христианство последователи Белова считают вредным еврейским изобретением, демократию — продуктом «сионо-масонского заговора», но от громких политических заявлений воздерживаются. Впрочем, А. Белов входит в руководство карликовой национал-патриотической партии «Русский стиль», созданной под эгидой концерна «Гермес».

В 1990 г. Московская языческая община выпустила пробный (нулевой) номер собственного самиздатского журнала «Сокол». Со второй половины 90-х гг. идеологи и активисты общины печатаются в основном в журналах «Русский стиль» и «Наследие предков».

В совет координаторов Московской языческой общины входит член Союза писателей России Владимир Авдеев — автор цитированной выше книги «Преодоление христианства», а также примечательной статьи «Генетический социализм» в журнале «Наследие предков» (№ 4, 1997). Основная идея статьи, толчком к написанию которой послужило рождение в Англии клонированной овцы Долли, — объявить гены русской нации государственным достоянием и клонировать наиболее ценных представителей расы в неограниченном количестве. «Генетически неполноценные» особи женского пола В. Авдеев предлагает использовать (пока что с их согласия) в качестве суррогатных матерей для вынашивания зародышей «полноценных».

«Старейшиной» Калужского отделения, образованного в ноябре 1993 г., является калужский краевед Вадим Казаков, автор книги «Именослов. Словарь славянских имен и прозвищ» (три издания в 1994—1997 гг.) и соавтор (вместе с неким «волхвом Богумилом») брошюры «Мир славянских богов» (1997). Близок к Московской языческой общине и многократно упоминавшийся выше Александр Асов, который, Впрочем, более отождествляет себя с Коломенской славянской общиной (в г. Коломна Московской области), в которой он состоит.

ВЕДИСТЫ ПЕТЕРБУРГА

Параллельно с Москвой другим центром язычества становится в годы перестройки Ленинград. Первым питерским язычником и изобретателем термина «ведизм»

считается преподаватель философии и научного коммунизма, кандидат философских наук, «дед» Виктор Безверхий (он же — «волхв Остомир»). Уже в 1986 г. В. Безверхий создал тайное «Общество волхвов», в которое в основном вошли его ученики — курсанты военных училищ. В декабре 1988 г. Безверхий получил предупреждение от КГБ о недопустимости распространения фашизма и организации боевых групп.

В июне 1990 г. под влиянием В. Безверхова группа национал-патриотической молодежи, ранее участвовавшая в деятельности «Памяти» и некоторых других национал-патриотических организаций, создала общество «Союз Венедов», в котором Безверхий стал фактическим идеологом и лидером.

«Венедами» (древнее наименование славян в латинских источниках) идеологи «Союза Венедов» считают «народы Евразии, занимающиеся хлеборобством». В январе 1992 г. на общем собрании «Союза Венедов» было принято решение называться впредь «венедами и древлянами», так как «предки венедов и до начала земледельческих работ (более 15 000 лет тому назад), и одновременно с земледельческими работами занимались охотой и бортничеством в лесах, а потому их потомки могут гордо именовать себя и венедами, и древлянами». Впоследствии, однако, название «древляне» забылось.

22 октября 1990 г. Дума «Союза Венедов» приняла решение о поддержке московского Движения Русское Национальное Единство (РНЕ) Александра Баркашова. В 1991 г. члены «Союза Венедов» составили основной костяк петербургского отделения Русской партии. Один из его основателей Николай Бондарик отбывает в настоящее время срок по обвинению в убийстве.

В марте 1993 г. «Союз Венедов» объявил себя неполитической «инициативной группой представительства новой конфессии».

Идеология венедов, которую В. Безверхий назвал «ведическим мировоззрением», строится на основе произвольной реконструкции древнеарийской религии, отождествляемой со славянским язычеством. При этом русское православие венеды считают ступенью развития славяно-арийского язычества (в чем следуют, видимо, Ю. Милоvidову и сходятся во взглядах с художником Ильей Глазуновым — но расходятся с Московской славяно-языческой общиной А. Белова).

В 1992—1995 гг. Безверхий подвергался судебным преследованиям по обвинению в разжигании межнациональной розни, но был дважды оправдан судом. В июле 1996 г. он передал полномочия председателя «Союза Венедов» своему молодому ученику Евгению Соколову, а сам удалился из Петербурга для философских размышлений на лоне природы. «Союз Венедов» издает газету «Родные просторы» и журнал «Волхв».

Венеды называют себя то религиозной общиной, то «историко-культурным обществом», то «научно-исследовательским институтом», то признают язычество «религиозной конфессией», то отрицают это. Фактически же это мистико-политическое объединение неоязыческой и профашистской ориентации.

Параллельно и независимо от «Союза Венедов» в Ленинграде/Санкт-Петербурге зародилась и другая, более интеллектуализированная версия «Русской Веды», именуемая также «аутентизмом» (что-то вроде «самости», или «подлинности»). Автором этой версии стал психотерапевт и проповедник трезвости Сергей Семенов, создатель и идеолог целого ряда петербургских объединений культурно-оздоровительного, мистико-философского и отчасти политического характера: Клуба психической культуры, Добровольного общества «Оазис», Духовного союза «Тезаурус», клуба «Россы», Ленинградского мужского клуба, Русского освободительного движения (РОД), Гуманистической партии. Сам С. Семенов чаще всего выступает от имени Духовного союза «Тезаурус», другие организации формально возглавляются (или возглавлялись) его учениками. Семенов определяет свою «Русскую Веду», или «аутентизм», как «учение, ориентирующее человека на достижение максимально доступной ему собственной гармонии, ведущее к уверенному, спокойному существованию в единстве родовой, индивидуальной истории и мира во всей его полноте», «целостное духовное учение со своей диетологией, гигиеной, психотехникой». По Семенову, «быть аутентичным — быть подлинным, соответствующим самому себе»¹.

В качестве элементов «аутентичности» Семенов и его последователи выделяют национальность и пол. В соответствии с этими представлениями, в Клубе психической культуры по рекомендации Семенова были выделены русская («Россы») и еврейская (фактически не состоявшаяся) секции, клуб «Россы» разделен на «Мужской клуб» и женское общество «Фемина (Россия)».

Религиозно-мистическая сторона взглядов С. Семенова изложена им в брошюрах «ГОИТЬ» и «Громовый знак». (Гоить — «медальон, на передней стороне которого изображен лик человека, а на задней — восьмичленная свастика и слова: Наша цель — Богочеловечество». На медальоне художник запечатлел лик самого Сергея Петровича Семенова во время гойной (жизнеутверждающей) медитации, когда звучат слова: «Гой еси вы, люди добрые — Дажьбог дарует нам Жизнь Вечную; возвращайтесь к нему на Родину, в грядущее Богочеловечество!..» «В помещении, где находится “ГОИТЬ”, нет и не будет зла, а если явится злой, то зло его обратится вспять<...> “ГОИТЬ” можно носить при себе, тогда он — оберег»².

«Громовый знак» — проповедь, посвященная дню Перуна (2 августа, Ильин день). Проповедь начинается с утверждения, что бог мудрости Сварог выше бога мужества и доблести Перуна («у древних русов был Бог-отец: имя его Сварог... И Дажьбог и Перун — Сварожичи... Так что ищите правду в Боге-отце!»), но далес

¹ Духовный союз «Тезаурус». Правила. — Л.: Ленинградский мужской клуб, 1990, с. 12.

² Духовный союз «Тезаурус». ГОИТЬ. — Л.: Ленинградский мужской клуб, 1990, с. 6—7.

проповедь посвящается прославлению «перунического начала в нашей душе и в нашей культуре», которое подрывают «пришельцы-космополиты»¹.

В отличие от большинства других патриотов-язычников, С. Семенов довольно умерен в своих политических взглядах, отвергает теории «крови и расы» (по Семенову, мулат или еврей, если они воспитаны в русской культуре, — безусловно русские) и, отвергая космополитическое смешение как примитивизацию культур, подчеркивает ценность для человечества всех национальных — «аутентичных» — культур. Впрочем, некоторые ученики Семенова, начинавшие вместе с ним в рамках демократического и национал-либерального (если выделить политическую составляющую) Клуба психической культуры, пройдя через умеренный национализм «Россов», в рамках РОД достигли довольно высокого градуса националистического радикализма.

ЯЗЫЧЕСКИЕ ПАРТИИ

Либерализация общественной жизни при Горбачеве сделала возможной оформление языческой ветви национал-патриотизма в политическую партию. Такую партию в 1989—1991 гг. создал кооператор Виктор Корчагин.

В конце 1990 г. Корчагин зарегистрировал и стал издавать ежеквартальную газету «Русские ведомости», вокруг которой сложился Оргкомитет Русской национально-демократической партии (РНДП), позже переименованной в «Русскую партию РСФСР».

Вскоре после Учредительного съезда Корчагин опубликовал вариант Программы Русской партии (РП), которая в преамбуле охарактеризована как «антикоммунистическая, антимарксистская, антихристианская, антиссионистская». Антихристианские взгляды Корчагина, провозгласившего себя сторонником взглядов Валерия Емельянова, вызвали отделение от РП православно ориентированных русских националистов, создавших Русскую партию национального возрождения (РПНВ).

В ноябре 1991 г. в Центральном Доме Советской Армии Корчагин провел II съезд Русской партии, где был предложен новый проект партийной программы, в котором, в частности, предлагалось:

«Признать христианство, проповедующее идею богоизбранного израильского народа, религией рабов, произошедшей от иудаизма, а православие — как его ветвь. Считать христианство — еврейской идеологией и пришлой религией, способствовавшей установлению сионистского ига в России. Содействовать возро-

¹ Семенов С. П. Громовый знак. Публичная проповедь Богочеловечества. — СПб.: Ассоциация «Исток», 1991, с. 4—5.

дению Русской веры, где под Богом понимается Природа» («Русские ведомости», 1991, № 4; вариант проекта публиковался также в № 3).

В итоге съезд принял следующий, компромиссный по отношению к православному, вариант: «Признать христианство, проповедующее идею богоизбранного израильского народа, еврейской идеологией и пришлой религией, способствовавшей установлению сионистского ига в России. Содействовать возрождению Православия, Ислама и Русской веры, где под богом понимается Природа» («Русские ведомости», 1992, № 6)¹.

В апреле 1993 г. внутренняя прокоммунистическая оппозиция в Русской партии провела съезд, на котором объявила о низложении Корчагина и избрала председателем партии полковника Владимира Милосердова (ныне одновременно председатель Контрольной комиссии в зюгановском Народно-Патриотическом союзе России). Некоторое время параллельно существовало две Русские партии — Корчагина (языческая и антикоммунистическая) и Милосердова (безразличная к религии и прокоммунистическая), но в 1996 г. Корчагин свою партию распустил. В 1994—1995 гг. Корчагин также привлекался к суду за разжигание межнациональной розни и даже был приговорен Московским городским судом к штрафу в размере 16 минимальных окладов и лишению права в течение трех лет заниматься издательской, редакторской и журналистской деятельностью, но в мае 1995 г. был амнистирован в связи с 50-летием Победы.

Ученик Емельянова и Корчагина, молодой журналист Александр Аратов через год после раскола Русской партии попытался создать Русское народное освободительное движение (РНОД), вокруг которого намеревался объединить всех русских националистов-язычников. Проект РНОД не был реализован, но зарегистрированная летом 1994 г. А. Аратовым газета «Русская Правда» вскоре стала одним из самых агрессивных антисемитских и антихристианских изданий. Кроме газеты «Русская Правда» Аратовым издается также одноименный журнал.

В 1996—1997 гг. в Санкт-Петербурге вокруг радикальной национал-патриотической газеты «За русское дело» сложилась инициативная группа Русской трудовой партии России (РТПР). Сначала эта группа заимствовала у А. Аратова идею и название его РНОД, но в 1997 г. переключилась на «партийный» проект. Помимо патриотов со стажем, в основном из числа последователей Безверхова (часть из них состояла в 1989-1992 гг. в карликовой Национально-демократической партии, а параллельно также некоторое время в «Союзе Венедов»), в группу вошли отставные чины из Внутренних войск МВД, которые в язычестве не разбирались, но —

¹ Полные тексты различных вариантов Программы Русской партии (В. Корчагина). См. в издании: Русские националистические и право-радикальные организации 1989-1995./ Документы и тексты. /Составитель Владимир Прибыловский. Часть II. — М.: сентябрь 1995, с. 318—325.

как и многие другие бывшие коммунисты — стали большими фанатами православия. В результате компромисса между «старинными» и «новыми» патриотами в принятой 2 мая 1997 г. на Учредительном съезде партии программе РТПР появился такой пассаж:

«Свобода вероисповедания двух традиционных религий Русского народа — Ведической дохристианской и Православной. Деятельность всех остальных религий должна быть ограничена территориями их традиционного распространения. Все виды тоталитарных сект и религиозных течений должны быть запрещены»¹.

Председателем РТПР стал майор запаса Анатолий Мамьянов (новообращенный православный), заместителями председателя — Роман Перин (язычник-ведист) и бывший зам. командующего Внутренними войсками Северо-Западного округа МВД генерал-майор запаса Виктор Петров (православный), руководителем партийной пресс-службы — Олег Гусев (язычник). Представителем РТПР в Москве стал художник и публицист, бывший эмигрант Игорь Сенявин (язычник).

«ЦЕРКОВЬ НАВИ» И «ДУХОВНЫЕ ВЕДИЧЕСКИЕ СОЦИАЛИСТЫ»

В 1995—1996 гг. языческую веру принимают новые люди, ранее не интересовавшиеся религиозной проблематикой или считавшие себя православными. В частности, в Москве создается «Церковь Нави», или «Священная Церковь белой расы», во главе с Ильей Лазаренко. И. Лазаренко начинал политическую деятельность в 1990 г., когда сблизился с одной из московских группировок «Памяти» (Русское Собрание «Память» таксиста Игоря Щеглова), позже организовал Союз русской молодежи (СРМ), который в 1992—1994 гг. последовательно переименовывался в Союз русской молодежи — Национал-революционное действие (СРМ-НРД), Фронт национал-революционного действия (ФНРД), партию «Национальный фронт» (ПНФ). 21 марта 1996 г. против Лазаренко было возбуждено уголовное дело по ст. 74 (разжигание межнациональной розни) за его статьи в газете «Народный строй» и выступление на семинаре «Будущее России» на мехмате МГУ 6 декабря 1994 г. В ноябре 1997 г. он был приговорен к сроку в полтора года условно.

Весной 1996 г. Лазаренко отказался от православия и 21 апреля 1996 г. (в день рождения Гитлера) основал языческую секту под названием «Церковь Нави». Секта восприняла внешнюю эстетику Ку-клукс-клана (балахоны, факелы и т.д.) и совершает оккультистские обряды. Активисты «Церкви Нави» расклеивают свои листовки в метро, иногда вклеивая в них кусочки «заколдованных» бритвенных лезвий.

¹ Программа Русской трудовой партии России. — «За Русское дело», № 6 (50), 1997.

В 1995 г. ряды патриотов-язычников пополнила Партия духовного ведического социализма (ПДВС). В 1994 — начале 1995 гг. ПДВС именовалась Партией национального единства (а еще ранее, в 1992—1993 гг. — Правительством национального единства) и претендовала на представительство от всех бывших политических заключенных. На первых порах в «Правительстве» действительно состояли некоторые бывшие политэзки (Абанькин, Потуткин, Лузан), но тон почти с самого начала стали задавать Владимир Данилов и редактор газеты «Воля России» Николай Ледовских (Степной).

Н. Ледовских (Степной) считает себя «политическим» на том основании, что в годы «застоя» отбыл срок за мужеложство и преднамеренное заражение сифилисом. В выходных данных «Воли России» Н. Ледовских одно время указывал, что газета издается «с благословения отца Дмитрия (Дудко)» и «заряжена Лесным Колдуном И.И. Кулебякиным».

Другой лидер ПДВС, Владимир Данилов, был раньше членом Демократического Союза Валерии Новодворской и редактором самиздатской газеты «Антисоветский Кривбасс», а до того — отбыл 3-летний срок за нелегальные съемки эротического фильма. В мае 1991 г. он был арестован (вместе с Новодворской) за публичные призывы к насильственному свержению общественного строя. Уголовное дело было прекращено 21 ноября 1991 г. «в связи с изменением политической ситуации в стране».

В июле 1993 г. была создана Партия национального единства (ПНЕ). Партия постепенно перешла от вульгарно-демократических («демшизовых») лозунгов к радикально-националистическим, а в 1995 г. была преобразована в Партию духовного ведического социализма (ПДВС).

В 1996 г. Данилов издал 10-тысячным тиражом книгу «Русь ведическая в прошлом и в будущем. Основы мистической политологии (Евангелие от ариев)». В отличие от ведистов Санкт-Петербурга, ПДВС Данилова ориентируется не на «ведизм» Безверхова или «аутентизм» Семенова, а на собственноручно скроенный гибрид кришнаитства и теорий арийского единства.

В начале 1996 г. ПДВС безуспешно предлагала свои политические услуги Общероссийскому движению общественной поддержки президента РФ (ОДОПП), обещая привлечь на сторону Б.Н. Ельцина «язычников и кришнаитов».

УМНОЖЕНИЕ ИСТОРИЧЕСКИХ МИФОВ

На канонизации «Влесовой книги» в качестве языческого «священного писания» патриоты-язычники не остановились. Наряду с «реконструкциями» А. Асова, которые, по крайней мере, основаны на изучении былин и сказок, появляются и но-

вые, еще более фантастические тексты, претендующие на роль языческих «библей». Соперничать с Бусом Кресенем пытается, в частности, некий В. Кандыба, издавший в 1996 г. книгу «Ригведа. Религия и идеология русского народа». Книга начинается с основ «Русской Религии», изложенных в самодеятельной терминологии («Единая Тьма», «Информационное Высшее Идеальное», «Триединый Единый Бог русов нашего Первопредка Ория», «бог Яма (sic) и богиня Навь» и т.д.)¹. Книга снабжена образцом «Заявления об исповедании Русской Религии», которое следует направлять по адресу в Санкт-Петербурге на имя А.А. Иванова.

«Ведическая хронология», по Кандыбе, начинается за 18 млн. лет до н.э. — с «космической катастрофы в созвездии Сириуса и прибытия Ория на Землю из созвездия Орион». Следующее событие в этой хронологии (10 млн. лет до н.э.) — «Воплощение звездных русов в земных пралюдей. Начало древнерусской цивилизации»². Палестина — «Паленый стан» («Русалимы — иерусалимские русы»), войны русов с древними китайцами и римлянами...

Подобное же (чуть менее бредовое) историко-мифологическое сочинение омского язычника Валерия Демина выпущено в 1998 г. в качестве приложения к журналу А. Аратова «Русская Правда»³.

Все эти сочинения находят благодарного патриотического читателя, для которого — после крушения официальной марксистско-ленинской исторической науки — все теории равноценны с точки зрения достоверности: от усекновения большей части человеческой истории Анатолием Фоменко до распространения истоков истории славян в созвездие Орион. Полагать, что в эти теории на самом деле никто не верит («играют»), — наивно. В этом смысле еще раз полезно вспомнить об астрологии.

Судя по опросам, в решающее влияние на судьбу знаков зодиака верит около 40% мужчин и до 70% женщин в России, то есть верящих в астрологию, возможно, больше, чем верующих православных и мусульман, вместе взятых (учитывая, конечно, что многие из верящих в астрологию сами считают себя православными или мусульманами). Если вера в астрологию — это квазирелигия большинства, то язычество — это некоторая экзотика, и его приверженцы — квазирелигиозное меньшинство.

Но отличие неоязычества от астрологии или поклонения инопланетянам — не в «методе» веры, а преимущественно в его (язычества) крайне политизированном (в духе этнонационалистической ксенофобии) характере.

¹ *Кандыба В.М.* Ригведа: Религия и идеология русского народа. — СПб.: Макет, 1996, с. 4—32.

² Там же, с. 214.

³ *Демин В.М.* От ариев к русичам./ Концептуальный исторический очерк./ Первое издание. — Москва—Омск, Русская Правда, 1998.

Примечания редакции

(1) Кастанеда Карлос (1931—1998) — уроженец Латинской Америки; этнограф, писатель, мистик. Автор серии интеллектуальных бестселлеров, претендующих на раскрытие тайного учения и мистической практики мексиканских индейцев племени яки, но, скорее всего, представляющих собой талантливую мистификацию.

(2) Асов А.И. является членом редакционной коллегии научно-популярного журнала «Наука и религия» (НР), где он активно печатается в разделе «Славянские древности» (См.: Асов А. Соловей-разбойник в древней Москве. — НР, № 9 (сентябрь), 1998, с. 18). За последние годы журнал, в прошлом — рупор «научного атеизма», превратился в эклектическое издание, популяризирующее не только язычество, но и оккультизм и астрологию. При этом журнал не забывает регулярно печатать и православный календарь, и отрывки из коранических текстов. Редакция журнала рекламирует и продает следующие книги по славянскому язычеству: Асов А. Мифы и легенды древних славян; Звездная Книга Коляды; Книга Велеса и др.

(3) Иванов А.М. (псевдоним М. Скуратов) — один из видных участников русского националистического движения. Родился в 1935 г., окончил исторический факультет МГУ. В 70-х гг. печатался в журналах «Вече» и «Московский сборник», а также на Западе. В 1959 г. был арестован и отправлен в специальную психиатрическую больницу. Вторично был арестован в 1961 г. вместе с Вл. Осиповым и Э. Кузнецовым, освобожден в 1963 г.

Автор статьи «Русский национализм и сионизм», опубликованной в журнале «Евреи в СССР», № 14, 1977. Вторая публикация статьи в израильском журнале «22»: Тель-Авив, № 22, 1978, с. 77—84. В этой статье Анатолий Иванов поднимает вопрос о том, что сближает русский национализм и сионизм, и выступает с резкими инвективами против христианства:

«Некоторая часть евреев не утратила надежды на ассимиляцию, только теперь уже не в рамках марксизма-ленинизма и пролетарского интернационализма, а в лоне православной церкви. Мне кажется, что это очередная иллюзия, приобретающая уже совершенно смехотворные формы, когда в православии видят защиту от несуществующей угрозы “неонацизма” и “неоязычества”, тогда как на самом деле сплошь и рядом приходится наблюдать, что православные убеждения превосходно уживаются с антисемитизмом, да еще порой в самых крайних формах. (Если же ставка делается на христианство либерального толка, задающее тон на современном Западе, то шансы на успех его в России столь же ничтожны, как и на установление демократии по западному образцу.) Родство христианства с иудаизмом отнюдь не основа для нахождения ими общего языка, а скорее наоборот. По Дарвину наиболее острая борьба за существование происходит как раз между

близкими разновидностями. <...>

Христианство в конечном счете представляет собой такую же космополитическую идеологию, как и марксизм. Как для одного “у пролетариев нет отечества”, так и для другого “несть эллина, ни иудея”. В обоих случаях космополитическая идеология вынуждена приспособляться к национальным особенностям и идти на поводу у национальных интересов, превращаясь в пустую фразеологию. Однако, несмотря на всю свою космополитическую окраску, христианство несет на себе неизгладимую печать своего иудейского происхождения (и, кстати, потому оказало разрушительное воздействие на психический склад индоевропейских народов). И дело здесь вовсе не в принципе: “раз заимствовано у евреев — значит, плохо”, как могут подумать некоторые. Плохо не то, что заимствовано у евреев, а то, что у евреев заимствовано плохое» (Ук. изд., с. 79—80).

(4) А. Белов, как и А. Асов, с начала 90-х гг. является автором журнала «Наука и религия».

Владимир ИЛЮШЕНКО
(Москва)

РУССКИЙ ФАШИЗМ И РЕЛИГИЯ

Основопологающей для фашизма всегда была расовая и национальная идентификация, но она всегда тесно связана с идентификацией религиозной. Это в полной мере относится к русскому фашизму. Среди отечественных нацистских движений и организаций вы не найдете таких, которые бы проповедовали атеизм. Зато такие, которые открыто заявляют себя язычниками, есть. Это язычество на этнической основе — русское язычество.

Едва ли не первым, кто соединил в России (тогда — в Советском Союзе) язычество с фашистской идеологией, был один из основателей общества «Память» Валерий Емельянов. Уже в конце 70-х гг. в своей квазитеоретической работе «Десионизация» он выводит концептуальный антисемитизм из арийского мифа. По Емельянову, во главе арийского мира стоит Россия, во главе мирового сионистского заговора — раса «профессиональных преступников», евреи. Евреи подсунили миру бомбы замедленного действия — сначала христианство, потом — коммунизм. Поэтому приверженность язычеству, которое рассматривается как альтернатива христианству, носит для Емельянова принципиальный характер.

В 1989 г. вместе со своими сторонниками он создал московскую языческую общину (1). Зимой того же года община провела в одном из московских парков некое ритуальное действо — массовое поклонение славянскому богу солнца Хорсу (в нем участвовало более ста человек) и «антикрещение» двух десятков людей, среди них — нескольких детей, в славянскую языческую веру (2). При этом крещаемые получали новые имена «во Хорсе». Действо проводили самозванные «жрецы» в сти-

лизованных под древнерусские одеяния. Вскоре после этого, в результате внутренних распрей, бывшие сподвижники Емельянова исключили его из московской языческой общины, но это дела не меняет.

Емельянов передал неоязыческую эстафету другому нацисту — своему стороннику Виктору Корчагину, создавшему в 1991 г. собственную партию, которая несколько раз меняла название, а сейчас называется Русской партией России. Корчагин — такой же патологический антисемит, как и Емельянов. Свою партию он характеризует как «антикоммунистическую, антимарксистскую, антихристианскую, антисионистскую»¹. Все эти «анти» продиктованы тем, что у истоков коммунизма, марксизма, христианства, а тем более сионизма, стояли евреи (Корчагин предпочитает называть их жидами). Поскольку «еврейский бог», каким он считает Христа, ему неприятен, он заканчивает некоторые из своих воззваний так: «Да поможет нам Русский Бог — Сварог!»².

Агрессивно-антихристианская позиция Корчагина привела к расколу Русской партии России, и даже к нескольким расколам (3) — в 1991, 1992 и 1993 гг., но это его не смутило: к 1995 г. созданное им издательство «Витязь» выпустило 25 книг, в которых воинствующий антисемитизм и антииудаизм сочетаются со столь же воинствующим антихристианством.

Так, в брошюре В.Н. Гладкого «Жиды» евреи постоянно именуется «жидохристианами». Из двенадцати апостолов, пишет он, одиннадцать были «чистопородными жидами». Христианство разлилось «по всему телу Римской империи» из «жидовских гетто» и в конце концов погубило ее. «Из Евангелия... выползли демократические змеи и расплозились по всему свету<...>» «Не поняли в свое время римляне, — патетически восклицает автор, — не понимают теперь наши современники того, что, как раньше христиане, так и ныне большевики являются лишь слепым орудием в руках мирового уголовного преступника-рецидивиста Иуды. Погиб великий Рим, гибнет Россия, и стоит на краю гибели Европа из-за этого непонимания»³.

Одна из самых одиозных книг корчагинского издательства — «Христианство» Анатолия Иванова и Николая Богданова. Остановлюсь на первой ее части, написанной А. Ивановым. Русское язычество воспевается здесь как «светлая и радостная религия наших предков», которую «изгадило» созданное евреями христианство, якобы разрушившее национальную традицию, изуродовавшее «русскую культуру, русскую душу, русский характер»⁴. Христос, соответст-

¹ Цит. по: *Верховский А., Папп А., Прибыловский В.* Политический экстремизм в России. — М.: 1996, с. 272.

² *Корчагин В.* Суд над академиком. — М.: Витязь, 1993, с. 409.

³ *Гладкий В.Н.* Жиды. — М.: Витязь, 1993, с. 26—28.

⁴ *Иванов А., Богданов Н.* Христианство. — М.: Витязь, 1994, с. 19.

венно, аттестуется как «типичный еврейский расист», который «сегодня вполне мог бы состоять почетным членом Всемирной сионистской организации». Он, по мнению А. Иванова, предложил всего лишь «малосущественную реформуацию иудаизма»¹.

Приведу еще несколько цитат из этого «труда». «Христиане не преминули изгадить» праздник Купалы «своим Иоанном Крестителем<...> на праздник Перуна в конце июля христиане приклепали еврейского пророка Илью, разъезжающего с тех пор, к вящему унижению нашему, на своей еврейской колеснице по русским небесам»². В том же пародийном стиле (хотя автор вполне серьезен) написано и многое другое. Например: «Христиане накрепко прикручены к еврейскому ветхому завету (здесь и далее орфография по книге «Христианство». — *Прим. ред.*) необходимостью объяснять, почему человек, которого они считают мессией, появился в столь непотребном месте, как Палестина. Ну почему, спрашиваешь христианина, мессия появился именно среди евреев? Что он, лучше места не нашел?.. Хоть стой, хоть падай. Что же после этого христианство, как не еврейское рекламное предприятие?»³.

А вот это уже не пародия, хотя лексика до боли знакома: «Христианство пришло в мир как еврейская идеологическая диверсия, имевшая целью подорвать духовные основы арийских народов»⁴.

Вывод А. Иванова: «Объективно сегодня христиане — передовой отряд еврейского нашествия, расчищающий дорогу грядущим “истинным хозяевам”. И если мы не хотим прихода этих хозяев, то мы должны осознать со всей ясностью, что сегодня в духовной жизни *христианство для России — национальная угроза. Или Россия — или христианство*. Сводить национальное своеобразие русского народа к православию — подход совершенно неверный»⁵. «Вчера христианин мог быть кем угодно, сегодня для него будет правильным только одно определение: христианин — духовный раб еврейства»⁶ (выделено А. Ивановым. — *В.И.*).

Я цитировал весь этот злобный вздор не без отвращения. Но в нем отразилась не только ненависть — в нем отразилась одна истина: христианство и антисемитизм несовместимы. А вот с антихристианством антисемитизм очень даже совместим и вполне для него органичен. Прав был Н.А. Бердяев, когда он писал: «Расизм сейчас означает дехристианизацию и дегуманизацию, возврат к варварству и

¹ Там же, с. 7—8.

² Там же, с. 18—19.

³ Там же, с. 4.

⁴ Там же, с. 49.

⁵ Там же, с. 48.

⁶ Там же, с. 36.

язычеству<...> Антисемитизм неизбежно должен превратиться в антихристианство, должен выявить свою антихристианскую природу, и это сейчас происходит»¹.

Язычник-антисемит Валерий Емельянов — высший авторитет для Иванова и Богданова, вслед за которым они изрекают: «Христианская церковь в нашей стране — единственная легально существующая организация, ежедневно ведущая широкую сионистскую пропаганду<...> И не случайно сегодня православный сионист М. Агурский призывает христиан и евреев объединиться против русского «неоязычества» (4). Он верно чувствует главную опасность и единственного действительного противника»².

А и вправду «верно чувствует», учитывая, что сегодня Русская Православная Церковь сильно заражена агрессивным языческим духом.

Еще одна языческая нацистская организация — «Союз венеков» Виктора Безверного. Безверхий дважды был судим — за издание книги Гитлера «Майн Кампф» и за антисемитскую пропаганду, но оба раза (в 1993 и 1995 гг.) был оправдан, поскольку суд не усмотрел в его действиях умысла на разжигание межнациональной розни.

В документе, который назван «Ведической концепцией» или же «Основными принципами “Союза венеков”», отвергаются и христианство, и марксизм-ленинизм, прокламируется отрицание «всякой религии, всякой веры в сверхприродное»³. Казалось бы, так называемые венеки строят свое мировоззрение на базе атеизма или, как они говорят, здравомыслия. Но ничего подобного: их печатный орган, газета «Родные просторы», выходит под девизом «Слава Сварогу!», их руководители (они же — «Ревнителю Твердыни Здравомыслия») именуются волхвами. В газете, посвященной в основном разоблачению «демократии с лицом сионизма», весьма почитаются славянские языческие боги и пропагандируются языческие праздники, например Купала, где почетным старцем был сам «дед венеков» — Виктор Безверхий.

«Родные просторы» публикуют такие милые стишки:

*Чуры-Шуры, помогите,
Чуры-Шуры, вразумите,
Дайте силы и топор,
Дайте волю и простор.
Чур меня, Чур меня, Чур меня!..
Топоры кругом летят,*

¹ Бердяев Н.А. Христианство и антисемитизм. Религиозная судьба еврейства. — «Дружба народов», 1989, №10, с. 208, 213.

² Иванов А., Богданов Н. Там же, с. 37.

³ Цит. по: Верховский А., Прибыловский В. Национал-патриотические организации в России. История, идеология, экстремистские тенденции. — М.: 1996, с. 172.

*Слышать гадов не хотят.
Чур меня, Чур меня, Чур меня!*¹

Отрицание «марксо-ленинизма» не мешает «венедам» утверждать, что «разработка идеологии КПРФ (Коммунистической Партии Российской Федерации — Прим. ред.) проходит в рамках концепции Здравомыслия», а лидер российских коммунистов «Геннадий Андреевич Зюганов — крупнейший теоретик и практик Русского Освободительного Движения»². Впрочем, КПРФ и в самом деле отказалась от основных постулатов марксизма — атеизма, интернационализма и классового подхода. Их заменили новые, квазиправославные ценности — духовность, державность, соборность, национальная самобытность — в специфической зюгановской трактовке, сочетающей агрессивный шовинизм с остатками былых коммунистических догм.

Именно поэтому «Волхова — Блюститель Здравомыслия» (член руководства «Союза венедов») Нина Талдыкина возмущена нападками на Зюганова со стороны Верховного жреца общины Чернобога (есть и такой). Она пишет: «Г.А. Зюганов не жид, не христианин. Это нам очень хорошо известно. И жена его, Надежда Васильевна, в отличие от жен многих “патриотов” — русская<...> Мы тоже выступаем против жидовско-греческого христианства<...>»³. Понятно, что антисемиты-язычники отвергают христианство потому, что разорвать его связь с иудаизмом невозможно.

Однако подавляющее большинство современных фашистских организаций, и это необходимо подчеркнуть, идентифицируют себя с православием. Это относится и к Русскому национальному единству (РНЕ), и к васьильевской «Памяти», и к Русскому национальному союзу (РНС), и к «Черной сотне», и, естественно, к Союзу «Христианское возрождение».

Если раньше в Русское национальное единство охотно принимали сторонников язычества, то теперь настаивают на том, чтобы вновь вступающие были православными, желательно воцерковленными. В РНЕ теперь принимают, наряду с русскими, татар и башкир, при условии, что они крестятся. Признается только ультраконсервативное православие в духе покойного митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна (Снычева) (1927—1995).

В своей «Азбуке Русского Националиста» фюрер РНЕ Баркашов ссылается на то, что «духовенство называло Россию Святой Русью — подножием Престола Господня, а Русский Народ — Народом-Богоносцем», после чего восклицает: «<...> не может быть “гражданского согласия” между Богоносцами и богоборцами, между теми, кто призван служить Богу, и теми, кто с Ним борется<...>»⁴.

¹ «Родные просторы». Газета венедов. — СПб., 1994, №1, с. 2.

² Там же, с. 5.

³ Там же, с. 8.

⁴ Баркашов А.П. Азбука Русского Националиста. — М.: 1994, с. 58.

Стало быть, члены РНЕ призваны служить Богу. Но какому? Какого Бога имеет в виду Баркашов? Скорее всего, не христианского, а языческого, поскольку он объявляет православие «национально-религиозным мировоззрением» русских¹, или же «Русским Православным фундаментализмом»². «Народ, который формулирует для себя Национально-религиозный фундаментализм, становится Нацией»³. Нация, вооруженная «Русским Православным фундаментализмом», совершит «Русскую Национально-социалистическую Революцию»⁴.

Известно пристрастие Баркашова к оккультизму (а с ним православие несовместимо). Известно также, как настойчиво он насаждает культ свастики — древнего языческого символа, имеющего, по его утверждению, важную функцию: свастика «воздействует на подсознание богоборцев, сковывает, ослабляет и деморализует их». А кроме того, «воспринимаясь через зрение, она воздействует на мозг, пробуждая архетип или генотип Русского человека, возрождает в нем мощную внутреннюю силу»⁵. Видимо, не случайно Баркашову так импонирует принцип «арийской державности». Его построения не имеют ничего общего с христианством: ему гораздо ближе идеология «крови и почвы». Отсюда и его призыв: «<...>мы должны формировать национальное движение не на политической, социальной или религиозной основах, а на основе общности происхождения, кровном родстве и общности по национальному характеру — родстве по духу»⁶.

Единственный текст в «Азбуке Русского Националиста», который написан не Баркашовым, — это статья С.В. Рогожина «О национальном происхождении Иисуса Христа». Сергей Рогожин — отставной капитан ГРУ (Главного разведывательного управления Генерального штаба Министерства обороны СССР. — *Прим. ред.*), командовавший отрядом РНЕ во время так называемой обороны Белого дома в сентябре—октябре 1993 г. В своей статье он пытается опровергнуть «легенду» об иудейском происхождении Христа, Богоматери и одиннадцати апостолов. Он утверждает, что все они были галилеянами, «народом арийским», который жил в Палестине, «не смешиваясь с негро-семитами (осевшими в основном в Иудее)». А вот двенадцатый апостол был иудеем, и именно он предал Учителя.

Наукообразные рассуждения Рогожина об арийском происхождении Христа восходят, по-видимому, к Х. Чемберлену (5), но капитан добавил и собственную аргументацию: «В своих проповедях Христос называет Бога, пославшего Его, Своим Небесным Отцом. Если следовать логике сторонников иудейского происхож-

¹ Там же.

² Там же, с. 62.

³ Там же, с. 57.

⁴ Там же, с. 80.

⁵ Там же, с. 67.

⁶ Там же, с. 26—27.

дения Христа, то — прости Господи! — это должен быть иудейский племенной бог Яхве. Но что общего между Богом Истины Христом и кровожадным, жестоким и лживым богом иудеев???»

Чтобы окончательно убедить читателей в своей правоте, новоявленный теолог обращается к Туринской плащанице: «На сильно увеличенном снимке идеально красивое, благородное лицо, лицо неповторимое и <...> по заключению антропологов и анатомов, “принадлежавшее к арийскому, славянскому типу”». Кто ищет, тот находит, в том числе и нужных антропологов и анатомов. Уже от читателей зависит, сделают ли они «правильный вывод» (впрочем, не новый): Христос был русским!

Все эти рассуждения понадобились Рогожину, чтобы обосновать свой тезис: евреи, принявшие христианство (он называет их иудеями), «из-за своих расово-племенных особенностей не могли сохранить чистоту изначального Слова Христа», то есть извратили христианство. С прискорбием он заключает: «Последующее проникновение иудеев в церковную иерархию Рима и Византии (достаточно вспомнить, что некоторые папы римские — в том числе нынешний — были иудеями <sic! — *Ped.*>), распространение на Руси “ереси жидовствующих” с соответствующей правкой церковных книг — вот дальнейшие вехи искажения Учения Христа, от которых уже один шаг до экуменистов недавнего прошлого и наших дней, сознательно утаивающих истинные догматы Православия».

Таким образом, истина православия ведома только членам Русского национального единства и состоит она, в частности, вот в чем: «<...>если Христос говорил о ближних, то тем самым Он подтверждал и существование дальних, любить которых Божественным Законом вовсе не предписывается»¹. «Дальних» (т.е. иудеев) надлежит, разумеется, ненавидеть.

Лозунги еще одной фашистской организации, Русского национального союза (РНС), — «Бог, Империя, Нация!» и «Чистота веры, чистота крови!». Вера — православная. Вступающий в РНС должен быть славянином (или иным арийцем), православным и монархистом. РНС выступает за «Русский путь национал-социализма», опирающийся якобы на «многовековые традиции Русского духа».

В основе доктрины «Русского национал-социализма» лежит теория о мессинской роли России, начало которой положила концепция «Москва — третий Рим», разработанная старцем Филофеем в XVI веке. Базовая идея доктрины — «единство Духа, Крови и Почвы»². Расистский и антисемитский смысл этой триады несколько не скрывается: русская нация — «последний оплот Арийского духа», «жидовской игре в демократию» будет положен конец. РНС обращается к тем,

¹ *Рогожин С.В., капитан.* О национальном происхождении Иисуса Христа. — В кн.: *Баркашов А.П.* Азбука Русского Националиста, с. 68—71.

² «Штурмовик» (газета). — М.: 1996, №16

«для кого понятия Духа и Расы еще не стали пустым звуком». Те же, кто не понимает этого, — «наши враги, и их мы будем истреблять так же беспощадно, как и откровенных слуг сатаны<...> Пусть нас называют экстремистами — мы заслужили это название, ибо мы — фанатики своей идеи<...> Нас ждет война, война, какой еще не видела история нашей земли»¹.

После прихода к власти молодых «национал-революционеров» РНС намерен установить в качестве нормативной этническую версию православного фундаментализма: «Лишь в Православии происходит подлинное обретение Русскости, понимаемой как сакральная реализация нашего этнического потенциала». За образец берется некое «нордическое православие», «религия Аскетов и Героев»². При этом всякое заимствование у германских нацистов отрицается, поскольку национал-социализм будто бы зародился в России гораздо раньше: «Национал-социализм — типично русское явление, которое могло родиться только в русской сфере и на почве правой веры». Стало быть, опираться надо на «русские традиции и следовать учению церкви, которая охватывает все стороны национал-социалистического общества»³.

И еще: «Грядущая Национальная революция должна покончить с международным космополитизмом и утвердить новый, Национально-социалистический порядок, отличающийся беспрекословным соблюдением расовой дисциплины. В противном случае мы обречены на этническое самоуничтожение и рассеяние в современном Вавилоне»⁴. Понятно, что под православием подразумевается не христианство, а этническая «русская религия», племенная и языческая в своей основе. Логичными поэтому выглядят программные для РНС «поддержка национальной семьи» и комплекс евгенических мер, призванных покончить со смешанными браками.

Руководитель и идеолог Русского национального союза Константин Касимовский считает православие арийской религией, утверждая, что только бслое человечество однозначно восприняло христианство, а «другие расы остались в стороне и исповедуют, там, всякие буддизмы и прочие исламы или ереси». Ересью он объявляет и католичество, и протестантизм. Он понимает «христианство как православие», а не «как совокупность всяких католиков, протестантов и прочей мрази».

Справедливости ради надо признать, что примерно так же мыслят многие представители православного клира, не говоря уже о рядовых прихожанах, однако сам Касимовский считает, что Русская Православная Церковь предала веру,

¹ «Штурмовик», 1995, №11.

² «Нация». Журнал русских новых правых. — М.: 1995, №1 (нумерация страниц в журнале отсутствует).

³ «Штурмовик», 1995, №3.

⁴ «Штурмовик», 1996, №7.

что она — один из институтов богоборческого государства. РПЦ, по его словам, — «ублюдочные попы». Прежде всего это обвинение относится к Патриарху Московскому Алексию II, которому он, как и многие шовинисты внутри и вне Церкви, не может простить обращения к американским раввинам с осуждением антисемитизма во время его пребывания в Нью-Йорке в 1991 г. За это, по мнению Касимовского, Патриарха следует лишить сана и вообще отлучить от Церкви.

Касимовский — за воинствующее православие, которое он понимает как «православный фундаментализм». И без ложной скромности он добавляет: «Вспомним исламский фундаментализм — он вылился в национальную революцию Хомейни, а православный фундаментализм может вылиться в национальную революцию Касимовского»¹. Образец для подражания, таким образом, найден.

Национально-республиканская партия России (НРПР) под руководством Юрия Беляева, заикнувшаяся на борьбе с «иудоккоммунизмом», евреями и «лицами кавказской национальности», декларировала, что она является «партией русских национальных интересов», подчеркнуто светской, и «не отдает предпочтения ни одной из религий, исповедуемых русскими националистами». Она будто бы относится с одинаковым уважением «ко всем православным церквям, а также русским ведическим арийским учениям», и единственное, что не приемлет, это усиленное распространение вероучений, «не имеющих в России религиозных корней»². Сюда были отнесены иудаизм, протестантизм, католичество, восточные культы и т.д. Однако практическая деятельность партии показала, что она отдает предпочтение именно «русским ведическим арийским течениям», то есть язычеству.

Как заметил однажды Ю. Беляев, «Адольф Гитлер — враг, так как поставил интересы своей нации выше интересов белой расы и воевал не только против иудоккоммунизма, но и против славян. Пангерманист Гитлер — наш враг, но и наш учитель, потому что именно он дал мощный импульс национальному самосознанию всех арийцев»³. Это ничуть не противоречит другому заявлению Беляева: «<...>нельзя допустить, чтобы Святая Русь, “подножие престола Господня”, подвергалась губительному влиянию масонских идей, диктату ООН<...>». Арийцы, по его утверждению, «это не «мифический народ», а... мы с вами» (славяне)⁴. Клише «Святая Русь» и прочая «православная» фразеология не должны ввести в заблуждение: известно, что в действительности Беляев стоит на позициях язычества.

То же самое относится ко всем прочим нацистским организациям в России, включая и васильевскую «Память», стоящую, чисто внешне, на позициях ортодоксального православия. Декларируемая большинством современных русских

¹ «Русская мысль», 1996, №4198, 20—26 ноября, с. 16.

² «Русское сопротивление» (газета). — СПб.: Спецвыпуск, 07.06.95.

³ «Националист» (газета). — СПб.: 1993, №2.

⁴ «Националист», 1993, №2.

нацистов приверженность православию — только маска: их отличает не просто утилитарный подход к христианству, но и языческое извращение его, то есть прямой бунт против христианства. И это прежде всего выражается в том духе ненависти и вражды, который они насаждают. Прочитирую еще раз Н.А. Бердяева: «“Арийцы” <...> отвергли и отвергают Христа <...> Род, кровь, месть — все это совершенно чуждо чистому христианству и привносится в него извне, от древнего язычества <...> Ненавидящие и распинающие не могут быть названы христианами, сколько бы они ни били поклонов»¹.

В кризисной ситуации фашизм предлагает новые духовные ориентиры дезориентированным людям — уставшим, изверившимся, сбитым с толку, отчаявшимся, ищущим выхода из неопределенности и нестабильности. Они хотят порядка и уверенности в завтрашнем дне. Именно это и обещает им фашизм. Фашизм — это альтернативная религия. Он предлагает альтернативу не только существующему строю, но и существующей системе ценностей. Он предлагает (на словах) высокую надличную цель, новый вечный порядок, новый справедливый мир, величие державы, процветание нации. Привлекательность фашизма именно в том и состоит, что он дает ответ на духовную, онтологическую жажду. Другое дело, что он дает ложный, иррациональный ответ, но в глазах его приверженцев это ответ истинный.

Национализм фашистов — это религиозно окрашенный национализм. Он связан с эсхатологией, апокалиптикой, хилиастическими надеждами (тысячелетнее царство, тысячелетний рейх). Исследователь оккультных корней нацизма Николас Гудрик-Кларк писал: «Нацистские крестоносцы действительно были почти религиозны и в своих фантазиях о Новом Иерусалиме, и в уничтожении сатанических толп. Аушвиц, Собибор и Трешлинка — ужасные музеи нацистского апокалипсиса в XX веке»².

Демонстративная ориентация большинства русских нацистов на православие способна, конечно, ввести в заблуждение. Но следует помнить, что фашизм укоренен в дохристианской и дехристианизированной культуре. Это разновидность неоязычества, требующего кровавых жертвоприношений.

В основе фашистской мифологии — проект коллективного спасения через революционное возвращение к истокам: ценностям рода, племени, архаического коллектива. К таким первоначальным, традиционным, и именно этническим, ценностям теперь относят и православие, которое для наших отечественных нацистов не столько религия, сколько религиозно окрашенная идеология.

Подводя итоги, можно сказать, что религиозная составляющая идеологии рус-

¹ Бердяев Н.А. Там же, с. 210, 212.

² Гудрик-Кларк Н. Оккультные формы нацизма. Тайные арийские культы и их влияние на нацистскую идеологию. — СПб.: Евразия, 1993, с. 226.

ского фашизма становится все более значимой. Думаю, что откровенно языческие организации не представляют особой угрозы: серьезной перспективы они не имеют. Другое дело — квазиправославные фашистские организации. Их «православие» не имеет ничего общего с христианством, но оно является большим соблазном, оно порождает смуту в сердцах людей. Протоиерей Александр Мень, убитый в 1990 г., говорил: «Опасен не атеизм — опасно язычество в православной обертке».

За два дня до гибели, в интервью испанской журналистке Пилар Бонет, о. Александр сказал: «Произошло соединение русского фашизма с русским клерикализмом и ностальгией церковной. Это, конечно, позор для нас, для верующих, потому что общество ожидало найти в нас какую-то поддержку, а поддержка получается для фашистов. Конечно, не все так ориентированы, но это немалый процент<...> Куда ни сунешься, с кем ни поговоришь, — этот монархист, этот антисемит, этот антиэкуменист и так далее. Причем развешиванием ярлыков занимаются люди, которые вчера еще не были такими»¹.

С тех пор, как это было сказано, прошло семь лет, и, как говорится, «процесс пошел»: отмеченная Александром Менем тенденция набрала силу. Так что авторы ценного справочника «Политический экстремизм в России» (М.: 1996) ошиблись, когда они написали: «<...>сейчас не существует угрозы того, что правозэкстремистская деятельность найдет оплот в Русской Православной Церкви»². Увы, это не угроза, а реальность. Нашли они оплот. И не сейчас, а раньше. Отец Александр ясно видел это уже в 1990 г.

Кстати, авторы справочника противоречат себе, когда в другом месте они пишут: «<...>большая часть иерархии, клира и церковной общественности РПЦ тяготеет <...> к консервативно-патриотическим силам, а многие — даже к радикально-националистическим силам»³. Доктринальная база такого сближения — известная фальшивка «Протоколы сионских мудрецов», продающаяся в церквях, и книги митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна (Снычева), идеолога того самого православного фундаментализма, который так мил сердцу русского фашиста Константина Касимовского. Эти книги тоже продаются в большинстве церковных лавок.

Налицо встречное движение: православные нацисты, с одной стороны, и значительная часть клира РПЦ, особенно из монашества, стоящая на очень сходных позициях, — с другой. Конечно, речь идет не о всей Русской Православной Церкви, но о сильном, едва ли не доминирующем течении внутри нее. Не замечать этого было бы и беспечно, и недопустимо.

¹ Протоиерей Александр Мень. Культура и духовное восхождение. — М.: Искусство, 1992, с. 448—449.

² Верховский А., Папп А., Прибыловский В. Политический экстремизм в России, с. 46.

³ Там же, с. 46.

Примечания редакции

(1) Языческая община в Москве была создана в 1989 г. членами емельяновской «Памяти» («Всемирного Антисионистского и Антимасонского Фронта «Память») и членами Клуба славяно-горьковской борьбы (руководитель Александр Белов).

(2) Первое «богослужение» неоязычников было совершено 23 декабря 1989 г. в подмосковном лесу в окрестностях станции «Салтыковская» Горьковской ж.д.

(3) Антихристианские взгляды Корчагина, открыто провозгласившего себя сторонником языческих воззрений Емельянова, вызвали отделение от Русской Партии России (РПР) православно-ориентированных русских националистов во главе с Валерием Ивановым, создавших Русскую Партию Национального Возрождения (РПНВ).

(4) См.: *Агурский М.* Идеология национал-большевизма. — Париж, ИМКА-Пресс, 1980. Михаил (Мэлиб) Самуилович Агурский (1933—1991) — участник еврейского и общедемократического движения в России, диссидент, эмигрировал в Израиль в 1985 г. Профессор Еврейского университета в Иерусалиме, советолог, публицист.

(5) Чемберлен, Хьюстон Стюарт (Chamberlain) (1855—1927) — английский писатель, социолог, философ, предтеча нацистской идеологии в Германии. Основная работа Чемберлена, принесшая ему скандальную известность — «Основы XIX века» («Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts»), вышла в Мюнхене в 1889 г. В этой работе Чемберлен, отрицая еврейское происхождение Иисуса, называет рождение Христа наиболее важной датой в истории человечества: «Ни войны, ни смены династий, ни природные катаклизмы, ни открытия не обладают и долей той значимости, которая могла бы сравниться с короткой жизнью Галилеянина. <...> Но для всех должно быть очевидным, что Христос не был евреем, в нем не было ни капли еврейской крови, а называвшие его евреем были просто невежественными или лицемерными людьми».

Борис ФАЛИКОВ
(Москва)

НОВЫЕ РЕЛИГИИ И ПЕРЕМЕНЫ В РОССИИ

Пришествие новых религий в Россию было внезапным и непредсказуемым лишь для тех, кто не хотел или боялся осознать, что такое свобода религии в стране, где ее и в помине не было на протяжении многих десятилетий. Между тем всякому, кто был хоть немного знаком с религиозным подпольем или читал религиозный самиздат, очевидно было, что в стране готовится почва для самых разнообразных и диковинных верований, активно распространявшихся по западному миру с начала шестидесятых годов. Понятно это было и для тех представителей новой религиозной волны, которые не собирались ограничивать свою миссионерскую деятельность лишь Западной Европой и Северной Америкой. Основатель современного кришнаизма Свами Прабхупада посетил нашу страну в 1971 г., а к началу следующего десятилетия в СССР уже существовала небольшая подпольная кришнаитская организация, что позволило КГБ разыграть громкий процесс о проникновении в колыбель социализма чуждой и зловредной идеологии. Поэтому не удивительно, что когда в конце восьмидесятых разваливающаяся на глазах империя перестала сводить счеты с религией, к нам хлынули проповедники самого различного толка, а проведенные в ту пору исследования общественного мнения показали, что спрос на нетрадиционные верования в стране высок, как никогда. Расцвет всевозможных «культов» (1) и «сект» повлек за собой неизбежную реакцию в виде антисектантской истерии, которая охотно подогревалась жадной до сенсаций прессой. В угаре идейной борьбы было уже не до анализа и исследований, и вполне закономерно, что мнения ряда «экспертов по сектам» поразительно напоминали документы Совета по делам религии при Совете Министров СССР, с которыми мне

довелось познакомиться во времена регистрации кришнаитской организации в Москве. Возникало впечатление, что их писали одни и те же люди.

Между тем к середине девяностых годов период «первоначального накопления» у новых религий в России закончился. Это отмечают и сами «борцы с сектами», приписывая себе заслугу спасения страны от очередной опасности. На мой взгляд, дело в другом. Интерес к альтернативным религиозным взглядам (как и ко многому другому) искусственно сдерживался официальными запретами. Когда они рухнули, подпольный интерес на какое-то время перерос в ажиотажный спрос, а потом успокоился и принял нормальные (судя по всему, не слишком большие) размеры. Так река, прорвав плотину, выходит из берегов, но через некоторое время возвращается в привычное русло.

ИСТОКИ НОВЫХ РЕЛИГИЙ

Начну с терминологии. Читатель, вероятно, уже заметил, что привычные слова «секты» и «культы» я беру в кавычки и предпочитаю пользоваться таким общим выражением, как новые религии. Дело в том, что выражение это не только более общее, но и нейтральное, в то время как, например, слово «секта» сразу вызывает у нас негативную реакцию, поскольку содержит в себе отрицательную оценку этого явления. Но не лучше ли начинать разговор о нем с некоторой презумпции невинности? По крайней мере, в этом случае наши выводы не будут грешить заданностью и односторонностью. Но что значит **новые** религии? Как известно, ничто не ново под луной. И у наших новых религий была своя совсем не новая предыстория. Но нас интересует в них именно момент новизны, хотя истолковываться он может по-разному.

Возьмем, к примеру, восточные религии. Очевидно, что и индуизм, и буддизм — религии древние. Но для того чтобы они решились на выход за географические пределы своего привычного обитания, что-то в них должно было измениться. Этот элемент новизны усиливается, когда, распространяясь в чужой культурной среде, они подвергаются уже ее прямому влиянию. Например, кришнаиты не любят, когда их причисляют к новым религиям, и не без основания настаивают на своих древних корнях, но нельзя оспорить и то, что высшая каста брахманов в Индии и по сей день наследуется, а не присваивается, как это происходит в современном западном кришнаизме, а методы управления движением приобретают новые для себя западные черты. В других неовосточных религиях этот момент новизны еще более очевиден. Например, когда последователи Махариши Махеш Йоги заявляют, что Трансцендентальная медитация способна не только привести к личному просветлению, но и подготовить «Век просветления», то есть изменить мир к лучшему, мы сразу вспоминаем не ведийских риши (2), а западных утопистов гораздо более поздних времен.

Другим источником новых религий является западная оккультная традиция. И здесь мы сталкиваемся с тем же противоречием. Ведь оккультисты настаивают, что

их «тайное знание» уходит своими корнями в глубокую вавилоно-египетскую древность (на самом деле это не так, и корни несколько короче — в александрийском герметизме (3)). Но, во-первых, европейский оккультизм как таковой идейно сложился в постренессансные времена, а организационно оформился и того позже — в XVIII веке, а, во-вторых, непосредственные предшественники новых религий — теософия и антропософия — это и вовсе типичный продукт конца прошлого столетия, когда попытки объединить науку и религию носили уже вполне современный характер. Эти прогрессистские надежды, веру в наступление радикально новой эпохи Водолея, где разум и чувство сольются воедино, унаследовали и новые религии оккультного происхождения, да и не они одни. Упомянутая выше Трансцендентальная медитация, пришедшая из Индии, также полна оптимистических предчувствий.

Третьим источником, питающим новые религии, является христианство, вернее, то, что возникло в результате его дробления. Протестантский бунт против церковной иерархии и переход на индивидуальные отношения между верующим и Священным Писанием содержал в себе потенцию бесконечного дробления традиции — сколько интерпретаций, столько и конфессий. В США этот процесс продолжается и по сей день, и число протестантских конфессий составляет несколько сотен. Многие из них настолько далеко ушли от первоисточника, что собственно христианскими назвать их уже трудно. Это и мормоны, и иеговисты, и многие другие. Для них характерна безграничная свобода в интерпретации Писания, вольное толкование собственного религиозного опыта и напряженное ожидание конца света. Отсюда сложные отношения с более традиционными протестантскими конфессиями и активная миссионерская деятельность. В США, где принцип религиозной свободы лежит в основе общественного согласия, эти новые религии существуют достаточно бесконфликтно (столкновения с государством случались в прошлом, а теперь это, скорее, исключение), но когда, движимые миссионерским духом, они попадают к нам в страну, конфликты налицо.

Еще одним истоком новых религий является язычество. В чем же здесь заключается момент новизны? Как показали исследования неоязыческих движений в европейских странах и США, все они имеют сравнительно мало общего с германским или кельтским язычеством и являются не более чем искусственными его реконструкциями. Например, самое заметное неоязыческое движение «Викка», которое якобы восходит к кельтским корням, на самом деле — плод богатого воображения Джеральда Гарднера¹. Причем созданный им синтез опирается не

¹ Джеральд Б. Гарднер (1884—1964) — один из создателей современного неоязычества в Великобритании. Создал свою первую неоязыческую группу в 1953 г. Утверждал, что еще перед Второй мировой войной получил посвящение в древнюю традицию кельтских колдунов. Автор книг «Колдовство сегодня» (1954) и «Смысл колдовства» (1959).

столько на кельтское наследие, сколько на магические ритуалы, свидетелем которых он был в Азии, где служил на британской таможе. Это, однако, не помешало Гарднеру утверждать, что ритуалы переданы ему некоей английской колдуньей, которая завещала ему это наследие «Великой Богини».

ДВА ВЗГЛЯДА НА БУДУЩЕЕ

Анализ истоков современных новых религий позволяет подметить в них одну любопытную закономерность. Претензия на древность (а стало быть, истинность) своих истоков сочетается у них с устремленностью в радикально новое будущее, которое вот-вот должно наступить. При этом они единодушны в критике настоящего. Правда, критикуют его с разных позиций. Для одних мир неизлечимо болен и движется к своему неизбежному концу, поэтому следует не тратить силы на его исправление, а сосредоточиться на личном спасении. Активное миссионерство сочетается у таких движений со стремлением к обособлению — с одной стороны, хочется, чтобы спаслось все же побольше людей, с другой — следует как можно лучше подготовиться к спасению, так как конец мира произойдет «апокалиптически», т.е. будет сопровождаться страшными катастрофами. Как правило, к этой группе «апокалиптиков» относятся новые религии христианского происхождения, и сейчас, когда близится конец второго тысячелетия от Рождества Христова, можно предположить, что их число будет расти.

Вместе с тем апокалиптические ожидания, похоже, выходят за пределы христианского ареала и находят себе место в новых религиях восточного происхождения. Об этом свидетельствует пример «АУМ Синрикё»¹. Причем сторонники Секо Асахары столь напряженно ожидали конца света, что в какой-то момент решили приблизить его собственными силами.

Однако, как правило, новые религии, пришедшие с Востока (и в этом с ними солидарны группы оккультного и неоязыческого происхождения), критикуют наличное состояние мира с «прогрессистских» позиций. Они верят в скорое наступление счастливого будущего (правда, нередко оно видится как повторение идеального прошлого), которое произойдет эволюционным путем. При этом главными «виновниками» такой эволюции они мыслят себя. Последователи Трансцендентальной медитации прибегают для этого к архаичной технике

¹ Одна из многочисленных новых религий Японии, основанная в 1987 г. Секо Асахарой. По различным оценкам, ее приняли от 10 до 30 тыс. человек в Японии и за ее пределами, включая Россию. Это синкретическое учение несет в себе элементы индуизма, буддизма и оккультизма. К середине 90-х гг. в «АУМ Синрикё» значительно усилились ожидания конца света. В 1995 г. членами организации был совершен террористический акт в токийском метро, в результате которого погибло 10 человек и пострадало около 5 тыс.

духовных размышлений, правда, изрядно модернизированной, сайентологи пользуются собственным изобретением — клирингом (4), а представители неоязычества и движения «Нью эйдж» вольно сочетают древние (или псевдодревние) обряды с последними достижениями трансперсональной психологии.

Присутствие в этой компании НРД восточного происхождения может вызвать некоторое удивление. Консервативный Восток никогда не тяготел к прогрессистским начинаниям. Но дело в том, что многочисленные группы, опирающиеся на восточное наследие, восходят не столько к традиции, сколько к попыткам эту традицию реформировать в русле необуддизма и неоиндуизма, которые имели место в конце прошлого столетия в ряде стран Азии. Суть же реформ сводилась как раз к синтезу западного актизма и восточной созерцательности, и мы теперь имеем дело с его последствиями.

«Эволюционисты» не ожидают, что переход к высшему состоянию мира будет сопровождаться катастрофами, и надеются, что явление «Нового века» случится безболезненно.

СВОБОДА ВЫБОРА

Другой характерной чертой современных новых религий является эклектизм. Восток в них легко соединяется с Западом, оккультизм с христианством, наука с религией.

Можно предположить, что причины этого явления связаны с усилением двух тенденций: глобализации и секуляризации. Мир становится теснее, самые разные религиозные воззрения начинают соседствовать друг с другом. Секуляризация расшатывает религиозные традиции, но не уничтожает потребности в религиозном мировоззрении. Отпадая от собственной традиции, человек чувствует себя вправе самостоятельно выбрать что-то новое, благо далеко за ним ходить не надо. Если раньше к знаменитому гуру следовало ехать на поклон в Индию, то теперь он сам придет с лекцией к вам в страну или даже в ваш город. Следующий шаг — соединение различных религиозных элементов в эклектическую мозаику. Предполагается, что современный человек может сконструировать для себя новую религию так же, как он конструирует свою техническую цивилизацию. Включение сюда элементов науки, таким образом, не случайно. Другое дело, что, включившись в религиозный синтез, они утрачивают свою самостоятельность и начинают жить по законам мифа. Примером такого процесса может послужить создание сайентологии Ронем Хаббардом¹.

¹ Рон Хаббард (1911—1986) — американский писатель-фантаст, создавший в 1953 г. новое религиозное движение «Церковь сайентологии». Сайентология предлагает своим последователям ряд особых психотехник, целью которых является освобождение от негативных эффектов нынешней и предшествующих жизней.

Тем временем границы в современном мире становятся все более условными благодаря развитию электронных средств коммуникации. Достаточно включить компьютер, войти в Интернет, и на вас обрушатся потоки информации, в том числе религиозной. Не случайно, кстати, что виртуальное пространство было впервые освоено не традиционными, а новыми религиями. Свобода и легкость выбора во многом подготавливает почву для их успешного распространения.

Если рассматривать новые религии с этой стороны, то бросается в глаза их сходство с либеральным мировоззрением. Действительно, в прошлом либерализм настаивал на освобождении от диктата традиционной государственности и на свободе выбора политических форм, но оставался верным религиозной традиции, хотя и призывал к ее модернизации. В случае с новыми религиями мы видим, скорее, отказ от религиозной традиции и свободный выбор новых религиозных форм. Не есть ли это радикальный прорыв либеральных ценностей в сферу религии?

С другой стороны, кое-что в феномене новых религий существенно роднит его с консерватизмом. Это прежде всего апелляция к идеальному прошлому, которое надо сохранить или возродить, выдвижение упрощенной мифологической схемы в ответ на усложнение современной жизни и добровольное подчинение себя харизматическому лидеру.

Именно это «единство противоположностей» и делает новые религии равно чужими как для либералов, так и для консерваторов. Действительно, неприятно, когда твои основополагающие ценности выступают в сочетании с признаками идейного антипода, т.е. искажаются, пародируются. И чтобы избежать внутреннего конфликта, мы стараемся этого не замечать, т.е. видеть в явлении то, что связывает его с нашим оппонентом, и не видеть того, что связывает его с нами.

Это во многом определило отношение к новым религиям в российском обществе во времена перестройки. Либералы были склонны усматривать в них некую преемственность с советским прошлым в тех его чертах, которые можно суммарно определить как «консервативная утопия». Я это знаю по собственному опыту, поскольку сам акцентировал эти элементы сходства при анализе неовосточных движений. С другой стороны, консерваторы видели в новых религиях ненавистный им дух перемен — рост плюрализма, возможность свободного выбора нового мировоззрения.

Между тем не следует думать, что новым религиям легко дается эта внутренняя противоречивость. В некоторых верх берут либеральные черты, в других консервативные. Как правило, к первым относятся те из них, что надеются на эволюционное преобразование мира, а ко вторым — ожидающие его катастрофического конца.

ЧТО ПРЕДПОЧЛА РОССИЯ?

Из-за рубежа к нам в основном попадают «эволюционисты», а вот «апокалиптиков» мы производим сами. Это и Богородичный центр, и Белое братство, и Церковь последнего завета (виссарионовцы). Казалось бы, ничего странного. В начале века Н. Бердяев писал об апокалиптическом духе русского сектантства и даже делал из этого выводы об «эсхатологизме русской души»¹. Но обратим внимание на другое. Российские новые религии апокалиптической ориентации, вроде Богородичного центра, возникли на гребне перестроечного хаоса и с тех пор, судя по всему, ограничивают и так невеликую сферу своего влияния. Это тем более удивительно, что на благополучном Западе ожидания катастрофического конца в связи с приближением третьего тысячелетия как раз усиливаются. Пришедшие же к нам из-за рубежа новые религии «эволюционистского» характера продолжают распространяться, хотя и не так быстро, как прежде.

На первом плане у них теперь другой процесс — натурализация. Сегодня практически все лидеры зарубежных новых религий у нас в стране российского происхождения. Русификация происходит и на более глубоком идейном уровне. Например, в ряде оккультных движений, восходящих к «Нью эйдж», распространяются представления о том, что грядущий век Водолея связан с Россией, куда смещается новый энергетический центр и где должен родиться новый спаситель человечества. Возникают и чисто российские движения этого типа со своим собственным мифом творческой эволюции земли, начиная, естественно, с России (некоторые направления рерихианства). Популярность их достаточно велика.

Все это свидетельствует о том, что россияне в настоящее время отдают предпочтение тем новым религиям (независимо от того, зарубежного они происхождения или местного), которые предлагают мифологическую схему совершенствования мира, а не бегство из него. Более того, даже немногие движения апокалиптической ориентации, пришедшие из-за рубежа, приобретают у нас иной характер. Можно привести в пример российских приверженцев «АУМ Синрикё», которые, по мнению изучавших их психологов и защищавших их юристов, не занимались подготовкой конца света, а самосовершенствовались с помощью йоги и медитации, полагая, что это изменит мир к лучшему.

Правда, возможно и иное прочтение ситуации. В последнее время апокалиптические настроения усиливаются у православных фундаменталистов. Понять это несложно. Современный мир мнится им царством дьявола, и испуг перед ним легко приобретает апокалиптические черты. Может быть, они и берут на себя ту роль, которую в дореволюционной России играли секты? В этом случае тем, кто

¹ См., например: *Бердяев Н.А. Русская идея.* — В сб.: Мыслители русского зарубежья. — М.: Наука, 1992, с. 225.

уверен в скором и страшном конце света, уже незачем присоединяться к Богородичному центру. Пока, однако, трудно сказать, насколько широко распространены подобные взгляды в российском православии.

ПРИЧИНЫ ВЫБОРА

Как и любые перемены, новые религии находят поддержку прежде всего в молодежной среде. В данном случае речь идет о молодежи, религиозно ищущей. В западных странах этот самостоятельный поиск Истины сопровождался бунтом молодежи против традиционных ценностей, принятых в их семьях. Недаром последний всплеск новых религий пришелся там на шестидесятые годы — годы контркультурного молодежного бунта. У нас ситуация несколько иная: молодежь не бунтует против традиционных ценностей (им в уходящем столетии и так был нанесен страшный урон), а стремится заполнить вакуум, образовавшийся в результате крушения псевдоценностей, которые в последние годы их существования никто уже и не принимал всерьез. Этим, кстати, и объясняется, почему среди приверженцев новых религий у нас немало и людей немолодых — религиозный поиск в условиях мировоззренческой пустоты коснулся не одной только молодежи.

Поэтому если хиппи и им подобные бежали от давящего гнета культуры, надеясь, что очень скоро ей придет неминуемый и, весьма вероятно, страшный конец, то российская молодежь (и не только молодежь) бежит от пустоты к созданию новых культурных форм, заимствуя исходный строительный материал как с Запада, так и с Востока. Этот импульс не бунта, но созидания и определяет выбор тех новых религий, которые настаивают на участии своих adeptов в трансформации мира.

Тех же немногих, кто все-таки предпочел бегство и ожидание конца света, увлекают собственные пророки, а не заимствованные из-за рубежа. Ведь в России издавна существует свой опыт возникновения подобных религиозных движений (хлысты, скопцы, духоборы и т.д.). Это о них писал Бердяев. Большинство из них сгинули после революции и вряд ли когда-нибудь возродятся, но религиозные мотивы, приведшие к их существованию, в той или иной форме сохранились. На протяжении всего советского периода люди, которым были близки эти настроения, окормлялись адвентистами, иеговистами и пятидесятниками, претерпевая гонения и преследования. После перестройки эти организации легализовались, но наиболее истовые и непримиримые критики падшего мира, который неумолимо движется к своему концу, объединились в Белое братство, Богородичный центр, Церковь последнего завета Виссариона и т.д.

А что же Православная Церковь? Первым она представляется слишком пассивной и далекой от будничных дел, замкнутой в плотном коконе традиционализма и обрядоведения, не способной приобщить людей к «измененным состояниям

сознания». Для вторых же она, напротив, погрязла в житейских мелочах, слишком «от мира сего», слишком близка к властям предрержащим. Видимо, эта официальность Церкви и мешает этой группе людей выбрать «апокалиптический вариант», предлагаемый православными фундаменталистами.

Любопытно, что из новых религий лояльнее других относятся к православию те ветви неоязычества, которые замыкаются на национальной идее. С одной стороны, они опираются на реставрацию славянской архаики, с другой — на повсеместный интерес к знахарству. Их идейной основой становятся мистификации в духе Дж. Гарднера, куда наряду с языческим пантеоном охотно включается и «национальная» православная атрибутика. Практической же базой являются многочисленные ассоциации и союзы колдунов и знахарей с участием таких популярных фигур, как Лонго, Тарасов и др. Они с удовольствием заимствуют и почитают тех православных святых, которые славились своим целительством. Видимо, это и подвигло Архиерейский Собор 1994 г. отлучить приверженцев ряда новых религий от православия. Но вот каким образом в список отлученных попали те, кто ни в коей мере не претендуют на православное наследие (например, кришнаиты или американские протестанты), остается только догадываться.

БОРЦЫ С «СЕКТАМИ»

Сколько в стране сторонников новых религий, не знает никто. Во-первых, провести такой подсчет чрезвычайно трудно. Новые религии отличает высокая текучесть их приверженцев. Во-вторых, никто в этой статистике не заинтересован. Сами новые религии, напуганные угрозой притеснений, склонны занижать данные о себе, борцы с ними, наоборот, — завышать, дабы обосновать необходимость своего существования. Для перерегистрации новых религиозных организаций, как того требует недавно принятый закон «О свободе совести и религиозных организациях», они, вероятно, попытаются заявить о более высоком числе своих приверженцев, чтобы зарегистрироваться «по первому разряду». Поэтому, пока члены новых религий будут объектом политической борьбы, а не научных исследований, мы не узнаем, сколько их на самом деле. Очевидно только, что цифра 3—5 миллионов, которую предлагает Министерство внутренних дел, основываясь на данных профессиональных борцов с «сектами», не имеет никакого отношения к реальности.

Кто же эти борцы? Состав их чрезвычайно разнообразен. Это и православные фундаменталисты, и врачи-психиатры, и представители правоохранительных органов (правда, последние пока занимаются борьбой в свободное от работы время). Большую роль в «антисектантском» движении играют родители и родственники тех, кто стал adeptом новых религий. Их участие придает движению челове-

ческое лицо, т.е. переводит его из абстрактного мира идейной борьбы в реальный мир житейских проблем. В какой-то мере это и объясняет то сочувствие, которое подчас вызывает борьба с сектами в либеральной прессе. Однако, на мой взгляд, причины глубже. Если фундаменталистам новые религии кажутся дьявольской пародией на их собственные верования, то для либералов это насмешка над дорогим им принципом свободы. Как можно свободно выбрать **такое**? Поэтому и фундаменталисты и либералы охотно принимают единственное устраивающее их объяснение: адепты новых религий были «зомбированы», им «промыли мозги», т.е. лишили свободы выбора. Но если фундаменталисты истолковывают это в иррациональном ключе — как «внушение сатанинское», то либералы нуждаются в рациональной интерпретации. Отсюда разговоры о «кодировании», «нейролингвистическом программировании» и других достижениях современной науки. Правда, насколько мне известно, наукой до сих пор не доказана возможность смены мировоззрения путем гипнотического внушения. Да и опыт уходящего века показывает, что последний выбор все-таки остается за человеком, поскольку коренится в его «тайной свободе».

Есть у российского «антисектантского» движения и еще одна интересная черта. Арсенал борьбы, ее тактика и стратегия, «криминальные прецеденты» с участием новых религий — все это заимствовано с Запада. Вместе с тем по своей сущности движение носит антизападнический характер. Проникновению «вредоносных веяний» извне оно противопоставляет «национальную твердыню» православия. В принципе, это достаточно типично для фундаменталистского мышления, которое для вящей убедительности любит обосновывать свое антизападничество ссылками на западный опыт. Дело в другом. «Антикультурное» движение на Западе зародилось в США во времена контркультурного бегства молодежи в новые религии. Такое бегство сопровождалось эксцессами как со стороны детей, так и со стороны родителей. Не вызывали удивления случаи, когда преуспевающий глава семейства платил огромные деньги «борцу с культурами» для того, чтобы тот выкрал «загипнотизированного» члена семьи и разгипнотизировал его. Не удивлялись и тогда, когда молодой наркоман, попав в секту, не оставлял своей пагубной привычки (хотя многие, по свидетельству социологов, как раз и оставляли) и вступал в конфликт с законом. В России, как уже говорилось, ситуация другая — в новые религии по преимуществу идут не анархически настроенные борцы с культурой, а те, кто хотел бы участвовать в ее созидании, хотя и необычными способами. Это люди совсем иного типа, и странно видеть, как для борьбы с ними привлекается весьма ограниченный набор негативных примеров из другого времени и другой культуры. Происходит это, видимо, потому, что российскими примерами такого рода борцы не располагают.

ЗНАКИ ВРЕМЕНИ

Культура — единое целое, хотя ее части могут быть очень причудливо соединены друг с другом. Иногда малозаметные сдвиги на периферии помогают понять, в каком направлении пойдут большие процессы. Как известно, обвал в горах начинается с падения небольшого камешка. Новые религии в России — это маргинальный участок культуры (какие бы огромные цифры ни называли борцы с «сектами»). Мне кажется, что наблюдения за ним позволяют сделать один обнадеживающий вывод. В эпоху социальных и мировоззренческих потрясений, которые переживает страна, предпочтение отдается тем новым религиям, которые предлагают способы участия в этих переменах (какими бы диковинными эти способы ни казались стороннему наблюдателю), а не бегству от них в чаение конца света. Если рассматривать эту тенденцию как один из симптомов состояния культуры, то можно предположить, что апокалиптизм русского сознания, о котором сто лет назад писал знаменитый философ, все же уступил место более позитивному взгляду на культурное строительство.

Правда, не исключено, что роль пророков грядущего апокалипсиса пытаются взять на себя православные фундаменталисты, и в этом случае говорить можно об иной перемене: боязнь секулярного мира и ожидание конца света выльются тогда в другую форму.

Судьба новых религий в России заставляет задуматься и еще об одном. Как мы выяснили, они в равной степени немилы совсем разным людям. Не стоит забывать, что закон, ограничивающий их деятельность, был принят подавляющим числом депутатов Думы вне зависимости от их мировоззренческого выбора. Между тем религиозная терпимость — это тот оселок, на котором проверяется способность общества решать демократическим путем сложные проблемы совместного проживания людей с различными убеждениями. Свобода верований, не вызывающих у нас сочувствия, — это цена, которую мы платим и за нашу свободу. Похоже, мы пока не готовы к этому.

Примечания редакции

- (1) От англ. *cult* — секта, вероисповедание, религиозное движение.
- (2) Риши — мудрецы и пророки в ведической традиции.
- (3) Александрийский герметизм — позднеантичное религиозно-мистическое течение, связанное с почитанием Гермеса Трисмегиста (Трижды Величайшего).
- (4) Клиринг — сайентологическая процедура, претендующая на «очищение сознания».

Саулюс ДАГИС
(Москва)

«ИНДИЙСКИЕ ПАРАДОКСЫ»*

В ряду значительных событий религиозной жизни России последних десятилетий, видимо, следует назвать еще одно: пришествие индуизма¹ во все его многообразии. Событие это, на наш взгляд, не получает должного освещения ни в средствах массовой информации, ни в специальной литературе. Если тема «индуизм в России» и подается читателям, то лишь в контексте так называемых «новых религиозных движений» (клеимых определенными кругами ярлыком «секта») и почти всегда — под чрезвычайно кислым соусом. Эта тактика, очевидно, должна сформировать определенные вкусовые ассоциации и рефлексы у российской общественности еще до того, как она разберется, с чем обычно едят это экзотическое блюдо.

«Прописаться» в новом Законе индуизму, как и следовало ожидать, не удалось. Но это и естественно, и не столь важно. Сейчас будет решаться другой, более существенный вопрос — пропишут ли его на территории России. Судя по масштабам проведенной артподготовки, сил и средств на достижение отрицательного решения затрачено немало. Возникают и другие вопросы: какие у индийской рели-

* Мнения автора не обязательно совпадают с официальной позицией организации Российское Общество Сознания Кришны.

¹ По причине отсутствия удобного термина, в тексте это слово иногда используется в расширенном значении, включающем и формы религиозности, возникшие на почве индуизма (в том числе так называемый неоиндуизм, а также сикхизм и джайнизм).

гиозности перспективы выживания и развития в России? Какая форма взаимоотношений с ней устоится — политика вытеснения, проводимая в течение последних лет, или диалог?

Учитывая нестабильность политической ситуации в России, влияние сил, не приемлющих религиозного инакомыслия, необычайно сложный, даже противоречивый характер самого индуизма, а также неосведомленность российской общественности относительно индийской религиозности, можно допустить, что однозначные ответы на подобные вопросы в ближайшее время могут и не найтись. Скорее следует ожидать продолжения серии парадоксов, которыми сопровождается вся недолгая история существования индуизма в России.

ПАРАДОКС ПЕРВЫЙ

Традиционно связи российского общества с индийской культурой развивались широко и интенсивно. Вкус россиян к индийской культуре взращивался поколениями отечественных востоковедов и деятелей культуры на протяжении уже сотен лет (впервые «Бхагавад-гита» в переводе А. Петрова была издана еще в 1788 г.). Россия — пожалуй, самый крупный в мире потребитель индийских фильмов (во всяком случае, в прошлом). Не счесть проведенных совместно фестивалей и прочих культурных мероприятий. Слова «дружба», «братство», «сотрудничество» и даже «стратегическое партнерство» звучат каждый раз, когда речь заходит о российско-индийских отношениях. Дружим, так сказать, народами.

Но — до известного предела. Стоит этому вкусу россиян перерасти в более прикладной интерес к религиозным аспектам той же культуры, как на путях ее распространения возникают всевозможные заслоны, ныне и законодательные.

Однако религиозность от индийской культуры неотделима; более того, это ее сердце. По словам проф. Р.Б. Рыбакова, директора Института востоковедения РАН, «индуизм — ключ к пониманию всей индийской культуры». Воспитывая интерес к ней, можно и нужно было ожидать, что рано или поздно он обратится на религию. Признаки этого давали о себе знать еще в советские времена. Интерес россиян к таким существенным элементам индийской религиозной мысли и практики, как карма, реинкарнация, йога, мантра, медитация, вегетарианство и т.д., уже тогда перестал быть чисто теоретическим. Возникали разные кружки и группы, многие индивидуально, без должного руководства осваивали методы индуистской духовной практики. Интерес этот был настолько живой, что даже репрессии тоталитарного режима не смогли его искоренить.

Казалось бы, в условиях открытого общества он должен был расцвести и дать свои плоды — это закономерность, ничего странного тут нет. Странно другое: ре-

акция того же российского общества на эти плоды. Рассмотрим несколько крайних примеров.

В «Моей газете», являющейся приложением к «Московской правде» (№29 от 13.11.96), в статье «Криминогенность тоталитарных сект» некий полковник МВД, кандидат юридических наук, популярно объясняет, что «наиболее экстремистские формы сектантства ныне нашли в России поистине благодатную почву» и что одним из «основных зарубежных источников сектантских вероучений», которые «по сравнению с мировыми религиями частичны, примитивны и для культурного человека малоинтересны», является «восточный индуизм... вообще основанный на непрерывно флюктуирующем сектантстве».

Итак, пока ученые, общественные деятели и государственные мужи, не жалея сил, занимаются популяризацией индийской культуры, в недрах МВД эксперты-криминалисты доподлинно устанавливают, что «примитивный» индуизм не может претендовать ни на мировую религию, ни на культуру. Более того, он еще и «криминогенен».

Не свободна от курьезов и академическая литература. К примеру, А.А. Радугин в своей книге «Введение в религиоведение» (М.: Центр, 1996), рекомендованной Государственным Комитетом РФ по высшему образованию в качестве учебного пособия для вузов, пишет о «нетрадиционных религиях Нового века» (к которым он, естественно, относит и Движение Сознания Кришны) с позиций «научного религиоведения»... советских времен! В качестве главного источника автор избрал книгу «Религиозные культы в США»(!), изданную в Москве в 1984 г. Он не подвергает ни малейшему сомнению правоту той идеологии, которая служила основанием для репрессий по отношению к отечественным кришнаитам. И хотя они впоследствии были реабилитированы (некоторые, правда, посмертно), автор, ничтоже сумняшеся, опять предъявляет им весь блок обвинений, звучавших в советских судах, — «харизматический культ и лидер», «абсолютное подчинение», «катастрофическо-апокалиптический взгляд на мир», «техника контроля за поведением», «изоляция от внешнего мира», «коллективный культ», «техника психологического манипулирования» и т.д. Возможно, к кому-то в США эти характеристики и могут относиться, но как быть с нами, которых «железный занавес» почти на два десятилетия лишил любых возможностей общаться не только с «харизматическим», по представлению автора, лидером, но и вообще с братьями по вере? Что же до «изоляции от внешнего мира», то для нас она была не условием возникновения «коллективного культа», а причиной многолетнего пребывания за решеткой в чрезвычайно тесной компании людей, невообразимо далеких не только от «культа», но и от религии вообще.

Преследования не оставались сугубо интеллектуальными. В июне 1995 г. в храм Кришны в Ростове-на-Дону во время богослужения ворвались 20—25 молодых людей, вооруженных дубинками и саперными лопатками. В результате 10 человек

— священнослужителей и прихожан — пришлось госпитализировать, притом один из них провел в реанимации более десяти дней. Соседний краснодарский храм также подвергался нападениям — его обстреливали из огнестрельного оружия и поджигали. В ноябре 1996 г. в храм ворвались 25—30 казаков — некоторые из них были пьяны, курили в храмовой комнате, нецензурно бранились. Один влез в грязной обуви на алтарь Кришны, осквернил его и разрушил.

Между тем стоит напомнить, что именно ростовский и краснодарский храмы одними из первых в начале 1995 г. открыли в Чечне благотворительную программу «Пища жизни», в рамках которой за полтора года раздали около миллиона порций вегетарианской пищи, приготовленной по традиционным индийским рецептам.

Какой же «странную любовь» любит Россия индийскую культуру...

ПАРАДОКС ВТОРОЙ

Все это происходит в стране, которая именно совместно с Индией 30 июня 1994 г. подписала так называемую «Московскую декларацию о защите интересов многонациональных государств»¹. В этом документе международного значения, скрепленном подписями президента РФ Б.Н. Ельцина и тогдашнего премьер-министра Индии Нарасимхи Рао, среди прочего, говорится²:

«<...> 3. Все большее число стран воспринимает международно признанные нормы демократии и верховенство права в качестве базисных составляющих их политических систем, надежной гарантии обеспечения и защиты прав человека.

<...> 5. Мир, тем не менее, все чаще не свободен от напряженности и насилия. <...> Возрастает в особенности опасность со стороны сил агрессивного национализма, религиозного и политического экстремизма, терроризма и сепаратизма, подрывающих единство многонациональных (здесь также в английском тексте употреблено слово «pluralistic». — С.Д.) государств.

6. Как одни из крупнейших среди многонациональных, многоязычных и поликонфессиональных государств, Индия и Россия осознают свою ответственность за противодействие вместе с другими членами международного сообщества угрозам демократии и миру. Они считают, что полезный вклад в это может внести накопленный ими опыт управления обществом, базирующийся на их привержен-

¹ В английском варианте названия стоит: «pluralistic states», что выходит за рамки национального аспекта, поэтому в русском варианте точнее было бы говорить о «многонациональных, многоязычных и поликонфессиональных государствах», как в п. 6 «Декларации».

² Поскольку этот документ не относится к числу широко известных, в целях его популяризации позволю себе довольно пространные цитаты.

ности «единству в многообразии». Они убеждены, что руководящие ориентиры демократических обществ — равенство, уважение закона, соблюдение прав человека, свобода выбора и терпимость — должны быть в равной степени применимы к международным отношениям. <...>

8. В Индии и России сосуществуют разные религии, которые обогащают духовные ценности их обществ и мировую цивилизацию. Право использовать, отправлять и проповедовать любую религию обеспечивается Конституциями обеих стран и является характерной чертой их повседневной жизни. Притязания на религиозную исключительность представляют угрозу реализации этого права, поощряют экстремизм и нетерпимость как внутри государств, так и между ними.

9. Индия и Россия намерены защищать культурное и религиозное многообразие своих обществ от этой опасности. Они со всей ответственностью заявляют о недопустимости разжигания межнациональной и межрелигиозной розни, поощрения агрессивного национализма и религиозного фанатизма.

10. Обе страны убеждены, что дестабилизация отношений между этническими или религиозными группами <...> — это путь к разрушению всего положительного и конструктивного, что человечество обрело в ходе своей многотысячелетней эволюции.

<...> 13. Индия с пониманием относится к озабоченности России тем, чтобы все люди, проживающие на территории бывшего Советского Союза, были равны перед законом, а их основные права человека были гарантированы, как это принято в демократических обществах».

В свете этого документа принятие Россией нового Закона о свободе совести представляется явлением необъяснимым — ведь в результате законодательного провозглашения религиозной исключительности одних и тем самым ограничения прав других именно индуистские религиозные меньшинства оказались в числе наиболее пораженных в правах.

ПАРАДОКС ТРЕТИЙ

Главный удар в Законе явно направлялся против миссионеров и предположительно экстремистских «новых религиозных движений». Однако прицельный огонь вели преимущественно по Западу; восточные же тонкости не учли, и удар в этом направлении пришелся по «старым» и самым безобидным конфессиям, даже не помышляющим о прозелитизме.

Так, в положении одной из наиболее пораженных в правах индуистских конфессий оказался... джайнизм, который древнее буддизма, не говоря уж о христианстве. Социальные характеристики джайнов крайне положительны. Они, как известно, в буквальном смысле слова мухи не обидят. Это они (не все, правда) ходят

с повязками на рту, подметая дорогу метелками — чтобы, не дай Бог, не вдохнуть мошку или не задавить муравья. Джайнов в Индии немного — около 0,5% населения, но их значение в индийском обществе велико: джайны традиционно занимаются торговлей, ювелирным и банковским делом, им принадлежат ключевые позиции в экономике Индии. Их аскетизм и строгие религиозные принципы (например, принцип *ахимсы* — ненасилия, невреждения — не позволяет им выходить из дому в темное время суток, чтобы, опять же, не повредить какое-нибудь живое существо) практически исключают возможность участия в преступной деятельности. По всей видимости, джайнов следует относить к одной из самых позитивно ориентированных общественных групп, заслуживающих режим максимального благоприятствования.

Тем не менее первым после принятия нового закона «О свободе совести» в Центр Обществ Сознания Кришны обратился один из лидеров московской общины джайнов г-н Рашми Бходия (он же председатель Общества индийской культуры в Москве *Бхаратийа Санскритик Самадж*). По его словам, многие из приехавших в Россию джайнов женаты на русских женщинах, разделяющих их веру. Их дети будут воспитываться в тысячелетних религиозных традициях джайнов, оставаясь при этом — по желанию родителей — законными гражданами России. «Что с нами будет? — тревожно спрашивал г-н Бходия. — Как нам зарегистрироваться? Как построить храм?...» Очевидно, что решение этих и других проблем — например, религиозного воспитания подрастающего поколения — со вступлением в действие нового закона будет крайне затруднено. Россия может оказаться страной — видимо, единственной в мире, — где джайнизму придется лет 15 подождать, пока его признают религией...

Как ни парадоксально, из всех восточных религий самые высокие шансы выжить в России оказались у Общества Сознания Кришны (ОСК), которое с определенными оговорками действительно может быть отнесено к «новым религиозным движениям» (НРД)¹. ОСК действует в России уже 27-й год, чему имеются исторические свидетельства. Среди них — более десятка приговоров советских судов начала 80-х, подтвержда-

¹ Ограничимся краткими цитатами исследователей, придерживающихся противоположных взглядов на феномен НРД. Первая оценка принадлежит крупнейшему европейскому специалисту по НРД, социологу, проф. Айлин Баркер: «...Члены Общества Сознания Кришны считают свое движение древней и традиционной религией. Это бесспорно, но только в отношении их ведических верований и ритуалов. Однако же организация, созданная на Западе Шрила Прабхупадой, содержит в себе черты НРД с самого начала своего существования...» Это не мешает проф. Баркер отметить, что «Общество Сознания Кришны является уважаемым членом Национального Совета Индуистских Храмов (Великобритании. — С.Д.)» (А. Баркер. Новые религиозные движения. Практическое введение. — СПб.: Русский Христианский гуманитарный институт, 1997, с. 168—169). Посто-

ющих существование кришнаитов на территории России по меньшей мере 15 лет назад, что с точки зрения нового закона дает надежды на определенные льготы.

Положение других индуистских и неоиндуистских организаций значительно хуже. Хотя некоторые из них (*Чайтанья Сарасват Матх* — организация традиционного бенгальского вишнуизма, параллельная Обществу Сознания Кришны; *Тантра Сангха* — организация хотя и не самого привлекательного¹, но также вполне аутентичного кашмирского шиваизма) имеют довольно глубокие исторические корни в Индии, на территории России они появились недавно. Сотни объединяемых ими российских граждан окажутся в таком же ущемленном положении, как и последователи неоиндуистских организаций.

Аналогичные перспективы и у сикхов — приверженцев другой индийской религии. Она не такая древняя, как индуизм или джайнизм (неполных пять столетий от роду) и отличается особыми социальными характеристиками. Если ущемления религиозных прав последователей джайнизма или индуизма вряд ли вызовут их на активные ответные действия, то воинственные сикхи вполне способны ответить вызовом на вызов, о чем свидетельствует их хотя и недолгая, но перенасыщенная сражениями за свои права история. У сикхов есть даже свои «голубые береты» — простите, «голубые тюрбаны» — военизированный орден *Акали*, члены которого в любой момент готовы отдать свою жизнь за веру.

Сикхизм, как и подобает религии, выросшей из движения *бхакти*, относительно свободен от кастовых предписаний и в этническом отношении в значительной степени открыт — множество западных людей в последние годы обратились в сикхизм. Московская община сикхов воздерживается от миссионерской

янный оппонент проф. Баркер, признанный лидер европейского так называемого антисектантского движения, протестантский богослов проф. Иоганнес Огард, как ни странно, высказывает сходные суждения: «Кришнаизм — пожалуй, единственная из распространенных на Западе “восточных религий”, могущая претендовать на реальную близость с великими восточными религиозными системами... Это вариант традиционного индуистского поклонения Вишну... Авторитет Бхагавад-гиты для кришнаитов вполне сравним с авторитетом Библии для нас...» («Альфа и Омега»: 1994, №2., с. 153). Высказываясь в прессе по вопросу о предоставлении датскому Обществу Сознания Кришны статуса религиозной организации, проф. Огард подчеркнул: «Очевидно, что не существует никаких оснований отказать ОСК в статусе религиозной организации. Невозможно отказать ОСК, не отказав тем самым всему индуизму» (Копенгаген: «Kristeligt dagblad», 1996.11.13).

¹ Имеются в виду жертвоприношения животных, использование в ритуалс человеческих черепов и т.п. (см.: Религиозные объединения Российской Федерации. Справочник / Общ. ред. М.М. Прусака. — М.: Республика, 1996, с. 212—213); тем не менее эти элементы вполне традиционны для тантрического шиваизма.

деятельности, но можно ожидать ее роста за счет смешанных браков и интереса россиян к данной религии.

В целом сейчас можно прогнозировать ущемление прав и интересов практически всех религиозных меньшинств индуистского толка. Открытия храмов, религиозно-образовательных учреждений и т.п. в ближайшие десятилетия, видимо, ожидать не приходится. Остается надеяться на открытие культурных центров — хотя, как указывалось выше, индийская культура без религии мертва.

ПАРАДОКС ЧЕТВЕРТЫЙ

Парадоксальна реакция представителей традиционных для России религий на присутствие индуистских организаций. К примеру, с мусульманами, буддистами, католиками и другими христианскими конфессиями у ОСК складываются либо нейтральные, либо положительные отношения, что дает надежду на развитие нормального диалога. Об этом свидетельствует хотя бы тот факт, что Российское отделение Международной ассоциации религиозной свободы, объединяющее большинство российских конфессий, в 1997 г. удостоило посмертной награды А. Савицкого, погибшего в Грозном добровольца благотворительной миссии ОСК «Пища жизни».

Гораздо сложнее складываются отношения с Русской Православной Церковью. Так, в 1994 г. Архиерейский Собор РПЦ издал Определение «О псевдохристианских сектах, неоязычестве и оккультизме»¹. В Определении ОСК отнесено к «лжехристианству и псевдорелигиям». Все это было бы смешно, когда бы не было так грустно... Религиозный характер ОСК еще никем из специалистов не оспаривался. Сведения о нем без труда можно почерпнуть из индологической литературы — скажем, из популярного справочника «Индуизм. Джайнизм. Сикхизм» (М.: Республика, 1996): «Вишнуизм — одно из главных <...> направлений индуизма, монотеистически почитающее Вишну в качестве верховного божества. Кришнаизм — одно из самых значительных самостоятельных направлений в вишнуизме. В его основе лежит почитание Кришны, аватары* Вишну. <...> (см. Международное Общество Сознания Кришны)» (с. 133, 244, 246).

Однако православные утверждают, что они не одиноки в своих оценках. В Вестнике Всецерковного православного молодежного движения «Современные секты в России» (М. — СПб.: 1995, с. 4) объясняется, что «не только Православная Церковь, но и другие христианские конфессии не считают христианскими такие псевдорелигиозные образования, как <...> кришнаитов». Как бы то ни было, сте-

¹ См.: Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. 29 ноября — 2 декабря 1994 года. Сб. документов. — Изд. Московской Патриархии, 1995.

* воплощения. — *Прим. ред.*

пень и масштабы неосведомленности о явлении, относительно которого почтенный Архиерейский Собор и «другие христианские конфессии» берутся выносить суждения, наводит на мысль о том, что хотя бы часть российских христиан срочно нуждается в ликбезе относительно индийской религиозности.

Что же касается «лжехристианства», то, несмотря на ошибочность данного определения, восприятие кришнаизма как некоего «плагиата» христианства имеет свою историю. Еще первые индологи, преимущественно из христианских миссионеров, с удивлением для себя обнаружили поразительные параллели между *кришна-бхакти* и христианством. Это привело их к заключению, что *кришна-бхакти* либо возникло на основе принесенного апостолом Фомой в Индию учения Иисуса Христа, либо подверглось значительному его влиянию. Такие воззрения преобладали в индологии XIX — начала XX вв. Некоторые даже писали, что «Кришна — не что иное, как искаженное имя Спасителя»¹ (Христа). Однако дальнейшие исследования показали несостоятельность подобных теорий. Профессор Калькуттского университета Х. Райчаудхури, обобщив известные науке данные, показал, что положения, обнаруживающие сходство с христианством, сформировались в кришнаизме еще до Рождества Христова². Таким образом, с 20-х годов нашего века в научном мире утвердилось мнение, что кришнаизм ничем не обязан христианству³.

Впрочем, этим курьезы «Определения» не исчерпываются. Его текст настолько насыщен отрицательным эмоциональным зарядом, что даже «миротворческий призыв», которым оно заканчивается, не способен изменить общее впечатление. Не удивительно, что в итоге «Определение» в сознании православных — включая духовенство и мирян — воспринимается как объявление негласной войны перечисленным в нем движениям, в т.ч. и кришнаитам.

Образцом такого восприятия служит «Послание Епископа Читинского и Забайкальского Палладия (Шимана. — *Прим. ред.*) всечестным пастырям и вселюбивой пастве...»⁴. Его Преосвященство, отметив, что «Бхагавад-гита описывает Кришну как жуткое чудовище», призывает: «Недавно совет атаманов Союза казаков России принял решение изгонять из казачьих регионов (а наша епархия расположена как раз в таком) проповедников неправославных культов. Лжепророков и учителей вон — вон из России! Мы надеемся, что атаманы всех уровней станут проводить среди населения разъяснительную работу в соответствии с принятым решением. В свою очередь, мы обещаем им всяческую помощь и поддержку». Епископ ссылается на

¹ Цит. по: *Raychaudhuri H. Materials for the Study of the Early History of the Vaisnava Sect.* — New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1975 (orig. pub. 1920), с. 77.

² *Ibid.*, с. 76-97

³ *Suvira Jaiswal. The Origin and Development of Vaisnavism.* — New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1981, с. 1—4.

⁴ «Ваша реклама» №25—26. — Чита: 1995.

упомянутые Собор и «Определение» и указывает, что его «послание является частью усилий по выполнению решений Собора в Читинско-Забайкальской епархии».

Налицо связь между решениями Собора и решениями совета атаманов. Последние, видимо, также пользуются поддержкой (пусть негласной) Православной Церкви, призванной нести в народ мир и любовь... Тем временем политический заказ сделан, а исполнители в «казачьих регионах» уж обязательно найдутся.

Так, предварительное следствие по упомянутому выше погрому в ростовском храме Общества Сознания Кришны установило, что его организатором и активным участником был священник Сергей Разумцев, клирик РПЦ¹ (впоследствии запрещенный в служении). Нападением и обстрелу краснодарского храма предшествовали публикации в местной прессе, авторы которых, православные священники, позволили себе следующие высказывания: «кришнаизм — это замаскированный сатанизм», «пища, раздаваемая бесплатно кришнаитами, — это пища, принесенная в жертву сатане», «почему Екатеринодар, казачий город, сделался средоточием всяких бесовских происков?», «кришнаиты... своей сатанинской философией разлагают государственное сознание народа», «неужели мы на Святой Руси, в казачьем крае — на Кубани, будем терпеть это сборище нечестивцев?»², «где громкий голос ваш, господа атаманы, господа казаки, защитники православия и Отечества нашего? Голос Православной Церкви не слышен ни на телевидении, ни в высоких кабинетах, так пусть услышат ваш голос»³.

Как связать со всем этим слова Патриарха Алексия II, произнесенные в 1997 г. перед Рождеством: «...Во все времена Церковь Христова старалась служить только Истине Божией, стремилась стать над мирскими разделениями, быть примиряющей и объединяющей силой»? Полагаясь на искренность этих слов, в январе 1997 г. Центр Обществ Сознания Кришны в России направил обстоятельное письмо Патриарху с изложением проблем и предложениями по их разрешению. Ответа до сих пор нет...

Но вернемся к православным публикациям, которым в России несть числа. Приведем еще несколько ярких фраз, часто повторяемых во многих из них: «демонический лик Кришны в свете христианского учения», «Кришна открывает Арджуне свой подлинный демонический облик», «Арджуна подчинил свою волю дьяволу»⁴, «Христос и Кришна. Свет и тьма», «дьявольская сущность мнимого “бога”», «дьявольское обличье Кришны»⁵. Приведенные высказывания оскорбитель-

¹ Письмо В. В. Емельянова, первого заместителя Главы администрации Ростовской области, №3/01-6247 от 13.09.95.

² *Свящ. Николай Щербаков, свящ. Алексей Касатиков*. В какие бить колокола. — «Краснодарские известия», 1993, 16.07.

³ *Прот. В. Подгорный*. Имя им — легион. — «Кубанские новости», 1995, 15.07.

⁴ Троицкий благовестник. 1990, №23: — Свято-Троице-Сергиева Лавра.

⁵ Специальный выпуск «Вестника Всецерковного Православного молодежного движения». — М. — СПб.: 1995.

ны для сотен миллионов индусов, почитающих Бхагавад-гиту своим священным писанием, так же как христиане почитают Библию. И это — в России, где широко провозглашается любовь к индийской культуре и где Бхагавад-гиту переводят и публикуют на протяжении вот уже 210 лет.

Кришна и весь комплекс связанных с ним сюжетов образует стержень индийской культуры — песен, танцев, музыки, драмы, литературы, живописи, храмовой архитектуры. Именно Бхагавад-гита лежит в основе древнейшего и главного монотеистического течения в индуизме — вишнуизма, отличающегося высокой культурой и этикой. Если даже монотеистический вишнуизм, к которому принадлежат и российские кришнаиты, объявляется сатанизмом, то можно представить себе отношение Русской Православной Церкви к остальным течениям в индуизме — пантеистическим или политеистическим. Невольно напрашивается вывод, что Православная Церковь не признает религией и считает сатанизмом или чем-то подобным весь индуизм¹. Неясно также, какую конкретно организацию готова признать РПЦ в качестве представляющей индуизм.

Трудно понять, чем вызваны подобная нетерпимость и оскорбительное отношение к индийской религиозности. Возможно, не последнюю роль в этом играют и ассоциации индуизма с «язычеством». В самой Индии отношения так называемого «язычества» (индуизма) и христианства развивались по-другому. Христианская община — «малабарские христиане» существуют в Индии, по их собственному преданию, с 52 г. по Р.Х., когда апостол Фома прибыл по морю в Южную Индию и начал проповедовать христианство. Индусы всегда относились к христианам с характерной веротерпимостью и даже уважением. Парадоксально, но малабарская община имеет свою собственную «касту», занимающую высокое положение в иерархии индуистского общества². Даже когда в средние века христианские миссионеры (преимущественно португальцы) сжигали индусов на кострах, индуизм не проникся нетерпимостью или ненавистью к собственно христианскому вероучению³.

¹ В издаваемом Миссионерским отделом Московского Патриархата РПЦ справочнике «Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера» (см., например, вып. 1. — Белгород, 1997) к числу деструктивно-тоталитарных сект и культов отнесены все без исключения организации индуистского толка, действующие в России.

² См.: *Hindu-Christian Dialogue (Perspectives and Encounters)*. — Ed. Harold Coward, Delhi, Motilal Banarsidass, 1993; с. 14, 18.

³ В настоящее время ст. научный сотрудник Института востоковедения РАН, к. ист. н. Л. В. Митрохин завершает работу над монографией «Христианство в Индии (500 лет католического и протестантского миссионерства в Индостане)», которая, предположительно, должна в ближайшее время выйти в печать. В монографии представлен богатый исторический материал по данным вопросам.

Видимо, православным богословам мало что известно об индийской религиозной культуре¹. И неудивительно — если РПЦ имеет богатый исторический опыт общения с другими мировыми религиями, традиционно представленными на территории России (иудаизм, ислам, буддизм, другие христианские конфессии), то возможности общения с индуизмом практически отсутствовали.

В этом отношении некоторые перспективы открываются благодаря началу миссионерской деятельности РПЦ в Индии. В рамках этой программы в Индию уже совершали поездки священники, готовятся новые кадры (к счастью, среди них и лица с профессиональной индологической подготовкой и знанием местных языков), планируется строительство храма. Возможно, с течением времени РПЦ восполнит тот недостаток опыта общения с индийской религиозной культурой, которым она на сей день страдает.

Курьезность данной ситуации в том, что РПЦ, так резко реагирующая на «прозелитизм» индуистских организаций на ее «канонических территориях», намерена позволить себе тот же прозелитизм на «канонических» территориях индуизма. Можно надеяться, что индуизм будет более гостеприимен...

ПАРАДОКС ПЯТЫЙ

Не удивительно, что подобное положение дел причиняет значительное беспокойство индийской общественности, включая правительственные и политические круги.

¹ Бывают, правда, подающие надежды исключения. Так, *прот. Стефан Ляшевский* в книге «Библия и наука» (М.: Православное братство во имя иконы Божией Матери «Неопалимая купина», 1996) пишет: «Веды — это арийская «Библия», где имеются и божественные гимны–псалмы... и богословское учение о едином Боге, непостижимом Творце мира» (с. 120). «...Веды приблизительно датируются 1200 годом до Р.Х., но это годы первой записи, а устная их передача идет от значительно более глубокой древности, то есть, может относиться и к доавраамовой эпохе. Этот памятник древности открывает нам завесу о, может быть, уже испорченной, искаженной, но все же истинной вере в единого Бога и великих знаниях о духовном мире, хранившихся еще со времен ближайших потомков Иафета. В божественных гимнах воспевается Творец мира, единый, непостижимый... Поразительна глубина и мудрость этих гимнов, псалмов арийцев. В них отобразилась великая философия иафетитов, поклонявшихся единому Богу, Творцу вселенной. Это Богопочитание они унесли и свято хранили в своей новой родине, Индии. Ничего удивительного нет, что Индия до прихода в нее европейцев имела великую культуру... поразительную науку познания человеческого духа» (с. 123—124).

Разумеется, можно сомневаться в обоснованности предлагаемой прот. С. Ляшевским версии происхождения ведической культуры от Иафета, одного из сыновей Ноя, но высокая оценка древней традиции, от которой берет свое начало и вишнуизм, бесспорно, верна.

Так, председатель индийской Избирательной комиссии г-н Г.В. Кришнамурти, в октябре 1997 г. посетивший храм Общества Сознания Кришны в Москве, выразил решительное намерение отстаивать права российских кришнаитов. Тогда же в ходе своих визитов в Москву министр обороны Индии г-н М.С. Ядав и министр финансов г-н П. Чидамбарам приняли делегацию Общества Сознания Кришны во главе с его президентом Вайдьянатх дасом (Тунеевым), заверив в аналогичных намерениях. По данным пресс-секретаря Центра Обществ Сознания Кришны в России М. Осипова, который на протяжении нескольких месяцев принимал участие в ряде официальных встреч в Индии, среди выразивших озабоченность положением индуистских религиозных меньшинств (в т.ч. кришнаитов) в России и готовность защищать их права были: бывший президент Индии д-р Ш.Д. Шарма (который, кстати, в мае 1997 г. открыл культурный центр и храмовый комплекс ОСК в Бангалоре); бывший премьер-министр г-н Х. Деве Говда; г-н Л. Адвани и г-н С. Кешри, члены руководства политических партий Бхаратия Джаната Парти и Партии национального конгресса (соответственно); исполняющая обязанности министра иностранных дел¹ г-жа Камла Синха; ответственный секретарь по делам России в Министерстве иностранных дел г-н Аджай Малхотра; а также ряд членов обеих палат Парламента.

Двенадцать ведущих промышленников, возглавляющих крупнейшие концерны и финансовые группы, на которых в буквальном смысле держится экономика Индии, в преддверии официального визита Б.Н. Ельцина в Индию направили письмо премьер-министру, в котором выражалась озабоченность перспективами деловых отношений с Россией. Письмо от 26.12.97 подписали Б.К. Бирла, А.Н. Мафатлал, А. Хиндуджа, Р.П. Гоенка, К.Р. Подар, А. и В. Агарвалы, Н.Д. Десай и др. В нем, среди прочего, говорится:

«...В настоящее время в России постоянно живут (учатся или работают) более 30000 индийских граждан с семьями. Многие из них посещают центры ОСК (Харе Кришна) и другие индуистские храмы и святыни, которых в стране около 120 <...> Мы серьезно опасаемся, что вскоре они могут оказаться изолированными от культуры и религии своих предков и вынужденными либо приспособиться к другим моделям культуры и духовности, либо в унижении покинуть страну.

Новый закон («О свободе совести и религиозных объединениях». — *Прим. ред.*), хотя и является внутренним делом России, тем не менее грубо попирает одно из основных прав человека <...> Обескураживает и то, что закон может стать значительным препятствием на пути нынешнего развития отношений между двумя странами, поскольку многие индийцы, вынужденные отныне оставлять свою религию и культуру дома, могут не захотеть ехать в Россию».

¹ Здесь и далее из-за несовпадения индийских и российских правительственных должностей и отсутствия на русском языке адекватных терминов для их обозначения они передаются приблизительными эквивалентами.

В письме содержались просьбы «принять все необходимые меры» для защиты свободы вероисповедания последователей индуизма в России; «направить письмо президенту Ельцину с просьбой защитить свободу совести», высказывалось предложение «организовать встречу президента РФ с ведущими религиозными лидерами Индии и главами индуистских миссий в России».

Парадоксально, но религиозному вопросу, похоже, суждено омрачить традиционно безоблачные отношения между Россией и Индией...

* * *

Такова история. Выделим из ее канвы несколько факторов, осложняющих ситуацию вокруг индуизма и делающих его особо уязвимым в условиях нынешних секторборческих тенденций.

- *Неосведомленность россиян.* Даже без учета влиятельности сил, насаждающих нетерпимость и распространяющих дезинформацию, само по себе отсутствие у широких слоев населения реального опыта общения с индуизмом и соответствующего теоретического образования служит почвой для эксцессов. Свою роль в этом играют и остаточные явления «религиоведения» советских времен — наука (в отдельных случаях даже индология), некогда использовавшаяся в карательных целях, еще не полностью очистилась от прошлого. Дополнительную опасность для индуизма, не имеющего этнических корней в России, представляет усиленное культивирование национальной идеи.

- *Многочисленность религиозных школ (сект) в индуизме.* Специалистам хорошо известна особая текучесть, гибкость и ветвистость индуизма — отсутствие жестких канонов и догматов, отсутствие крупных религиозных объединений и преобладание «малых» организационных форм, которые очень удобно нарекать «сектами». Тем не менее благодаря специфике передачи преемственности в индуизме те же «секты» — порой небольшие и относительно молодые — являются хранителями древних традиций одной из величайших религиозных культур на Земле. Это обстоятельство с трудом понимают западные люди, в мышлении которых укоренилось противопоставление «церковь — секта».

Тот факт, что на почве индуизма, породившего столь возвышенные формы религиозности, возникли и малопривлекательные секты, также дает повод для спекуляций и недоразумений. Порой представления об индуизме формируются на примерах именно таких сект, что равносильно формированию отношения к христианству на примерах сект хлыстов и скопцов.

- *Ассоциации с язычеством, пантеизмом, политеизмом.* В силу различных обстоятельств (не вполне объективное и доброжелательное отношение первых индологов, в большинстве своем — христианских миссионеров; преобладание среди ученых интереса к монистической философии Шанкары; пестрое изобилие богов и богинь и т.д.), эти ассоциации настолько укрепились в сознании

людей западной культуры, что в индуизме почти не усматривают монотеистическую струю, которая, тем не менее, достаточно сильна и близка другим монотеистическим традициям, составляющим абсолютное большинство в России.

Между тем современные межрелигиозные контакты на Западе свидетельствуют о том, что христианские конфессии видят в вишнуизме (в данном случае представленном именно ОСК) перспективного партнера для развития диалога с индуизмом. Христианские конфессии, по признанию их самих, испытывают затруднения во взаимоотношениях с индуизмом (на Западе, кстати, этот вопрос более актуален, поскольку во многих странах (Великобритания, США) существуют крупные индийские диаспоры. К примеру, храм ОСК в Бхактиведанта Мейноре (Великобритания) во время крупных праздников посещают до 40000 паломников в день — подавляющее большинство из них индийцы). Затруднения обусловлены в большинстве случаев отсутствием общих монотеистических позиций, а также обилием священных писаний и их толкований у индусов, отсутствием единого вероучения, единой, централизованной религиозной организации и иерархии, иных признаков «организованной», в западном понимании слова, религии. С другой стороны, у вайшнавов (вишнуитов) такие признаки присутствуют в значительно большей степени — определенный свод писаний, преемственность, развитое последовательное монотеистическое богословие, относительное вероучительное единство.

Эти факторы положительно оцениваются христианскими богословами. Например, 20—21 января 1996 г. в Букленд Холле (Уэльс) проходила вайшнавско-христианская конференция, организованная ОСК и посвященная исследованию природы души. Среди участников были и такие выдающиеся религиозные деятели, как К. Уард, профессор богословия в Оксфорде; М. Брейбрук, председатель Всемирного Конгресса религий; Г. д'Коста, консультант Ватикана. Видный богослов Кеннет Кракнелл, бывший директор Федерации богословов Кембриджа, оценивая результаты конференции, назвал диалог с вайшнавами «одним из самых важных среди тех, в которых участвуют Христианские Церкви»¹.

• *Преобладание в науке таких парадигм, как «новые религиозные движения» (НРД).* Мы уже указывали, что в большинстве случаев индуистские организации в России рассматриваются лишь в контексте и статусе так называемых НРД. Этот термин представляет собой современный эвфемизм для обозначения «сект». Однако благодаря упомянутой специфике передачи преемственности даже сравнительно недавно созданные индуистские организации могут оказаться законными носите-

¹ Подробнее о конференции см.: «ISKCON Communications Journal» (ISSN 1358-3867), Vol. 4, No.1, June 1996, сс. 77—90.

лями куда более древних традиций (здесь можно усмотреть некоторую параллель с католическими и буддийскими орденами). Отнесение таких организаций к НРД создает ложное представление, во-первых, об отсутствии связи с породившей их религиозной традицией, а во-вторых, о наличии связи (которой реально может и не быть) с другими группами, возникшими под влиянием иных исторических и социальных факторов, на почве совсем иных религий или вообще лишенными религиозной почвы. В таких случаях наука терпит неудачу в выполнении своей задачи формирования в обществе адекватного представления о явлениях окружающего мира. На наш взгляд, более адекватными следует считать парадигмы и термины, включающие эти явления, согласно требованиям научной методологии, в перспективу их исторического развития¹. Примером такого термина может послужить слово «неоиндуизм» (хотя в отдельных случаях даже он может оказаться недостаточным).

Основной недостаток указанного эвфемизма, на наш взгляд, состоит в его способности отвлечь внимание от принципиального вопроса о статусе и правах религиозных меньшинств. Парадигма НРД явно не дает ключа к его практическому решению. Многие НРД представляют собой кружки оздоровления, клубы эзотерики и подобные им группы по интересам, обладающие лишь периферийными и порой случайными признаками религиозности. Другие НРД представляют собой новоизобретенные «религии», которых никто, кроме их создателей, религиями не называет. Многие НРД сами не претендуют на характер религиозной организации; некоторые (скажем, «Трансцендентальная медитация») даже настаивают на том, что они нерелигиозные. Есть исследователи, склонные относить весь этот пестрый конгломерат к «религиозным меньшинствам», но эта позиция встречает и возражения.

Тем временем среди российских последователей индуизма, огульно относимых к НРД, бесспорно, есть такие, которые исповедуют и практикуют вполне традиционные формы религиозности, разделяемые миллионами индусов и распространенные в обширных географических и национальных ареалах Индии. К ним, на наш взгляд, относятся упомянутые последователи бенгальского вишнуизма — Общество Сознания Кришны и *Чайтанья Сарасват Матх*, а также организация кашмирских шиваитов — *Тантра Сангха*.

Разумеется, массовое распространение индуизма за его этнические пределы — явление настолько новое, что большинство исследователей на основа-

¹ Ученые-индологи, в силу специфики своей профессии рассматривающие новые индуистские организации в более широком контексте развития религиозной мысли Индии, видимо, в большей степени осознают данное обстоятельство. Примером научной работы, выполненной в этом ключе и не отрывающей рассматриваемые явления от их корней, может послужить уже упомянутый выше словарь «Индуизм. Джайнизм. Сикхизм», недавно изданный большим коллективом отечественных востоковедов. В нем приводится ценный справочный материал о наиболее распространенных неоиндуистских организациях.

нии одного этого признака готовы отнести подобные течения к неоиндуистским. С этим можно было бы и согласиться, но как быть с этническими индусами, живущими в Индии и тем не менее состоящими в той же организации и практикующими ту же систему вполне аутентичной и традиционной религиозности? Если бы не их западные братья по вере, никому в Индии и в голову бы не приходило называть их «неоиндустами» и уж тем более — приверженцами «нового религиозного движения». В таких случаях, на наш взгляд, есть все основания относить «западных братьев» просто к религиозным меньшинствам.

Во всяком случае, юридически это было бы точнее. Согласно Конституции РФ, «каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию...» (ст. 28). Не беремся судить, как следует интерпретировать данное положение в случаях, когда кто-либо создает новую религию, — в Конституции прямо об этом не сказано. Соответственно, не беремся судить и о том, следует ли относить подобных лиц и организации к религиозным меньшинствам, хотя, на наш взгляд, этот вопрос связан скорее со свободой убеждений, чем со свободой вероисповедания. Однако с полной уверенностью можно сказать, что Конституция охраняет право исповедовать любую из уже существующих религий — даже индивидуально, т.е. если «другие» не признают тебя в качестве ее последователя (такое отношение встречается среди «кастовых» индусов). Предметом исследований в данном случае может быть только объективное соответствие практикуемой формы религиозности исходной, а не субъективное «признание» или «непризнание» ее теми или иными лицами. В случае соответствия лица и организации имеют законное и бесспорное право на статус религиозного меньшинства.

* * *

Что касается видов на будущее индуизма в России, то многое, разумеется, будет зависеть от характера, поведения и конкретного вклада в жизнь общества самих российских последователей индуизма и их организаций. Но не всё. Во всяком случае, российские индусты ничем не провинились перед обществом, а некоторые даже имеют значительные заслуги в области благотворительности и культуры.

Видимо, по-прежнему только реакция международной общественности способна напомнить российскому государству о взятых на себя обязательствах и о неблагодарности ведения религиозной политики под ту же диктовку, под которую написан Закон о свободе совести. Однако, учитывая определенные черты национального характера и его специфическую реакцию на политическое давление (хотя говорить о «политическом давлении» со стороны Индии вряд ли уместно — скорее речь может идти о прояснении непростых вопросов о характере тех или иных индуистских организаций), не следует переоценивать эффективность подобных мер.

Что же касается российского народа, то единственным способом нейтрализовать негативные последствия неведения и нетерпимости представляется воспитание культуры межрелигиозных отношений и веротерпимости, повышение уровня осведомленности в религиозных вопросах вообще и в индуизме в частности (без советских анахронизмов и с учетом особенностей его распространения в России). Пока уповать приходится разве что на прогрессивную российскую интеллигенцию, которая, слава Богу, никогда не переставала трудиться на этом поприще.

Виктор ШНИРЕЛЬМАН
(Москва)

НЕОЯЗЫЧЕСТВО НА ПРОСТОРАХ ЕВРАЗИИ

Впервые требование о создании национальной религии на языческой основе было выдвинуто, по всей видимости, в германской среде. Оно содержалось в анонимной «Книге ста глав», написанной на рубеже XV—XVI вв.¹. С тех пор к этой идее неоднократно обращались различные деятели национальных движений. Чем же она их так привлекала? Одной из черт, имманентно присущих националистической идеологии, является то, что нация делается центром всех человеческих устремлений. С точки зрения национализма, человек становится личностью именно и только через нацию, поэтому она должна обладать всеми атрибутами, которые могут удовлетворить любые потребности человека — от экономических и политических до духовных. В условиях модернизации, которая значительно нивелирует и деэтнизирует материальную среду, национальная специфика смещается в сферу духовного. В этих обстоятельствах национализм ищет свою опору именно в духовности, и именно ею он пытается легитимизировать свои претензии во всех других сферах, прежде всего в политической, социальной и культурной. Под духовностью же, как правило, понимается (хотя и ошибочно) только религия. Тем самым, в поисках своей уникальной идентичности национализм, если он стремится быть последовательным, неизбежно должен порывать с мировы-

¹ Об этом см.: *Поляков Л.* Арийский миф. — СПб.: Евразия, 1996, с. 87—88.

ми религиями в пользу религии национальной. А это, в свою очередь, ведет либо к попыткам национализировать мировую религию, либо к поискам языческих корней и формированию общенациональной религии на основе язычества. В любом случае речь идет о конструировании, которым занимается городская, значительно секуляризованная интеллигенция, воспринимающая религию прежде всего как ценное культурное наследие¹.

Вряд ли стоит слишком подробно говорить о том хорошо известном факте, что русский национализм уже давно «национализировал» православие, которое многие его последователи считают именно «русским православием». Показательно, что в последнее время волгоградская ультрарадикальная православная газета «Колоколь», орган воссозданного «Союза Русского народа», все чаще пишет о «нашем Русском Боге»². А основоположник одного из направлений русского неоязычества С.П. Семенов в своих проповедях настаивает на необходимости национальных религий и утверждает, в частности, что у каждого христианского народа имеется свой Христос и что русское православие коренным образом отличается от любых других христианских конфессий³. В недавние годы внутри русского неоязычества сложилось направление, представители которого делают акцент на том, что в «русское православие» вошло немало прежних древнеславянских языческих обрядов и поверий, и пытаются подвести под это научную базу. Они стремятся продемонстрировать, что «русское православие» выросло на местной языческой основе, и считают его «младшим братом» русского язычества. Одновременно сходная тенденция возникла и в тюркской среде. Утверждая, что в древности тюрки уже обладали монотеистической религией — тенгрианством, отдельные авторы пытаются вывести из него ислам⁴ или христианство⁵.

В последние годы этнонационалисты разного происхождения пытались таким же образом «национализировать» Иисуса Христа. Некоторые русские патриоты утверждают, что Христос был русским⁶, осетинские активисты стремятся до-

¹ *Baram A.* Culture, history and ideology in the formation of Ba'athist Iraq, 1968—1989. — New York: St. Martin's, 1991, p. 138.

² См., напр.: *Пушкин В.* Наш Русский Бог. — «Колоколь», 1997, № 43, с. 1.

³ *Семенов С.П.* Они и мы. — СПб.: Исток, 1991, с. 5—6; его же: Политические встречи в Санкт-Петербурге. — СПб.: Фонд русского искусства, 1995, с. 12.

⁴ *Abdullin Ia.G.* Islam in the history of the Volga-Kama Bulgars and Tatars. — «Central Asian Survey», 1990, № 9, p. 1—11.

⁵ *Аджиев М.И.* Тенгри-хан и Иисус Христос. — «Новое Время», 1993, № 42; его же: Крест принес Аттила: как Европа стала христианской. — «Независимая газета», 12 августа 1993.

⁶ *Белякова Н.Е.* Уроки древнерусского. Всеясветная грамота: 1000 лет забвения. — «За русское дело», 1994, № 2—5; *Кандыба Д.В.* Русский гипноз. — М.: КСП, 1995, с. 202; *Русский Б.* Возьмем судьбу русской нации в русские руки. — «Колоколь», 1997, № 59, с. 4.

казать его осетинское происхождение¹, один чувашский автор отождествляет Христа с местным языческим божеством Кереметь², а среди ассирийцев распространяется версия о том, что Иисус был урожденным ассирийцем³. В современном русском национализме имеется и другая тенденция — считать пророка Зороастра «славянином, арийцем», утверждая при этом, что его учение лежит в основе христианства, ислама и иудаизма⁴. Иными словами, делаются попытки привязать мировые религии к местному окружению, к «крови и почве».

Именно в этих условиях во многих регионах Евразии наблюдается возрождение язычества в форме неоязычества. Под неоязычеством следует понимать общенациональную религию, искусственно создаваемую городской интеллигенцией из фрагментов древних локальных верований и обрядов с целью «возрождения национальной духовности». Фактически же речь идет не о возрождении, а о конструировании идеологической основы для новой социально-политической общности, более соответствующей условиям модернизации⁵. Кстати, некоторые из новых религиозных лидеров это не просто сознают, а откровенно в этом признаются. В частности, создавший учение «Аутентизм», или «Русскую Веду», петербургский врач С.П. Семенов утверждает, что христианство уже изжило себя, почему и следует создать новое учение для людей XXI века⁶. Характерно, что при этом он понимает религию прежде всего как идеологию! Предполагается, что сплоченность национальной общности будет тем прочнее, чем больше она будет основываться на общенациональной идеологии, апеллирующей к заветам предков и к «самобытности».

Задача данной статьи — дать общий обзор этого процесса, уже распространившегося на часть русского населения в России, в Среднем Поволжье (Марий Эл, Удмуртии, Мордовии, Чувашии), Северной Осетии-Алании, Украине, Белоруссии, Абхазии, Армении, Литве и Латвии. Я не буду останавливаться на неошаманизме, так как это хотя и родственный, но особый процесс, и его следует рассматривать отдельно.

Сравнительный обзор показывает, что процесс возвращения язычества в различных регионах имеет как общие, так и особые черты. Скажем, нетрудно заметить, что формирующееся неоязычество, во-первых, охватывает пре-

¹ Халицев В.Л., Балаев А.Ч. Давид Сослан, Фридрих Барбаросса... Алания от Палестины до Британии. — Владикавказ: ИПФ «Ариан», 1992.

² Егоров Г.П. Воскресение шумеров. — Чебоксары: Атал, 1993.

³ Матвеев К., Матвеев А. Иисус Христос — ассириец. — «Наука и религия», 1992, № 9, с. 18—19.

⁴ Авдеев В.Б. Преодоление христианства. — М.: Капъ, 1994; Торон В. Что рассказал нам Заратуштра. — «Чудеса и приключения», 1995, № 11, с. 12—15.

⁵ Геллнер Э. Нация и национализм. — М.: 1991.

⁶ Семенов С.П. Политические встречи..., с. 11.

имущественно христианские регионы и почти не затрагивает мусульманские, а во-вторых, тесно связано с всплеском этнонационализма. Вместе с тем в разных регионах оно происходит по нескольким, отличающимся друг от друга моделям. Это касается периода становления неоязычества (1920-е—1930-е гг. у армян, латышей и западных украинцев, 1970-е—1980-е гг. у русских, украинцев и литовцев, 1990-е гг. у народов Среднего Поволжья), особой роли в этом процессе эмигрантов (особенно русских, украинских, армянских и латышских), ритуала и обрядности, источников неоязычества (литературных или коренящихся в живой народной культуре), связи неоязычества с ксенофобией (особенно антисемитизмом), роли неоязычества в сфере народного образования и т.д.

В Латвии неоязычество зародилось в 1920-е гг., когда, воодушевленные обретением своей государственности, некоторые интеллектуалы испытывали потребность в создании национальной латышской религии, основанной на древних формах языческого благочестия. Инициатором этого движения был полковник Эрнесте Брастыньш (1892—1942), один из идеологов латышского национализма. Он и сформулировал основные идеи латышского неоязычества — диевтурибы («богопочитания»). Этим он фактически воплотил в жизнь мечту латышского поэта Яниса Райниса, писавшего: «В наших народных песнях заключается древняя религия, которой нужно стать новой религией»¹.

В Латвию неоязыческие верования занесли в начале 1990-х гг. возвратившиеся на родину эмигранты. В последние годы в латвийских городах снова начали организовываться неоязыческие общины и молельные дома, появились переиздания книг Брастыньша².

У армян неоязычество возникло в 1930-е гг., когда его начал пропагандировать герой боевых действий 1918—1920 гг. Гарегин Нжде. После падения Армянской демократической республики Нжде эмигрировал из страны вместе с дашнаками и оказался в Германии. Там он примкнул к нацистскому движению и дослужился до звания генерала вермахта. По примеру нацистов он попытался создать чисто армянскую нехристианскую религию «Цегакрон» (*арм.* «родовая религия»), которая основывалась на отождествлении армян с арийцами и придавала огромное значение «чистоте крови».

С конца 1980-х гг., когда СССР со всей очевидностью распадался и этнонационалисты почувствовали себя способными к созданию своих национальных государств, идеи неоязычества пришлось как нельзя кстати. С конца 1989 г. неоязыческое движение охватило Армению, где некоторые интеллектуалы, неудовлетво-

¹ Рыжакова С.И. Диевтуриба — возрожденное латышское благочестие (К истории и сущности латышского неоязычества: «Церокслис» Эрнестса Брастыньша). — Рукопись.

² Рыжакова С.И. Указ. соч.

ренные христианским наследием, предложили вернуться к «истинной» армянской вере дохристианского времени, взяв за основу идеи Нжде¹.

Иначе развивалась ситуация в России и на Украине, где неоязычество, подхваченное местными этнонационалистами, формировалось постепенно в 1970—1980-е гг. Оно имело несколько разных источников. Во-первых, в указанный период русские и украинские этнонационалисты открыли для себя целый пласт славяноориентированной исторической литературы («славянская школа») XIX века, которая из-за своей очевидной методологической слабости давно стала исключительно историографическим достоянием нашей науки. Во-вторых, они пользуются псевдоисторическими сочинениями русских и украинских эмигрантских авторов-дилетантов (В. Шаяна, Ю.П. Миролюбова, С. Лесного, Ю.Г. Лисового, Л. Силенко и др.). В-третьих, их настольным пособием служит вышедшая из этой среды сфальсифицированная так называемая «Влесова книга». В-четвертых, они опираются на некоторые «исторические труды», написанные рядом советских авторов в шовинистическом угаре конца 1940-х — начала 1950-х гг. В-пятых, они с готовностью подхватывают из научно-популярной литературы устраивающие их данные, полученные археологами и лингвистами уже в наше время. Ну и, наконец, в-шестых, они не брезгают откровенно нацистскими этнологическими теориями, популярными в Германии времен Гитлера.

Украинское неоязычество было создано эмигрантом-литератором Львом Силенко. Оказавшись после войны в Канаде, он усиленно изучал религии Востока, прежде всего индуизм, и начиная с 1964 г. стал проповедовать в украинских эмигрантских общинах США и Канады учение, которое он называл «украинской родной верой». Тогда же он основал нативистскую (неоязыческую) церковь РУНВіра (Рідна Українська Народна Віра). В настоящее время эта организация имеет отделения не только в Канаде, но и в США, Великобритании, Австралии, а в 1992 г. она была официально зарегистрирована на Украине в качестве отдельной религиозной организации².

В Россию неоязычество пришло практически вместе с «Влесовой книгой» и кришнаизмом в 1970—1971 гг. В 1970-х — начале 1980-х гг. оно было очень популярно среди части русских националистов, которые боролись с «мировым сионизмом», отождествляли христианство с иудейским учением и именно поэтому пытались искать «истинно русскую духовность» в дохристианской эпохе. Неудивительно, что очень скоро это привело их к «арийской идее»³, и они с благодарностью обратились к наследию нацистской Германии. Начиная с 1990 г., в России происходило организационное оформление неоязыческих структур: появились отдельные

¹ Абрамян Л. Частное сообщение.

² Рунвіра: що вона сповідує. — «Літературна Україна», 24 червня 1993.

³ Шнирельман В.А. Второе пришествие арийского мифа. — «Восток», 1998, № 1.

духовные движения и общины, а также возникли политические партии, положившие неоязыческое мировоззрение в основу своей идеологии¹.

Неоязыческое движение в Литве ведет свою историю с 1967 г., когда был отмечен праздник летнего солнцестояния «Швенто Роси» и создана краеведческая организация «Ромова», взявшая свое название от древнего святилища, расположенного в Пруссии. Этим как бы подчеркивалась древнебалтийская основа литовского неоязычества. Краеведы начали возрождать песенный фольклор и проводить языческие праздники, что привлекало молодежь. Это вызвало недовольство властей, и в 1971 г. деятельность «Ромовы» была запрещена. В конце 1980-х гг. неоязыческая община «Ромова» была восстановлена, причем при ней действует еще одна организация — «Рамува», занимающаяся организацией фольклорных фестивалей и народных праздников. Среди последних — день летнего солнцестояния («Швенто Роси»), праздник поминовения предков, зимняя Коляда и т.д. Литовские власти позволили неоязычникам устроить в центре Вильнюса языческий жертвенник².

В Белоруссии, где местный этнонационализм не был так силен, как в России и на Украине, неоязыческое движение возникло лишь в начале 1990-х гг. Некоторые белорусские авторы прославляют местное язычество, настойчиво ищут близкие связи белорусского языка с... санскритом и порицают христианство за стремление искоренить языческое наследие³.

Белорусские неоязычники возрождают «культ Святогора», который отличается столь же бескомпромиссным отношением к христианам и евреям, как и культ Дажьбога у их русских собратьев. Достаточно отметить, что в июне 1996 г. в Минске был осквернен православный храм, стены которого были покрыты надписями, в том числе и такой: «Христиане, вон с нашей белорусской земли». Впрочем, среди белорусских неоязычников есть и другое, не столь агрессивное течение, пытающееся возродить «поганство» как неотъемлемую часть духовного наследия белорусского народа⁴. Сторонники этой позиции видят в славянском (белорусском) язычестве прямого предшественника христианства⁵.

В республиках Среднего Поволжья, в Северной Осетии-Алании и в Абхазии подъем неоязычества также обнаружил себя лишь на рубеже 1980-х—1990-х гг. Специфика этих регионов состояла в том, что там языческие традиции никогда не исчезали. Это создало особую ситуацию, в которой рост интереса к язычеству шел

¹ *Shnirelman V.A.* Russian neo-Pagan myths and Antisemitism. — Jerusalem: ACTA, 1998.

² *Тринкунас Й.* Балтійські язичники. — «Сварог», 1997, № 5, с. 47.

³ *Цярохін С.* 1993. Перунова цяпельца. Эсэ, ці некалькі згадак з гісторыі нашага народа. — Мінск: Юнацтва, 1993, с. 1—48.

⁴ *Рабинович Е.Б.* Частное сообщение.

⁵ *Салавей Л.* Пантэон быгоу у міфалогіі беларусау. — «Спадчына», 1992, № 3, с. 61—66.

как бы по двум линиям: одна развивалась в селе, где наблюдалась преемственность с традиционными дохристианскими верованиями; вторая была более характерна для города, где местная интеллигенция фактически начала конструировать новую синтетическую религию для преодоления кризиса идентичности. Во втором случае речь шла о самовыражении местного этнонационализма, пытающегося противостоять православию как «религии угнетателей».

Особая картина наблюдалась в Абхазии, где религиозная ситуация всегда отличалась сложностью: формально в южных районах было распространено христианство, а в северных господствовал ислам. Но фактически среди абхазов достаточно сильны были языческие традиции. Главными носителями язычества были жрецы, которые сохранили свой духовный авторитет даже в годы советской власти. Абхазы их хорошо знали и обращались к ним в случае нужды, но чужого человека в эту область не допускали, и деятельность жрецов была покрыта тайной¹.

У марийцев языческая традиция тоже никогда не прерывалась. Всенародные моления регулярно устраивались до 1887 г., позднее сохранялась традиция семейных и общинных молений, и марийские жрецы (карты) сумели сохранить традицию, даже несмотря на преследования в годы советской власти. Например, в ряде районов общинные моления открыто проводились во время Великой Отечественной войны, а в священной роше у с. Купран-Сола марийцы ухитрились произвести крупное жертвоприношение даже в 1957 г.² Близкая в целом ситуация сохранялась в других республиках Среднего Поволжья и в Северной Осетии-Алании.

С одной стороны, это способствовало сохранению языческих традиций, но, с другой, делало их мало престижными в глазах городских интеллектуалов, ибо эти традиции ассоциировались с культурной отсталостью сельских районов. Вот почему, например, в Среднем Поволжье на первых порах этнонационализм не желал прибегать к языческим культурным ресурсам. Это пришло чуть позже, когда борцы за возрождение местных культур поняли, что им не приходится ждать помощи ни от центральных властей, ни от православия, которое имело ярко выраженную русскую окраску и активно сопротивлялось возрождению коренных национальных традиций.

Вот почему почти повсюду в этих регионах апелляция к языческому наследию несла печать антиколониального протеста и обосновывалась необходимостью опираться на свои собственные культурные ресурсы в борьбе с разрушительными внешними силами, которые стремились (или казалось, что стремились) закабалить данный народ и разрушить его культуру. В «нерусских» республиках такие настроения имели ярко выраженный антирусский характер.

¹ *Paula Garb*. Частное сообщение.

² *Понов Н.С.* На марийском языческом молении. — «Этнографическое обозрение», 1996, № 3, с. 130—145.

Действительно, войдя в состав русского государства, народы Среднего Поволжья подверглись интенсивной христианизации. Однако православие всегда оставалось для них неким внешним фактором, не проникшим глубоко в душу и в принципе чужеродным. В последние годы на волне этнонационализма это неприятие еще более усилилось. Ведь, во-первых, православие воспринимается здесь как безусловно «русская религия», навязанная извне с целью поработить и эксплуатировать народ. В последние годы местные нерусские народы особенно остро переживают тот факт, что вот уже много столетий они испытывали национальный гнет и были лишены своей собственной государственности. Во-вторых, у них не может не вызывать раздражения резкий контраст между быстрым ростом богатства и мощи щедро финансируемой государством Православной Церкви и одновременным обнищанием народа. Наконец, в-третьих, набирающий силу местный этнонационализм настоятельно требует создания своей собственной идеологии. Одним из путей к этому была бы «национализация» православия (использование местного языка в Церкви, назначение представителей коренного населения священниками, создание культа местных нерусских святых). Однако Православная Церковь этому активно сопротивляется¹.

Следовательно, местным народам остается иной путь — отвергнуть православие и «вернуться» к своей «истинной», дохристианской вере. За последние 10 лет эта идея все более овладевает умами некоторых местных интеллектуалов, особенно гуманитариев, в том числе — этнографов, которые развили бурную деятельность по изучению и систематизации местного языческого наследия.

Русские неоязычники также имеют своего «врага». Они заворожены идеей всемирного еврейского заговора. Они верят в то, что евреи будто бы намеренно изобрели христианство, чтобы закабалить все остальные народы мира. Вся история православия на Руси видится наиболее радикальным из русских неоязычников одним большим черным пятном. Не спасает положения и короткий языческий период Киевской Руси, ибо ему предшествовала эпоха, когда многие восточно-славянские племена были данниками иудеев-хазар. И хотя киевские князья-язычники, в особенности Святослав, сумели от этого влияния освободиться и даже ухитрились разгромить когда-то могущественный Хазарский каганат, это не спасает неоязычников от чувства горечи по поводу «еврейского засилья» на заре русской истории². Иными словами, средневековая история и деяния предков не дают им желаемого удовлетворения. Кроме того, христианская Церковь всегда де-

¹ *Иванов В.П.* Частное сообщение.

² *Мороз Е.Л.* Вездизм и фашизм. — «Барьер», 1994, № 4, с. 5; *Шнирельман В.А.* Изобретение прошлого. — «Новое время», 1996, № 32, с. 44.

монстрировала свое стремление стоять выше национальных различий. Поэтому современная этнонациональная идея плохо уживается с этой имманентно присущей христианству традицией.

Есть и еще одна причина, по которой русских неоязычников мало удовлетворяет христианская мораль, призывающая к смирению и тем самым разоружающая этнонационалистов. Ведь они прямо-таки рвутся в бой и готовы всерьез сражаться за свои идеалы, не исключая и вооруженной борьбы. Поэтому им нужна иная идеология, делающая акцент на героизме и воинственности, нужна «религия сильных и смелых». Ведь борьба за власть требует совершенно иных качеств — агрессивности, смелости, жертвенности, готовности к кровопролитной вооруженной борьбе, нетерпимости к «врагам нации» и т.д.¹ Вот почему для ряда идеологов этнического национализма одним из наиболее привлекательных моментов язычества служит именно дух милитаризма — им нужен не страдающий, а сражающийся Бог². Интересно, что и украинские националисты склонны связывать успешное развитие нации с воинственным, агрессивным духом³.

Любопытно, что те же мотивы лежали и в основе неоязыческой пропаганды среди абхазов и армян. В Армении становление неоязычества шло рука об руку с ростом напряженности между нею и Азербайджаном из-за Нагорного Карабаха, а в Абхазии тяготение к неоязычеству проявилось в самом начале грузино-абхазского конфликта. Украинское неоязычество пропитано антирусскими чувствами, по сравнению с которыми даже антисемитизм отходит на второй план. Основатель Украинской неоязыческой Церкви Л. Силенко делает акцент на том, что именно русские использовали православие, чтобы закабалить Украину⁴.

Таким образом, для неоязычников характерна поистине ненасытная страсть к дохристианскому периоду, когда народы якобы пребывали в девственной чистоте, не были еще развращены внешними влияниями и, следовательно, были носителями совершеннейшей в мире идеологии, руководствуясь которой, могли вести успешные войны с врагами и совершать великие подвиги.

Еще одной чертой неоязычества, отличающей его от язычества исконного, является стремление сконструировать единую национальную религию, лишенную какой-либо локальной вариативности. Вот как, например, рассуждает Лев Силенко. Истинным народом, считает он, может быть только тот, который имеет свою оригинальную культуру, свою духовность, свою историю, а украинская са-

¹ Баркашов А. П. Азбука русского националиста. — М.: Слово-1, 1994.

² Елисеев А. Утро богов. — «За русское дело», 1995, № 2 (25), с. 4.

³ Володымир. Священный героизм. — Лондон: Орден, 1964; Яворський В. Відлуння великої України. Сучасна концепція українського націоналізму. — «Напрямок», Львів, 1992, № 3, с. 26—29.

⁴ Силенко Л. Мага віра. — Spring Glen, N.Y., 1979.

мобытность связана прежде всего с дохристианским периодом¹. Христианство же, «основанное на кочевом иудаизме», будто бы всегда рассматривалось украинцами как «язычество». Украинцам, по мысли Силенко, важно вернуться к исконной языческой вере («чтобы мы были самоотвержены и сильны в бою, нам нужна вера — святая Родная Украинская Национальная Вера»), так как каждый народ должен иметь свою самобытную национальную религию: пусть израильтяне поклоняются своему богу, а богом «Руси (Украины)» является Дажьбог. Христос же — чужак (еврейский раввин) для украинцев, он был духовным лидером евреев, и ему не место рядом с Дажьбогом². Любопытно, что, прокламируя восстановление дохристианских верований, Силенко называет свое учение монотеистическим, тем самым порывая с языческой традицией политеизма³.

В Северной Осетии-Алании также делаются попытки превратить локальные божества в объекты общенационального поклонения. Скажем, если раньше роща на Алагирской трассе была посвящена местному аульному святому Хетагу, то после событий в Южной Осетии делаются попытки использовать поляну около рощи для общеосетинского культа, включающего полурелигиозные-полуполитические обряды. Этим руководит Стыр-ныхас (Большой Совет) — общественный орган Съезда осетинского народа во главе с М.И. Гиоевым, избранный в мае 1993 г. Недавно праздник в честь Хетага, проводящийся во второе воскресенье июля, был окончательно утвержден президентом Северной Осетии-Алании в качестве национального и тем самым получил официальный статус. Весной 1994 г. начались работы по восстановлению исторической формы священной рощи при поддержке благотворительного фонда «Спасение рощи Святого Хетага». Тогда же, в июле, возобновился обычай совершать здесь крупные жертвоприношения, в котором приняли участие более 200 тысяч человек. Роща Хетага объявлена главной святыней осетин, и около нее планируется построить этнографический музей⁴. А в Дигорском ущелье сохраняется центр общеосетинского культа, посвященного Уастырджы (св. Георгию Победоносцу). В современной Осетии организуются и праздники, посвященные происхождению отдельных семей и имеющие ассоциации с культом плодородия. Параллельно в некоторых кругах городской интеллигенции культивируются идеи об арийском наследии осетин и их великой миссии, связанной со спасением человечества от грядущей катастрофы.

В Республике Марий Эл с 1991 г. открыто действует религиозная община «Ошмарий-чимарий» («Белый мариец — чистый мариец») и проводятся всема-

¹ Там же, с. 973.

² Там же, с. 247 сл. Ср.: Семенов С.П. Политические встречи..., с. 12.

³ Who is spiritual teacher Lev Sylenko. — Spring Glen, N.Y.: The Ukrainian Native Faith, 1984, p. 45—54; Рунвіра...

⁴ Попов К.П. Священная роща Хетага. — Владикавказ: Ир, 1995, с. 62-67.

рийские моления. Устав Марийского религиозного центра предполагает создание жестко централизованной структуры, охватывающей всю территорию республики и подчиняющей все сельские общины единому руководству, что резко отличает это движение от традиционного язычества¹. Фактически речь идет о попытке создания особой национальной религии.

Таким образом, обращение к язычеству означало создание чисто национального культа, «национального духа», который смог бы сплотить нацию в ее стремлении к свободе. Космополитическое христианство, оттесняющее национальный фактор на второй план и уравнивающее всех перед Богом, независимо от происхождения, якобы размывало национальное единство и не позволяло сконцентрировать национальную волю. И это, по мнению ряда нерусских националистов, лишало борьбу с могущественной Россией каких-либо шансов на успех, тем более что именно Россия представлялась оплотом православия. Иными словами, для украинских этнонационалистов и этнонационалистов из среды народов Среднего Поволжья христианство ассоциировалось прежде всего с Россией. В свою очередь, русские неоязычники отвергают христианство, потому что своей проповедью ненасилия оно «ослабляет дух» и не позволяет сконцентрировать волю для борьбы с «мировым злом».

Несколько иначе складывалась ситуация в Абхазии. В первые годы грузино-абхазского конфликта среди части абхазов даже наблюдался определенный рост интереса к христианству: некоторые абхазы полагали, что война была дана им в качестве наказания за пренебрежительное к нему отношение. Однако с усилением напряженности христианство стало прочно ассоциироваться с грузинами, и подавляющее большинство абхазов решило все же полагаться на своих исконных богов. Сейчас язычество официально считается в этой республике «национальной религией абхазов»².

Итак, возвращение язычества почти повсюду на пространстве Евразии было связано с ростом этнонационализма. Поэтому неудивительно, что наиболее радикальные политические движения используют неоязычество как основу своей идеологии. В России известно более десятка экстремистских политических партий и движений, исповедующих неоязыческие ценности, важное место среди которых занимают антисемитизм и расизм³. В Армении эту роль взяла на себя откровенно нацистская партия «Поклонники рода Армении», зарегистрированная в июле 1991 г.

В Республике Марий Эл поворот к язычеству был тесно связан с деятельностью общедемократического движения «Марий ушем» («Марийский союз»), ко-

¹ Пробуждение финно-угорского Севера. Опыт Марий Эл. Т.1. — М.: ЦИМО, 1996, с. 217—222.

² История Абхазии. — Гудаута, 1993.

³ *Shnirelman V.A.* Указ. соч.

торое является самой крупной этнонационалистической организацией марийцев. Своей задачей это движение поставило возрождение и развитие марийского языка и культуры силами всех марийцев, где бы они ни проживали¹. Аналогичные процессы протекают и в соседних республиках. Удмуртская неоязыческая община «Удмурт вась» («Удмуртское моление») своим возникновением обязана обществу «Дэмен» («Сообщество»), возникшему в декабре 1989 г. для защиты и возрождения удмуртской национальной культуры. А в Мордовской Республике возрождение язычества происходило в русле деятельности культурно-просветительского общества «Масто—рава» («Земля-мать»), возникшего в 1990 г. и провозгласившего курс на «возрождение мокши и эрзи»*. В свою очередь в Чувашии в возрождении язычества активно участвуют руководители Чувашского Национального Конгресса². В Северной Осетии-Алании дело возрождения язычества находится под опекой Съезда осетинского народа.

В Абхазии неоязыческое движение, получившее особый импульс во время грузино-абхазской войны 1992—1993 гг., находится под покровительством президента Абхазии В. Ардзинбы. В частности, в октябре 1993 г. он участвовал в обряде жертвоприношения быков, который был устроен для того, чтобы отблагодарить бога за победу в войне с грузинами. Абхазы верят, что эту победу им даровал их национальный бог Дыдрыпш³.

Если Православная Церковь относится к рассмотренным процессам исключительно негативно, то местные республиканские власти в ряде случаев выражают симпатию к деятельности неоязычников, помогают им в организации молений (в республиках Среднего Поволжья) и способствуют включению специальных курсов о народных верованиях в учебные программы (в Латвии, Марий Эл, Удмуртии, Чувашии и даже кое-где в России и на Украине). Например, основанная на неоязыческих идеях школьная программа «Латышское народное мировоззрение» была в 1991 г. одобрена Министерством народного образования Латвии. Недавно несколько молодых интеллектуалов создали в Тюмени и Екатеринбурге Институт русской ведической культуры и добились от местных отделов образования права на преподавание в некоторых школах факультативных курсов по «основам ведической культуры». Эти курсы строятся на «Влесовой книге». В Чувашии в 1993 г. был издан на чувашском языке школьный учебник для 10 класса, куда

* Мокша, эрзи — этнографические группы мордвы. — *Прим. ред.*

¹ *Шаров В.Д.* Этнополитическая ситуация в республике Марий Эл. — Развивающийся электротат России. Этнополитический ракурс. Т.2. Выборы—93. — Москва: ЦИМО, 1995, с. 54—55.

² *Филатов С., Щипков А.* Язычество. Рождение или вырождение. — «Дружба народов», 1994, № 11—12; их же: Поволжские народы в поисках национальной веры. — Религия и права человека. На пути к свободе совести. Т.3. — М.: Наука, 1996.

³ *Paula Garb.* Частнос сообщенис.

включены сведения о «религии древних чувашей», реконструированные и систематизированные чувашскими этнографами.

Тем не менее повсюду, за исключением, пожалуй, Абхазии, неоязычество представляет собой маргинальное религиозное течение. Наибольшую популярность оно имеет в Республике Марий Эл, где от одной четверти до половины всех марийцев либо поклоняются языческим богам, либо сочувствуют язычеству¹. Гораздо меньше поклонников неоязычества среди удмуртов (до 4%) и мордвы (менее 2%). В Армении в неоязыческом движении активно участвуют не больше нескольких сотен человек.

В силу своей маргинальности и имманентно присущей ему раздробленности неоязычество вряд ли может стать сколько-нибудь популярной идеей, способной сплотить широкие массы. Вот почему опасения некоторых авторов по поводу возможного объединения нерусских народов Среднего Поволжья вокруг языческой веры, направленного против России², не имеют серьезных оснований.

Все рассмотренные примеры связаны с христианским ареалом, где, как мы видели, почти повсюду нарождаются неоязыческие движения. Для мусульманского мира это менее характерно, хотя среди тюркских народов кое-где наблюдается стремление «воссоздать» якобы исконную единую тюркскую религию — тенгрианство, что вряд ли имеет серьезные перспективы³. Одна из очевидных причин слабости неоязыческих тенденций в мусульманском ареале заключается в том, что там нет нужды конструировать новую религию, чтобы противостоять русификаторским тенденциям православия, — эту функцию успешно берет на себя ислам. Другая причина заключается в живучести языческого наследия, которое органически вошло в состав локальных версий ислама вплоть до того, что местные муллы отправляют языческие по духу обряды, считая их мусульманскими. Это широко распространено, например, среди горских народов Дагестана. Поэтому попытавшиеся вести среди них миссионерскую деятельность кришнаиты с их «арийской» идеологией поддержки там не получили⁴.

Таким образом, заняв свою определенную нишу в странах СНГ, неоязычество вряд ли способно к широкой экспансии. По-видимому, оно останется маргинальным религиозным течением, как это произошло в последние десятилетия в странах Запада. Одной из главных специфических черт евразийского неоязычест-

¹ Шаров В.Д. Современная этнополитическая ситуация в республике Марий Эл в свете проблем возрождения финно-угорских народов. Рукопись.

² Филатов С., Шципков А. Язычество..., с. 187.

³ Нурпеисова Ш. «...Вновь становиться Востоком». — «Свободная мысль», 1995, № 3, с. 90. Осенью 1997 г. в Казани появилось тенгрианское движение, возглавляемое Аглиуллиним, одним из бывших лидеров ТОЦ. Частное сообщение Р. Мусиной.

⁴ Сефербекоев Р.И. Частное сообщение.

ва является его политическая активность, связанная с этнонационализмом. Вместе с тем, в самое последнее время националистическая волна идет как будто бы на убыль, а радикальные политические партии и движения за редчайшим исключением не пользуются широкой поддержкой избирателей и регулярно терпят поражения на выборах. Неоязычество способно преуспеть лишь в пробуждении интереса людей к глубокой древности и к архаическим народным традициям, которые с катастрофической скоростью уходят в прошлое и приобретают в глазах наших современников экзотический облик.

*Анна-Галя ГОРБАЧ
(Райхельсхайм, Германия)*

ЦЕРКОВЬ НА УКРАИНЕ*

Всем известно, что на Украине Церковь раздроблена и что в сфере религиозной жизни там постоянно происходят конфликты между отдельными конфессиями. Чтобы читатель мог составить себе близкое к действительности представление о тамошней ситуации, мы попытались, основываясь на последних публикациях в еженедельном информационном бюллетене «Агенція Релігійної Інформації» (Агентство религиозной информации), который выходит во Львове, составить обзор важнейших событий религиозной жизни за последние полгода. С этим бюллетенем, который был основан теологами, получившими образование на Западе, ныне сотрудничает целый ряд украинских журналистов, связанных с религиозной радиостанцией «Воскресення», созданной по инициативе Фонда «Kirche in Not» («Церковь в беде»). Не только в греко-католических кругах бюллетень считается серьезным, объективным печатным органом, дающим существенную и объективную информацию, — в последнее время эти его качества получили признание также в государственных и православных кругах Украины.

* Перевод с немецкого. Оригинал опубликован в изд.: Kirche in Osteuropa: Herrschen oder dienen? / Internationaler Kongreß Renovabis 1997. — Freising [1998], с. 168—176. — *Прим. ред.*

ВСЕУКРАИНСКИЙ СОВЕТ ЦЕРКВЕЙ

После того как руководство Государственным комитетом Украины по делам религий перешло к д-ру философии Виктору Бондаренко, был основан Всеукраинский Совет Церквей и религиозных организаций. Этот Совет представляет собой межконфессиональный совещательный орган, созданный для координации экуменического диалога; его члены обсуждают вопросы, касающиеся взаимоотношений Церкви и государства. В нем представлены все конфессии и религиозные общины, а также ГКУ по делам религий. Новый председатель Государственного комитета сразу же после вступления в должность имел личные беседы с главами отдельных Церквей и религиозных организаций.

Взаимоотношения между Церквями и религиозными организациями, с одной стороны, и украинским государством, с другой, лучше всего освещены в совместном коммюнике, которое было подписано в Киеве 20 февраля 1997 г. ГКУ по делам религий и представителями Церквей и религиозных организаций. Суть этих взаимоотношений была сформулирована в четырех пунктах:

1) Вступление в силу новой Конституции Украины во многом способствовало тому, что свобода совести и вероисповедания обрела новое качество — а это, в свою очередь, благоприятно отразилось на взаимоотношениях государства, Церкви и религиозных организаций.

Следует отметить, что в окончательном тексте Конституции были учтены пожелания и замечания представителей различных религиозных общин и что соответствующие поправки, несмотря на сопротивление коммунистического крыла, были проведены через Верховную Раду. Церковные круги единодушно приветствовали создание Государственного Комитета по делам религий; ему предстоит взять на себя решающую роль в урегулировании конфликтов, которые постоянно возникают между различными конфессиями и религиозными организациями.

2) Прошедшая недавно дискуссия о воспитании детей и подростков в духе господствующей в стране христианской религии показала, что эта проблема относится к числу самых насущных. Назрела необходимость тесного сотрудничества между церковными и религиозными институтами, с одной стороны, а с другой — государственными воспитательными и образовательными учреждениями, оздоровительными и культурными организациями.

3) Принимая во внимание огромную потребность общества в расширении гуманитарной и социальной работы, Церковь призвала верующих активно действовать в этой сфере. Она видит в этом важное служение людям во имя Господа. Однако подобная деятельность требует средств, которыми Церковь в настоящее время не располагает. В нынешний трудный переходный период такая работа финансируется только за счет гуманитарной помощи, которая в виде денежных средств приходит из-за рубежа. Мало того, новые законы о налогах, предусматри-

вающие таможенные транспортные сборы, ставят под угрозу многие уже существующие проекты.

4) Деятельность церковных организаций по сути своей направлена на оздоровление душ. Она не имеет ни политического, ни общественного характера. Украинское правительство не должно забывать о разнице между религиозными организациями и политическими партиями, о том, что Божии законы не зависят от партийных постановлений.

Это коммюнике было подписано представителями всех трех православных Церквей Украины (Украинской Православной Церковью Московского Патриархата, Украинской Православной Церковью Киевского Патриархата, Украинской Автокефальной Православной Церковью), Греко-Католической и Римско-Католической Церквей, а также мусульманской общины Крыма и иудейских организаций.

20 мая 1997 г. в Киеве под председательством греко-католического епископа Любомира Гусара состоялось очередное заседание Всеукраинского Совета Церквей, на котором обсуждался вопрос о передаче государством культовых зданий в распоряжение религиозных общин, представленных в Совете.

На данный момент Церкви возвращено уже более 3000 культовых сооружений; еще для 1500 объектов обеспечены условия, позволяющие начать восстановительные работы. 87 культовых зданий остаются пока в распоряжении украинского государства.

Далее на заседании говорилось о той репрезентативной функции, которую Церковь выполняет за рубежом. Представители государства, оценив практику многочисленных зарубежных контактов Церквей, убедились в том, что такие контакты могут во многом способствовать распространению положительного образа молодого украинского государства, в котором уважаются свобода вероисповедания и права человека.

УКРАИНСКАЯ ГРЕКО-КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ ПОСЛЕ ОСЕННЕГО СИНОДА 1996 Г.

В ходе последнего епископского Синода был учрежден целый ряд комиссий, в рамках которых сотрудничают представители разных епархий. Мы хотели бы вкратце охарактеризовать некоторые направления работы этих комиссий, в которой уже достигнуты первые результаты.

Члены комиссии, занимающейся молодежной проблемой, собираются раз в месяц. В ней представители мужских и женских монашеских орденов работают совместно с молодежными организациями христианской ориентации, такими, как «Украинская молодежь для Христа» или студенческое объединение «Обнова»

(«Обновление»), а также с церковными управленческими структурами. В сфере подготовки молодых священников особое внимание уделяется тому, чтобы вырастить священнослужителей такого типа, какой был характерен для Западной Украины накануне Второй мировой войны. Греко-католические священники предвоенного периода отличались тем, что, помимо своей пастырской деятельности, уделяли большое внимание социально ангажированному служению общине: например, открывали читальни и заботились о повышении культурного уровня сельских жителей. К сожалению, многие сегодняшние священники отказались от этой традиции и живут в духе Православной Церкви советской эпохи: они считают себя просто служителями культа, а повседневные проблемы прихожан имеют для них второстепенное значение. Поскольку в большинстве своем священники Греко-Католической Церкви женаты, следует уделять больше внимания профессиональной подготовке их жен, которые могли бы стать катехизаторами, руководительницами хоров, работниками социальной сферы.

Необходимо упомянуть украинскую благотворительную организацию «Милосердие», которая действует во всех семи греко-католических епархиях и Киево-Вышгородском экзархате.

Большим достижением Греко-Католической Церкви в области школьного образования является введение новой школьной дисциплины «Христианская этика», которая уже с осени 1997 г. стала обязательной в четырех западноукраинских областях (Львовской, Ивано-Франковской, Тернопольской и Черновицкой). Преподавать ее будут практикующие христиане католического, православного или евангелического вероисповедания, прошедшие специальную подготовку.

Новшеством является также систематическая пастырская деятельность среди заключенных, которая осуществляется пока только в Коломыйско-Черновицкой епархии. Священники, которые этим занимаются, проходят трехгодичный подготовительный курс. Кроме того, заключенные получили в дар от Церкви библиотеку. Шестеро священников этой епархии уже работают как духовные пастыри в психиатрических клиниках, детских садах, туберкулезных лечебницах, воинских соединениях. 21 января 1997 г. состоялась встреча и беседа членов Синодального комитета с господином Георгом Копецки. По поручению Центрального комитета Союза немецких католиков он занимается распространением деятельности мирян в поддержку Церкви («апостолата мирян») в странах Центральной и Восточной Европы. Поскольку это движение очень мало распространено в Греко-Католической Церкви, членам Синодального комитета было важно узнать мнение о нем столь компетентного человека. Георг Копецки рассказал о положении и роли конкретных представителей этого движения в государственных и церковных структурах.

Епископ Любомир Гузар, который до недавнего времени возглавлял греко-католический Киево-Вышгородский экзархат, а ныне является помощником

главы Греко-Католической Церкви митрополита кардинала Любачивского и руководит делами Львовской архиепархии, в декабре 1996 г. утвердил нового экзарха, епископа Михайло Ковтуна, для верующих Восточной Украины, составляющих около ста рассеянных по ее территории общин. Новый экзарх уже успел провести целый ряд мероприятий, затрагивающих, среди прочего, и молодежную сферу. Из числа своих не слишком многочисленных священнослужителей экзарх назначил ответственного за работу с молодежью. 20 апреля, в День молодежи, в Киеве был организован форум, включивший в себя ряд дискуссий и концертных программ и привлечший большой интерес общественности. Один старшеклассник в беседе с журналистом сказал: «По моему мнению, традиционные Церкви на Украине (имеются в виду Православные Церкви. — *А.-Г. Г.*) не ведут никакой активной работы, направленной на то, чтобы организовать молодежь и привести ее к духовной жизни. Этот вакуум заполняют всякого рода миссионеры с Запада (имеются в виду приезжающие в страну проповедники независимых протестантских Церквей. — *А.-Г. Г.*), которые умело пользуются средствами массовой информации и широко пропагандируют свои идеи. Поэтому они пользуются большим успехом у молодых людей. Если бы Греко-Католическая и Православная Церкви постоянно проводили подобные вечера для молодежи, это принесло бы большую пользу».

В начале декабря 1996 г. епископ Василь Медвит, на которого была возложена пастырская работа с греко-католическими верующими Средней Азии (Казахстана), совершил поездку в эту республику. В Алма-Ате он встретился с Апостольским нунцием в Казахстане и Средней Азии, архиепископом Марьяном Олесем. До сих пор многочисленные украинские католики Средней Азии, которых в одном только Казахстане насчитывается около миллиона, окормлялись римско-католическими священниками. Теперь украинцы получили собственную церковь в Караганде, затраты на строительство которой частично возместил Фонд помощи немецких католиков Церквам Восточной Европы «Реновабис».

Большое значение придается встрече иерархов и верующих всех Католических Восточных Церквей, которая проводилась в Венгрии с 30.6 по 6.7 1997 г. по инициативе Конгрегации Восточных Церквей. Научный семинар «Идентичность Католических Восточных Церквей» впервые собрал представителей этих Церквей со всего мира, позволил им лучше узнать друг друга и укрепил то новое позитивное отношение к этим Церквам, которое начало проявляться на Втором Ватиканском Соборе.

В центре работы семинара были следующие темы: формирование идентичности; Литургия как выражение идентичности; экуменизм как предпосылка идентичности; монашество как основополагающий элемент идентичности и др. На встрече Украина была представлена всеми своими греко-католическими епископами.

ТРИ ПРАВОСЛАВНЫЕ ЦЕРКВИ НА УКРАИНЕ

Православная Церковь, по причине внутренних и межконфессиональных конфликтов, а также активного участия в политической борьбе, отодвинула свои главные задачи: евангелизацию, работу с молодежью, заботу о больных и пастырскую деятельность среди заключенных — на задний план.

В борьбе между Украинской Православной Церковью Московского Патриархата и Украинской Православной Церковью Киевского Патриархата политические мотивы играют очень большую роль. Патриарх Филарет (Денисенко), который до 1991 г. в сане митрополита Киевского и всея Украины возглавлял Украинский экзархат Русской Православной Церкви, в 1991 г. потребовал у Московского Патриархата предоставления независимости Украинской Православной Церкви и привлек на свою сторону большинство украинских епископов.

Московский Патриархат ответил на это тем, что лишил его прежней должности и духовного звания, назначил предстоятелем Украинской Православной Церкви митрополита Владимира (Сабодана) и, наконец, в 1997 г. публично отлучил Филарета от Церкви. Отлучение обосновывалось его «антицерковной, раскольнической деятельностью, угрожающей единству Церкви».

После апрельского Синода Украинской Православной Церкви Московского Патриархата митрополит Владимир направил письмо президенту Украины, в котором писал, что Синод в принципе не отвергает возможности превращения Украинской Православной Церкви в шестнадцатую независимую Церковь мира, но для этого потребны время и воля Божия. По поводу же сильного общественно-политического давления, вынуждающего три Православные Церкви пойти на примирение, в письме говорится: «Мы хотим жить в мире со всеми конфессиями, но ни о каком принудительном объединении речи быть не может». Серьезное препятствие к такому объединению он видит в Патриархе Филарете, которого Русская Православная Церковь подвергла анафеме. Он упрекает Церковь Филарета в том, что ее духовные пастыри и верующие незаконно присвоили себе церковные здания, ранее принадлежавшие Украинской Православной Церкви Московского Патриархата.

Филарет, со своей стороны, на конференции влиятельной общественной организации «Просвіта» («Просвещение») призвал украинское духовенство, правительственных деятелей, профсоюзы и интеллигенцию страны выступить за создание единой Украинской Православной Церкви, что будет не только важным шагом на пути восстановления исторической справедливости, но и выходом из экономического и духовного кризиса, охватившего украинское общество. Каноническое же признание не является первоочередной целью, оно придет со временем. Филарет предложил обратиться к посреднической помощи украинских церковных деятелей из-за рубежа и ориентироваться не на иерархов Украинской Право-

славной Церкви, зависимых от Москвы, но на рядовых верующих, у которых есть стремление к объединению.

Между тем в борьбу двух крупнейших православных деноминаций вмешались депутаты Верховной Рады. После того как левые парламентарии, представляющие ряд ведущих коммунистических сил, образовали группу поддержки Украинской Православной Церкви Московского Патриархата, организовалась группа депутатов правого крыла, которая выступает «в защиту канонических прав украинского православия». Эта группа намерена поддерживать обе Православные Церкви, которые стремятся к созданию независимой Украинской Православной Церкви. Члены группы напоминают о том, что Русская Православная Церковь традиционно использовалась — и до сих пор используется — политическим руководством России как инструмент великодержавной имперской политики.

Примечательную работу о проблеме законного преемства на Киевской митрополичьей кафедре написал Сергей Здиорук, член научно-консультативного совета при ГКУ по делам религий и известный эксперт по церковно-государственным взаимоотношениям, церковному праву и истории Церкви. Он считает конфликт внутри украинского православия очень опасным, а притязания УПЦ-МП на киевскую митрополичью кафедру — неправомочными. Подобные притязания могли бы выдвинуть как две другие Украинские Православные Церкви (УПЦ-КП и УАПЦ), так и целый ряд зарубежных Украинских Православных Церквей (в Польше и в Америке) и УГКЦ. По его мнению, уже начался процесс, который должен привести к компромиссу. К сожалению, этому препятствует УПЦ-МП, часть высших иерархов которой отвергают самую мысль о возможности диалога. Здиорук подчеркивает, что Украина в ходе своей истории всегда имела особые отношения с Папской Курией, которая сегодня является первым по значению религиозным центром этого мира. Ощущается настоятельная необходимость сотрудничества Украины со Всемирным Советом Церквей, где она не представлена (в то время как Россия представляет Украину как свою составную часть), и с Конференцией Европейских Церквей.

НАЧАЛО ЭКУМЕНИЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ НА УКРАИНЕ

Несмотря на борьбу, ведущуюся в высших эшелонах церковной власти, на Украине, несомненно, можно отметить появление первых многообещающих ростков экуменического движения. Они появляются вначале на локальном уровне, а затем приводят к организации совместных совещаний на районном и областном уровнях. Так, в восточноукраинской индустриальной области, в г. Донецке, в феврале 1997 г. состоялся совместный форум обеих Католических Церквей и УПЦ-КП,

который был задуман как межконфессиональный диалог. Правда, некоторые доклады содержали выпады против УПЦ-МП: ее упрекали в том, что она служит идее возрождения имперской России и помогает подавлять национальные движения. Однако в целом форум пробудил надежду на то, что «со временем мы научимся слушать друг друга, дискутировать и, наконец, вместе молиться». Подобная встреча состоялась и в г. Солотче (Западная Украина); в ней приняли участие обе Католические и две независимые от России Православные Церкви. Встреча прошла под знаком слов апостола Павла: «...от имени Христова просим: примиритесь с Богом» (2 Кор. 5: 20). Принятое на встрече воззвание призывает верующих приложить все усилия к тому, чтобы встретить двухтысячелетний юбилей Рождества Христова во взаимной любви и согласии. Этот документ подписали пять духовных лиц, представляющих разные христианские конфессии.

Приведенные выше примеры не являются чем-то исключительным, но в рамках настоящей статьи мы не могли охарактеризовать все инициативы подобного рода. (По тем же соображениям, связанным с объемом публикации, мы вынуждены были воздержаться от описания важнейших событий в жизни Римско-Католической Церкви и протестантских Церквей Украины.) К сожалению, самую большую неуступчивость на межконфессиональных переговорах и при заключении соответствующих соглашений проявляют, в большинстве своем, представители Украинской Православной Церкви Московского Патриархата. Нетерпимость УПЦ-МП доходит до того, что при обсуждении соглашения о совместном использовании культовых зданиями порой выдвигается такой аргумент: перед свершением богослужения церковь должна быть заново освящена, если раньше в ней проходили богослужения другой христианской конфессии...

Приближающийся двухтысячелетний юбилей Рождества Христова будет отмечаться на Украине очень широко, и не только в церковных кругах. В праздновании собираются принять участие государственные, научные и культурные учреждения. Многие ревностные христиане надеются, что эти широкомасштабные торжества и инициативы выльются в мощное движение примирения, которое поможет разрешить сегодняшние конфликты.

*Тогрул ДЖУВАРЛЫ
(Баку)*

ИСЛАМ И РАЗВИВАЮЩИЕСЯ ДЕМОКРАТИИ

От редакции

В этом выпуске нашего альманаха мы публикуем две статьи, предоставленные нам нашими азербайджанскими коллегами из Информационно-аналитического и культурологического бюллетеня «ИСЛАМ: ПОСТСОВЕТСКОЕ ПРОСТРАНСТВО», издаваемого аналитической группой «АЛ-ТАИР» при содействии Центра «Встреча религий» Азербайджанского Фонда культуры и Философского общества Азербайджана. Бюллетень издается на русском языке.

Центр «Встреча религий» основан группой ученых, философов и журналистов в конце 1996 г. как светская организация либерально-демократической ориентации. Ближайшей задачей создания Центра ставились организация и проведение широкого диалога между представителями различных религий и конфессий Азербайджана. Центр провел несколько заседаний и конференцию по проблемам свободы совести в контексте республиканского законодательства. Выпущено два бюллетеня «Ислам: постсоветское пространство», подготовлены два последующих номера.

Статья Тогрула Джуварлы «Ислам и развивающиеся демократии» была опубликована в первом номере бюллетеня «Ислам: постсоветское пространство» в июне 1996 г., однако проблемы, затронутые в ней, не менее актуальны и сегодня. Поэтому мы сочли возможным и полезным познакомить наших читателей с этой публикацией. Статья Али Абасова и Исмаила Агаева «Азербайджан: поиск моделей самоидентификации» написана специально для нашего альманаха весной 1998 г. Мнения азербайджанских авторов и их подходы к решению

актуальных социально-политических и религиозных проблем не всегда и не во всем совпадают с нашими, но мы меньше всего стремимся к единомыслию, полагая, что только в свободном и лояльном диалоге различных точек зрения могут быть найдены конструктивные ответы на вопросы, которые ставят перед нами постсоветские общества. Мы хотели бы напомнить нашим читателям один из главнейших принципов, которым руководствуется редакция альманаха в своей деятельности: «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 убеждений и философских взглядов. «Открытость и диалог» — вот основной девиз нашей редакционной политики»*.

1. ПОЛИТИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО

Процесс «одомашнивания» религии (как назвала его английский этнограф Тамара Драгадзе) в бывшем СССР закончился вспышкой интереса к исламу в «мусульманских» республиках. Взрыв этот был в какой-то степени искусственен. На уровне обыденного сознания он отражает лишь тот факт, что все насильственно отнятое обязательно обретает двойную ценность.

Закончился долгий исторический период, предавший забвению великую этическую формулу: «Живи для этой жизни, как если бы ты жил вечно, и живи для другой жизни, как если бы ты умер завтра». При тоталитаризме из нее полностью выпала вторая часть, напоминающая о моральных ценностях. Процесс возрождения ислама развивался бурно. Тысячи мечетей поднялись в последние годы на пространстве бывшего СССР. В одной только России на конец 1995 г. было уже около 3,5 тыс. мечетей, что лишь на две тысячи меньше числа православных храмов. Однако ислам пока овладевает больше политическим, нежели духовным пространством. Лишь в немногих из этих мечетей есть постоянные прихожане, но и это свидетельствует скорее об их уважении к вере предков, к утраченной духовности, которая была неотъемлемой частью национального самосознания, чем об обретении ими самими подлинной веры. Противоречие между этим знаком религиозного возрождения и реальностью придает всему процессу некую загадочность. Некоторые проницательные политологи полагают, что этот процесс искусственно стимулируется. Ряд стран, спонсирующих строительство новых мечетей (Саудовская Аравия, Кувейт, Иордания, Иран), рассчитывают, что на смену нынешнему национальному возрождению может и должно прийти возрождение религиозное, и тогда эти мечети могут стать активным инструментом политики. Словом, поли-

* «Диа-Логос: Религия и общество 1997». — М.: 1997, с. 7.

тика, вера, культура в «мусульманских» странах находятся в очень сложном переплетении. Азербайджан представляет особый интерес в плане изучения ислама в посттоталитарном обществе. С одной стороны, его окружают христианские страны (Армения и Грузия), имеющие зачастую сходные традиции и обычаи. С другой стороны, он граничит с такой мощной фундаменталистской страной, как Исламская Республика Иран, и испытывает ее влияние.

В историческом плане Азербайджан испытал на себе влияние по крайней мере трех мировых религий: зороастризма, христианства и ислама. Наконец, почти столетняя открытость границ (связанная с нефтяным бумом) сделала азербайджанцев очень терпимыми в религиозном отношении.

И тем не менее в начале драматических социально-политических перемен в нашем регионе многим казалось, что в Азербайджане есть все предпосылки для религиозного взрыва. Ведь для ислама шиитского толка характерна большая «бескомпромиссность», чем для суннизма, и война с Арменией, казалось бы, могла вызвать всплеск религиозного фанатизма. Однако этого не произошло, хотя многие потратили немало усилий, чтобы обозначить конфликт как религиозный. Очевидно, не хватило главного: фанатичной настроенности общества. Многие независимые наблюдатели объясняют это высоким уровнем урбанизации азербайджанского общества, развитием современных отраслей промышленности и науки, ярко выраженными национальными приоритетами в умонастроении местной интеллигенции.

Характерно, что в огромном Баку насчитывается всего лишь два десятка мечетей. Новые мечети строятся, но такого стремительного роста, как в Средней Азии, не наблюдается, причем многие новооткрытые мечети еще пустуют в ожидании прихожан.

Политический потенциал ислама в Азербайджане всегда был невысок и, по видимому, продолжает оставаться таковым, несмотря на попытки запугать западное общество ужасами исламского фундаментализма. Официальный ислам был придатком «советской машины» и послушно выполнял отведенные ему функции. Сегодня он стал менее контролируемым, однако продолжает оставаться раздробленным, со множеством внутренних противоречий. Что же касается заметного роста его влияния, то он так или иначе связан с внешними силами.

Соответственно невысока и политическая конкурентоспособность ислама в Азербайджане. В стране существует только одна Исламская партия. Похоже, что дальнейшее развитие ислама в Азербайджане пойдет по пути создания альтернативных Духовному управлению мусульман Закавказья религиозных общин при новых мечетях. Уже сегодня Шейх-уль-ислам не может, как прежде, назначать священнослужителей даже в старые мечети. Порой какой-то провинциальный городок не принимает человека, присланного из Баку, и община сама выбирает духовного лидера, тем более что это совершенно не противоречит шариату.

Потенциальная конфликтность существует не только между суннитским и шиитским течениями ислама (оба представлены в Азербайджане), но и внутри самого шиизма. Это тоже отражает сложные процессы, идущие в соседней исламской стране — Иране. И все же не стоило бы обольщаться относительно того, что внутренние противоречия в принципе снижают политические возможности ислама в долгосрочном плане. Одному арабскому политологу принадлежит мысль о том, что для взрывного включения в политику ислам, собственно говоря, и не нуждается в партиях.

Вспомним, как накануне антишахского восстания в Иране мечети мгновенно стали очагами политической активности. Самое трудное — предугадать начало такого спонтанного процесса. А катализатором его могут стать и внешние силы, и резкое обнищание населения страны, особенно если учесть, что Азербайджан обессилен войной. Пониманием этого обстоятельства и продиктовано, наверное, желание руководства страны создать в Азербайджане аналогию Дайнат вакфы — Министерства по делам религии, существующего в нынешней Турции. Нельзя исключать и попытки создать противовес религиозной экспансии Ирана в виде большей открытости страны для государств, исповедующих суннизм.

Такова самая общая картина политической жизни ислама в Азербайджане.

Хотя и существует понятие «исламская демократия», вопрос совместимости ислама и демократии продолжает оставаться предметом острых споров в странах, только вступивших на путь демократического развития. Здесь придется напомнить несколько истин, о которых нередко забывают. В исламе нет понятия Церкви как института, нет единого религиозного центра, нет высшего общепризнанного руководителя, подобного Папе или Патриарху. Богословские школы и религиозные общины самостоятельны. В мечети нет ни постоянного прихода, ни прихожан в западном понимании этого слова. Таким образом, в организационном смысле ислам выглядит довольно демократичным.

Откуда же тогда исходит ощущение опасности ислама, довольно прочно укоренившееся в западном обществе? Думается, оно порождено не только затянувшейся историей с Салманом Рушди, вызвавшей, кстати, разлад и в самой мусульманской среде, и не террористическими актами Хезболлаха (1), которые представляют собой лишь часть волны терроризма, захлестнувшей мир.

Две черты ислама выглядят наиболее опасными для современной демократии. Во-первых, это религия, стремящаяся охватить все сферы бытия. Отсюда активное использование таких понятий, как исламская экономика, исламская этика, исламская культура. В западных обществах христианство мягко вписалось в гражданское законодательство, системы образования, обыденное сознание. Церковность и религиозность там достаточно разъединены. Ислам же в целом не приемлет секуляризацию, ставшую обычной для современного мира. Ортодоксальный ислам идет еще дальше, объявляя войну секуляризации. Он утверждает неиз-

менность как движущий поведенческий мотив. А экзистенциальной сутью европейской культуры стал эксперимент (над собой, над природой, над обществом) — вплоть до богоборчества. Этот психологический конфликт придает особую напряженность духовному спору между христианством и исламом. Нельзя забывать и о том, что западные демократии ощущают на себе известные издержки движения к прогрессу. Установка же на неизменность, идущая от сакрального текста, лишает мусульманское общество «страха перед историей», специфичного для западного общества. Но, с другой стороны, все труднее загонять стремительно меняющийся мир в прокрустово ложе истин сунны (2) и шариата (3).

Необходимо обозначить и третью позицию. Уход социализма с исторической арены создал определенный идеологический вакуум. Идея социальной справедливости, явственно звучащая в исламе, делает его, как это ни парадоксально, своеобразным правопреемником социализма. Хотя ислам не отрицает частную собственность, мотивы социальной справедливости сближают его с идеологией социализма.

В западном обществе принято считать, что как национализм, так и ислам решительно противоречат самой сути демократии. Нация и национализм считаются едва ли не побочной издержкой индустриализации и предметом манипулирования массами со стороны элиты, преследующей свои интересы. Национальное, по мнению многих демократов, как бы замыкает границы общества, в то время как демократия пытается их предельно распахнуть. В известной степени это справедливо.

Однако европейские нации успели уже сформироваться, поэтому для них этот вопрос не стоит так остро. Как замечает грузинский политолог Нодия, демократия не может возникнуть на пустом месте: прежде должна быть нация, чтобы было где сформироваться демократии. И должна быть религия, чтобы завершить процесс формирования нации: чисто атеистических наций просто не существует в природе. Таким образом, демократии приходится считаться с национально-религиозным фактором. И коль скоро демократия разрешает все, что не запрещено законом, то эта реальность будет периодически напоминать о себе.

Между тем исламские общины становятся неотъемлемой частью современных демократических обществ. Мы особо подчеркиваем это обстоятельство потому, что если в исламских государствах есть возможность поставить предел любому неисламскому влиянию, то западные открытые общества этого шанса лишены. Вариантов взаимоотношений между исламом и демократией при этом немного: модернизация ислама, его растворение внутри общества, резкая конфронтация.

Благоприятное развитие ситуации в самих исламских странах можно осуществить только при соблюдении трех условий: секуляризации общества, способности четко определить место сакрального в общественной жизни и умении перевести ислам как религию из «публичного» плана в «частный». Именно в этом направлении и разворачивается сегодня борьба. Поборники «чистого» ислама, кото-

рых немало и в Азербайджане, считают, что ислам ничего не должен навязывать обществу. В самом кораническом тексте они находят немало указаний на демократические ценности и часто ссылаются при этом на такой аят (4): «Коль вы в своих словах правдивы, представьте доказательства свои» (Бакара, аят 111) (5). По их мнению, то, что демократия питается из «безбожия», носит формальный характер и связано лишь с поражением традиционного христианства, которое стало очень политизированным. Эти новые исламисты осуждают также и то, что исламская вера не смогла встать над политическими страстями и конфликтами и осталась в плену идолопоклонничества властей. Более же всего они настаивают на том, что Коран не знает расовых или национальных различий, и ссылаются при этом на знаменитый 13-й аят суры Хаджарат (6). Они убеждены, что главной бедой ислама является его политизированность.

Пропаганда ислама в Азербайджане — дело не такое легкое, как может показаться на первый взгляд. Она неизбежно наталкивается на достаточно «лукавое» общество, где любовь к авторитаризму (с его несвободой и малой личной ответственностью) и демократии (с ее свободой и страхом перед ответственностью) уживаются друг с другом.

Периодические попытки молодых исламистов обозначить себя в качестве защитников подлинного ислама достаточно ясно говорят об этом. Другое дело — насколько искренне воспринимает общество религиозные ценности, не является ли признание обществом исламских ценностей элементом артистизма, глубоко заложенного в природе азербайджанца. Ислам давно вошел в обычаи и традиции азербайджанцев, их культуру, искусство. В том, что Азербайджан духовно устоял за годы советской власти, была и заслуга ислама. Даже в разрушающемся обществе неизменные понятия чистоты, терпимости, любви к ближнему, исповедуемые исламом, помогали сохранять нравственные ориентиры.

Во все времена истории внутри ислама существовало два разнонаправленных движения. Одно наиболее ярко воплощено в суфизме (7). Это движение в глубь человека, личностная попытка проникнуть в суть экзистенции. Даже в рамках общинности эта тенденция была, по сути дела, высокоиндивидуалистической. Совсем не случайно, что все выдающиеся образцы исламской культуры прошлого так или иначе связаны с суфизмом. Понятие тариката (8), следующей за шариатом духовной ступени, предполагало самосовершенствование, поиск себя, путь к Истине. Другая же тенденция направлена вовне и проистекает из ключевой позиции ислама: объять все сферы бытия. Она-то и стимулировала (особенно в шиизме) активное включение ислама в политическую жизнь, резко усиливала акцент на общественном. Сегодняшний исламский фундаментализм направлен на овладение внешним политическим пространством. Отсюда его тяга к телевидению, площадям, улицам. Художник, художественное творчество такому исламу в принципе не нужны, или, по крайней мере, нужны меньше, чем в христианском мире.

Существует изначальное противоречие между возможностями масс-медиа и исламом как учением Слова. Оно не слишком заметно, если говорить о прессе, хотя надо помнить, что любая газета — «однодневка» и добиться уважения к религиозным ценностям на газетной полосе — дело непростое. Радио, наверное, самый подходящий инструмент доведения религиозных идей до сознания масс, но оно, тем не менее, находится на периферии интереса исламистов. Их интерес прежде всего обращен к телевидению.

Суть ислама — учение священной Книги, изреченное слово, знак. Между словом, изреченным в мечети, и словом, сказанным по телевидению, — пропасть. Первое — это весть об откровении, созерцание Предвечного, даже когда читается хутба (9) о делах мирских и политических. Ибо в мечети харизма священнослужителя подкрепляется самим освященным пространством мечети, привычной обстановкой, словом Божиим, вписанным в орнамент порталов, акустикой, «отдаленностью» от слушателя.

Напомним, что в ранние века ислама существовали даже особые люди, которые громко повторяли слова погруженного в созерцание учителя. И это «озвучивание» усиливало эффект посвящения в тайны откровения, тайны бытия.

Совсем иная атмосфера на телевидении. Здесь, чтобы тебе поверили, ты должен быть предельно раскован, одновременно искренен, к тому же должен иметь специфическую «телевизионную» харизму. Только в этом случае проповедь или любая богоугодная речь сработает, а это дано лишь немногим. Каковы же все-таки перспективы проникновения ислама на ТВ, его выхода на массовую аудиторию? Опыт пятнадцатилетней Иранской исламской республики показывает, что сегодня невозможно удержать зрителя возле телевизора религиозными проповедями: истинно верующий предпочтет мечеть, а неопит никогда не укрепит ее таким путем. Иранское телевидение постоянно теряет своих зрителей. В свое время, когда ставился вопрос об обмене телевещанием между Азербайджаном и Северным Ираном, населенным азербайджанцами, тогдашний посол Азербайджана в этой стране настаивал, чтобы открытие телеканала произошло как можно быстрее. По его мнению, азербайджанское телевидение намного живее, чем иранское, и ему в короткое время удалось бы добиться идеологического перевеса. Дело, однако, кончилось тем, что на азербайджанском телевидении стал работать иранский канал (10).

На азербайджанском телевидении была осуществлена и попытка вести высокий философский разговор о религии ислама. Передача вскоре выдохлась, причем совсем не из-за несостоятельности автора. Духовное управление мусульман Закавказья было смущено раскованностью и свободой бесед, в которых, несмотря на участие оппонентов, было достаточно пиетета и почтения к ценностям ислама. Теперь каждый четверг по азербайджанскому телевидению читается молитва. Для страны, в которой идет война, где много убитых и раненых, это естественно. Од-

нако делать эти передачи со вкусом и без разработанной перспективной программы — дело трудное. Столь же спонтанной выглядит передача, где рассказываются хадисы (11).

Что можно сказать о перспективах ислама на азербайджанском телевидении? Когда религиозной общиной становится, пусть даже на короткое время, вся страна, очень трудно сохранить дух истинной набожности. Возможно, в будущем в Азербайджане появится и отдельный религиозный телеканал, который сумеет привлечь своего зрителя. Но до этого, кажется, пока далеко. Сегодня молодые интеллектуалы носятся с идеей устроить телевизионные дискуссии между верующими и атеистами. Скорее всего, это отголосок революционных эпох, неизменно связанных с разрушением веры. Но тогда подобные дискуссии имели целью смягчить удар по религии, а сегодня пытаются смягчить возможный удар по атеизму. К тому же духовные лидеры сегодняшнего ислама не проявляют особого энтузиазма по поводу таких диспутов, понимая, возможно, что уровню образованных оппонентов будет нелегко соответствовать: Бакинский университет уже несколько десятилетий выпускает достаточно квалифицированных арабистов.

В этом, вероятно, можно усмотреть знак того, что битва за средства массовой информации еще впереди и исламу понадобятся «герои веры», чувствующие миллионного зрителя. В этом смысле обращает на себя внимание тонко сделанный, убедительный фильм об исламской революции, показанный по московскому телевидению в программе «Ныне» (12). Кстати, его автор Гейдар Джемаль, азербайджанец по национальности, — активист Партии исламского возрождения России. Что касается более отдаленных перспектив, то вступление человечества в аудиовизуальный век рано или поздно вынудит ислам всерьез пересмотреть взаимоотношения слова и изображения.

2. ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ПРОСТРАНСТВО

Вплоть до середины XIX века исламский мир в культурном плане воспринимался как единое целое. Великие поэты Ближнего Востока и Малой Азии говорили и писали, как правило, на трех языках (арабском, фарси и тюркском), и потому их произведения были доступны людям во всех странах исламского региона. Из этого мощного культурного потока, который охватывает большую часть истории исламской цивилизации, крайне трудно вычленишь тот или иной собственно этнический или национальный элемент. Особенно это касается таких мусульманских наций, как азербайджанцы, вся новейшая история которых проходила к тому же вне строго обозначенного религиозного контекста (а культура формировалась под сложным воздействием как европейской так и различных пластов тюркской культуры).

Напомним о некоторых моментах, важных для понимания сегодняшнего состояния исламской культуры в целом.

Первое. Наука и искусство на Западе в последние два века непрерывно подпитывали друг друга как две формы постижения бытия. Этот же феномен мы обнаруживаем в эпоху мусульманского Ренессанса (13), обогатившую человечество и художественными достижениями, и развитием математики, медицины, астрономии. Однако в последующие века этот процесс на Востоке оборвался. Развитие науки остановилось, а искусство, лишенное энергии движения, развивалось уже только в границах канона.

Второе. В исламской культуре своеобразно складывались отношения между общинным миробытием и художественным индивидуализмом. Наивно полагать, что у художников исламского мира отсутствовала тенденция к индивидуализации художественного творчества, однако она всегда отступала перед лицом служения искусству, понимаемому как отражение Абсолюта. В целом на Востоке больше анонимных художников, чем на Западе. Не исключено, однако, что эта анонимность снижала мотив конкурентности в искусстве, которая в западной культуре имеет немалое значение и уже в новое время создала широкое поле для профессиональных исканий.

Третье. Ислам нацелен на общественную справедливость и, значит, на общественное бытие человека. Это принципиально важно. Исламоведу М. Шарифу принадлежит такое определение: «У древних греков основной ценностью считался разум, у буддистов — самоконтроль, у христиан — любовь, в исламе — справедливость, в современном западном обществе таковой выступает прогресс». Несомненно, это высказывание можно счесть слишком прямолинейным, но такая позиция находит свое подтверждение и в искусстве. Рискну высказать спорную мысль: когда кончилась эпоха мусульманского Ренессанса, избыточная сконцентрированность на понятии «справедливость» не способствовала разнообразию художественных форм. Можно работать, конечно, и с образом справедливости, однако для искусства это менее продуктивно, чем, скажем, любовь. Справедливость предметна, любовь — загадочна. Этическая нормированность бытия представляет собой еще одну проблему, заставляя художника держаться определенных рамок.

Четвертое. Исламской культуре присущ особенно острый конфликт между традиционализмом и новаторством. Мощный импульс, данный искусству в эпоху мусульманского ренессанса, продолжал действовать вплоть до эпохи Шах Исмаила Хатаи, Физули, Султан Мухаммеда (14). Однако на рубеже нового времени исламская культура словно растеряла всю свою энергию. Естественно, что ислам, если он хотел сохраниться как целостность, должен был, прежде всего, сохранить культуру — неотъемлемую часть этой целостности. Одним из способов сохранения целостности культуры было каноническое искусство. Но замкнутость в традиции еще более затормаживала движение культуры.

Попробуем проследить, как проявлялся исламский дух в культуре уже в наше время, взяв в качестве примера чисто мусульманские формы искусства, в первую очередь каллиграфию и строительство культовых сооружений. Известно, что верующий в Аллаха, в отличие от людей западной культуры, в определенном смысле «изъят» из потока времени и обращен к необыкновенной Книге, которую он «находит» во всем. Ни в одной культуре мира нет такого зримого и звучащего бытия слова. Вот почему почтительное переписывание коранического текста переросло в искусство каллиграфии.

Каллиграфия является своего рода ключом к пониманию всей исламской культуры. Это одна из самых чистых медитативных форм исламского искусства. Попытка эстетично, с любовью и верой в душе вписать имя Аллаха или первую формулу Корана (15) в графический образ действительно создавала волнующий эффект. Как о парадоксальной тайне говорят специалисты о знании каллиграфами и орнаменталистами Востока законов кристаллических структур, открытых наукой спустя многие столетия. До сих пор неясно, было ли это следствием утерянного в последующие века научного знания или все-таки рождалось из интуитивного постижения сложных природных форм. Любопытно, что интерес к каллиграфии вновь пробудился в Азербайджане после многих лет забвения: в последние десятилетия несколько молодых графиков увлеченно занимаются каллиграфией. Сам этот феномен, конечно, вызывает множество мыслей другого плана. В каллиграфии, как в никаком другом искусстве, набожность и владение ремеслом, выступая вместе, дополняют друг друга. Кажется очевидным, что появлению высокого образца искусства должна предшествовать вера. И тем не менее нам представляется, что к духовности и обретению истинной религиозности можно идти как через богословие и ритуал, так и через искусство. В Азербайджане имеют место обе тенденции, но вторая — сильнее.

Лет пятнадцать тому назад азербайджанские живописцы попробовали реконструировать искусство великой тебризской школы миниатюры, восстановить давно рухнувший мост между временами. Не получилось... И дело здесь вовсе не в том, что старые мастера унесли с собой свои великие художественно-технические открытия: секрет работы с красками и бумагой, секрет изготовления кистей. Миниатюра была глубокими духовными узами связана с мусульманской верой. По мнению крупнейшего знатока этой культуры С. Насра, она отделяла мир воображения от мира реальности, и именно на грани двумерного и трехмерного пространств совершалось таинство этого искусства. «Пространство отображено так, чтобы глаз, переходя с плана на план, все время ощущал различие между двумерным и трехмерным мирами. Однако миниатюра не позволяет взгляду упасть в одно лишь трехмерное пространство, ибо тогда сотрется грань между материально существующим и воображаемым». Алам ал-хайал — мир воображения, промежуточная ступень для дальнейшего восхождения духа, оказался недостижимым для

современного художника. Попытка продолжения великого пути завершилась, пожалуй, лишь большей степенью постижения мира миниатюры. Но в той же живописи есть и другие странные примеры того, как попытка создать мусульманскую иконографию вступает в противоречие с самой сутью живописи. Четверть века тому назад в художественном мире появился замечательно талантливый подросток, художник Сиххат Веисов, работы которого поражали публику свободой фантазии, непосредственностью. Сегодня, по его словам, он, верующий человек, пытается перенести на свои полотна образы, почерпнутые из Корана и хадисов. Изначальный пантеистический восторг художника перед многоцветием мира сменился попыткой перенести «литературные» по природе образы Корана в живопись. Иконописная стилистика его нынешних работ, где делается попытка обозначить силы света и тьмы, поражает своей заданностью и сухостью.

Еще одна форма традиционной исламской культуры — строительство культовых сооружений — позволяет увидеть, как менялся архитектурный канон с течением времени. Исламской архитектуре не присуща экзотичность, отличающая, например, готику. Даже устремляясь ввысь, мечети никогда не давили, не угнетали окружающее пространство и сооружения. Минарет в равной мере и приближал к небесам, и «заземлял» голос муэдзина. Один из лучших азербайджанских архитекторов начала века Зивербек Ахмедбеков работал на строительстве мечетей, и у нас есть уникальная возможность проследить, как развивалась их архитектура в границах творчества одного и того же мастера уже в наше время. Соборные мечети, выстроенные по его проектам, отличают дух канона и мягкое, почти незаметное осовременивание этого канона. Сегодня, когда в Азербайджане вновь строится множество мечетей, открывается редкая возможность проследить проблему сохранения и разрушения канона в культовой архитектуре.

Что касается музыки, то исламский мир словно не знал потребности в ней, а ее владения были окончательно покорены ритмизированным арабским словом, «музыкой» аруза. Хотя и существуют замечательные трактаты по теории музыки, имеется традиция дворцовой музыки, но в целом она так и не оформилась в отдельный, самостоятельно существующий и развивающийся род искусства, подобный церковной музыке христианского мира. У той были своеобразные механизмы самодвижения с последующим выходом на современное профессиональное сочинительство. Характерно, что в исламской культуре не встречается упоминаний о композиторах-гениях, связанных с религией, а музыка в ареале ислама уступала по значимости слову, каллиграфии и архитектуре.

Только в нашем веке, в частности в Азербайджане, стали появляться композиторы, опирающиеся на достижения мировой музыки и национальную мелодику. Особый расцвет ее приходится на шестидесятые годы, когда в стране возникла сильная композиторская школа, традиции которой живы по сей день. Дух экспериментаторства, властвующий в современной музыкальной культуре, задел, ко-

нечно, и ее. Композиторы искали ритмы времени, соразмеряли свою музыку со стремительно меняющимся миром. Но все это происходило на «светском» уровне, хотя, на наш взгляд, даже современные внерелигиозные авангардные поиски представляют собой, в конечном счете, отражение все той же отчаянной жажды веры в Абсолют, в гармонию, в осмысленность земной жизни человека. Музыка становилась «правдивее» в отображении мира, но уходила от своей изначальной миссии — нести в него гармонию.

Но могут ли вообще ценности ислама «работать» в музыке? Современные азербайджанские композиторы пишут в последнее время много сочинений, программно заявляющих о движении к этим ценностям. Так, молодой композитор Р. Гасанова назвала вечер своей музыки «Ночь вознесения» («Ми'радж» (16)). А одно из исполненных сочинений называлось «Марсия» — религиозное траурное песнопение. Знакомство с музыкальной тканью произведения показывает, что здесь нет и речи о поверхностной моде на религию. Сам мучительный поиск между современной авангардистской откровенностью, исповедальностью и гармонией религии, своеобразный музыкальный «экуменизм» нашел свое отражение в использовании композитором фортепиано и органа, ассоциирующихся с христианской музыкальной культурой.

В этой связи любопытно упомянуть о таком мощном музыкальном явлении в исламской культуре, как мугам (17). По мнению некоторых музыковедов, этот «космически-глобальный», а потому и анонимный жанр восточной музыки восходит еще к доисламской эпохе. Если это так, то интересно, что религия ислама не стала подавлять мугам, значение которого в культуре, возможно, считалось чисто орнаментальным. Но весьма вероятно, что его сохранности способствовала и каноничность, соответствующая внутренним установкам ислама. И, пожалуй, это тот случай, когда установка на неизменность помогла сохранить жемчужину древнего искусства. «Внерелигиозность» мугама имеет очень интересные следствия. При общем стремлении культуры постигнуть духовные ценности ислама, в самом каноническом мугаме сегодня можно наблюдать «западные» поиски. Замечательный певец-мугамист Алим Касимов, любящий и чувствующий джазовую музыку, пытается соотнести эти отдаленные в пространстве и времени музыкальные феномены.

И немного о кино. Азербайджанское кино почти во все времена отличалось абсолютным безбожием (чему, конечно, способствовало и само время, когда развивалась азербайджанская кинематография). Во всей истории азербайджанского кино не найти фильма, где духовный поиск заключался бы в поиске Бога или божественного в человеке. Кино, в отличие, например, от живописи, было идеологизировано изначально. Антиклерикальное не обязательно означает антирелигиозное. Развенчание религиозных деятелей в дореволюционную эпоху носило еще печать естественности, потому что отражало общий дух свободы начала века. Од-

нако позже началась активная борьба с самой сутью религии, и именно кино призвано было вытравить память о религии из общественного сознания. В быту это не удалось до конца, в кино — получилось, исключая, быть может, те элементы исламской этики, которые проступали на экране сквозь национальный характер героев кинолент.

В шестидесятые годы в советском кино (частью которого было кино мусульманских республик) начался подъем, отмеченный поиском духовности. Для азербайджанского кино это означало возвращение к фольклорным национальным истокам и трактовке нравственных ценностей в духе наступившей хрущевской «оттепели». Даже показ погребального ритуала с читающим молитву муллой казался тогда свежим веянием. Но кино не пошло дальше в духовных поисках, и «вопрос небесам» так и не был задан. Если судить об азербайджанцах по кинематографу, то может сложиться образ довольно «безбожного» народа. Во всяком случае, то, что кинематограф не касается этой темы, означает, что религиозные проблемы пока пребывают на задворках общественного сознания. Но сегодняшняя тоска по духовности, отсутствие нравственных ориентиров, конечно, усилит интерес кинорежиссеров к ценностям ислама. Возможно, для кинематографа это будет благом на известное время, несмотря на все разговоры о сковывающих рамках ислама: у азербайджанского кино слишком узкие духовные горизонты. И все же думается, что, даже если наши предположения верны, интерес этот ограничится только духовными поисками и вряд ли когда-нибудь перерастет в открытую апологию ислама.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Подводя итог вышесказанному, хотелось бы подчеркнуть, что мы, по существу, — свидетели драматического момента истории, когда религия, быть может в последний раз, пытается утвердить свое место в современном мире. Волей судеб эта роль отведена самой молодой из мировых религий — исламу. Спротивление ислама секуляризации — косвенное отражение того, что религия не желает сходить с политической арены, оставшись лишь в человеческих сердцах. Чтобы убедиться в этом, достаточно послушать сетования христианских богословов о пагубности того, что не божественный, а человеческий закон определяет сегодня дела мира. Мы намеренно акцентируем этот общеисторический контекст. И индуизм, и буддизм, и иудаизм остались, по сути дела, религиями этнических групп, не претендующими стать «лекарством» для всего человечества. Только христианство и ислам навязывали себя миру. Христианство признало свое поражение (или победу), растворившись в политических и общественных институтах Запада. Ислам продолжает сопротивляться.

Существует еще один аспект этой проблемы. Убеждены ли мы до конца, что процесс создания наций и религий в современном мире завершился? Возможна ли мирная христианизация восточных стран или исламизация западных? И будет ли религия в последующей истории человечества менее жестко привязана к национальным рамкам? Западный мир пока спокойно воспринимает своих исламистов, исламский мир крайне неодобрительно относится к переходу в христианство. Этот круг проблем обобщает удивительно простодушный и точный вопрос финского ученого П. Кууси: «Способны ли мы следовать глубоко присущей нам религиозности и в то же самое время оставаться естественными?» Не мы одни задаемся подобными вопросами.

Что ожидает ислам как религию? Какие задачи на будущее ставили Коран и ислам? Решены они или нет? Почему исламский мир некогда абсолютно доминировал в цивилизованной политике и культуре и что привело к его падению? Впрочем, многие из этих вопросов можно задать и в отношении христианства. Но от ответа на них зависит и возрождение исламской культуры в современном мире.

Что касается творческой элиты Азербайджана, выход ислама на арену поставил ее в какой-то степени в двойственное положение. Одни решительно не приемлют его, другие начинают присматриваться к его ценностям. Боюсь, что с усилением ислама часть художников начнет разрываться между творческой свободой «без берегов», которая ассоциируется с демократией, и «новой» строгой духовностью, восстановление которой может видеться в возврате к исламским ценностям.

Современная западная культура целеустремленно, порой даже иступленно исследует глубины человеческой души. И конечно же, это таит в себе все опасности путешествия в бездну. Однако мусульманских ортодоксов западное искусство раздражает, скорее всего, как раз потому, что мусульманское искусство наших дней не в силах противопоставить западному нечто равное по масштабу и художественной энергии. Искусство, по-видимому, не способно существовать и развиваться вне живой, современной конкурентности. Сознаемся, что художественные открытия наших дней в исламских странах происходят не «благодаря», а как бы вопреки исламу.

Все-таки в целом влияние ислама на художественную культуру Азербайджана ограничивается «поисками корней». В известной степени движение маятника пока идет в сторону притяжения ценностей ислама, однако маятник может неожиданно качнуться обратно, если ортодоксия попытается взять верх. Угроза полунасильственного политического насаждения ислама остается, но это уже вопрос для политиков. Известно, что культура способна сглаживать остроту противостояния. Казалось бы, смягчить возможный конфликт между религиозными деятелями и новыми демократами за счет признания и использования ценностей исламской культуры очень просто. Но мы слышали от демократов и такой аргумент: чрезмерная пропаганда даже выдающихся образцов исламской культуры будет работать на

исламских ортодоксов, и проигрыш здесь может оказаться больше, чем выигрыш. И все же многие политики совершенно трезво считают, что избыточному наступлению ортодоксального ислама на уровне общества можно противопоставить только «работу» с первоизданным кораническим текстом и величие исламской культуры.

Примечания редакции

(1) Хезболлах (*араб.* хизбуллах — *букв.* партия Аллаха) — экстремистская шиитская организация на Ближнем Востоке.

(2) Сунна (*араб.* обычай, пример) — пример жизни Мухаммада как образец и руководство для всей мусульманской общины и каждого мусульманина в отдельности. Своего рода священное предание в исламе, поясняющее и дополняющее коранические предписания и установления. Согласно собственно мусульманскому определению, сунна состоит из деяний Мухаммада, его высказываний по какому-либо конкретному поводу или вопросу и невысказанного одобрения также по тому или иному конкретному прецеденту. Сунна была зафиксирована в VII—IX вв. в виде хадисов (известие, рассказ) у суннитов, хабаров, то же у шиитов.

(3) Шариат (*араб.* шари'а — прямой, правильный путь, закон, предписания) — комплекс закрепленных прежде всего Кораном и сунной предписаний, которые определяют убеждения, нравственные ценности и религиозную совесть мусульман, а также выступают источником конкретных норм, регулирующих их поведение во всех сферах общественной и личной жизни. Шариату присущ тотальный характер. Как универсальная нормативно-догматическая система он регламентирует: а) религиозную догматику; б) нормы, регулирующие отношения человека к Богу; в) этику; г) социальные отношения.

(4) Аят (*араб.* ая — знак, знамение, чудо) — наименьший выделяемый отрывок коранического текста, «стих» Корана.

(5) Бакара (Корова) — вторая сура Корана. В мусульманской традиции принято нотировать Коран, указывая название суры и номер айата, тогда как в европейской исламоведческой традиции указывается номер суры и номер айата, т.е. данная ссылка выглядела бы так: 2: 111.

(6) Коран 49: 13: «Люди! Мы сотворили вас от мужа и жены, составили из вас племена и поколения, чтобы вы знали одни других. Пред Богом тот из вас более имеет достоинства, кто из вас богобоязливее. Бог знающий, ведающий» (перевод Г.С. Саблукова).

(7) Суфизм (*араб.* тасаввуф, от суф — шерсть, власяница) — мистико-аскетическое течение в исламе, в рамках которого получили развитие идеи познания Бога, любви к Богу, не свойственные шариату.

(8) Тарикат (*араб.* путь, дорога) — один из основополагающих технических терминов в суфизме, метод мистического познания божественной Реальности и своей сопричастности Ей. Умеренные суфии, как правило, рассматривали шариат (исламский закон) как первую, начальную ступеньку на пути мистика к постижению Бога. Крайние суфии, наоборот, противопоставляли тарикат как внутреннее, глубоко личное переживание веры, шариату — внешнему, формальному соблюдению религиозных предписаний.

(9) Хутба (*араб.* проповедь) — произносится, как правило, имамом в мечети перед пятничной общей молитвой или в основные мусульманские праздники, а также в особых случаях.

(10) Этот канал впоследствии был закрыт.

(11) Хадис (*араб.* рассказ, известие, новость) — предание о словах и поступках Мухаммада, затрагивающих различные религиозно-правовые стороны жизни мусульманской общины (см. также прим. 2).

(12) Эта программа выходила в 1996—1997 гг. на канале «Россия», в настоящее время закрыта.

(13) Автор статьи заимствует понятие «мусульманский Ренессанс» у швейцарского востоковеда Адама Меца (1869—1917), который обозначил этим термином расцвет мусульманской культуры в X в. (см. *Мец А.* Мусульманский Ренессанс. — М.: 1973).

(14) То есть до XVI в.

Шах Исмаил Хатаи — Исмаил I (1487—1524), шах Ирана с 1502 г., основатель династии Сефевидов, полководец и поэт. Писал под псевдонимом Хатаи.

Физули Мухаммед Сулейман оглы (1494—1556) — азербайджанский поэт-лирик, автор романтической поэмы «Лейли и Меджнун».

Султан Мухаммед (кон. 1470-х — 1555) — художник, глава тебризской школы миниатюры, автор иллюстраций к поэме «Шахнаме» средневекового персотаджикского поэта Фирдоуси.

(15) По всей вероятности, имеется в виду «басмала» («Во имя Аллаха милостивого, милосердного»), предваряющая каждую суру Корана.

(16) Ал-исра' ва-л-ми'радж — мусульманское предание, повествующее о чудесном ночном перенесении Мухаммада из Мекки в Иерусалим на Бураке (крылатом коне с человеческим лицом) и его восхождении на небеса.

(17) Мугам — в азербайджанской музыке ладово-мелодическая модель и многочастные вокально-инструментальные произведения, построенные на основе этой модели.

*Али АБАСОВ
Исмаил АГАЕВ
(Баку)*

АЗЕРБАЙДЖАН: ПОИСК МОДЕЛЕЙ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ

В идейной сумятице постсоветского времени, в условиях возрождения этно-конфессиональных духовных ценностей, попыток утвердить принципы демократии и гражданского общества — шесть из двенадцати республик СНГ определяют свои ориентиры на будущее. Намечаются пути в «царство цивилизации», рецепты которого, хотя и расписаны до деталей в теории, почти никогда не реализуются на практике. Исторически лишенные сколько-нибудь продолжительного периода для формирования национально-конфессионального самосознания, насильственно сдерживаемые в поисках основ самосознания исторического, нации бывшего СССР с традиционной исламской ориентацией почти вплотную подошли сегодня к новому этапу «революционного» перехода от одной формации к другой, когда они вновь будут вынуждены совершить скачок как в историческом, так и в духовном развитии. Пройдет еще немало времени, пока множество ложных иллюзий, идейных исканий, недолговечных идеологических построений уступит место подлинному духовному возрождению. В этом вопросе не должно быть двусмысленностей — переходный период будет и длительным и драматичным, и главная задача формирующейся духовной элиты — не допустить трагического развития событий, так как предпосылок для этого более чем достаточно. Мировой опыт развития стран с мусульманской ориентацией показывает, что

основные противоречия выстраиваются вдоль линии соприкосновения принципов ислама и демократии. Сразу же оговоримся, что это, с одной стороны, ислам, понимаемый как непримиримая ортодоксальность, с другой — демократия, предписываемая в качестве неукоснительных, столь же ортодоксальных рецептов. Сегодня, как правило, ислам и демократия соприкасаются как две идеологии, воинствующие уже в силу заметной социальной ангажированности, и проблема заключается в том, сумеют ли они начать диалог как две системы духовных ценностей. Можно возразить, что они для этого слишком разнонаправлены: одна устремлена в небеса, а другая — на грешную землю, так что найти между ними компромисс невозможно, да и не нужно. Но в том-то и дело, что до сих пор «диалоги» между демократией и исламом происходили при разных уровнях взаимопонимания сторон. Если одной из сторон не хватало политической культуры, то другой — политической терпимости, и наоборот. Словом, опыт взаимодействия и взаимопонимания, как правило, был омрачен скорее негативными эмоциями, чем действительным несовпадением ценностей ислама и демократии.

Для других стран с христианской ориентацией примирение религиозных ценностей с принципами демократии хотя и трудно, но все же не предполагает каких-либо новых подходов, существенно отличающихся от мировой практики. Модели сосуществования институтов религии и светского демократического государства с детально структурированным гражданским обществом не только давно обрели практическое воплощение в западноевропейских странах, но и имеют аналоги в других частях света. Страны СНГ с традиционно исламской ориентацией в этой проблеме не могут опереться на мировой опыт. Попытки взять за образцы, скажем, алжирскую, египетскую или даже турецкую модели взаимоотношений принципов ислама и демократии вряд ли уместны хотя бы потому, что уровень светскости государства и секуляризации населения в постсоветских странах несравнимо выше. С другой стороны, аутентичность исламских норм под влиянием советского образа жизни и в силу длительного отторжения от религии подвержена известной коррозии, что имеет как позитивные, так и негативные последствия. Главное же, как представляется, — в том, что большинство населения этих стран достигло необходимой степени маргинальности, при которой новые духовно-социальные веяния становятся доступными для понимания. Понимания, но не притятия. На этом пути многие казавшиеся ранее важными проблемы обернулись иллюзией, масштаб и драматизм новых проблем вышел за рамки какой-либо одной страны или региона, превратившись в глобальную общечеловеческую проблему конца XX века, которая определяет направление и динамику социокультурных и политических процессов третьего тысячелетия.

Эти предварительные замечания можно проиллюстрировать на примере политического и социокультурного развития Азербайджана постсоветского времени. Но прежде придется коротко осветить некоторые исторические реалии, без

которых, на наш взгляд, трудно понять сложившуюся сегодня ситуацию и особенности азербайджанского менталитета в условиях испытания независимостью.

Существуют регионы, которым самой историей предназначена роль арены межцивилизационного взаимодействия. На таких территориях возникают пограничные, симбиозные культуры, провоцирующие маргинальность населения. Азербайджан является одним из наиболее ярких примеров такой территории. Исторически мы можем наблюдать здесь волны этнической экспансии — персов, арабов, тюрков, монголов, русских; волны религиозной экспансии — зороастризма, христианства, ислама (менее значительные — буддизма, иудаизма и многочисленных сект); лингвокультурной экспансии — персидской, арабской, тюркской и русской. Историческая непрерывность этих «приливов» часто приводила к демографическим катастрофам в регионе и перманентно способствовала складыванию типа жизнедеятельности, приспособляющегося к господствующей культуре, осваивающего ее в новых синтетических формах культурного взаимодействия, но одновременно и размывающего ядро собственной идентификации. Если учесть, что господствующая с IX века в регионе религия — ислам — не придавала значения национальности своих приверженцев (1), то станет понятной слабо выраженная этническая самоидентификация азербайджанцев. (Собственно, в силу этого в мусульманских странах этнические и конфессиональные проблемы часто выступают в синкретическом единстве.)

Возможно, по той же причине наиболее радикальная русская экспансия, не совпадавшая ни по языку, ни по культуре, ни по религиозной идентификации с местными традициями, несмотря на некоторое сопротивление, довольно быстро увенчалась успехом. После упразднения центров государственности в Азербайджане царизм на протяжении десятилетий проводил различного рода эксперименты с религиозными институтами и стремился изменить демографическую ситуацию в закавказском регионе, подчас довольно успешно.

Следует напомнить, что до активного вступления России на политическую арену Закавказья мусульманское духовенство Азербайджана было разобщено борьбой между суннизмом и шиизмом, за которой прямо просматривались экспансионистские устремления Турции и Ирана. Россия на первых порах встретила организованный отпор обоих религиозных направлений, что побудило царизм поставить проблему подавления ислама едва ли не в центр своей колониальной политики и всерьез рассматривать радикальный план христианизации всего региона. Сложился, впрочем, и более взвешенный план первоначального заигрывания с духовенством, раздачи ему земель, денежного содержания и званий, от которого Россия постепенно перешла к решительному ограничению его прав, сворачиванию шариатских судов и затем к институализации в 1872 г. закавказских шиитского и суннитского Духовных управлений, превратившей религиозных деятелей в государственных служащих, которые,

по российскому образцу времен Петра I, были лишены каких-либо светских полномочий.

Подрыв двух основных социальных институтов — государственности и религии — ускорил процесс колонизации региона. Насколько известно, с тех пор мечеть никогда уже не выступала против власти России. Напротив, исламская партия «Иттихад» («Единение») стала основным противником национально-демократической партии «Мусават» («Равенство») и способствовала свержению большевиками национального правительства в апреле 1920 г. Следует, видимо, обратить внимание на тот факт, что к началу российской экспансии в Азербайджане радикальных форм ислама, исповедуемых различного рода суфийскими братствами, практически не оставалось, в силу чего России не приходилось ожидать ожесточенного сопротивления, как это было в соседних Дагестане и Чечне.

В последней трети XIX века, когда наметился процесс формирования национальной интеллигенции, становление политических идей и духовных идеалов в Азербайджане определяли социокультурные и политические процессы в России, Иране и Турции. Нефть и активное проникновение в Азербайджан западного капитала вносили собственные коррективы в это становление. Конфессиональная специфика диктовала необходимость принять за духовную основу возрождения нации ислам шиитского толка, который исповедовало большинство населения. Основная масса азербайджанцев-шиитов находилась в Иране, и с началом нефтяного бума часть ее хлынула в Баку и составила костяк рабочего класса. Практически открытые границы, общность языка и письменности способствовали сохранению связей мусульманской духовной элиты по обе стороны реки Араз. Между тем большинство населения Азербайджана, являясь тюрками этнически, по языку и культуре было гораздо ближе туркам Османской империи, чем персам Ирана. Наконец, Россия и особенно распространяющееся западное влияние (напомним, что в Азербайджане в начале века добывалось до половины мировой нефти) делали достоянием гласности идеи просвещения, прогресса, демократии и парламентаризма. Совместить эти принципы чисто механически нетрудно: ислам — тюркизм — прогресс; однако уже во времена «отцов-основателей» этой триады — М.Э. Расулзаде, А. Агаева, А. Гусейнзаде (2) и других — пришлось столкнуться со многими проблемами, о которых сегодня, к сожалению, не всегда помнит наша национально-демократическая элита. Например, уже в начале века Расулзаде критиковал так называемый «романтический пантуранизм» (3), проповедующий идею «собирания земель» — интеграции тюркских народов в единое государство, — критиковал, понимая ее иллюзорность в условиях сложившихся политических реалий начала XX века. Чуть позже место тюркизма в этой триаде занял азербайджанизм, активно отстаивавшийся частью национальной элиты в рамках проводимой представителями интеллигенции тюркских народов дискуссии о необходимости принять с целью консолидации единый унифицированный язык, в качестве которого предлагался государственный язык Турции.

После провозглашения независимости Азербайджан (как и другие тюркоязычные республики бывшего СССР) вновь столкнулся с этим вопросом и вновь, после достаточно острых споров, поспешных революционно-принудительных шагов по «введению в жизнь тюркизма» во времена правления Народного Фронта в 1992-1993 гг. сделал выбор (причем конституционно закрепленный!) в пользу азербайджанизма. Кроме очевидного желания отомстить прежней власти этот выбор отражал и азербайджанскую демографическую ситуацию: проживающие в республике мусульманские меньшинства (талышы, лезгины, курды, аварцы) не являются тюркскими народами. Сейчас эта проблема в среде национально-демократической оппозиции, ориентированной на западные страны, фактически утратила свою остроту.

Сам по себе лозунг прогресса (модернизации) не мог вызвать особых дискуссий, поскольку перспективность его убедительно подтверждена мировой практикой; однако каким образом этот прогресс должен был сочетаться с этно-конфессиональными принципами, кажется, никем специально не обсуждалось. Главное же заключается в том, что динамика исторических событий не дала возможности практически реализовать триединую цель азербайджанской государственности, которая во многом осталась лозунгом.

Азербайджанская Демократическая Республика (АДР) (4) действительно была первым светским демократическим государством в тюркском мире; «все другие базировались на религиозной основе, тогда как АДР основывалась на современной базе национально-культурного самоопределения, на почве тюркской национально-демократической государственности» (Расулзаде). Более того, она была первым демократическим государством на всем Востоке, но именно поэтому мы должны хорошо представить себе, в силу каких исторических причин это произошло и какие уроки нам следует вынести сегодня, когда историческая ситуация начала века в регионе парадоксальным образом повторяется. Имеет ли лозунг «ислам, тюркизм (азербайджанизм), прогресс (модернизация)» только историческое значение, или же мы должны его творчески развивать? Какова роль каждого из этих принципов и как они соотносятся друг с другом в конце второго тысячелетия? Если еще Расулзаде в споре с панисламистами «Иттихада» утверждал, что «только наличие осознанного национального “Я” способствует становлению независимой государственности», то как следует распределить национальные и конфессиональные приоритеты сегодня, в новой политической ситуации, при которой западная демократия считает эти поиски главным препятствием на пути интеграции стран и народов постиндустриального периода развития?

Из опыта движения от перестройки в СССР к современной государственной независимости, отмеченного кровью, насилием и беззаконием, мы частично получили ответы на эти вопросы. Другие проблемы, связанные с советским периодом, хорошо известны, и все же остановимся на некоторых из них.

Как свидетельствует российский ученый А. Малашенко, начиная с тридцатых годов в СССР было репрессировано и физически уничтожено около 40 тысяч имамов, мулл, улемов; эта же волна террора поглотила большую часть национально ориентированной интеллигенции, практически уничтожив сложившуюся культурную традицию. В Азербайджане историческую память уничтожали не только путем изменения самоназвания народа (татары, турки, азербайджанцы), но и за счет частой смены системы письменности (арабская графика была заменена на латиницу, последняя — на кириллицу, которая несколько раз модифицировалась). В отношении азербайджанцев был принят сталинский план депортации, который только чудом не успели реализовать; в то же время постоянная депортация азербайджанцев из Армении происходила на протяжении всего советского периода. Духовные национально-конфессиональные основы, казалось, были безвозвратно подорваны. Продолжение колониальной политики в советское время усилило гипертрофированное развитие Баку за счет всей остальной республики, способствовало превращению его, по сути дела, в наднациональный советский город. Вообще типичная советская тенденция противопоставления столицы периферии приняла в Азербайджане особо уродливые формы. Преимущественно русскоязычная система образования, перегибы советского формального интернационализма, ориентация на ценности Центра возвели стену непонимания между Баку и остальным Азербайджаном. Последнее, естественно, благоприятствовало усилению местничества, землячества, клановому расслоению общества. Национальная правящая элита крепко срослась с Центром, враждебно воспринимая идеи перестройки до тех пор, пока карабахские события не изменили ход политических процессов и не открыли путь к установлению режимов единоличной власти.

Восстановление исторической памяти народа, формирование его самосознания на основе конкретной национально-конфессиональной и культурной модели общности выдвигалось многими представителями интеллигенции в качестве ключевой проблемы, но до карабахских событий она решалась в установленных властными структурами рамках.

Крепнувшее в ходе карабахского конфликта национально-демократическое движение на первых порах также старалось действовать в границах строго официального процесса демократизации, тем более что местные власти были противниками даже этих санкционированных «сверху» новых веяний. Так называемые «белые пятна», которые в первую очередь стремились устранить активисты восстановления исторической памяти народа, вскрыли картину чудовишной фальсификации событий последних 150 лет. Как и всегда в таких случаях, одновременно было подвергнуто ostracismu и все положительное, что накопилось в процессе становления евразийской культуры, в результате славяно-тюркского диалога. Национальное движение все больше склонялось к идеалам начала века, провозглашенным основой государственной политики в годы независимости

АДР, но для их восприятия массами необходима была решительная радикализация политического сознания народа. Таковая и произошла после кровавых событий января 1990 года.

Впервые на памяти народа официальный ислам Азербайджана выступил против Москвы. Решительный протест первого духовного лица республики — шейх-уль-ислама А. Пашазаде — против инспирированных Горбачевым действий Центра, хотя и не имел видимых последствий ни для какой из сторон, все же ознаменовал собой поворот ислама в сторону политики и защиты национальных интересов. Тогда мало кто обратил внимание на политический характер заявления шейха, которое имело смысл только при ясном понимании скорого развала СССР.

После января 1990 г. всякая власть в республике номинально или же вполне всерьез отводила исламу место в политической жизни страны. Организация и проведение мусульманским духовенством похорон многочисленных жертв январской трагедии показали, что в условиях политического хаоса религиозные организации могут взять на себя функции управления обществом. Для многих людей, привыкших к жесткому регулированию государством всех общественных процессов, это стало подлинным откровением. Именно в то время в республике был осуществлен первый шаг ислама в политику.

А. Муталибов, который сменил потерпевшего полное фиаско московского ставленника А. Везирова, уже рассматривал некоторые организационные структуры ислама, находившиеся в зачаточном состоянии, в качестве своеобразной политической базы укрепления власти и ее авторитета. Так, организация «Гардашлыг» («Братство»), не являющаяся, правда, чисто религиозной, но тем не менее придерживающаяся в своей деятельности принципов ислама, сыграла большую роль в укреплении власти Муталибова, в проведении его избирательной кампании и даже в однодневной реставрации президентства после «добровольного» отречения от власти первого президента Азербайджана. Действующая вкуче с «Гардашлыг», организация «Товба» («Покаяние») начинала как чисто духовное движение, направленное на искоренение наркомании и алкоголизма среди молодежи путем приобщения ее к вере. Однако очень скоро лидер организации Хаджи Абдул сделал политическую карьеру и на некоторое время оказался в центре интриг, связанных с борьбой за власть.

Трудно сказать, создавала ли сама власть неформальные религиозно-общественные организации в свою поддержку, или же они сами ставили своей целью включение в политику посредством поддержки власти. Впрочем, такая, в определенном смысле религиозно ориентированная, организация, как «Бақы ве кендлери» («Баку и его сёла»), т.е. апшеронская организация, была оппозиционна режиму Муталибова и не скрывала своих симпатий к Народному Фронту Азербайджана. То есть процесс, скорее всего, был двусторонний.

Азербайджан за пять лет независимости пережил три президентства (5) и предпринял безуспешные попытки сформировать разные модели национально-государственного устройства, заимствующие те или иные идеи триады, выдвинутой в начале века. Никто и никогда не пытался использовать в нарождающейся идеологии независимости все три принципа одновременно, никто не предпринимал серьезных попыток прояснить вопрос о том, что же понимается под принципом модернизации для Азербайджана в современных условиях (имеет ли он только научно-техническое и экономическое значение или подразумевает и политический аспект). Лишь в период правления Народного Фронта открыто заявлялось, что это практически повторение пути, пройденного Турцией в XX веке. В этом случае «тюркизм» автоматически превращался в главный духовно-идеологический и политический лозунг, а исламу отводилась роль доминирующей религии в светском государстве.

Муталибов, ориентируясь на Москву (и в какой-то мере на ее стратегического партнера в регионе — Тегеран), до конца пытался остаться в фарватере умирающей советской политики, которая к 90-му году стала явно реакционной. Официальный ислам был призван обслуживать интересы власти и рассматривался ею, как и в советские времена, в качестве одной из государственных структур. Руководство Духовного управления мусульман Кавказа последовательно обслуживало нужды всех политических режимов Азербайджана, сохранив таким образом свою неприкосновенность и известную автономию. Подлинная же политическая активность ислама сосредоточилась в бурно и противоречиво развивающихся религиозно-общественных неформальных организациях.

На период правления Народного Фронта приходится наибольшее число принятых законов, разрешивших политическую деятельность партий, в том числе и регистрацию Исламской партии Азербайджана, несмотря на почти не прикрытую проиранскую позицию последней. Для Народного Фронта именно «тюркизм» стал основным ориентиром во внутренней и внешней политике. Декларативно признавая роль ислама в азербайджанском обществе, лидеры национально-демократического движения практически осуществляли проект полного выхода из-под влияния России и дрейфа в сторону западных стран (в первую очередь США) посредством стратегического союза с Турцией. При таком раскладе необходимо было отказаться от всяких связей с Ираном, что и было сделано. Провозглашенный годом азербайджанской государственности, 1993-й стал последним годом пребывания у власти национально-демократических сил и оставил после себя смешанные воспоминания о демократии, помноженной на анархию, пьянящей свободе слова и окончательном развале старых политических порядков.

Именно в тот период началась ответная игра: усиление турецкого религиозного влияния на население республики, состоящее на 65% из шиитов и на 35% из

суннитов. Эта политика заложила фундамент пока еще не явного, но уже заявившего о себе несколькими инцидентами нового религиозного противостояния в республике.

Исламские религиозные организации, так же как и большинство партий, с облегчением восприняли уход Народного Фронта, так как не представляли, что можно делать в условиях почти не ограниченной свободы, близкой к анархии, без привычной направляющей роли власти. Как и повсеместно на постсоветском пространстве, возврат к авторитаризму рассматривался большинством населения как обретение «утраченного рая».

Гейдар Алиев пришел к власти в период, когда Азербайджан, сделав отчаянную попытку вырваться из-под опеки России, понес катастрофические потери в войне с Арменией. Запад и Турция практически устранились, и Россия получила возможность устранить негодный ей политический режим в Азербайджане. Однако привести к власти своего ставленника и надолго привязать Азербайджан к России Москве не удалось. Власть Г. Алиева пытались низвергнуть, организуя путчи, заговоры, сепаратистские движения и покушения, однако политический опыт позволил президенту сохранить власть и укрепить ее таким образом, что сегодня практически можно говорить о переходе от авторитаризма к абсолютизму, к былой патриархальности. Вступив в СНГ, Азербайджан, хотя и не смог решить своего территориального спора с Арменией, все же заручился определенной поддержкой Москвы в вопросе легитимизации новой власти Баку. Подписание нефтяного контракта с западными компаниями способствовало окончательному укреплению режима Г. Алиева.

На короткое время усилилась тенденция власти искать поддержки у официальных религиозных организаций. Общественность зафиксировала тот факт, что в шестнадцатую годовщину исламской революции в Иране Г. Алиев посетил прием, устроенный посольством Исламской Республики Иран, активно участвовал во всех религиозных праздниках и совершил хадж в святые места (6). Однако затем этот процесс был резко и искусственно заторможен и завершился практическим удалением ислама с политической арены страны. Запрет баллотироваться в депутаты духовным лицам, отказ в перерегистрации Исламской партии, наконец, арест руководства этой партии и ее фактический запрет, обоснованный конкретными действиями исламистов, означал очередное разочарование Баку стратегической осью Москва — Тегеран. Азербайджан вернулся к стратегии политической ориентации на Запад, в первую очередь на США, отвергнув, однако, при этом посредничество Турции, активно вовлеченной до этого периода во все внешне- и внутреннеполитические процессы в республике. Раскрытие роли турецких спецслужб и премьер-министра Тансу Чилер в заговоре с целью свержения Гейдара Алиева еще больше охладило отношения между Азербайджаном и Турцией.

Следует отметить, что между Исламской партией и Духовным управлением мусульман внешне не существовало никаких связей; вместе с тем какая-то координация действий осуществлялась вплоть до того времени, когда партия была уличена в связях со спецслужбами Ирана. В связи с этим инцидентом Духовное управление в очередной раз встало на позиции режима и, видимо, были достигнуты договоренности, определяющие круг обязанностей сторон. Был принят закон об обязательном подчинении всех исламских организаций Духовному управлению. До этого шейх официально заявлял, что из 1000 мечетей четверть находится вне юрисдикции управления.

Между тем религиозность общества, где религия десятилетия находилась под фактическим запретом, росла, не в последнюю очередь, и за счет внешних сил, готовых ее катализировать в своих интересах. В этих условиях государство оказалось перед необходимостью так или иначе контролировать процессы, идущие в исламских движениях. Определенную озабоченность властей вызвал заявивший о себе в религиозных процессах региональный, кланово-земляческий принцип, достаточно чуждый исламу, не признающему никаких различий между людьми, кроме вероисповедных. Большинство религиозных деятелей в республике (в том числе и сам шейх А. Пашазаде) — выходцы из юго-восточного региона, населенного талышами. По традиции духовных наставников (ахундов) той или иной мечети должны выбирать сами верующие. Нынешняя же практика сложилась еще в советское время и долго не могла быть изменена, так как шейх выбирается пожизненно. Инспирированная Москвой и Тегераном попытка мятежного полковника А. Гумбатова создать «независимую Талышско-Муганскую республику» вновь обратила внимание общественности на эту ситуацию, объективно способствующую дифференциации единой конфессии на региональные и национальные группы.

Второй заметный региональный поток — население ряда бакинских сел, ориентированное на шиитский Иран. Здесь дают о себе знать не только преднамеренное подчеркивание своей «инаковости», но и определенная этнокультурная общность, связывающая часть населения с иранцами. Именно в этой среде возникло движение, позже оформленное как Исламская партия Азербайджана (ИПА). Сегодня корни этого движения, кажется, основательно выкорчеваны репрессивной политикой власти, однако говорить об этом как о свершившемся факте пока преждевременно. Во всяком случае, к руководству в партии после ее разгрома и запрета пришли новые, молодые силы, пытающиеся преодолеть присущую ИПА замкнутость и полноправно влиться в политический процесс в республике в качестве организованной силы, признающей нормы демократического плюрализма. ИПА впервые начала широкий диалог с различными оппозиционными партиями и даже подписала ряд соглашений о сотрудничестве (например, с азербайджанскими социал-демократами и либералами). Не так давно председатель Временного совета ИПА Гаджи Мехти Шамилли сообщил, что партия гото-

вится к проведению своего съезда, на котором будут представлены 40 районов республики (т.е. фактически большинство). Шамилли отметил, что на съезде будет рассмотрен вопрос о переименовании партии в Мусульманско-демократическую или же партию Исламского благоденствия (напомним, что так называется исламская партия в Турции, успевшая побывать у руля правления страной. Означает ли последнее, что местные исламисты поменяли свои внешние ориентиры, дистанцировавшись от Ирана, покажет ближайшее будущее) (7).

«Раскольническую» деятельность Хаджи Сабира (ректора исламского университета и второго лица в иерархии Духовного управления), видимо, следует связать с попыткой государства полностью подчинить себе религиозные центры в республике. При внешнем нейтралитете властей Хаджи Сабир достаточно длительное время пытался отнять у шейха контроль над религиозными процессами, привлекая к этому представителей «не охваченных» клановой борьбой районов. Встречная попытка шейха лишить власти своего непокорного заместителя, сместив его с должности и выведя из состава руководства Духовным управлением, была столь же безуспешной, как и намерения Хаджи Сабира. Время, а скорее всего, негласное распоряжение властей положило конец этим интригам, и стасус-кво был восстановлен.

Столкновения и противоречия региональных течений внутри ислама в Азербайджане вполне объяснимы в условиях концентрации политической власти в стране в руках президента Алиева. И конформизм Духовного управления, и потенциальная тяга Исламской партии к муталибовцам (хотя бы через связку Иран — Россия) затрудняли властям опору на религиозные круги, чем и была вызвана попытка создания «своего потока» в исламе. Кроме того, активно муссировались слухи о создании в Азербайджане некоего подобия турецкого «Дайанат вакфы», т.е. Министерства по делам религии. В случае удачи это дало бы возможность регулирования религиозных процессов. Однако, по некоторым сведениям, эта попытка встретила решительное противодействие со стороны шейха и сорвалась. На должность главы этого ведомства претендовал упомянутый Хаджи Сабир, не скрывавший в то время своей конфронтации с шейхом. Сложившаяся авторитарная власть стремилась поставить и религию на службу политической консолидации вокруг лидера, используя региональные процессы как инструмент в политической борьбе за верующих. Достигнутое соглашение позволило и светской, и духовной власти усилить борьбу против собственных оппозиционных сил.

Еще более примечателен внешнеполитический контекст религиозной конфронтации. Ни для кого уже не секрет, что Иран пытается реализовать через религиозные каналы часть своих политических амбиций в Азербайджане. В своем недавнем интервью министр национальной безопасности Н. Аббасов отметил, что «разведка Ирана ни на минуту не прекращала своей деятельности в Азербайджа-

не, о чем имеется достаточно материалов». По его мнению, распространение в республике ваххабизма — также происки иностранных спецслужб.

Кроме посольства и консульства Тегеран располагает в Азербайджане специальным представительством духовного лидера Ирана аятоллы Хаменеи (8), десятком обществ и медресе (9), целый штат профессиональных пропагандистов «исламской революции» работает в Баку и лагерях беженцев. По достигнутому соглашению две страны должны были обмениваться программами телевидения. Иран, получив такую возможность, не только не предпринял встречных шагов, но и стал использовать собственную программу вещания на Азербайджан в пропагандистских целях. Это привело к закрытию иранской программы передач, что явилось еще одним штрихом в предельно обострившихся взаимоотношениях двух стран. Похоже на то, что и Россия с молчаливым одобрением отслеживает тайные и явные шаги иранской политики, естественно, до того предела, пока они не станут опасными. Возникшая в России Исламская партия возрождения, лидеры которой убеждены, что будущее России — за исламом, обязательно будут искать свободную нишу для своего влияния в Азербайджане (10). В этом смысле Россия, пережившая опыт войны в Чечне, рискует оказаться под двойным прессингом собственного и соседнего исламского движения.

Примечания редакции

(1) В чисто доктринальном плане ислам не делит людей на нации. Люди, согласно Корану и исламскому вероучению, объединяются в вероисповедные общины. Мусульманская община в идеале — едина и неделима. «Нет наций в исламе» — этот лозунг современных исламских фундаменталистов в принципе верен духу и букве первоначального ислама. Другое дело, что в реальной истории этнический фактор всегда в той или иной степени вступал в противоречие с религиозным.

(2) Мехмед Эмин Расулзаде (1884—1954) — азербайджанский общественный деятель. Ахмед Агаев (1865—1939) — политик, публицист, издатель. Один из лидеров азербайджанского национального движения. В 1909 г. эмигрировал в Стамбул и играл активную роль в младотурецком движении. В 1918 г. арестован англичанами и выслан на Мальту. Вернувшись в Турцию, принял участие в кемалистском движении. Али бей Гусейнзаде (1876—1941) окончил Петербургский университет. В 1889 г. переехал в Турцию и окончил Школу военной медицины. Блестяще образованный, он стал главным врачом госпиталя Гейдара-паши в 1895 г. В 1904 г. вернулся в Баку, где активно участвовал в национальном движении и

сотрудничал во многих газетах и журналах. В 1910 г. вернулся в Стамбул и продолжил свою политическую деятельность во многих пантюркистских организациях. На третьем съезде младотурецкой партии «Единение и прогресс» стал членом ЦК этой партии.

(3) Идеи «туранской нации» и «Великого Турана» (государства, объединяющего все тюркские народы под эгидой Османской империи) получила довольно широкое распространение у пантюркистов после младотурецкой революции 1908 г. При всей своей нереальности идея создания такого государства от Анатолии до Алтая вновь обсуждалась на тюркской ассамблее, состоявшейся 18—20 января 1992 г. в Алма-Ате. В 20-е гг. идея «туранской общности» уже в иной трактовке разрабатывалась русскими евразийцами, которые под такой общностью разумели пять групп народов (угрофиннов, самоедов, тюрков, монголов, манджуров), игравших в истории России не менее важную роль, чем славяне (см.: *Н. Трубецкой. О туранском элементе в русской культуре.* — В кн.: *Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн.* — М.: 1993, с. 54—60).

(4) Республика существовала с 1918 по 1920 гг.

(5) «Три президентства» — А. Муталибов был президентом Азербайджана в 1991—1992 гг., А. Эльчибей, лидер Народного Фронта Азербайджана, — в 1992—1993 гг., Г. Алиев занял этот пост в 1993 г. и остается на нем по настоящее время.

(6) Паломничество в Мекку хотя бы раз в жизни является одной из пяти религиозных обязанностей каждого мусульманина.

(7) К настоящему времени информации об официальном запрете ИПА нет, известно лишь, что все ее руководство было арестовано в 1997 г.

(8) Аятолла Хаменеи — нынешний духовный лидер нации (официальный статус), в то время как действующий президент Ирана Хатани — только ходжат уль-ислам.

(9) Медресе (*араб.* мадраса — место, где учатся) — мусульманское учебное заведение второй ступени после начального (мактаб).

(10) Формально руководство Исламской партии возрождения сосредоточено в Москве, но сама партия сейчас не имеет никакого реального политического веса.

II

НА ПУТИ К СВОБОДЕ СОВЕСТИ: РОССИЯ

*Анатолий КРАСИКОВ
(Москва)*

СВОБОДА СОВЕСТИ И ГОСУДАРСТВЕННО- ЦЕРКОВНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В РОССИИ

Действующая Конституция Российской Федерации установила принцип идеологического, политического и религиозного плюрализма. Она предоставила всем общественным и религиозным объединениям граждан полное равенство перед законом. Однако является ли сегодняшняя Россия — не только на словах, но и на деле — страной действительной религиозной свободы?

1 октября 1997 г. вступил в силу Федеральный закон Российской Федерации «О свободе совести и о религиозных объединениях». С этого же момента прекратил действие принятый семью годами раньше, в октябре 1990 г., закон «О свободе вероисповеданий».

Главное отличие нового закона от предыдущего заключается в том, что он вводит разрешительный порядок регистрации религиозных организаций вместо установленного семью годами ранее уведомительного. Кроме того, отменяется существовавший до сих пор запрет на предоставление каких-либо преимуществ или установление ограничений для тех или иных религиозных объединений. Отныне этот запрет будет касаться лишь отношения к религии как таковой, что позволяет «на законных основаниях» подвергать дискриминации те или иные конкретные религиозные объединения.

Закон 1990 г. появился всего несколько месяцев спустя после прощания с официальным единомыслием, опиравшимся на политическую и идеологическую монополию коммунистической партии (печально знаменитая статья 6 Конституции о «руководящей и направляющей силе советского общества» была отменена в

марте того же года). Он реально обеспечил право каждого гражданина свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения, исповедовать любую религию или не исповедовать никакой (ст. 3). Основной целью закона было не регламентирование религиозной жизни, а защита прав человека, которые принадлежат каждому от рождения.

Россияне могли гордиться тем, что в их стране покончено с делением граждан на людей высшей и низшей категории. Наступало время больших надежд. 20 декабря 1990 г. Патриарх Московский и всея Руси Алексий II писал Б.Н. Ельцину, что верующие восприняли новый закон «с чувством истинного удовлетворения». Предстоятель Церкви благодарил политического руководителя России (занимавшего тогда пост председателя Верховного Совета РСФСР) «за усилия по защите интересов верующих граждан и установление их подлинного равноправия со всем населением страны».

«Сегодня, — указывал предстоятель Русской Православной Церкви в конце того же года, вручая архиерейский жезл епископу Таллинскому Корниллиу, — мы не можем быть замкнуты в себе. Мы осознаем взаимозависимость государств и конфессий, культурных традиций и национальных устоев... Мы не боимся быть разными, воспринимая наши особенности как дар Божий».

Высказался Патриарх и о юридическом статусе Православной Церкви. Выступая в Архангельске 24 августа 1992 г., он сказал: «Положение государственной Церкви принесло нам много бед и страданий. Церковь должна быть отделена, но подлинно отделена от государства. Она должна иметь право оценивать все события, происходящие в стране, с позиций духовности и нравственности. Она не может этого сделать, будучи государственной».

ПОСЛЕДСТВИЯ ПРИНЯТИЯ ЗАКОНА 1990 ГОДА

Обеспечение реальной свободы совести привело к быстрому росту числа официально зарегистрированных органами юстиции религиозных организаций. Об этом наглядно свидетельствует следующая таблица, составленная на основе официальных данных Министерства юстиции Российской Федерации.

Религиозные объединения	1990 (РФ)	1.01.1995 (РФ)	1.01.1996 (РФ)	1.01.1997 (РФ)	1.01.1998 (РФ)
1	2	3	4	5	6
Русская Православная Ц.	3451	6414	7195	8002	8653

1	2	3	4	5	6
Российская Православная Свободная Ц.	-	75	98	118	131
Истинно- Православная Ц.	-	24	26	54	92
Украинская Православная Ц. — Киевский Патриархат	-	3	7	6	9
Старообрядцы (всех согласий)	140	137	164	185	203
Римско- Католическая Ц.	23	163	183	206	223
Греко- Католическая Ц.				1	1
Армянская Апостольская Ц.	10	28	29	34	36
Ислам	870	2294	2494	2738	2891
Буддизм	16	92	124	149	160
Иудаизм (всех направлений)	31	72	80	85	96
Евангельские христиане-баптисты	602	622	677	717	750
Совет Церквей ЕХБ	-	19	32	35	39
Адвентисты седьмого дня	120	182	222	271	323

II. На пути к свободе совести: Россия

1	2	3	4	5	6
Лютеране (всех деноминаций)	88	121	141	159	177
Христиане веры евангельской — пятидесятники	72	256	351	445	524
Евангельские христиане	-	190	248	335	397
Харизматические Церкви	-	132	136	144	146
Церкви полного Евангелия	-	-	15	43	67
Новоапостольская Ц.	-	41	61	64	67
Методистская Ц.	2	37	48	61	64
Реформатская Ц.	1	4	6	7	7
Пресвитерианская Ц.	-	106	129	153	166
Свидетели Иеговы	-	105	129	144	206
Молокане	17	15	15	16	16
Меннониты	-	1	1	1	2
Англиканская Ц.	-	1	1	1	1
Армия спасения	-	2	4	4	4
Мормоны	1	7		11	14
Ц. объединения (последователи Муна)	-	5	9	10	10

1	2	3	4	5	6
Неденоминированные христианские Ц.	-	182	213	232	259
Вайшнавы (Сознание Кришны)	9	103	112	113	120
Вера Бахаи	1	18	20	21	21
Язычники	-	-	7	10	10
Шаманизм	-	2	2	2	3
Даосизм	-	6	9	10	10
Тантризм	-	2	3	3	3
Сайентологическая Ц.	-	1	1	1	1
Сайентистская Ц. (христ. наука)	-	2	2	2	2
Итого (включая не упомянутые поименно прочие религиозные объединения)	5501	11532	13078	14688	16017

Сохранив (если не *де юре*, то *де факто*) статус «первой среди равных» религиозных организаций страны, Русская Православная Церковь была, однако, вынуждена считаться с тем, что не только она, но и другие религиозные организации развернули активную миссионерскую деятельность среди населения и добились в ней определенного успеха, который в известной мере был предопределен отказом России от прежней самоизоляции и открытием границ для обмена идеями и людьми. Этому успеху, несомненно, способствовал и тот факт, что в Российской Федерации прекратились преследования гонимых в недавнем прошлом объединений верующих, таких, например, как Христиане веры евангельской — пятидесятники

или «Свидетели Иеговы», которые за отказ сотрудничать с правительством в 1961 г. были объявлены «тоталитарными сектами».

Неправославные христиане (протестанты и католики) нередко находили общий язык со вчерашними неверующими быстрее, чем представители той религии, с которой в прошлом было связано рождение российской государственности и культуры. Хотя бы уже потому, что обращались к своей пастве не на мало кому понятном сегодня церковнославянском, а на современном литературном языке. Кроме того, конкуренты православия оказались в меньшей степени отягощены унаследованной от прошлого нетерпимостью к убеждениям, отличным от своих собственных, и потому легче завоевывали доверие людей, еще не воцерковленных и желающих сделать самостоятельный, а не подсказанный кем-то другим выбор.

На волне свободы появились и новые религиозные движения как местного, так и иностранного происхождения. В условиях идеологического и религиозного плюрализма это явление первоначально особого беспокойства ни у кого не вызывало, тем более что законы и Уголовный кодекс дают возможность пресекать в судебном порядке деятельность как отдельных лиц, так и целых организаций в случае совершения ими противоправных действий.

Постепенно, однако, стали все громче звучать призывы «защитить общество от агрессии со стороны тоталитарных сект и иностранных лжемиссионеров». Они совпали по времени с развертыванием кампании за внесение изменений в только что принятый в обстановке почти всеобщего энтузиазма закон «О свободе вероисповеданий».

К НОВОМУ ЗАКОНУ: ПЕРВЫЕ ДИСКУССИИ

С тем, что только что принятый закон нуждался в некоторой корректировке, собственно говоря, никто не спорил: текст его и в самом деле не был проработан во всех деталях с одинаковой тщательностью. Все знали, что он готовился в крайней спешке, а это не могло не сказаться на качестве документа, какими бы благими ни были намерения его составителей. Дело в том, что параллельно с российскими парламентариями работали депутаты Верховного Совета СССР, которые разрабатывали общесоюзный закон «О свободе совести и религиозных организациях». Юридические консультанты российского парламента стремились тогда во что бы то ни стало опередить конкурентов и в этом деле преуспели: союзный закон опоздал и фактически не действовал ни одного дня.

Пробелы, возникшие при «пожарной» разработке российского закона, были, конечно же, легко восполнимы. Беда же заключалась в том, что наиболее рьяные критики этого документа отнюдь не стремились к его действительному улучшению. Они добивались реализации иных, далеко идущих целей, главными из ко-

торых были сужение конфессионального пространства в России до нескольких традиционных религий, восстановление фактического контроля властей над религиозными объединениями, предоставление гражданским чиновникам решающего голоса в делах сугубо церковных.

Первой огонь по закону «О свободе вероисповеданий» открыла зимой 1993 г. газета «Правда». Она выступила с утверждением, будто на нашу страну вот-вот обрушатся 200 тысяч проповедников из США, которые создадут столько же новых религиозных общин. Очень скоро стало ясно, что это утверждение не соответствовало действительности. Но семена подозрительности и даже нетерпимости по отношению к иностранцам были посеяны и начали давать всходы.

В результате мощной пропагандистской кампании, развязанной сторонниками отмены закона 1990 г., в сознании многих людей произошло опасное смешение понятий «сектант», «иностранец-миссионер» и «правонарушитель». При этом в категорию «тоталитарных сект» стали зачислять многие, главным образом христианские, религиозные организации, получившие после реального признания свободы совести официальную государственную регистрацию.

20 апреля 1993 г. президент встретился с руководителями всех наиболее крупных религиозных общин страны. Мне довелось присутствовать на этой встрече, и я хорошо помню, что вопрос об ограничении деятельности иностранных миссионеров был поставлен перед главой государства от имени сразу нескольких религиозных объединений и от Верховного Совета. Начал разговор на эту тему тогдашний председатель Совета Церквей евангельских христиан баптистов В.Е. Логвиненко, пожаловавшийся на конкуренцию со стороны собственных единоверцев из-за рубежа. Его активно поддержал председатель Духовного управления мусульман европейской части СНГ и Сибири верховный муфтий Т. Таджуддин, который к тому моменту начал терять паству из-за отпадения от руководимого им управления крупных мусульманских общин, провозглашавших одна за другой свою самостоятельность. Председатель Комитета Верховного Совета по вопросам свободы совести В.С. Полосин, со своей стороны, потребовал остановить «духовную агрессию из-за рубежа». За ограничение иностранного миссионерства высказался и Патриарх Московский и всея Руси Алексей II.

Однако президент решил перевести дискуссию в другую плоскость, сделав упор не на запретительных мерах, а на помощи государства укоренившимся в России религиозным организациям. Он обещал подписать — и 23 апреля 1993 г. действительно подписал — распоряжение «О передаче религиозным организациям культовых зданий и иного имущества». Соответствующие поручения были даны правительству, которое в следующем году создало специальную Комиссию по вопросам религиозных объединений, куда вошли представители различных министерств и ведомств. Перед Комиссией была поставлена задача готовить предложе-

ния по урегулированию вопросов, связанных с деятельностью религиозных объединений и требующих решения правительства.

Работая в то время в администрации Б.Н. Ельцина, я подготовил для него записку о перспективах государственно-церковных отношений в свете начавшегося в Верховном Совете летом 1993 г. обсуждения законопроекта о внесении изменений в закон 1990 г. Большую помощь нам оказали тогда дипломатические представительства ряда иностранных государств, предоставившие по нашей просьбе документацию относительно их законодательства о культурах. Интересными, на мой взгляд, оказались и материалы, полученные от российского Министерства иностранных дел. Таким образом, глава государства был хорошо осведомлен о том, как решаются волновавшие нас вопросы в современных правовых государствах.

Одобренный Верховным Советом закон изымал из текста 1990 г. статью, которая провозглашала юридическое равенство религиозных объединений. Одновременно туда вписывались положения, ограничивавшие свободу вероисповедания иностранных граждан. Была также добавлена статья о неодинаковом отношении государства к различным религиозным объединениям, поскольку-де не все они сохраняют и развивают «исторические традиции и обычаи, национально-культурную самобытность, искусство и иное культурное наследие народов Российской Федерации».

В письме, которое Б.Н. Ельцин направил депутатам 4 августа 1993 г., в частности, говорилось: «Необходимо более четко с точки зрения законодательной техники развить в законе положение о том, что каждый человек, независимо от его принадлежности к российскому гражданству, имеет равные возможности пользоваться свободой совести и вероисповеданий на территории Российской Федерации индивидуально, а также совместно». В другом письме, датированном 17 сентября 1993 г., президент предложил депутатам исключить из одобренного ими при новом рассмотрении законопроекта слова об особой поддержке государством традиционных конфессий России.

Возникший спор задержал тогда разработку окончательного текста закона. А последующие события, связанные с роспуском руководимого Р. Хасбулатовым Верховного Совета, принятием новой Конституции и формированием Государственной Думы, вернули дискуссию на стартовый рубеж.

ПРАВИТЕЛЬСТВО ГОТОВИТ СВОЙ ПРОЕКТ

1994 год прошел под знаком своеобразной передышки. Двухпалатное Федеральное Собрание (Государственная Дума и Совет Федерации), которое после бурной осени 1993 г. и принятия новой Конституции заменило прежний Верховный Совет, училось жить в условиях изменившегося распределения функций между ос-

новными ветвями власти. Это дало правительству возможность перехватить инициативу и заняться разработкой собственного проекта закона, призванного откорректировать положения, которые действовали с 1990 г.

В первом послании Федеральному Собранию президент посвятил специальный раздел проблемам межрелигиозного и межконфессионального диалога в светском государстве. Он подтвердил необходимость «неукоснительно соблюдать принятые нормы, направленные на обеспечение подлинной свободы совести в России». Очень скоро, однако, стало ясно, что в самих государственных структурах, в том числе в окружении Б.Н. Ельцина, не говоря уже об оппозиции, подобную точку зрения разделяют далеко не все. Тысячелетние традиции несвободы и официального единомыслия то и дело давали себя знать, сказываясь и на повседневной практике государственно-церковных взаимоотношений.

В 1994 г. был заключен договор о сотрудничестве между РПЦ и Министерством обороны. Он, вероятно, не встретил бы серьезных возражений, если бы не поставил одно из религиозных объединений многоконфессиональной страны в особые условия, что не могло не обеспокоить представителей второй по численности общины верующих — мусульман, не говоря уже о безрелигиозной части россиян, то есть их большинстве. В том же году было подписано совместное заявление Патриарха и министра внутренних дел, призывавшее «всю строгость Божеского и человеческого закона на носителей зла». Некоторые правоведы увидели в этом факте еще один признак «православизации» госструктур в нарушение Конституции и законов России. Опасения поборников строительства правового государства еще более усилились после заключения Русской Православной Церковью договоров с еще двумя «силовыми» ведомствами, входившими в советский период в состав КГБ: Федеральной пограничной службой и Федеральным агентством правительственной связи.

Как бы отвечая на эти опасения и формулируя официальную точку зрения РПЦ, Архиерейский Собор этой Церкви, заседавший 29 ноября — 2 декабря 1994 г., постановил «считать весьма полезным взаимодействие церковных институций с центральными и местными органами государственной власти *при невмешательстве их во внутренние дела друг друга*» (выделено мной. — А. К.). Иную позицию, однако, занял Всемирный Русский Собор — околоцерковная организация, созданная полутора годами ранее по инициативе и при активном личном участии председателя Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла (Гундяева). В принятом 1 февраля 1995 г. обращении к президенту, Федеральному Собранию и правительству России Собор предложил им «полагать своей главной обязанностью поддержку и опеку исторической религии коренной нации».

Обращение Всемирного Русского Собора поступило в правительство в момент, когда заместитель премьера С.М. Шахрай готовил свой вариант закона «О свободе совести». Он работал тогда вместе с группой экспертов, в состав которой

входили первый заместитель главы аппарата правительства А.Е. Себенцов, один из авторов так и не вступившего в силу закона СССР, и Г.А. Михайлов, отвечавший за работу с религиозными организациями в этом аппарате.

Разработчики правительственного варианта законопроекта практически сразу же пришли к заключению о том, что следует отказаться от уведомительного характера регистрации религиозных объединений, заменив его разрешительным. Тем самым, полагали они, можно будет успокоить всех, кто опасается «аутсайдеров» и разного рода сомнительных пророков. В то же время эксперты правительства не сочли возможным предоставить Русской Православной Церкви особые права и преимущества, возвысив ее над другими.

Непростым оказался и вопрос о «тоталитарных сектах». В юриспруденции подобного термина просто не существует. Юридические или физические лица, совершающие те или иные правонарушения, могут и должны преследоваться в судебном порядке, как это и предусмотрено Уголовным кодексом. «Сектанты» же — это совсем не обязательно правонарушители, а тем более преступники. К тому же «сектами», как мы знаем из истории, на первых порах объявлялись практически все новые религии, не исключая и христианства.

В администрации президента сложились две группы сотрудников, занявшие диаметрально противоположные позиции по вопросу о подходах к реализации свободы совести в Российской Федерации. Взгляды одной из них «озвучивал» начальник Государственно-правового управления Р.Г. Орехов, взгляды другой — начальник Управления по взаимодействию с политическими партиями, общественными объединениями, фракциями и депутатами палат Федерального Собрания А.В. Логинов.

19 января 1995 г. Р.Г. Орехов подписал заключение юристов на подготовленный экспертами правительства проект закона «О свободе совести и религиозных организациях». В этом документе подчеркивалось, что «вызывает серьезные возражения сама концепция законопроекта, который заведомо направлен на отступление от конституционного принципа равенства всех общественных объединений, в том числе и религиозных, перед законом».

Не прошло и месяца, как его оппонент А.В. Логинов обратился (10 февраля) с письмом к председателю Государственной Думы И.П. Рыбкину «в связи с развернутой в последнее время в некоторых западных странах кампанией по дискредитации законопроекта». В письме говорилось, что проект закона подготовлен «в соответствии с требованиями действующего российского законодательства и не противоречит международным стандартам в области прав человека».

Разногласия в президентской администрации стали достоянием гласности и широко комментировались на состоявшихся в феврале парламентских слушаниях, посвященных обсуждению правительственного законопроекта.

СОВЕТ ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ

В начале 1995 г. Б. Н. Ельцин согласился с разработанным мной предложением ответить на инициативы поборников введения официального единомыслия созданием специального консультативного органа — Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при президенте Российской Федерации. Мне представлялось жизненно важным собрать вместе представителей всех наиболее распространенных в России вероисповеданий на самом высоком уровне с тем, чтобы они могли готовить свои рекомендации главе государства как по проблемам церковно-государственных взаимоотношений, так и по любым другим вопросам внутренней и внешней политики России.

Созданием Совета, как я полагал, решались бы сразу три задачи: 1) впервые за всю свою тысячелетнюю историю Российское государство предоставляло бы религиозным деятелям право и одновременно реальную практическую возможность формулировать свою позицию без оглядки на дирижерскую палочку чиновников госаппарата. 2) сами религиозные деятели впервые собирались бы за одним столом, чтобы, глядя друг другу в глаза, учиться терпимости и *на равных* договариваться о том, как жить вместе в одной стране, не навязывая более слабым и малочисленным позицию более сильных, 3) в канун предстоящих дебатов в парламенте по вопросу о внесении изменений в закон «О свободе вероисповеданий» государство получало бы квалифицированную рекомендацию тех, кого этот закон касался в первую очередь.

Прежде чем представить на окончательное одобрение главой государства проект Положения о Совете и список его членов, я встретился с каждым из лидеров религиозных объединений и получил от них письменное согласие. Первым свою подпись под этими документами поставил Патриарх Алексей II, вслед за ним расписались руководители мусульман, старообрядцев, протестантов, католиков, иудеев и буддистов.

В Совет, состав которого был утвержден президентом, вошли члены Священного Синода РПЦ митрополиты Кирилл и Ювеналий, предстоятель Русской Православной Старообрядческой Церкви митрополит Алимпий, представитель старообрядцев-беспоповцев А.В. Хвальковский, мусульманские муфтии Р. Гайнутдин и Т. Таджуддин, руководители обеих Апостольских администратур католиков латинского обряда архиепископ Т. Кондрусевич и епископ Й. Верт, председатель Союза Церквей евангельских христиан-баптистов П.Б. Коновальчик, руководитель Союза объединений Церкви адвентистов седьмого дня В.Д. Столяр, епископ пятидесятников В.М. Мурза, суперинтендант Евангелическо-Лютеранской Церкви Н.Н. Шнайдер, главный раввин России А.С. Шаевич, лидер российских буддистов Хамбо-лама Д.Б. Аюшеев.

В дальнейшем им предстояло избирать председателя из своей среды с тем, чтобы Совет, состоящий из религиозных деятелей, мог работать в соответствии с собственными планами и намерениями. От государства в этот орган первоначально были введены лишь два представителя: помощник президента Л. Е. Суханов для постоянного контакта с Б. Н. Ельциным и автор этих строк — в качестве ответственного секретаря, призванного обеспечивать решение организационно-технических вопросов через соответствующие структурные подразделения администрации (этим целям служил небольшой рабочий аппарат, получивший название Отдела по взаимодействию с религиозными объединениями).

Совет получил право обращаться с запросами к руководителям федеральных органов власти, пользоваться базами данных президентской администрации, использовать государственные системы связи и коммуникации, привлекать к работе научные учреждения, отдельных ученых и специалистов. Было условлено, что для одобрения Советом любого документа требуется единогласие всех его членов. При отсутствии немедленной договоренности по тому или иному вопросу должны были создаваться согласительные рабочие группы, которые могли бы заниматься поисками компромисса, приемлемого для всех.

В июле того же года правительство РФ представило свой проект федерального закона «О внесении изменений и дополнений в закон РСФСР “О свободе вероисповеданий”» в Государственную Думу. Он в какой-то степени учитывал замечания, сделанные президентом в 1993 г., однако некоторые положения проекта не могли не вызвать возражений главы государства и действительно вызвали их после прохождения закона через Думу в первом чтении летом 1996 г. Любопытно вспомнить, что Б. Н. Ельцин критиковал потом депутатов за оплошности, допущенные не ими, а правительством.

До официального представления проекта законодателям он был рассмотрен на заседании с участием всех членов правительства. С докладом на заседании выступал С. М. Шахрай, ему же пришлось отвечать на многочисленные вопросы. Должен признаться, я был поражен, слушая некоторых ораторов (позволю себе не называть имен): оказалось, что люди, занимающие высокие правительственные посты, не знают порой не только международных обязательств России, но даже собственную Конституцию.

К сожалению, ни мне, ни другим членам Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при президенте не была предоставлена возможность познакомиться с окончательным вариантом правительственного законопроекта до того, как он ушел в Думу. Но полностью в стороне мы все же не остались: когда текст этого документа в конце концов поступил и к нам, по моему поручению рабочий аппарат разослал его всем членам Совета. Вопрос об отношении к законопроекту был официально вынесен на обсуждение религиозных руководителей.

Предложенный правительством вариант обсуждался и в думском Комитете по делам общественных объединений и религиозных организаций. При этом были в какой-то степени учтены мнения тех, чьи интересы он непосредственно затрагивал, то есть самих религиозных организаций. С согласия А.Е. Себенцова, который выступал в качестве представителя президента, в документ был внесен ряд поправок. Самая важная из них запрещала устанавливать «для одной или нескольких религиозных организаций» не только какие-либо преимущества, но и *ограничения*. Тем самым восстанавливалась норма, записанная в законе 1990 г., но выпавшая при разработке шахраевского проекта.

РЕОРГАНИЗАЦИЯ СОВЕТА

Наша повседневная работа с религиозными организациями приблизила «выяснение отношений» в структурах, отвечающих за организацию государственно-церковных взаимоотношений. В высших эшелонах власти начали задавать тон — причем все более явственно — сторонники «жесткого» курса, ориентированного на использование православия в качестве новой государственной идеологии для решения чисто политических задач. Место красного знамени должны были занять хоругви, иконы и свечи в руках у тех, кого в народе успели метко окрестить «подсвечниками».

Совет при президенте, конечно же, не мог остаться в стороне от самых жгучих проблем, волновавших всех верующих россиян, как, впрочем, и всех остальных граждан страны, — таких, прежде всего, как война в Чечне. «Ястребы» же, заседавшие во властных структурах, в свою очередь, не могли оставить религиозных лидеров наедине с самими собой, без соответствующего «окормления». Напрашивался вывод: надо пересмотреть Положение о Совете и его состав. Что и было сделано. Уже подготовленное пленарное заседание, на которое мы рассчитывали «вытащить» и самого президента, было сначала отложено, а затем отменено.

Разговоры о реорганизации Совета начались, когда на посту руководителя президентской администрации еще находился С.А. Филатов, а в жизнь они воплотились при человеке, который пришел ему на смену. В марте 1996 г. Б.Н. Ельцин подписал распоряжение, в соответствии с которым Совет лишился права самостоятельно избирать своего председателя и на этот пост назначался сверху новый руководитель администрации Н.Д. Егоров, тот самый, с именем которого связывали начало чеченской войны. Одновременно в Совет включалось полтора десятка должностных лиц, которые наделялись теми же правами и полномочиями, что и представители религиозных объединений. Мне пришлось уйти — и не только из Совета, но и из президентской команды вообще.

Реорганизация Совета при президенте России облегчила протаскивание дискриминационных положений нового закона. Вопреки Положению о Совете, его члены не были заблаговременно ознакомлены с точным текстом документа, готовившегося для принятия в первом чтении, которое состоялось 10 июля 1996 г. Перед голосованием на пленарном заседании в Думе слово было предоставлено митрополиту Кириллу, который поблагодарил В.И. Зоркальцева и правительство России «за согласованные (с кем? — А. К.) действия по выработке этого первого проекта закона», а затем внес ряд новых конкретных предложений для второго чтения.

Как бы отвечая ему, председательствующий выразил уверенность в том, что «ни у кого не будет возражений против того, чтобы при обсуждении закона во втором чтении учесть замечания конфессий, высказанные митрополитом Кириллом, в частности по более точному отражению деятельности иностранных тоталитарных сект».

После чего 346 «думцев» дружно проголосовали «за» при всего лишь 3 «против» и 2 воздержавшихся (99 депутатов не участвовали в голосовании).

РЕАКЦИЯ ПРЕЗИДЕНТА НА ПЕРВОЕ ЧТЕНИЕ

Президент вновь официально представил законодателям свои замечания. Важнейшее из них касалось порядка создания религиозных организаций. В соответствующей статье принятого в первом чтении текста, отмечал Б.Н. Ельцин, *«предусмотрена возможность создания религиозных организаций по инициативе лиц, постоянно проживающих в Российской Федерации. Однако данное положение противоречит статьям 28 и 30 Конституции Российской Федерации, закрепившим право каждого на свободу вероисповедания, а также на объединение для совместного исповедания. В данном случае имеются в виду граждане Российской Федерации, преимущественно проживающие за пределами Российской Федерации, и иностранные граждане и лица без гражданства, законно находящиеся на территории Российской Федерации, пользующиеся наравне с гражданами Российской Федерации правами, закрепленными Конституцией».*

«Кроме того, — продолжал глава государства, — выбор места пребывания и жительства в пределах Российской Федерации, регистрация по месту пребывания и месту жительства или отсутствие таковой не могут служить основанием ограничения или условием реализации прав и свобод граждан».

Забегая вперед, отметим, что эти замечания президента не были приняты во внимание составителями текста, вынесенного на второе чтение 12 месяцев спустя, в июне 1997 г. Более того, в текст, принятый во втором, а через несколько дней и в третьем чтении, были внесены дополнительные ограничения (необходимость подтвер-

дить факт вхождения новой религиозной организации в уже зарегистрированную централизованную структуру или представить документ, удостоверяющий ее существование «на данной территории на протяжении не менее пятнадцати лет»).

Что касается порядка регистрации религиозных организаций, согласно мнению, выраженному Б.Н. Ельциным, его требовалось привести в соответствие с Гражданским кодексом России. Это замечание также было проигнорировано. В результате установленный законом порядок регистрации противоречит не только пожеланиям президента, но и Гражданскому кодексу.

Затронул президент и ту статью законопроекта, в которой приводился длинный перечень оснований для ликвидации религиозной организации. Он указал на необходимость привести эту статью в соответствие со статьей 13 Конституции Российской Федерации, запрещающей создание и деятельность только таких объединений, цели и действия которых направлены на насильственное изменение основ конституционного строя и нарушение целостности Российской Федерации, подрыв безопасности государства, создание вооруженных формирований, разжигание социальной, расовой, национальной и религиозной розни. Между тем, констатировал Б.Н. Ельцин, «проектом предусмотрен ряд оснований, носящих явно неправовой характер».

Дума, однако, не только оставила без внимания это замечание президента, но, наоборот, в еще большей степени расширила список деяний, за которые религиозная организация может подвергнуться запрету. Среди них — и такие, которые широко использовались в СССР для преследования инакомыслящих. А некоторые (например «разрушение семьи и брака») могут быть отнесены практически к любой религии, допускающей монашество или требующей celibата священнослужителей.

Внимание президента привлекла также статья закона, предусматривающая возможность предоставления государственными и муниципальными учебными заведениями помещений религиозным организациям для преподавания детям религии во внеучебное время. «Указанное право уже предоставлено образовательным учреждениям, — напомнил депутатам Б. Ельцин. — В соответствии со статьей 32 федерального закона «Об образовании», образовательное учреждение самостоятельно в осуществлении образовательного процесса, а также в финансовой, хозяйственной и иной деятельности».

Несмотря на эти замечания, законодатели не только остались при своем мнении, но и развили его дальше. Они поставили использование этой возможности религиозными организациями под контроль госаппарата, обязав образовательные учреждения извещать о принятом ими решении «соответствующий местный (муниципальный) орган управления образованием». А в дальнейшем усилили это ограничительное положение в еще большей степени, заменив «уведомление» на «согласование», то есть получение формального согласия начальства.

«ОТЕЧЕСТВЕННАЯ СПЕЦИФИКА»

О Совете на какое-то время «забыли», как если бы его и не существовало вообще. Лишь 14 ноября 1996 г. он собрался под председательством А.Б. Чубайса, который пришел на смену недолго «администрировавшего» Н.Д. Егорова. Собранным были вручены извлечения из опубликованной летом программы действий президента на 1996—2000 гг. В них наряду с осуждением антирелигиозной политики КПСС и подтверждением приверженности самого Ельцина свободе совести выражалась «озабоченность по поводу присутствия в российском религиозном пространстве активных зарубежных миссионерских организаций» и «тоталитарных сект». После чего давалось обещание «привести действующее законодательство в соответствие с существующими международными стандартами с учетом отечественной специфики». Что это за «специфика», годом позже узнали все.

Заместитель председателя Комитета Госдумы по делам общественных объединений и религиозных организаций В.В. Боршев представил Совету информацию о ходе работы над проектом закона, который все еще назывался законом «О внесении изменений» в закон 1990 г. Он поддержал заключение по законопроекту, которое было представлено в Думу президентом после принятия этого документа в первом чтении, и рассказал членам Совета о выводах, к которым пришли участники состоявшегося под его председательством 27 сентября расширенного заседания палаты по правам человека Политического консультативного совета при президенте Российской Федерации.

В.В. Боршев высказался за то, чтобы в закон было включено четкое и ясное определение иностранной религиозной организации, «поскольку в настоящее время религиозные объединения, образованные российскими гражданами (например, католические общины), подпадают (в Калининградской, Тверской областях, других регионах) под определение «иностранных» по признаку их внутреннего устройства (канонического подчинения)».

Палата по правам человека, сообщил он, рекомендовала исключить из перечня оснований для ликвидации религиозной организации пункт, запрещающий «пропаганду учения, предусматривающего разрушение по религиозным мотивам семьи и брака... Пропаганда безбрачия, в той или иной мере присущая многим, в том числе мировым религиям, не является наказуемым деянием, поскольку всегда оставляет за человеком свободу выбора».

РАБОЧАЯ ГРУППА

Члены Совета узнали о том, что думский комитет создал специальную рабочую группу, которая рассматривает поправки к законопроекту, поступившие от субъ-

ектов законодательной инициативы. Эта группа, заверил собравшихся докладчик, «намерена твердо придерживаться утвержденной в первом чтении концепции, основанной на конституционных принципах светского государства и равенства религиозных объединений перед законом».

В итоге было решено добиваться, чтобы по завершении работы над поправками Совет был ознакомлен с уточненным текстом законопроекта до его обсуждения комитетом перед внесением в Госдуму для рассмотрения во втором чтении. Чего — отметим сразу — не было сделано ни в тот момент, ни когда-либо вообще...

Рабочая группа, о которой говорил В.В. Боршев, действительно провела несколько встреч, в результате которых подготовила одобренный как представителями думского комитета, включая его председателя В.И. Зоркальцева, так и юристами религиозных организаций компромиссный вариант к концу декабря 1996 г. Компромисс достигался с трудом, так как сторонники «жесткого курса» почувствовали, что могут добиться гораздо большего, чем это удалось им сделать в июне 1996 г.

В статью о государственной регистрации религиозных организаций было внесено (и сохранилось в окончательном тексте закона) добавление, согласно которому она должна осуществляться в соответствии с гражданским законодательством Российской Федерации (а ст. 51 Гражданского кодекса запрещает отказ в регистрации «по мотивам нецелесообразности»). В статье о религиозных организациях появилось упоминание (вычеркнутое впоследствии) о том, что одним из их признаков является миссионерская деятельность. В статью о представительствах иностранных религиозных организаций включалось определение этих организаций, предложенное В.В. Боршевым. Поборникам равенства религиозных объединений перед законом удалось на несколько месяцев оттянуть принятие поправки митрополита Кирилла, предлагавшего еще в июле 1996 г. исключить из текста законопроекта положение, согласно которому «установление каких-либо преимуществ или ограничений для одной или нескольких религиозных организаций не допускается».

В основном, однако, вариант рабочей группы повторял, а в некоторых положениях даже ослаблял текст, принятый Думой в первом чтении. Членам группы не удалось реализовать в полной мере помощь, оказанную им президентом. Так, список оснований для ликвидации или запрета религиозных организаций не только не сократился, но, наоборот, еще более вырос. Существенно ухудшилась статья о порядке предоставления религиозным организациям школьных помещений для обучения детей религии — даже не с уведомлением местного органа управления образованием, а по согласованию с ним. Зарегистрированные религиозные организации приобретали исключительное право иметь при себе представительства иностранных религиозных организаций.

12 февраля 1997 г. было проведено еще одно заседание Совета под председательством А.Б. Чубайса. Членов Совета — руководителей религиозных объедине-

ний, конечно же, больше всего интересовало, в каком состоянии находится подготовка текста, который должен быть вынесен на второе чтение в Думе. Их, однако, особенно подробно информировали по другим вопросам, таким, как значение указа президента «О Дне согласия и примирения» и «О проведении Года примирения и согласия».

Как указывалось в пресс-релизе, переданном администрацией президента средствам массовой информации, при обсуждении вопроса о внесении изменений и дополнений в закон 1990 г. «члены Совета с удовлетворением отметили, что в законопроекте учтены предложения, внесенные на предыдущем заседании Совета».

На самом деле этот проект никому из участников заседания показан не был. Из чего большинство сделало ошибочный вывод, что окончательным является вариант, согласованный в рабочей группе 26 декабря 1996 г. Между тем в тиши чиновных кабинетов «варился» совсем другой вариант, который потом и был вынесен на второе чтение.

ЭРА ЮМАШЕВА

А вскоре власть в окружении Ельцина в очередной раз переменялась. А.Б. Чубайс вернулся в правительство, а его место в качестве руководителя президентской администрации занял автор литературной обработки мемуаров Б. Ельцина В.Б. Юмашев. Именно он председательствовал на очередном заседании Совета, состоявшемся 29 мая 1997 г., когда до решающих голосований в Государственной Думе оставалось всего несколько дней.

Вопрос о законе и на сей раз оказался одним из многих вынесенных на рассмотрение консультативного органа при президенте пунктов повестки дня. Среди них были, в частности, вопросы «О роли и месте конфессий и религиозных объединений в гармонизации межнациональных отношений», «О подготовке к празднованию 2000-летия христианства», «О проекте Налогового кодекса Российской Федерации».

Членов Совета проинформировали о создании при заместителе руководителя администрации президента экспертной группы по подготовке рекомендаций в сфере взаимодействия государства и религиозных объединений. В эту группу, наделенную теми же функциями, что и сам Совет, вошли, как было сказано в пресс-релизе, «ученые-религиоведы» во главе с Ф.В. Шеловым-Коведяевым.

Наконец, очередь дошла и до закона. О нем поведал собравшимся сам В.И. Зоркальцев. Он посетовал, что рассмотрение основополагающего законодательного акта об отношениях с организациями верующих «слишком затянулось», и сообщил, что уже решено представить его на второе чтение в следующем месяце, то есть в июне.

— А нельзя ли взглянуть на этот проект? — спросил председателя думского комитета представитель Русской Православной Церкви архиепископ Солнечногорский Сергей.

— Пока нет, — ответил Зоркальцев. — Текст еще дорабатывается. Но в свое время мы его вам покажем.

И действительно показали. Но, увы, далеко не всем...

Члены Совета впервые получили новый документ не от президентского или думского аппарата, а от «раздобывшего» его по неофициальным каналам Российского отделения Международной ассоциации религиозной свободы (РО МАРС). Получили и изумились: переписанный заново законопроект содержал широкий набор положений, ограничивавших права верующих, особенно католиков и протестантов. Просьба представителей религиозных объединений вернуться к совместной работе осталась без ответа. Их даже не допустили на заседание комитета, где было решено вынести новый текст на второе чтение в Думе, которое и было проведено 18 июня.

Как мы уже упоминали выше, замечания президента, высказанные им после первого чтения, были депутатами просто-напросто проигнорированы. Что касается «новшества», общее внимание привлекла включенная по инициативе В.И. Зоркальцева преамбула, упоминавшая «особо уважаемые» культуры: «православие как неотъемлемую часть общероссийского исторического, духовного и культурного наследия, равно как и многомиллионный ислам, а также буддизм, иудаизм и другие традиционно существующие в Российской Федерации религии».

Голосование дало следующие результаты: за — 337, против — 5, воздержались — 1, не голосовали вообще — 107 депутатов.

Крупные религиозные объединения страны в оценке принятого во втором чтении закона разошлись. Те, чьи культуры были упомянуты в преамбуле, возражать не стали. Представитель одного из таких объединений сказал мне, что готов поддержать закон из-за этой преамбулы: ведь она причисляет и его религию к «уважаемым». Что касается остальных дискриминационных положений закона, добавил мой собеседник, будем уповать на то, что их постигнет судьба множества других законов, которые в России не выполнялись никогда.

Те же, кто в список «уважаемых» не попал, и прежде всего христиане (старобрядцы, католики и протестанты всех деноминаций), обратили внимание не только на свое исключение из списка, но и на содержащиеся в законе многочисленные несоответствия Российской Конституции и нормам международного права.

Перед лицом протестов религиозной и нерелигиозной общественности и желая «подстраховаться» от возможных неожиданностей, руководство Думы избрало для третьего чтения и решающего голосования по проекту 23 июня день, когда высшие руководители христианских Церквей России находились на Европейской экуменической ассамблее в Граце.

По возвращении на родину религиозные лидеры познакомились с заключением, подготовленным оставшимися в Москве членами Совета МАРС — директором Института религии и права А.В. Пчелинцевым и президентом Христианского юридического центра В.В. Ряховским, после чего обратились к главе государства с просьбой сделать все возможное для того, чтобы только что принятый законодательный акт был приведен в соответствие с Конституцией.

«Создается впечатление, — говорилось в этом письме Совета МАРС Б.Н. Ельцину, — что кто-то задался целью не объединить, а, наоборот, в максимально возможной степени разделить россиян, на этот раз по вероисповедному принципу».

И, надо отдать должное президенту, 21 июля он наложил вето на принятый депутатами вариант закона, признав, что его текст «противоречит основам конституционного строя Российской Федерации и другим положениям Конституции Российской Федерации, общепризнанным нормам международного права».

АППАРАТНЫЙ КОМПРОМИСС

После чего в недрах администрации президента и аппарата Думы родился «компромиссный» текст, предложенный депутатам уже от имени президента. Любопытной особенностью этого «компромисса» является то, что в нем не нашло отражения практически *ни одно* из перечисленных выше замечаний главы государства. Без внимания остались и предложения религиозных объединений, которые тем временем получили заверения в том, что их позиция будет учтена при составлении окончательного варианта закона перед его внесением на окончательное рассмотрение Государственной Думы и Совета Федерации.

Правда, кое в чем предыдущий вариант был подправлен (например, среди «уважаемых» в России религий было упомянуто христианство, тогда как ранее короткий список начинался с православия, а христианство в целом там вообще не упоминалось). Зато за спиной членов Совета при президенте были добавлены новые положения, ограничивающие религиозную свободу в России. При этом самые существенные предложения членов Совета о внесении в текст закона изменений по существу проблем, которые волнуют верующих россиян, были просто-напросто «забыты».

Все это побудило ряд религиозных объединений (католиков, баптистов, пятидесятников и адвентистов) отозвать полученные от них служащими администрации с помощью недостоверной информации подписи под заявлением в поддержку закона. Новый вариант закона подвергся серьезной критике также со стороны старообрядцев (Русская Православная Старообрядческая Церковь), чей духовный руководитель митрополит Алимпий отверг его с самого начала.

И все же 19 сентября «компромиссный вариант» был окончательно принят Думой. Представляя его депутатам, В.И. Зоркальцев и не думал скрывать, что внесенные в текст закона поправки «не меняют ни концепцию, ни структуру» этого документа. При этом он остался верен старому тезису о «внешней угрозе»: «Все конфессии, представители которых отозвали свои подписи под розданным вам заявлением, имеют свои руководящие центры за рубежом. Я говорю это для тех, кто сегодня считает наш закон неприемлемым и собирается голосовать против него. И я хочу поставить вопрос: с кем вы, дорогие коллеги?»

Думаю, вряд ли кто из голосовавших за закон был знаком с церковной историей и знал о том, что половину собственной жизни (фактически 500, а канонически даже 600 лет) Российская Православная Церковь имела свой, как выразился г-н Зоркальцев, «руководящий центр» за рубежом, в Константинополе. А отпочковавшись от этого центра, осталась под значительно более жестким контролем другого, вообще не церковного центра, а именно правительства царской России.

«Дорогие коллеги» г-на Зоркальцева, в большинстве своем члены партий господ Зюганова и Жириновского, подтвердили, что они «с ним». При этом лидер ЛДПР самолично поднялся на трибуну, чтобы заявить: «Мы должны исходить из позиции Русской Православной Церкви. Если сейчас нам из Патриархии скажут: принять закон — примем. Скажут: не принимать — не примем». В итоге за закон проголосовали 357 депутатов, против — всего 6, воздержались четверо. 83 депутата, главным образом члены фракции «Яблоко», в голосовании не участвовали.

ПОСЛЕДСТВИЯ ПРИНЯТИЯ НОВОГО ЗАКОНА

Представители президентской администрации, правительства и Федерального Собрания, с одной стороны, и Русской Православной Церкви, с другой, отреагировали на вступление в силу закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» выражением удовлетворения результатом, который был достигнут в итоге нескольких лет напряженного противоборства.

Те из них, кого можно причислить к искренне заблуждающимся, полагают, что сумели наконец защитить россиян от псевдорелигиозных групп (или «тоталитарных сект»). По мнению этих людей, закон гарантирует свободу деятельности всех «нормальных» религиозных организаций и в то же время, не посягая на их равноправие, отдает должное Русской Православной Церкви.

На самом деле ни одно из этих предположений не соответствует действительности.

1. Как отмечалось в изданном в 1997 г. Миссионерским отделом Московского Патриархата справочнике «Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера», «даже с принятием соответствующей законода-

тельной базы по деструктивным религиозным организациям проблема их роста не будет снята». «После запрета, — поясняют авторы сборника, — многие деструктивные культы перейдут на нелегальное положение, ужесточат конспирацию и увеличат свою мобильность (постоянные передвижения адептов культа), что еще больше снизит контроль над ними со стороны властей». Кроме того, «даже при ликвидации конкретного деструктивного культа и изоляции его лидеров остается проблема адептов этого культа, действия которых непредсказуемы».

В любом нормальном, здоровом обществе для пресечения преступных действий существует суд, преследование же **инакомыслия** открывает путь к произволу. Именно это происходило в России как до, так и в особенности после 1917 г. И сегодня нам остается лишь констатировать: то, чего не сумел добиться советский тоталитарный режим с его ГУЛАГом, тем более не под силу властям государства, стремящегося стать правовым.

2. Страдают от нового закона и от тех, кто проводит его в жизнь, не гипотетические «тоталитарные секты», а реальные и вполне законопослушные организации. Оно и понятно: закон вводит, причем задним числом, разные категории юридических лиц с неодинаковым объемом прав и возможностей. Общероссийскими могут отныне считаться только такие религиозные объединения, которые «действовали на законных основаниях» 50 лет назад, то есть при Сталине и Берии. Прочие «централизованные» организации должны состоять не менее чем из трех «местных», которые, в свою очередь, «привязываются» к административно-территориальным структурам государства.

В самых неблагоприятных условиях оказываются те, кто не входит в централизованную структуру и при этом не может документально подтвердить факт своего «существования на соответствующей территории на протяжении не менее пятнадцати лет», то есть со времен Брежнева и Андропова. Они лишаются права «производить, приобретать, экспортировать, импортировать и распространять религиозную литературу, печатные, аудио- и видеоматериалы и иные предметы религиозного назначения».

Эти новые «лишенцы» (как называли после 1917 г. представителей «свергнутых эксплуататорских классов») не смогут создавать культурно-просветительские организации, образовательные и другие учреждения, а также учреждать средства массовой информации. У них отбирается право «приглашать иностранных граждан в целях занятия профессиональной, в том числе проповеднической, религиозной деятельностью», даже если речь идет о деятельности «в данных организациях». В довершение всего им предстоит в течение 15 лет ежегодно обращаться к местным чиновникам, прося продлить государственную регистрацию.

Как это часто бывает, дух закона оказывается даже сильнее, чем его буква. Из разных городов, областей, краев и республик Российской Федерации приходят сообщения о том, что у официально признанных после 1990 г. религиозных объеди-

нений отбирают выданные ранее регистрационные свидетельства. Многим заявляют, что отныне они не должны более заниматься культовой практикой. «Не нашим» все чаще не позволяют строить храмы и даже арендовать помещения для совершения богослужений.

Отмечено немало случаев, когда от общин последователей различных религий требуют заручиться согласием на их деятельность со стороны местных епископов Русской Православной Церкви. Тем самым подтверждается курс на превращение России в государство официального единомыслия, где православным епископам отводится роль фактических правопреемников секретарей райкомов КПСС.

3. Вопреки расчетам современных «ревнителей православия», новый закон наносит весьма ощутимый ущерб и Русской Православной Церкви.

- Сделан опасный шаг к приданию властным структурам Церкви — каковы бы ни были действительные намерения священноначалия — функций нового идеологического ведомства, призванного служить своего рода «приводным ремнем» между светской властью и населением. «Флирт» с государством компрометирует Церковь в неменьшей мере, чем это происходило до 1917 г., когда значительная часть россиян видела в ней служанку царского самодержавия и в решающий момент политического кризиса отвернулась от религии, поддавшись демагогии большевиков.

- Дан сигнал для начала «охоты на ведьм», усиливаются позиции ультранационалистических, а порой и откровенно черносотенных сил, мечтающих о возврате к «державному» прошлому. В процессе дискуссии о новом законе церковно-административным санкциям («прещениям») были подвергнуты священнослужители-либералы, причем поводом для этих санкций стало не отклонение от православного учения, а отличный от официального подход к связям с государством, а также отказ от средневековой нетерпимости по отношению к носителям иных религиозных взглядов. Тем самым создается серьезная угроза церковному единству.

- Под ударом оказался международный престиж Русской Православной Церкви. Начав с нападок на экуменизм, объявленный «опасной ересью», наиболее непримиримо настроенные адепты «русской православной исключительности» кончили тем, что противопоставили РПЦ миллионам поборников религиозной свободы и веротерпимости во всем мире.

В итоге сегодня мы наблюдаем явное сближение двух достаточно мощных течений, определяющих характер религиозной жизни и государственно-церковных взаимоотношений в свободной России.

Первое из них родилось в недрах политических структур посткоммунизма и ставит своей целью клерикализацию государства, превращение его из светского в конфессиональное, национал-православное по форме и тоталитарное по содержанию.

Второе появилось внутри церковной ограды и объединило тех клириков и мирян Церкви большинства, которые добиваются возвращения православию, если не де юре, то де факто, статуса государственной религии.

Опасны ли эти течения и если да, то насколько?

Безусловно опасны, но противостоять им возможно и необходимо, причем именно сейчас, пока они не слились в единый поток и пока на пути у них стоят:

а) Конституция и законы правового государства, гарантирующие идеологическое и религиозное многообразие;

б) принципиальная позиция РПЦ, которая зафиксирована в официальных документах священноначалия, провозглашающих независимость Церкви от государства;

в) готовность значительной части населения страны, в том числе и верующих, включая православных, отстоять завоеванную впервые в истории свободу и равенство всех перед законом.

Галина КРЫЛОВА
(Москва)

СВОБОДА РЕЛИГИИ И ПРАВА ЧЕЛОВЕКА

Принятый в России в сентябре 1997 г. закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» свидетельствует об открытом нарушении прав и свобод человека, возведенном в ранг федерального закона, и об игнорировании Российским государством взятых на себя международных обязательств. Теоретически Россия признает и гарантирует права и свободы человека и гражданина в соответствии с общепризнанными нормами и принципами международного права, которые являются составной частью ее правовой системы. Конституция РФ признает приоритет международного права над внутренним. Это означает, что ни один российский закон не должен противоречить Всеобщей декларации прав человека, пактам о правах человека и другим международным соглашениям в этой области. Принятие нового закона означает не только нарушение Конституции страны, но и вышеуказанных норм международного права.

Закон является ярким проявлением нетерпимости и религиозной дискриминации практически всех религиозных организаций, в нем намеренно ущемляются права верующих, как граждан России, так и иностранцев и лиц без гражданства.

В нарушение Всеобщей декларации прав человека и Международного пакта о гражданских и политических правах он не только не предоставляет каждому права на свободу мысли, совести и религии, на свободу убеждений и на свободное выражение их, на эффективную защиту против дискриминации по признаку религии, но, напротив, игнорирует и нарушает права человека и его основные свободы, провозглашенные как международным, так и российским законодательством.

В нем декларативно подтверждаются права каждого на свободу совести и свободу вероисповедания, а также на равенство перед законом независимо от отношения к религии и убеждений (преамбула), декларируется равенство религиозных объединений перед законом, гарантируются свобода совести, свобода вероисповедания и недопустимость установления преимуществ, ограничений или иных форм в зависимости от отношения к религии, заявляется, что ничто в законодательстве о свободе совести, свободе вероисповеданий и религиозных объединениях не должно истолковываться в смысле умаления или ущемления права человека и гражданина на свободу совести и свободу вероисповедания, установленной Конституцией РФ или вытекающего из международных договоров РФ.

Однако вопреки этим декларациям закон по сути и букве (а не только в толковании) открыто дискриминационен и нарушает Конституцию РФ, законодательство РФ и нормы международного права. При этом ссылки на ограничения, якобы предпринимаемые в интересах общественного порядка, здоровья или нравственности, а также для защиты прав и свобод других, в данном случае явно лицемерны, поскольку речь идет не об этих ценностях, а об откровенной дискриминации подавляющего большинства религиозных организаций, легально зарегистрированных в настоящее время в Российской Федерации.

Его нормы нарушают ряд статей Конституции РФ.

Ст. 2 Конституции РФ признает высшей ценностью права и свободы человека, а следовательно, приоритет этих прав и свобод в деятельности всех органов государства. Это означает, что все правовые акты должны исходить из принципа неотъемлемости прав человека.

В соответствии с ч. 1 ст. 15 Конституции РФ она имеет высшую юридическую силу, прямое действие и применяется на всей территории РФ. Законы и иные правовые акты, применяемые в РФ, не должны противоречить Конституции. Ч. 4 ст. 15 Конституции РФ признает общепризнанные принципы и нормы международного права и международные договоры РФ составной частью ее правовой системы.

Ч. 2 ст. 17 Конституции трактует основные права и свободы человека как неотчуждаемые и принадлежащие каждому от рождения, а ст. 18 Конституции указывает, что они являются непосредственно действующими и определяют смысл, содержание и применение законов, деятельность законодательной и исполнительной власти, местного самоуправления и обеспечиваются правосудием.

Ст. 19 Конституции предусматривает гарантию государством равенства прав и свобод человека независимо, в том числе и от его отношения к религии, убеждений, принадлежности к общественным объединениям. Запрещены любые формы ограничения прав граждан по признакам религиозной принадлежности.

Ст. 28 Конституции каждому гарантирует свободу совести и свободу вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими

любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними.

Приведу лишь одну норму закона, совершенно игнорирующую конституционные гарантии. Они не в полной мере распространяются, в соответствии с п. 3 ст. 27 закона, на верующих и членов религиозных объединений в зависимости от срока их действий или вхождения в централизованную организацию. Так, например, граждане, входящие в религиозное объединение, действующее менее 15 лет на определенной территории, не имеют права проводить религиозные обряды в лечебно-профилактических и больничных учреждениях, детских домах, домах-интернатах для престарелых и инвалидов, в учреждениях, исполняющих уголовные наказания в виде лишения свободы, по просьбам находящихся в них граждан, распространять религиозную литературу, печатные, аудио- и видеоматериалы и иные предметы религиозного назначения, приглашать иностранных граждан в целях занятия профессиональной, в том числе проповеднической, религиозной деятельностью.

Закон затрагивает все религиозные организации, поскольку его правило о 15-летнем существовании может быть применено даже к самым уважаемым в России конфессиям. Так, Римско-Католическая Церковь действовала на территории России с XII века. Однако в годы советской власти ее активность по известным причинам резко упала, и только в 1991 г. Ватикан учредил в России две Апостольские администрации. В годы советской власти Апостольская администрация находилась на территории Белоруссии. Возникает вопрос: будет ли это являться подтверждением ее существования на территории России более 15 лет?

Протестанты в России действуют более четырех столетий. Но если зарегистрированные объединения католиков канонически подчинены юрисдикции Ватикана и входят в единую структуру Церкви, то протестанты принадлежат к десяткам различных Церквей. Так, Англиканская община зарегистрирована в Москве только в 1993 г. Лютеранская Церковь, хотя ее первый приход и был основан в Москве еще в середине XIV века, подвергалась гонениям в СССР и была зарегистрирована на территории России только начиная с 1991 г. (Евангелическо-Лютеранская Церковь и Единая Евангелическо-Лютеранская Церковь России — с 1991 г., Союз Евангелическо-Реформатских Церквей России — с 1992 г. и т.д.).

Новый закон приведет к тому, что многие самостоятельные в настоящее время религиозные организации вынуждены будут войти в централизованные структуры.

Духовные управления верующих мусульман в период СССР существовали только в Баку, Ташкенте, Махачкале и Уфе. Таким образом, перед зарегистрированными после 1991 г. в России Духовными управлениями будет стоять задача: для сохранения своего легального статуса получить от централизованной организации подтверждение, что они существуют более 15 лет. Каноническая же структура ислама такой централизации не предусматривает.

Московское Общество Сознания Кришны — первая религиозная община вайшнавов — была зарегистрирована только в 1988 г., хотя вайшнавизм действовал в России намного раньше и преследовался государством за свои религиозные убеждения. Их всероссийское объединение было зарегистрировано в 1992 г. Будут ли признаны в качестве доказательств деятельности религиозной организации справки, имеющиеся у отдельных вайшнавов, об осуждении, отбывании наказания в виде лишения свободы и последовавшей затем реабилитации, зависит от усмотрения регистрирующих органов.

Церковь Объединения неофициально работала в России с 70-х гг., зарегистрирована в 1992 г. Очевидно, что и она может быть подвергнута ограничениям по новому закону. Более того, не исключено, что вообще встанет вопрос о самом ее существовании.

Уже из кратких сведений официального справочника «Религиозные объединения Российской Федерации», изданного аналитическим управлением аппарата Совета Федерации в 1996 г., можно увидеть, какие проблемы ожидают практически все религиозные организации.

Самостоятельные протестантские общины должны будут представить подтверждение от своей централизованной организации, так как едва ли они смогут получить подтверждение от органов местного самоуправления о том, что действуют на их территории не менее 15 лет. (Это же относится и к мусульманам.) В то же время согласно Методическим рекомендациям Министерства юстиции РФ о применении органами юстиции некоторых положений Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» местные религиозные организации, не прошедшие перерегистрацию, не вправе учреждать централизованные организации. Это создает таким общинам определенные сложности, так как им придется войти в уже существующие централизованные организации, что может не соответствовать их желанию.

Части организаций придется решать вопрос о смене руководителей, поскольку в соответствии с теми же Методическими рекомендациями иностранные граждане и лица без гражданства, временно пребывающие в РФ, возглавлять религиозную организацию не могут.

Таким образом многие религиозные организации, действующие ныне легально, могут утратить свой статус или подвергнуться многочисленным ограничениям. Судьба около 15 тысяч зарегистрированных организаций и нескольких тысяч незарегистрированных, которые в соответствии с ранее действовавшим законом имели право действовать без регистрации, фактически отдается на усмотрение власти. Тем более что Методические рекомендации Министерства юстиции РФ по осуществлению органами юстиции контрольных функций в отношении религиозных организаций предусматривают в том числе и проверку соответствия фактической деятельности религиозной организации заявленным в ее уставе це-

лям и задачам. Понятно, какой простор субъективизму местной власти дают эти формулировки.

Поскольку теоретический анализ дискриминационных норм закона может быть интересен достаточно узкому кругу лиц, полагаю уместным проиллюстрировать все вышесказанное конкретными примерами. С момента принятия закона прошло более полугода, и именно практика подтвердила теоретические выводы о том, что **права и свободы каждого могут быть дифференцированы властными структурами по новому закону в зависимости от его отношения к той или иной религии.**

Нужно учитывать, что новый закон еще не действует в полной мере. Тому есть две причины. Первая — политическая: прежде всего требуется доказать мировой общественности, что закон вовсе не так дискриминационен и оснований для беспокойства по поводу нарушений прав человека в России не имеется. (Так, лишение регистрации лютеран Министерством юстиции в Хакасии в октябре 1997 г. вызвало столь острую реакцию за рубежом, что решение было отменено; однако местная власть предупредила лютеран о том, что вскоре вновь вернется к рассмотрению этого вопроса.) Вторая причина — практическая. Закон настолько несовершенен с точки зрения юридической техники, что для его применения необходимы подзаконные акты. В настоящее время утверждены положение «О порядке проведения государственной религиоведческой экспертизы», положение «О порядке регистрации, открытия и закрытия в РФ представительств иностранных религиозных организаций» и «Правила государственной регистрации религиозных организаций в органах юстиции РФ». Сохраняя дискриминационную направленность закона, они конкретизируют его и позволяют применять на практике.

Представляется не случайным то обстоятельство, что первыми пострадавшими от деятельности нового закона стали лютеране Хакасии — деятельность их евангелической миссии была прекращена. Хотя многие в России обоснованно связывают перспективу возрождения духовности в стране с Русской Православной Церковью, что предполагает поддержку государством Московского Патриархата, его огосударствление при чрезвычайно малом количестве действительно верующих и живущих церковной жизнью людей, с одной стороны, и не слишком высоком авторитете государственной власти, с другой, может дать противоположный результат. По данным всех социологических опросов, среди граждан России, относящих себя к православным, чрезвычайно мала доля тех, кого можно назвать действительно верующими — исповедующихся, причащающихся, соблюдающих посты, наконец, способных без запинки прочесть «Отче наш». Иными словами, все они — потенциальные верующие, которые могли бы стать приверженцами не только православия, но и других христианских конфессий. Православными же они считают себя, как правило, потому, что это вера их отцов, и они принимают

крещение, ставят свечи и красят яйца на Пасху по семейному обычаю. Однако проникновенное, умное слово пастыря, доброе отношение общины к каждой конкретной личности способно привести такого человека и к протестантам, и к католикам, и к другим конфессиям. Пастырская же работа — слабое место Русской Православной Церкви. Увлечение гигантскими строительными проектами, сомнительная коммерческая деятельность и, самое главное, огосударствление Московского Патриархата фактически ставят борьбу за душу человеческую на последнее место в шкале этих приоритетов. Стремление оградить свою паству от воздействия извне понятно. Но понимание того, что бороться за души Церковь может с помощью духовной деятельности, проповеди, молитвы, благотворительности, а не с помощью государства, которое в нарушение своей собственной Конституции действует в интересах одной конфессии, свойственно лишь единичным служителям Церкви.

Таким образом, закон может быть использован против любой не поддерживаемой государством конфессии. А таковыми в России фактически являются все, кроме РПЦ. То есть, в каждом конкретном случае вопрос будет решаться исходя из политических и иных соображений. Очевидно, что дискриминация едва ли затронет католиков, хотя по новому закону возможны препятствия деятельности католического епископа (не гражданина РФ), назначенного на свою кафедру Ватиканом. Возможно создание препятствий для проповеднической деятельности американского пастора-баптиста или легальной деятельности на территории Российской Федерации Русской Православной Церкви Заграницей (штаб-квартира в Нью-Йорке). Разумеется, они пойдут путем согласований и договоренностей с властью, однако это дает последней широкие возможности влиять на религиозные организации.

Кроме того, создание препятствий возможно не столько на федеральном уровне, сколько непосредственно в регионах. Так, Министерство юстиции не может отказать в регистрации мормонам, однако в регионах их деятельности могут препятствовать на основании закона даже с учетом их регистрации на федеральном уровне.

Поскольку я упомянула о хакасском инциденте, вызвавшем широкую реакцию в мире, покажу на примере этой общины, как применяются положения нового закона.

Согласно п. 5 ст. 11 федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» для государственной регистрации местной религиозной организации учредители представляют в соответствующий орган юстиции документ, подтверждающий существование религиозной группы на данной территории на протяжении не менее 15 лет, выданный органом местного самоуправления, или документ, подтверждающий ее вхождение в централизованную религиозную организацию, выданный ее руководящим центром.

Данные положения закона, определяющие порядок создания религиозных организаций, ставят возможности граждан реализовать свое право на образование религиозной организации (с правом юридического лица) в зависимости от того, какую религию (имеющую 15-летний «стаж» деятельности или нет, представленную централизованной организацией или нет) они исповедуют, что является грубым нарушением ст. 19 и ч. 1 ст. 30 Конституции РФ. Кроме того, они нарушают норму ч. 1 ст. 30 Конституции РФ, в соответствии с которой каждый имеет право на объединение.

Требование федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» о предоставлении документа, подтверждающего существование религиозной группы на определенной территории на протяжении не менее 15 лет или вхождение ее в централизованную религиозную организацию, неправомерно ограничивает конституционное право граждан на объединение, совместное исповедание и распространение религии, поскольку устанавливаемые обжалуемыми нормами закона предварительные условия не могут служить основанием ограничения или условием реализации прав и свобод граждан, предусмотренных Конституцией РФ.

В соответствии с п. 3 ст. 27 «О свободе совести и о религиозных объединениях» религиозные организации, не имеющие документа, подтверждающего их существование на соответствующей территории не менее 15 лет, пользуются правами юридического лица при условии их ежегодной перерегистрации до наступления указанного срока. В данный период указанные религиозные организации не пользуются следующими правами:

— правом на отсрочку от призыва на военную службу для их священнослужителей (ч. 4 ст. 3);

— правом создавать образовательные учреждения и непосредственно обучать детей религии вне рамок образовательной программы без разрешения образовательного учреждения и соглашения с органом местного самоуправления (ч. 3 и 4 ст. 5);

— правом иметь при себе представительство иностранной религиозной организации (ч. 5 ст. 13);

— правом проводить религиозные обряды в лечебно-профилактических и больничных учреждениях, детских домах, домах-интернатах для престарелых и инвалидов, в учреждениях, исполняющих уголовные наказания в виде лишения свободы, по просьбам находящихся в них граждан (ч. 3 ст. 16);

— правом производить, приобретать, экспортировать, импортировать и распространять религиозную литературу, печатные, аудио- и видеоматериалы и иные предметы религиозного назначения (ч. 1 ст. 17);

— правом учреждать организации, издающие богослужебную литературу и производящие предметы культового назначения (ч. 2 ст. 17);

- правом создавать образовательные учреждения и учреждать средства массовой информации (ч. 2 ст. 18);
- правом создавать духовные образовательные учреждения для подготовки служителей и религиозного персонала (ст. 19);
- правом приглашать иностранных граждан в целях занятия профессиональной, в том числе проповеднической, религиозной деятельностью (ч. 2 ст. 20).

Требование перерегистрации действующих в настоящее время и зарегистрированных в соответствии с ранее действовавшим законом РСФСР «О свободе вероисповеданий» по сути придает закону обратную силу, что не соответствует ст. 54 Конституции РФ. По смыслу Конституции РФ, общим для всех отраслей права является принцип, согласно которому закон, направленный на ограничение прав граждан, ухудшающий положение граждан, а соответственно и объединений, созданных для реализации конституционных прав и свобод граждан, обратной силы не имеет.

Однако положения ч. 3 ст. 27 закона, в нарушение этого важнейшего конституционного принципа, придают его действию обратную силу. Ими вводятся дополнительные требования к религиозным организациям и дискриминационное по отношению к ним и принципиально новое для российского законодательства понятие — организации, пользующиеся правами юридического лица при условии ее ежегодной перерегистрации.

После данных теоретических пояснений вернусь к конкретному примеру.

24.02.98 г. за № 1-14-98 прокурором г. Абакана Республики Хакасия в адрес религиозного объединения «Христианская Церковь Прославление» было внесено представление об устранении нарушений федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» в его деятельности. Нарушения закона прокуратура усмотрела в том, что религиозное объединение, зарегистрированное Министерством юстиции Республика Хакасия 09.04.92 г. и действующее на территории республики менее 15 лет, в период с октября по декабрь 1997 г. проводило религиозные собрания в клубе пансионата ветеранов Республика Хакасия с участием проживающих в пансионате лиц, распространяло религиозную литературу, обучало граждан в библейской школе, приглашало иностранных граждан для участия в богослужениях Церкви, систематически проводило религиозные собрания в Усть-Абаканской воспитательной колонии для несовершеннолетних, провело международную конференцию с 14 по 16 ноября 1997 г. в г. Абакане с участием граждан Швеции, Украины, Узбекистана и Монголии. Эта деятельность была признана нарушением требований ч. 3 ст. 27 федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», в связи с чем Церкви было предложено принять меры к устранению отмеченных в предписании нарушений закона.

Аналогичные предписания были направлены прокурором г. Абакана в Абаканский пансионат ветеранов Республики Хакасия и Усть-Абаканскую воспитательную колонию для несовершеннолетних. Руководителем указанных учреждений было запрещено допускать представителей религиозного объединения на территорию учреждений и допускать проведение каких-либо мероприятий с их участием.

13.03.98 г. с жалобой в прокуратуру Республики Хакасия обратились 54 ветерана, проживающие в Абаканском пансионате, которые просили восстановить их право на свободу совести, усматривая его нарушение в том, что им было отказано в праве «слушать и исповедовать христианскую веру и получать учение через служителей “Христианской Церкви Прославление”». В удовлетворении жалобы прокуратура Республики Хакасия отказала со ссылкой на то, что в соответствии п. 3 ст. 27 федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» религиозное объединение «Христианская Церковь Прославление», как существующее на территории Хакасии менее 15 лет, «не имеет права проводить миссионерскую проповедническую деятельность в интернате для престарелых и инвалидов».

12.03.98 за № 13-25 прокурором Ширинского района Республики Хакасия по результатам проверки внесено представление в адрес религиозного объединения Евангелическо-Лютеранская Миссия. В представлении прокурором было указано, что в нарушение п. 3 ст. 27 федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» миссия распространяет религиозную литературу, в том числе в больнице, оказывает гражданам гуманитарную материальную помощь, организует бесплатные просмотры видеофильмов и мультфильмов религиозного содержания, проводит беседы о религии. Руководителю миссии было предложено устранить и впредь не допускать нарушений п. 3 ст. 27 федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», запрещающего религиозным организациям, чей срок деятельности на соответствующей территории не достигает 15 лет, заниматься изданием и распространением религиозной литературы, периодических изданий, аудио- и видеоматериалов, вести миссионерскую и проповедническую деятельность в лечебно-профилактических и больничных учреждениях.

Кроме того, прокурором Ширинского района Республики Хакасия 12.03.98 г. внесен протест за тем же номером в адрес религиозного объединения Евангелическо-Лютеранская Миссия, в соответствии с которым религиозному объединению в десятидневный срок было предложено исключить из своего устава положения, противоречащие п. 3 ст. 27 федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», в том числе о систематическом проповедовании Евангелия всеми доступными ей средствами и способами в рамках действующего законодательства как непосредственно, так и через средства массовой информации, о богословской подготовке верующих, об организации воскресной школы, об орга-

низации совещаний, семинаров и конференций по проблемам христианской морали и нравственности, о создании христианских библиотек и т.д.

Это далеко не единственный случай. Так, прокуратурой Ярославской области 26.01.98 г. за № 7-2-04.98 внесено предупреждение Христианской Церкви «Новое поколение», где указано, что в нарушение п. 3 ст. 27 Христианская Церковь «Новое поколение» осуществляет продажу верующим книг и брошюр религиозного содержания, при Церкви функционирует студия аудио- и видеозаписи, открыт электронный журнал на базе компьютерной сети, посредством которого распространяется вероучение Церкви. Тогда как в соответствии с вышеуказанной нормой закона к религиозным организациям, не подтвердившим свое существование на соответствующей территории на протяжении не менее пятнадцати лет, предъявляются специальные требования: до наступления указанного пятнадцатилетнего срока деятельности они не вправе производить, приобретать, экспортировать, импортировать и распространять религиозную литературу, печатные, аудио- и видеоматериалы и иные предметы религиозного назначения. В случае неустранения данных нарушений закона прокуратура предупредила о своем праве внести представление в суд о запрещении деятельности данной религиозной организации.

Из приведенных примеров очевидно, что применение закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» грубо нарушает конституционные права и свободы граждан и противоречит Конституции Российской Федерации. Нетрудно предположить, как закон будет применяться к новым религиозным движениям, если таким ограничениям подвергаются в регионах такие традиционные конфессии, как лютеране.

Однако указанные нарушения не являются основанием для пессимистических прогнозов. Напротив, **я уверена, что в недалеком будущем ряд наиболее дискриминационных положений закона будет признан Конституционным судом РФ не соответствующим Конституции РФ.**

Прежде всего, несмотря на сложившуюся неблагоприятную практику в судах общей юрисдикции, религиозные общины имеют возможность бороться против дискриминационного законодательства в различных инстанциях вплоть до Верховного суда РФ. Своим Постановлением Пленума от 31.10.95 г. он разъяснил, что суды обязаны применять Конституцию как акт прямого действия, в том числе в случаях, когда федеральный закон, принятый после вступления в силу Конституции, находится в противоречии с ее положениями.

Если же Верховный суд РФ, руководствуясь политическими интересами, вынесет решение вопреки своим руководящим разъяснениям, возможно рассмотрение дела Конституционным судом РФ, который призван разрешать дела о соответствии Конституции законодательных актов, или же доведение конкретного судебного дела до юрисдикции Европейского суда по правам человека.

Согласно ст. 125 Конституции РФ Конституционный суд разрешает дела о соответствии федеральных законов Конституции РФ по запросам президента, Совета Федерации, Государственной Думы, одной пятой членов Совета Федерации или депутатов Государственной Думы, Верховного суда Российской Федерации, органов законодательной и исполнительной власти субъектов Российской Федерации. После практически единодушного одобрения закона едва ли можно рассчитывать на то, что кто-то из вышеуказанных лиц пожелает обратиться в Конституционный суд с запросом. Однако ч. 4 ст. 125 Конституции закрепляет право на так называемую конституционную жалобу — по жалобам на нарушение конституционных прав и свобод гражданина и по запросам судов Конституционный суд проверяет конституционность закона, примененного или подлежащего применению в конкретном деле.

То, что исполнение нового закона, не соответствующего Конституции РФ, создаст определенные трудности, понимают даже те высокопоставленные чиновники, которые не испытывают никакой симпатии к новым религиозным движениям. Разъясняя в одном из интервью возможность обращения в Конституционный суд не только президента, Госдумы или Совета Федерации, но и стороны, которая будет считать себя ущемленной применением в отношении нее ст. 27 закона о перерегистрации, А.И. Кудрявцев, заместитель руководителя департамента по делам общественных и религиозных объединений Министерства юстиции России, заявляет: «Мое мнение таково: есть Конституция, в ней есть 54-я статья. Статья эта говорит: закон, устанавливающий или отягчающий ответственность, обратной силы иметь не может. В данном же случае есть придание обратной силы вновь установленной отягчающей норме. То есть, скажем, организация была зарегистрирована, при регистрации ее никаких 15 лет не требовали, а сейчас она станет перерегистрироваться — и мы ее не регистрируем. Это, конечно, нарушение 54-й статьи Конституции, и я уверен, что если дойдет до Конституционного суда, то он эту норму отменит».

Весьма вероятно и обращение в Европейский суд по правам человека. Ратификация Россией Европейской конвенции о защите прав человека и основных свобод, безусловно, вселяет надежду на возможность отстоять свободу совести в Страсбурге. Невыполнение решений Европейского суда может повлечь за собой приостановление членства в Совете Европы, и хотя суд не может обязать какое-либо государство изменить законодательство, его решение по конкретному делу, безусловно, может охладить запретительный пыл российских законодателей.

Поскольку для этого необходимо пройти все внутригосударственные судебные инстанции, да и в самом Европейском суде рассмотрение жалобы может занять значительное время, наивно было бы ждать немедленных результатов.

Тем не менее очевидно: имеется большая вероятность того, что по крайней мере одна из трех судебных инстанций — Верховный суд РФ, Конституционный

суд РФ или Европейский суд по правам человека в Страсбурге — способна своим решением оказать значительное влияние на соблюдение права на свободу совести в России.

Анатолий ПЧЕЛИНЦЕВ
(Москва)

СВОБОДА СОВЕСТИ И ВОИНСКИЙ ДОЛГ: НОВАЯ ПОЛЕМИКА НА СТАРУЮ ТЕМУ

Летом 1992 г. в составе группы российских офицеров по приглашению Всемирной ассоциации христиан-военнослужащих мне довелось побывать с визитом в США. Цель поездки состояла в ознакомлении с организацией работы института военных капелланов и принципами реализации свободы совести в армии США. Состоялись встречи с капелланами в Пентагоне, в Академии сухопутных войск Вест-Пойнта, в Военно-морской академии в Аннаполисе и в Военно-воздушной академии в Колорадо Спрингсе. Поразило то, что в Америке, где жестко проводится принцип отделения Церкви от государства и государство материально никак не участвует в делах Церкви, на содержание военных капелланов из госбюджета выделяются немалые средства. Объясняется это просто — государство, во-первых, поддерживает моральный и патриотический дух армии при содействии Церкви, а во-вторых, гарантирует свободу совести представителям разных конфессий. Из этой поездки я привез огромное количество законов и нормативных документов, регламентирующих деятельность военных священников. Знакомый офицер из Генштаба, увидев это, в шутку заметил, что в былое время за такой пакет документов из НАТО представляли к ордену Красной Звезды. К сожалению, эти документы и этот опыт не заинтересовали наше официальное военное ведомство, как не интересует Министерство обороны и отечественный опыт военного и морского духовенства. Между тем вопрос этот сегодня чрез-

вычайно актуален. Это объясняется, с одной стороны, ростом религиозного сознания военнослужащих, а с другой — утратой многих нравственных ориентиров в обществе.

Уже в ближайшее время законодателю придется решать вопрос о свободе совести в Вооруженных Силах на двух уровнях — стадии комплектования, когда некоторые призывники отказываются от военной службы по религиозным и иным убеждениям, и собственно внутри армии.

ПРАВО НА ОТКАЗ ОТ ВОЕННОЙ СЛУЖБЫ ПО УБЕЖДЕНИЯМ И ЗАМЕНЫ ЕЕ АЛЬТЕРНАТИВНОЙ ГРАЖДАНСКОЙ СЛУЖБОЙ

С проблемой противоречия гражданских обязанностей и глубоких внутренних убеждений граждан мне, военному прокурору в прошлом, пришлось столкнуться еще в 1984 г. во время расследования дела военнослужащего об отказе принимать присягу и брать в руки оружие. Исследуя международные правовые документы и исторический опыт (еще в 1919 г. в Советской России был принят Декрет об освобождении от воинской обязанности по религиозным убеждениям), я понял неоднозначность проблемы и из государственного обвинителя по долгу службы фактически превратился в защитника молодого человека. Военный трибунал не смог вынести обвинительного заключения, и это событие подтолкнуло меня к более глубокому изучению данного вопроса.

Спустя много лет, работая в комиссии по подготовке закона «Об обороне», а позже и в Конституционном совещании по разработке проекта новой Конституции, мне удалось использовать накопленный опыт для внесения положений об альтернативной гражданской службе (АГС). Нередко приходится слышать, что отстаивать право на АГС непатриотично. Это говорят либо дилетанты, либо заинтересованные в том, чтобы армия осталась в том же состоянии, что и сейчас.

Основная цель закона — разрешить противоречия, найти компромисс между гражданским долгом и совестью человека, убеждения которого не позволяют ему брать в руки оружие, принимать присягу, служить в армии. Закон об АГС должен давать личности возможность реализовать свой духовный потенциал не в Вооруженных Силах, а в сфере гражданских отношений. Гражданскую альтернативную службу нужно рассматривать как государственную повинность, одну из ее разновидностей, а не как лазейку для желающих найти путь полегче. Сегодня закон об АГС должен стать механизмом реализации соответствующего конституционного положения о праве граждан выбирать способ служения обществу. Десять лет назад в СССР право на альтернативную службу вообще отсутствовало. Тогда действовал закон о всеобщей воинской обязанности 1939 г., в ст. 3 которого говорилось, что каждый гражданин Советского Союза обязан, независимо от нацио-

нальной и религиозной принадлежности, пройти службу в ВС. Такая служба расценивалась как «священный долг по защите Отечества». Нужно отметить, что сейчас Россия осталась в цивилизованном мире практически единственным государством, которое не имеет закона об АГС, за исключением стран, где есть профессиональная армия (США, Канада, Великобритания). На профессиональную основу переходят французская и бельгийская армии.

Убежден, что принятие закона об АГС не только не снизит, но и повысит боеготовность Вооруженных Сил России. Но поскольку закона еще нет, то сегодня молодые люди могут уклоняться от воинской обязанности по соответствующим мотивам и не нести за это никакой ответственности.

Конституция является актом прямого действия. Ст. 59 ч. 3 предусматривает право на АГС, по этому поводу есть соответствующие решения Верховного и Конституционного судов. И, таким образом, если юноша отказывается от военной службы, то привлечь его к ответственности просто невозможно. Что же мы имеем? Только в осенний призыв 1997 г. от военной службы уклонилось свыше 30 тысяч человек. К ответственности не привлечен практически никто. Разве это нормально?

За 1980 г. в СССР уклонилось от службы лишь около 700 человек. Тогда такая цифра была чрезвычайным происшествием. А сейчас только на Россию за полгода приходится 30 тысяч уклонившихся! И, повторяю, так называемые «отказники» не несут никакой ответственности. В то же время ст. 328 Уголовного кодекса РФ предусматривает ответственность за уклонение от альтернативной службы. Но она не работает. Бездействует и статья за уклонение от военной службы, так как нет закона об АГС. Замкнутый круг.

Кроме того, даже если «отказника» от военной службы (который не может в силу убеждений брать в руки оружие) все-таки призвали в армию и он служит, то может ли командир рассчитывать на этого солдата в экстремальной ситуации, когда необходимо выполнить ответственное задание — или стрелять, или нажать на кнопку?.. Есть ли гарантия, что такой «символический» солдат выполнит боевой приказ и выступит против противника? Что это будет за армия? Да и почему «будет»? Наша современная российская армия уже стоит лицом к лицу перед этой проблемой.

Что касается принятия закона об АГС, то Россия просто беременна этим законом, и плод давно уже переносен. Начиная с Верховного Совета СССР последнего созыва и до настоящего времени я единственный (так уж сложилось), кто работал во всех восьми комиссиях и рабочих группах по данному вопросу, но с 1989 по 1997 г. мы так и не смогли этот закон принять, хотя наши разработки брали за основу на Украине, в Молдове, в странах Балтии. Много уже внедрено и обросло изменениями и дополнениями, а мы до сих пор еще топчемся на месте.

Полагаю, что нынешний состав Государственной Думы не примет этот закон. В Комитете ГД по обороне погоду делает консервативное большинство. Де-

путатов, осознающих проблему достаточно глубоко, слишком мало. Подавляющая часть членов этого комитета, будучи людьми в погонах, выполняют заказ Министерства обороны. Депутаты-генералы считают, что «все должны ходить в сапогах». Попытка этих депутатов представить службу в военно-строительных отрядах (ВСО) как вариант АГС не выдерживает никакой критики. Напомню, что само существование ВСО является прямым нарушением Женевской конвенции 1929 г. и рассматривается с точки зрения международного права как принудительный труд, т.е. узаконенное рабство на рубеже XXI века.

Решением вопроса об АГС не исчерпываются проблемы свободы совести в Вооруженных Силах. Их полноценное решение, на мой взгляд, неразрывно связано с решением более глобальной проблемы — реформы Вооруженных Сил, перевода их на профессиональную основу. Время от времени мы узнаем из сообщений средств массовой информации, что реформа то ли готовится, то ли идет полным ходом, но кулуарный подход в реформировании государства по-прежнему проявляется в полной мере. Мне не известен ни один специалист по вопросам свободы совести или церковно-государственных отношений (а их можно пересчитать по пальцам), который был бы привлечен к участию в разработке армейской реформы. Не удивлюсь, если в «реформированной» армии будут наличествовать все те же проблемы, а возможно, добавятся еще и новые. Во всяком случае, я полагаю, что немедленное введение в действие института АГС стало бы одной из эффективных ступенек к профессионализации армии, сняло бы определенную социальную напряженность, укрепило бы доверие к государственной власти.

ВОИНСКАЯ ПРИСЯГА И ЗАПОВЕДЬ «НЕ КЛЯНИСЬ»

Как известно, текст военной присяги содержит слова: «Я клянусь...» Именно эти слова являются непреодолимым нравственным барьером для тех верующих солдат, которые, как я уже говорил, строго следуют заповеди Нового Завета: «Не клянись вовсе». По опыту общения с такими людьми знаю, что никакая сила не заставит многих из них произнести слово «клянусь» перед воинским строем. Внутренний голос совести запрещает этим верующим то, что закон считает обязательным. А требования совести они ставят выше светского закона и повинуются им.

Возможно, кому-то эта проблема покажется ничтожной и не заслуживающей внимания. Но нельзя судить о выстрадавших убеждениях верующего человека с позиции равнодушного наблюдателя, а тем более убежденного атеиста.

Очевидно, что по мере роста в обществе религиозного сознания (а сегодня это закономерный процесс) данная проблема может обостряться. Причем столкнуться с ней могут верующие не только протестантских, но и других Церквей. Например, известный отец Церкви и богослов, живший в IV в., — Иоанн Златоуст, чьи труды

сейчас пользуются большим спросом у православных читателей, хотя и допускал военную службу с оружием в руках, но считал недопустимым принятие христианином клятвы. В «Слове о присяге к приводящим и приводимым» он писал: «Не так поражает меч, как клятва; не так убивает меч, как удар клятвы. Поклявшийся, хотя и кажется живым, но получил смертельную рану. Как взявший веревку (преступник, которого с веревкой на шее ведут на место казни. — А. П.), еще раньше, нежели выйдет из города и придет к пропасти (в которую он будет брошен палачом. — А. П.) и увидит перед собой палача, уже начинает умирать при самом выходе из дверей суда, так то же бывает и с клянущимся. Будем размышлять над этим, — говорил св. Иоанн Златоуст, — и не станем принуждать людей к клятве...»

Этот призыв должен быть услышан в наше время. Впрочем, вопрос этот уже решался в нашем Отечестве. Так, Уставом о воинской повинности 1874 г. предусматривалось полное освобождение от военной присяги лиц, не приемлющих ее по своему вероучению, либо для них присяга и следовавший за ней православный обряд целования креста и Евангелия заменялись торжественным обещанием. Попутно заметим, что Устав уголовного судопроизводства прошлого века также освобождал от присяги в судебном заседании всех лиц, принадлежащих к вероисповеданиям, ее не приемлющим. Вместо присяги они давали обещание показать всю правду по чистой совести.

Прогрессивные нормы царской России были восприняты молодой Советской Республикой. Принятая в 1918 г. формула торжественного обещания при вступлении в РККА («красной присяги») не содержала слова «клянусь», а имела нейтральные термины — «обязуюсь» и «торжественно обещаю». Наиболее же радикально настроенные верующие красноармейцы, отказывавшиеся и от «красной присяги», на практике от нее освобождались. Подобных лиц было немного, поскольку формула торжественного обещания были приемлема почти для всех.

Такой подход отнюдь не сказался негативно на воинской дисциплине и боевой готовности частей и кораблей армии и флота. Но по мере усиления борьбы с религией как «опиумом для народа» исключения для верующих красноармейцев в начале 20-х гг. делать перестали и «красную присягу» обязаны были принимать все, независимо от убеждений совести. Пятый отдел Народного комиссариата юстиции, в ведении которого находились вопросы религиозных культов, распоряжением № 209 от 22 апреля 1922 г. разъяснил: «Торжественное обещание при вступлении в Рабоче-крестьянскую Армию является актом чисто гражданского характера, посему должно одинаково распространяться на всех граждан РСФСР, независимо от их религиозного вероисповедания. В силу изложенного торжественное обещание распространяется также на лиц, принадлежащих к сектам, не приемлющим присяги, как то баптисты и т.д., ибо оно не является религиозной присягой». Такой подход действует в армии и сегодня. Хотя некоторое послабление и существует в военно-строительных отрядах, однако оно не основано на законе. Юриди-

чески все воины обязаны принимать присягу. Если же говорить об опыте других государств, то подобной проблемы там не существует, хотя военную присягу принимают во всех странах. Для тех граждан, которые сделали выбор в пользу военной службы, в ряде стран во время присяги допускается вместо слова «клянусь» произносить иное слово заверения (синоним), например «обещаю». Более того, учитывая, что убеждения совести носят сугубо индивидуальный, нередко неповторимый характер и толкования религиозных канонов верующими разных конфессий порой противоположны, в военной присяге некоторых стран (например ФРГ) как вариант предусмотрено произнесение слов «клянусь Богом». Это тоже вытекает из Библии: «Господа Бога твоего бойся, и Ему одному служи, и Его именем клянись» (Второзаконие 6: 13).

Как видим, российскому и зарубежному законодательству известно немало достаточно гибких способов решения этой, в общем-то, несложной проблемы. Дело за нашими законодателями.

ПРОБЛЕМЫ ОБЕСПЕЧЕНИЯ СВОБОДЫ СОВЕСТИ В ВООРУЖЕННЫХ СИЛАХ

Серьезным препятствием на пути реализации свободы совести в Вооруженных Силах России является отсутствие правового механизма реализации прав верующих военнослужащих.

Сложный комплекс вопросов, связанных с удовлетворением религиозных потребностей верующих военнослужащих, регулируется всего одной статьей закона о статусе военнослужащих. Эта статья содержит в себе настолько общие и неясные положения, что они никоим образом не могут служить руководством при решении командирами воинских частей практических задач по реализации прав верующих военнослужащих.

Для воинской организации, специфической чертой которой является строгая регламентация всех сторон ее жизни и деятельности, целесообразно было бы четко определить на уровне подзаконных актов, например на уровне устава внутренней службы, как обязанности командиров по реализации прав верующих военнослужащих, так и сам порядок их реализации. Напомним, что все это в уставах русской армии имелось. Ничего похожего в современных уставах Вооруженных Сил России нет.

Серьезным препятствием на пути реализации принципа свободы совести в условиях Вооруженных Сил является необразованность большинства офицеров в сфере религии.

Большинство из них не только не знает основ вероучения той или иной религиозной конфессии, ее культа, особенностей психологии ее сторонников, но не

знает и требований, которые предъявляет к его верующим подчиненным их религиозная вера в отношении воинской службы.

Эта необразованность командиров при определенных обстоятельствах может стать причиной невольного оскорбления религиозных чувств верующих военнослужащих, возникновения конфликтов в воинских коллективах на религиозной почве, невыполнения верующим военнослужащим того или иного приказа, причиной уклонения верующих военнослужащих от исполнения ими обязанностей воинской службы.

Для того чтобы офицеры могли обладать необходимыми знаниями в области религии, во всех высших военных учебных заведениях следовало бы ввести чтение курса «Религиоведение».

Реализация принципа свободы совести в Вооруженных Силах тормозится и тем обстоятельством, что в нынешней структуре Вооруженных Сил отсутствуют какие-либо подразделения, специально занимающиеся проблемами обеспечения прав верующих военнослужащих. Следует заметить, что поначалу, когда стало налаживаться взаимодействие между армией и религиозными организациями, такие структуры были созданы. Постановлением коллегии Министерства обороны РФ от 8 апреля 1994 г., которое называлось «О мерах по усилению военно-патриотического воспитания военнослужащих и молодежи в интересах Вооруженных Сил Российской Федерации», для налаживания сотрудничества с религиозными организациями России и в целях совершенствования духовно-нравственного воспитания личного состава было решено сформировать при Управлении воспитательной работы МО РФ специальную группу по связям с религиозными объединениями, а в отделах воспитательной работы всех видов и подразделений Вооруженных Сил — округах, группах войск, флотах, родах войск, армиях и флотилиях, военных академиях — предусматривалось введение должности: офицер по связям с религиозными объединениями. В том же году директивой начальника Генерального штаба эта должность была введена во все соответствующие структуры и состоялись назначения. Структура, в задачи которой входил, в числе прочего, контроль за соблюдением прав верующих военнослужащих, заработала. Однако в ходе реформирования воспитательных органов Вооруженных Сил она через некоторое время была фактически разрушена.

Существенным препятствием на пути реализации принципа свободы совести в Вооруженных Силах РФ является отсутствие у силовых министерств, и у Министерства обороны в частности, собственной продуманной политики в области взаимоотношений с религиозными организациями России. Зачастую военные руководители слепо копируют все действия, в том числе и глубоко ошибочные, которые в отношении религии совершают руководители нашего государства. Одна из этих ошибок — явное невнимание к таким традиционным для России религиям, как, например, старообрядчество, ислам, буддизм.

Это не только замечается религиозными организациями, но и вызывает с их стороны откровенно болезненную реакцию. Так, например, председатель Духовного управления мусульман Центрально-Европейского региона России, он же — председатель Совета муфтиев России муфтий Равиль Гайнутдин в своей недавно вышедшей книге «Ислам: вера, милосердие, терпимость» пишет: «Нас всерьез беспокоит то, что некоторые руководители Министерства обороны (МО) своими односторонними и непродуманными действиями расшатывают армию, ведут ее к расколу по национальному и религиозному признакам, противопоставлению православия всем другим религиям. Ведь только РПЦ имеет договор с МО о сотрудничестве. Появились первые православные храмы и священники в армии. ...Такая линия МО вызывает недоумение и множество вопросов у граждан. Разве армия наша состоит только из православных?»

К сожалению, наши военные руководители зачастую не знают о том, сколько верующих в том или ином подразделении, к каким религиозным конфессиям они принадлежат, каков уровень их религиозности и насколько удовлетворяются их религиозные потребности в условиях воинской службы в данном воинском подразделении.

Решение названных вопросов будет способствовать соблюдению прав военнослужащих и укреплению боеготовности Вооруженных Сил.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Название государства	Наличие действительной военной службы	Возможность отказа от военной службы и основания	Форма и срок замены военной службы
1	2	3	4
Великобритания, Канада, США, Люксембург, Бельгия, Япония		Профессиональная армия на контрактной основе	
ФРГ	12 месяцев	Да. Религиозные, философские, этические мотивы	15 месяцев гражданской службы

1	2	3	4
Дания	4–11 месяцев в зависимости от вида ВС	Да. Религиозные, философские, этические мотивы	4–11 месяцев соответствующей гражданской службы
Франция	10 месяцев	Да. Религиозные, философские, этические мотивы	20 месяцев службы без оружия или служба в социальных учреждениях
Греция	15–23 месяцев в зависимости от вида ВС	Да. Религиозные, философские, этические мотивы	Вдвое длиннее в нестроевых (без оружия) вспомогательных частях
Италия	12 месяцев	Да. Религиозные, философские, этические мотивы	12 месяцев. Служба без оружия (полиция) или в общест. учреждениях
Нидерланды	9 месяцев. С 1998 г. переход на профессиональную армию	Да. Религиозные, философские, этические мотивы	Минимум 12 месяцев в социальных учреждениях
Норвегия	12–15 месяцев в зависимости от вида ВС	Да. Религиозные, философские, этические мотивы	16 месяцев службы в социальных и гуманитарных учреждениях
Португалия	7 месяцев	Да. Религиозные, философские, этические мотивы	10 месяцев службы в социальных и гуманитарных учреждениях
Испания	9 месяцев	Да. Религиозные, философские, этические мотивы	13 месяцев службы в социальных учреждениях
Финляндия	8–11 месяцев	Да. Религиозные, философские, этические мотивы	11 месяцев службы без оружия или 395 дней гражданской службы (пожарная, социальная службы)

II. На пути к свободе совести: Россия

1	2	3	4
Австрия	6 месяцев+2 месяца на учения (запланировано 7 + 1 месяц)	Да. Религиозные, философские, этические мотивы	11 месяцев гражданской службы в социальных и государственных учреждениях
Швеция	7–20 месяцев в зависимости от вида ВС	Да. Религиозные, философские, этические мотивы	7–12 месяцев гражданской службы в социальных учреждениях
Швейцария	331 день	Да. Религиозные, философские, этические мотивы	Существует возможность службы без оружия аналогично военной по продолжительности. Отказник может получить замену работами в 1,5–2 раза большими по сроку только через суд
Турция	18 месяцев. Гражд., прожив. за границей, после уплаты налога разрешается не служить в армии	Нет	
Польша	18 месяцев (запланировано 15 месяцев)	Да. Религиозные, философские, этические мотивы	24 месяца службы по охране окружающей среды, в здравоохранении, общественных учреждениях
Чехия	12 месяцев	Да. Религиозные, философские, этические мотивы	18 месяцев службы в социальных учреждениях
Эстония	12 месяцев	Да. Религиозные, философские, этические мотивы	Рабочая служба до 24 месяцев

1	2	3	4
Венгрия	12 месяцев	Да. Религиозные, философские, этические мотивы	22 месяца службы по охране окружающей среды, в здравоохранении, общественных учреждениях
Хорватия	10 месяцев	Да. Религиозные, философские, этические мотивы	Гражданская служба в строительстве до 24 месяцев
Латвия	18 месяцев	Да. Религиозные, философские, этические мотивы	Гражданская служба в строительстве до 24 месяцев
Литва	12 месяцев	Да. Религиозные, философские, этические мотивы	Гражданская служба в строительстве до 24 месяцев
Молдова	12 месяцев	Да. Религиозные, философские, этические мотивы	Гражданская служба в строительстве до 24 месяцев
Румыния	12 месяцев	Да. Религиозные, философские, этические мотивы	В настоящее время служба без оружия в раб. подразд., запланирована гражданская служба
Болгария	18 месяцев. Заплан. 15 месяцев	Да. Религиозные мотивы	По плану 36 месяцев гражданской службы
Россия	24 месяца	Да. Религиозные, философские, этические мотивы	Предусмотрена Конституцией РФ, однако нет механизма реализации
Словения	7 месяцев	Да. Религиозные, философские, этические мотивы	Гражданская служба в строительстве до 7 мес.

II. На пути к свободе совести: Россия

1	2	3	4
Словакия	12 месяцев	Да. Религиозные, философские, этические мотивы	24 месяца
Украина	24 месяца	Да. Религиозные убеждения	36 месяцев в социальных и государственных учреждениях
Беларусь	18 месяцев	Нет. Запланировано принятие закона	Предусмотрено 36 месяцев
Киргизия	18 месяцев	Да. Религиозные, а также семейные обстоятельства и по состоянию здоровья	36 месяцев в социальных и государственных учреждениях

III

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО В ЦЕНТРАЛЬНОЙ И ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ

Томаш ХАЛИК
(Прага)

«ВЫТЕСНЕННЫЙ» БОГ: О ДУХОВНОЙ СИТУАЦИИ В ПОСТКОММУНИСТИЧЕСКОМ ОБЩЕСТВЕ*

В ноябрьские дни 1989 г. я, полный энтузиазма, впервые выступал перед студентами университета. Во время своей забастовки студенты организовали цикл докладов под общим названием «Чему нас не учили в школе»; доклады читались непрерывно, днем и ночью, на разных факультетах. Философы, экономисты, историки и специалисты по другим областям знания, которых годами — или вообще никогда — не допускали к преподавательской деятельности (большинство из них работало истопниками или ночными сторожами), теперь знакомили любознательных студентов с запретными авторами и табуированными темами. Доклады вызывали у слушателей огромный интерес, и дискуссиям не было конца. Все общество, а вместе с ним и старейший Карлов университет, переживало свой незабываемый «звездный час».

На этом пестром базаре, где были выставлены не виданные до тех пор «запретные» плоды, естественно, нашлось место и для теологии (религиозной философии). При каждом ироническом намеке на навязанный государственной властью атеизм переполненная до отказа аудитория взрывалась смехом и бурными аплодисментами. Среди слушателей, как легко было догадаться, присутствовало немалое число тех, кто в последние годы обратился в христианскую веру и посещал конспиративные молитвенные кружки или философско-теологические се-

* Перевод с немецкого: *Tomaš Halik. Der verdrängte Gott. Zur geistigen Lage im Postkommunismus. — Прим. ред.*

минары, распространял самиздатскую литературу. Но и те, кто не причислял себя к верующим, демонстрировали живой интерес, симпатию к выступавшим и чувство солидарности. Они просто радовались тому, что «все изменилось», что еще одно идейное течение, которое коммунисты обвиняли во всех грехах, смогло привлечь к себе сердца людей. Католицизм, после Второго Ватиканского Собора готовый к диалогу с «критическим гуманизмом», действительно показал себя компетентным и приятным партнером в дебатах о нравственных ценностях, которыми нельзя пренебрегать в процессе формирования свободного общества. Параллельно с такими дискуссиями практически на каждом факультете проходили экуменические молитвенные собрания, в которых принимало участие и много молодых людей, не получивших — ни в своих семьях, ни в школе — хотя бы минимальной информации о христианстве. Захватывающее дух ощущение радости от возвращения свободы, но также и страх, что все это не кончится добром, — подобные эмоции искали выхода; и тут вдруг обнаружилось, что молитва является не менее действенной формой артикуляции, нежели песня или жест, выражающие надежду на победу.

Среди множества новых алтарей, которые как грибы выросли на руинах коммунистической идеологии, невозможно было не вспомнить об апостоле Павле, проповедовавшем в афинском ареопаге. Однако ситуация казалась куда более благоприятной, чем та, с которой в свое время столкнулся апостол. Ни один из тех, кто решился говорить людям о воскресшем Христе, не услышал в ответ уклончивых слов: «...об этом послушаем тебя в другое время» (Деян. 17:32).

Месяц спустя меня пригласили на телевидение, чтобы я принял участие в дискуссии о религии. Сразу после дискуссии должны были показывать немецкое порно-шоу — еще одна новинка на свободном культурном рынке, еще один шаг на «пути в Европу». Коммунистический режим, по сути своей аморальный, к сексу относился столь же пуритански, как викторианская Англия. Бог, вернувшийся из Царства Запретных Вещей, появился в окружении поистине разномастной свиты. Молодая редакторша все же, видно, испытывала потребность как-то оправдаться: «А что тут такого? Цензура исчезла, и мы преодолеваем всяческие табу — разве это не правильно?» Я иронично заметил, что со своим стремлением уничтожить табу в области секса она опоздала почти на сто лет: эту работу выполнил уже в начале нынешнего столетия старина Фрейд. Либи́до и Та́натос — вовсе не те силы, которые сегодня стоило бы вызывать из Царства Бессознательного; в гораздо большей степени из сознания наших современников вытеснились духовные и религиозные ценности, и теперь, чтобы вновь открыть их, потребуются мужество и нонконформизм.

Через пять лет после «бархатной революции» меня пригласили в студенческий клуб на дискуссию о месте религии и Церкви в плюралистическом обществе. То же здание, что и пять лет назад, но атмосфера уже другая. Тема «религия» со-

вершенно утратила ореол «запретного плода»: на протяжении последних пяти лет мои слушатели наверняка видели по телевизору праздничные церковные службы, массовые собрания Свидетелей Иеговы на стадионах или евангелизационные программы проповедников-пятидесятников, организованные в стиле американских шоу; они читали в прессе полемику по поводу реституции церковного имущества, встречали на улицах кришнаитов в шафранно-желтых одеждах, могли покупать в книжных магазинах как «Сатанинские стихи» Рушди, так и записи бесед с кардиналом Ратцингером — не говоря уже о необозримом множестве эзотерической литературы.

После своего доклада я открыл дискуссию, задав аудитории вопрос, не оскорбила ли кого-нибудь сама тема или моя постановка этой темы. Один студент сказал: «Мне не понравилось, что вы говорили о религии как о культурном феномене. Верите ли вы вообще, что спасены Кровью Христовой? Меня оскорбили ваши слова о том, что необходим диалог между религиями, терпимость. Верите ли вы, что Иисус есть Путь, Истина и Жизнь и что тот, кто не уверовал в имя Его, будет отвергнут?» «А меня задело ваше явное пристрастие к христианству, — вмешался другой слушатель. — В эпоху Вассермана* доминирование одной-единственной религии уже невозможно. Все религии говорят об одном и том же; они — только спасательные шлюпки, которые должны доставить нас на берег духовного знания, где уже не будет нужды ни в какой вере». «Нет никакого абсолютного знания и никакой вечной истины, — объяснил третий. — Необходимо “демонтировать” все притязания на обладание истиной и концепцию общеобязательной морали. Все относительно. В плюралистической системе политической и экономической демократии каждый может принять участие в свободной конкуренции идей; тот же, кто претендует на знание абсолютной истины, угрожает основам самой этой системы — и потому является потенциальным фашистом».

Мой доклад, написанный в духе послесоборного католицизма, который всегда — на бессознательном уровне — считается со светским рациональным гуманизмом Нового времени как со своим главным партнером по диалогу, прозвучал как бы совершенно впустую. Того партнера по диалогу, на которого он был рассчитан, в зале не оказалось. Я стоял на типичной постмодернистской сцене и обращался к трем наследникам усопшего модернизма: к фундаментализму, пытающемуся вернуться в предмодернистскую эпоху; к «трансмодернизму», то есть религиозному синкретизму и неогнозису в стиле *New Age*; и, наконец, к деструктивному «супермодернизму», доводящему скептический агностицизм до грани нигилизма и морального релятивизма.

Я вдруг осознал следующее: с каждым из моих собеседников я могу в чем-то согласиться, но, тем не менее, моя собственная позиция радикально отличается от

* Вассерман Август (1866—1925) — немецкий микробиолог и иммунолог. — *Прим. пер.*

позиции каждого из них. С юношей-христианином евангелического толка меня объединяет однозначный выбор в пользу Христа. Однако я никак не могу принять его претензию на то, что он обладает всей истиной веры, которую сводит к нескольким цитатам из Библии и простым формулам; мне чуждо его черно-белое мировидение и неспособность (а также нежелание) вести настоящий диалог с другими людьми. К представителю «трансмодернизма» я могу чувствовать симпатию — потому что он открыт для духовности, которая переступает через границы конфессий и религий и ведет в глубины религиозного опыта. Однако, по моему мнению, невозможно прийти к аутентичному религиозному опыту, к «глубине и целостности», изначально заняв некую — подобающую лишь Богу — воображаемую «нулевую точку» над всеми конкретными традициями. Разве может добраться до «сердцевины вещей» тот, кто намеренно остается «вне» всего сущего? Разве не является благословенным даром постмодернистской эпохи именно осознание того, что бездумное принятие такой позиции «стороннего наблюдателя» — последними версиями которой были просветительский рационализм и вытекающие из него идеологии — ведет к полнейшему беззаконию? Разве мнимо-новый гнозис «новой эры» (*New Age*) не вступил на сегодняшнюю сцену просто как еще один вариант западной гностической традиции, которую (на примере гегельянства, марксизма и проч.) критически проанализировал Эрих Фогелин?

С пропагандистом деструкции, релятивизма и свободного рынка меня связывает убеждение, что Истина не связана жестким образом ни с одной идеологической системой. Необходимо принимать всерьез множественность культур, отдавать себе отчет, что Истина не «одноголосна», но «симфонична», многослойна... Однако множественность культур сегодняшней «глобальной цивилизации» может пониматься и как стимул к диалогу, каждый из участников которого занимает определенную позицию. Вовсе не обязательно останавливаться на простой констатации факта множественности культур и на «дешевой толерантности», которая вместо подлинной встречи и диалога культур предлагает модель мира, напоминающую многоканальное телевидение. Уважение к демократии и стремление обеспечить свободу политической и экономической жизни не должны приводить людей к моральному релятивизму и тотальному скепсису в отношении нравственных ценностей. Разве «демократия без ценностей» не открывает опасную возможность капитуляции перед беспардонностью власти? Как сможем мы действенным образом защищать ценности, без которых демократии не выстоять, — например, идеалы свободы, терпимости, уважения к правам человека, — если заранее отвергнем всякую возможность нравственного выбора? Какие критерии смогут побудить последовательного релятивиста отдать предпочтение демократии перед тоталитаризмом? Фундаментом для демократии, свободы и терпимости вовсе не обязательно должны служить релятивизация всех ценностей и скептическое отношение к возможности познания Истины. Как раз наоборот: подлинной основой для де-

мократии и терпимости может быть только убеждение, что Истина существует и представляет собой весомую, неисчерпаемо глубокую ценность. Лишь осознав, что Истина — нечто значительно более глубокое, нежели все мои представления о ней, я смогу последовательно и горячо защищать право каждого человека на свободный поиск Истины.

Вот такие дискуссии по проблемам религии возникают в Праге через пять лет после крушения коммунизма. Внешний облик города, вследствие процесса развития частного предпринимательства, начинает во многом сближаться с обликами западных мегаполисов. Происходит ли нечто аналогичное с духовным обликом Праги?

Надежды на триумфальное возвращение «вытесненного» Бога и на радикальное религиозное обновление посткоммунистического общества многие наши соотечественники уже выбросили на свалку несбывшихся иллюзий.

Общаясь с верующими разных Церквей и религиозных движений, теолог чаще всего сталкивается с фундаментализмом, который подпитывается страхом перед внезапно произошедшим «усложнением» социальной действительности, политической и культурной сфер жизни. За скучной серостью социализма скрывалась черно-белая дихотомия двух лагерей: верующих и их противников. В многокрасочном спектре свободного общества жить стало легче, но ориентироваться в жизни — намного труднее.

Фундаменталисты предостерегают нас от развращенности безбожного Запада. Однако эмпирические социологические исследования показывают, что в большинстве своем коммунистические страны (и Чехия в особенности) «дехристианизированы» значительно сильнее, чем Америка или Западная Европа.

40 лет массовой атеистической пропаганды отнюдь не привели к формированию убежденного атеиста, «нового социалистического человека», соединившего в себе божественные атрибуты, которые прежде проецировались на небо, и таким образом ставшего совершенной личностью. Марксистский режим, изгнав религию из общественной жизни, тотчас сам превратился в псевдорелигиозную и псевдоцерковную систему. За свою короткую историю этот режим успел повторить и даже превзойти все темные эпизоды христианского прошлого. Сейчас очень любят сравнивать католицизм и коммунизм, но не следует забывать, что коммунистическое «средневековье», хотя и создало чудовищную систему инквизиции, не оставило нам ни соборов, ни «Божественной комедии».

Социализм, по сути, представлял собой неписанный договор: гражданин не будет предпринимать попыток вмешиваться в общественную жизнь, а государство за это обеспечит ему беспроblemное (то есть ни бедное, ни богатое) растительное существование и станет терпеть почти все его недостатки — пренебрежение к труду, умеренное воровство, постепенно приводящее к расхищению «общественной собственности», безответственное и недальновидное отношение

к природе и к своим ближним. Этот договор закономерным образом привел к невиданной никогда прежде моральной коррупции и к распаду всех ценностей. Он, фактически, выпестовал новый человеческий тип, который соотносится с идеальным человеком, описанным в романах «социалистического реализма», примерно так же, как Санчо Панса соотносится с Дон Кихотом. Речь идет о *Homo soveticus*, человеке-конформисте, лишенном творческой силы, ответственности и инициативы.

«Человек без души» казался властям идеальным контрагентом этого «тайного договора», который лежал в основе социалистической системы. Но тот, кто отрекся от своей совести, вовсе не собирался отказываться от материального благосостояния; *Homo soveticus* был, конечно, беднее, чем человек Запада, однако потребительские ценности привлекали его ничуть не в меньшей степени. (Те, кто не умеет различать — как к тому призывает Евангелие — бедность и «дух бедности», легко поддаются иллюзиям. Если мы вспомним о «восточном духе потребительства», который в эпоху стагнирующего социалистического хозяйства оставался внешне незаметным, ибо не мог найти удовлетворения, справедливость огульных церковных обличений «западного потребительского духа» покажется весьма проблематичной.) Продуцирующая этот человеческий тип (*Homo soveticus*) и основанная на нем общественная система, естественно, начала отставать (практически во всех сферах, но нагляднее всего — в сфере экономической) от системы свободного рынка и политического плюрализма.

Так и получилось, что противниками социалистической системы в итоге оказались не только те немногие, кто критиковал ее с нравственных позиций, кто отказывался «продать свою душу» и заглушить совесть, но и целые массы людей, чьи материальные потребности система была уже не в состоянии удовлетворить.

Огромная заслуга Польской Католической Церкви заключается в том, что она способствовала сплочению диссидентов-интеллектуалов и диссидентов, вышедших из рядов недовольных масс, прежде всего рабочих. «Солидарность» — движение, морально-психологическая атмосфера которого сформировалась под влиянием первого визита Папы Иоанна Павла II на родину, — привнесла в борьбу против коммунистического тоталитаризма совершенно новое и решающее по своей значимости качество.

Атмосфера чешской «бархатной революции» тоже, в определенном смысле, сложилась под воздействием одного церковного события — причисления Агнессы Богемской* к лику святых и связанного с этим паломничества десятков тысяч чехов и словаков в Рим (за которым с интересом следило почти все чешское общест-

* Агнесса Богемская (1205—1282, память совершается 8 июня) — монахиня ордена кларисс; известна своей благотворительной деятельностью и созданием больницы для бедных в Праге. — *Прим. ред.*

во, в большинстве своем религиозно индифферентное). Еще задолго до 1989 г. «вытесненный Бог», казалось, вернулся в политику.

Хотя коммунизм в своей борьбе против религии везде применял, по сути, стереотипную тактику, положение Церкви в разных странах коммунистического блока имело весьма существенные особенности. Решающим фактором был характер «инкультурации» религии в общество, обусловленный длительным историческим развитием. О религиозности Восточной Европы вообще невозможно говорить как о целостном феномене, поскольку отдельные страны в этом смысле очень резко различаются между собой. Если мы проанализируем данные социологических исследований, то увидим, что для религиозной ситуации Европы даже границы между бывшими политическими блоками не играют особенно важной роли: так, по показателям религиозности Чехия гораздо ближе к Франции, нежели к Словакии или Польше; Польша имеет гораздо больше общего с Ирландией, чем с Чехией; Словакия скорее напоминает Австрию, чем Восточную Германию.

Давайте сопоставим две страны, которые (в рамках Европы) демонстрируют максимальные различия в плане религиозности: речь идет о Польше, принадлежащей к числу стран с наивысшими показателями религиозности, и о Чехии, которую можно охарактеризовать как одну из наименее религиозных стран мира. В Польше Церковь всегда опиралась на свою традиционную роль носителя национальной идентичности. Кардинал Вышинский воплощал в себе архетип морального наставника, который во времена, когда у народа нет легитимного политического правителя, становится ориентиром для всего общества. Польская Церковь сумела соединить религию народных масс с деятельностью элиты католических интеллектуалов, испытавших на себе влияние французского персонализма, томизма и феноменологии. Из этой среды вышел Кароль Войтыла. Во времена национальных бедствий поляки инстинктивно искали опору в Церкви. Этот инстинкт вновь пробудился после вторжения в страну сталинизма, и вскоре Польская Церковь превратилась в силу, которую — в значительной мере — вынуждены были уважать даже коммунистические режимы. Еще в более ответственном положении Церковь оказалась после крушения коммунизма: последние пять лет для нее были отмечены трудными поисками своей новой идентичности в плюралистическом обществе — ведь она должна заново осмыслить и определить свою общественную роль. Если раньше она вкладывала все силы в создание модели Церкви как политико-культурно-нравственного *оппонента* государственной власти и эта модель имела успех, пользовалась всенародным признанием, то теперь ей тем более трудно отказаться от этой модели, научиться играть роль *компетентного и гибкого партнера*. Политическое наступление неокommunistов (которому отчасти способствовала именно нерешительность Церкви) еще более затрудняет стоящую перед Церковью задачу: отказаться от роли носителя «контркультуры» и готовиться к тому, чтобы стать «закваской» внутри будущего свободного общества.

Для чешской истории, наоборот, характерен болезненный разлад между национальным самосознанием и католицизмом. Этот разлад уходит своими корнями во времена гуситских войн и насильственной рекатолизации страны в XVII в. Он нашел свое выражение — в еще более усиленной форме — в либерально-просветительской национальной идеологии прошлого столетия. Сталинизм избрал Чехию (уже ранее сильно секуляризованную) в качестве плацдарма для экспериментирования с особо бескомпромиссными методами атеизации общества. Цель коммунизма, построение «Безбожного Града», именно в Чехии, как казалось, должна была вот-вот осуществиться в масштабах всей страны.

Коммунисты попытались ускорить многообещающий процесс секуляризации посредством чрезвычайно сурового преследования Церкви. Однако в психологическом плане чешский народ всегда проявлял сильную склонность идентифицировать себя с теми, кто подвергается гонениям. В результате преследований Церковь снискала себе столь высокий авторитет, какого не имела никогда на всем протяжении новой чешской истории. Та часть Церкви, которая оказалась в подполье, там вступила в контакт с представителями других гонимых коммунистами духовных течений. Вместо того чтобы превратиться в гетто, «подполье» стало площадкой для диалога между католицизмом и светским гуманизмом — то есть там начался процесс, аналогичный тому, что переживает «вселенский» католицизм после Второго Ватиканского Собора. Хотя официальные структуры Католической Церкви в Чехии остались почти не затронутыми той полосой реформ, что последовала за Вторым Ватиканским Собором (и это запаздывание до сих пор преодолевается с большим трудом), в определенных кругах католической интеллигенции, связанной с культурной оппозицией, уже давно распространился «соборный дух».

Если мы попытаемся взглянуть на чешский католицизм эпохи крушения коммунизма иначе, чем через призму чисто статистических данных, то поймем, почему в то время многие возлагали на него большие надежды. Хотя «народная церковь» в чешском обществе (что становится особенно очевидным при сравнении его с польским) почти отсутствовала, число обращенных в христианскую веру — или, по крайней мере, «сочувствующих» — среди молодежи и в кругах интеллигенции значительно возросло, особенно в крупных городах. Некоторые дальновидные люди из среды католической интеллигенции осознали, что морально-политическая конфронтация с умирающей коммунистической деспотией и союз с демократическим движением открывают перед Церковью новые перспективы: ей предстоит выполнять одну из своих важнейших задач — защищать права человека, а также принять на себя роль вдохновителя нравственного обновления общества. Чтобы стремление к решению этих задач не обернулось лицемерием или утопизмом, Церковь должна проявить волю к самообновлению и способность к широкому экуменическому сотрудничеству, к «солидарности со всеми, кто ищет Ис-

тину и любит свободу». Именно такое мироощущение породило программу «Десятилетие духовного обновления народа», открытое письмо кардинала Томашека и, к примеру, попытки дать новую, более позитивную оценку деятельности Яна Гуса.

Когда в разгар революционного подъема, в ноябре 1989 г., кардинал Томашек произнес знаменательные слова: «В этот исторический час я, как и вся Католическая Церковь, стою на стороне народа», — приветственные клики тысяч собравшихся в Пражском соборе людей, верующих и неверующих, прозвучали подобно мощному раскату грома. Казалось, что наконец зарубцевалась болевшая на протяжении нескольких сотен лет «старая рана», что психологическая стена, отделявшая Церковь от народа, рухнула, что страдания верующих, испытанные во времена преследований, в нужный момент принесли благотворные плоды, что «сеявшие со слезами будут пожинать с радостью» (Пс. 125:5).

Нелегко определить причину или найти конкретного виновника того обстоятельства, что эти надежды не оправдались, что моральный авторитет Церкви в последние годы так сильно упал.

Знамя нравственного обновления общества, которое Церковь высоко подняла в драматические дни ноября 1989 г., быстро исчезло за стеной политических штандартов и программ. Казалось, о нем забыли в гуще других, главным образом экономических забот, которые очень скоро выдвинулись на первый план и в обществе, и — отчасти — в самой Церкви. Держать это знамя было уже не совсем удобно: с одной стороны, «время знамен» быстро прошло, с другой стороны, сама Церковь оказалась не в состоянии равняться на него, так как за первоначальными призывами и программами не последовало никаких достаточно определенных и внушающих доверие действий.

Церковь, понесшая большие потери и столкнувшаяся в свободном обществе со множеством новых задач, очевидно, оказалась не готовой определить должным образом свои приоритеты и использовать новые возможности, чтобы дать ответ на насущные проблемы нынешнего времени. Верующие (и еще в большей степени «симпатизирующие»), которые ожидали, что ключевые посты в Церкви займут сильные, вдохновляющие людей личности, зачастую бывали разочарованы, когда видели на этих постах усталых чиновников, не обладающих широтой натуры, дальновидностью и творческими потенциями, необходимыми для того, чтобы разработать программу развития Церкви на несколько десятилетий вперед. Да, конечно, происходил «косметический ремонт» частично разрушенного здания, институциональной стороны Церкви, — но никто не обсуждал вопрос о том, следует ли переходить к строительству в соответствии с новым планом или, наоборот, огораживать строительную площадку стеной, которая воспрепятствует уже начавшемуся и столь многообещающему общению с внешним миром. Церковь не оценила в достаточной мере роль средств массовой информации в свободном обще-

стве — и вместо того, чтобы воспользоваться ими и стать вдохновителем людей или компетентным партнером в диалоге, осталась курьезным объектом случайного внимания журналистов, охотников за скандалами и сенсациями.

Дискуссия о реституции церковного имущества, развернувшаяся в Чехии (как и дискуссия по поводу закона об абортах в Польше), стала экраном, на котором высветилась более глубокая проблема: вопрос о роли и влиянии Церкви в свободном обществе. Эта проблема была настолько политизирована «христианскими партиями» и вульгаризирована средствами массовой информации, что из-за разбушевавшихся эмоций и растущей волны предвзятых мнений ни разу не обсудили спокойно самый главный, стоящий у ее истоков вопрос: так что же происходит с Церковью в свободном обществе? На этот вопрос, который действительно очень редко ставился с радикальной прямоотой, христиане часто дают весьма проблематичные ответы: например, говорят, что Церковь выполняет необходимую миссию нравственного воспитания и стимулирует социально-благотворительную активность. Но ведь Церковь существует — в первую очередь — вовсе не ради воспитания нравственности или социальной работы. Она существует для Бога. А также для человека, поскольку «благоволит Господь к народу Своему» (Пс. 149:4). Она должна быть местом, предоставляющим людям длительную возможность переживания встречи Божественного и человеческого начал в Иисусе Христе.

А раз так, то мы должны поставить интересующий нас вопрос еще более радикальным образом: что происходит с Богом в свободном обществе? Библейский Бог был для многих надежным проводником в пустыне коммунизма, Бог пророков давал людям силу и надежду во времена рабства и «вавилонского пленения». В обетованной же земле Свободы, как кажется, на первый план вновь выступили «местные божки», мало чем отличающиеся от ханаанских ваалов и астарта или от золотого тельца, которому народ начал молиться, когда устал ждать Моисея, удалившегося на окутанную туманом тайны гору. Было бы роковой ошибкой, если бы духовные пастыри, вернувшиеся к своему народу после долгого отсутствия, попытались снискать всеобщее расположение, «приспосабливая» своего Бога к популярным божкам и ожиданиям окружающих. Тем не менее ни ожидания, ни потребности уставших от долгого перехода через пустыню людей не должны оставаться безразличными или непонятными для их пастырей.

Социологические исследования об изменении умонастроений граждан Чешской Республики показывают, что за первые четыре года свободного существования доверие к Церкви резко снизилось (количество людей, причисляющих себя к Католической Церкви, уменьшилось за короткий период почти наполовину); однако одновременно сократилось почти на треть и число тех, кто еще накануне демократических преобразований в обществе относил себя к атеистам. Кризис Церкви не является кризисом религии.

Разумеется, Церковь должна серьезно поставить вопрос о причинах, приведших к тому, что люди перестали ей доверять; однако не менее серьезно ей следовало бы отнестись и к кризису атеизма. В сложившейся ситуации кризис атеизма не дает Церкви никакого основания для торжества или радужных расчетов и ожиданий — наоборот, этот феномен настоятельно требует трезвого осмысления. Тот факт, что атеизм переживает кризис, ни в коей мере не позволяет нам легко относиться к нашему собственному кризису, интерпретировать его как результат внешнего воздействия — пропитанного секуляризованным, потребительским и материалистическим духом влияния Запада. Мы не вправе клеймить посткоммунистического человека, который поворачивается к нам спиной, презрительным ярлыком «безбожника».

Когда один из неортодоксальных марксистов накануне «пражской весны» 1968 г. дал своей новой книге название «Бог не совсем умер», это вызвало в его собственном лагере злобное раздражение. С какой же реакцией в своем собственном лагере столкнется сегодня теолог, который захочет описать ту же действительность — духовную ситуацию в посткоммунистическом обществе, простирающемся «за церковной оградой»? Сможем ли мы разглядеть «Бога за стенами»?

Когда тоталитарная система, характерной чертой которой был государственный атеизм, лежала в руинах, Церковь с огромной надеждой смотрела в будущее, навстречу приближающейся Свободе, и нередко говорила о Воскресении. Было ли это иллюзией или просто недостаточно творческим применением библейского образа, который на самом деле может служить герменевтическим ключом к пониманию времени, которое ныне наступило?

Читая новозаветные тексты о жизни первой общины учеников Иисуса после Его распятия, мы не найдем там никаких сообщений о сколько-нибудь значительных триумфах. Несмотря на то, что уже распространилась весть о Воскресении, апостолы часто замыкались в своих заботах и в своем страхе перед враждебным окружением. Своего Господа, Иисуса, который вернулся к ним из тьмы страдания и смерти, они нередко уже не узнавали, принимая за чужого. Важнейшими знаками, благодаря которым обновилась их вера, оказались раны на Его теле и Его способность проходить сквозь стены — те, что они воздвигли вокруг себя из страха и маловерия.

Перевод с немецкого Татьяны Баскаковой

Крис ХЕНН
(Кент, Великобритания)

ДРАМА ПОСТКОММУНИЗМА: РАЗВИТИЕ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА И ОПЫТ ГРЕКО-КАТОЛИЧЕСКОГО МЕНЬШИНСТВА В ПОЛЬШЕ*

Польская ситуация — специфическая. Польша является однонациональной страной в границах, определенных Сталиным, где эйфорию после крушения коммунизма затмил глубокий кризис экономической системы. В Польше каждому известно, что такое «черная сотня». Это вовсе не борьба с этническими меньшинствами, которым не угрожает никто и ничто. Дело в самой Польше, нации и ее культуре, государстве и ведущих принципах. Это противоборство не левых с правыми, не христианской демократии с социал-демократией. Это противоборство двух идеологий нации и государства: идеи гражданского общества и открытой нации, с одной стороны, и, с другой, — идеи «католического государства польского народа» с нетолерантностью ко всем «инаким». Первые пользуются языком демократических дискуссий, вторые — языком инсинуаций и вражды. Для первых нация — это общность культуры, для вторых — общность крови.

Адам Михник

Католическое меньшинство в Польше? Наверное, это ошибка! Каждый знает, что Католическая Церковь всегда играла ведущую роль в польской национальной жизни. После изменения границ и миграции миллионов людей, главным об-

* Статья была предоставлена для публикации киевским журналом «Людина і світ». — *Прим. ред.*

разом насильственной миграции в 1940-х гг., более 90% населения Польши принадлежит к Римо-Католической Церкви. Это дало Церкви огромную силу в борьбе с коммунизмом, когда казалось, что именно она олицетворяет собой все польское общество в противостоянии несправедливости.

Я говорю «казалось», ибо моя работа, начатая накануне возникновения «Солидарности» и продолженная в период ее активных действий, свидетельствует, что эта проблема на самом деле не так прозрачна. Доминирующая Церковь как фактор национального единения и одновременно — фактор демократизации в посткоммунистические годы ослабила свои позиции. Теперь она, скорее, оказывает сопротивление новому, открытому гражданскому обществу, чем борется за него. Насколько трудно происходит становление гражданского общества, хорошо видно на примере юго-восточной Польши, где главной жертвой его неразвитости являются греко-католики. Это не только локальная или региональная проблема и не только проблема религиозная: она связана с общей антиукраинской настроенностью, весьма распространенной в Польше.

Следует отметить, что «Операция Висла» в апреле 1947 г., вследствие которой около 150 тысяч мирного украинского населения были перемещены на другой конец страны — на бывшие немецкие земли, была зачаточной формой того, что позже получит название «этнических чисток». В последующие десятилетия высокая географическая и социальная мобильность, а также коммунистическая система образования немало сделали для ассимиляции национальных меньшинств. В отличие от предыдущих периодов польской государственности, при коммунистах Польша стала почти моноэтничной. Власти гордились этим: как это ни парадоксально, разыгрывание национальной карты было для них одним из путей собственной легитимизации.

Эта политика властей поставила Римо-Католическую Церковь в такую выгодную позицию, какой она никогда прежде не занимала. В то же время даже до «Операции Висла» и разгрома Греко-Католической Церкви в советской Украине (1946—1948. — *Прим. ред.*) имущество последней в Польше было конфисковано, а епископы депортированы в СССР, где они погибли в лагерях. Кое-что было разделено между римо-католиками и православными, немало зданий было разрушено или просто брошено на произвол судьбы. Греко-Католическая Церковь как институция, казалось, была уничтожена. Однако она отказывалась умирать. В Польше, так же как и в советской Украине, немногим священникам удалось сохранить греческо-католическую традицию в подполье. Ответственность за Греко-Католическую Церковь в Польше Папа возложил на примаса Римо-Католической Церкви. При поддержке римо-католиков после «оттепели» 1956 г. греко-католики распространили свою пастырскую работу на большую часть страны, совершая богослужения в римо-католических храмах и преподавая своим верующим таинства так, как это делалось всегда.

Но статус Греко-Католической Церкви с точки зрения гражданского общества не изменился. Коммунистические власти отказывались признать ее, в отли-

чие от других религиозных сообществ, как «церковное юридическое лицо». Разумеется, Греко-Католическую Церковь в Польше не преследовали так, как в Украине. Ее верующие пользовались относительной свободой, но исключительно под протекторатом господствующей Церкви. Это были отношения довольно устойчивые, хотя иногда и возникали основания для взаимных подозрений и напряженности. Иногда греко-католики чувствовали, что их попытки возродить свою традицию наталкиваются на неприятие со стороны римо-католических священников и епископов, которые предпочитали осуществлять религиозный вариант культурной ассимиляции, то есть обращать всех католиков в западный, латинский обряд. В 1971 г. и затем в 1980 г. греко-католики Польши собрали большое количество подписей под петициями с ходатайством о признании своей Церкви как независимой структуры. Дело было передано в основанную в 1980 г. Комиссию по отношениям между государством и Католической Церковью, которая внесла ее для рассмотрения в парламенте в мае 1989 г., накануне первых в коммунистических странах свободных выборов.

Соглашение между государством и Церковью вызвало у греко-католиков разочарование — в нем не было даже упомянуто об их Церкви. В то время как многочисленные структуры получали статус юридического лица, Греко-Католической Церкви не позволялось какой бы то ни было обособленности в лоне Католической Церкви. Следующая массовая петиция (5,5 тыс. подписей) была послана в парламент (уже посткоммунистический) в декабре 1990 г. В ней утверждалось, что отсутствие каких-либо упоминаний о Греко-Католической Церкви выглядит так, как будто она до сих пор пребывает вне закона. Необходимость признания ее как отдельной структуры внутри польской Католической Церкви становилась еще более злободневной, поскольку возник вопрос о возвращении конфискованного церковного имущества. Большая часть имущества была передана римо-католикам, которые уже не могли сослаться на то, что были бы рады помочь греко-католикам, но бессильны отменить диктат коммунистического режима. Посткоммунистическое государство не скрывало желания предоставить решение этого вопроса Католической Церкви, но именно это вызывало опасения греко-католиков. Доработанное соглашение, принятое в октябре 1991 г., гласило, что «Католическая Церковь в Польше существует во всех ее обрядах», но этого было слишком мало для институционального признания, к которому стремились греко-католики. Намного больше разочаровал их Ватикан, который в 1992 г. подчинил Перемышльскую греко-католическую епархию примасу Польши. Это решение вызвало волну протестов. В ответ в 1993 г. Папа возвел перемышльского епископа в сан митрополита, придав ему формально такой же статус, как и главе римо-католиков. Но поскольку последние количественно превосходят польских греко-католиков как минимум в 300 раз, а два греко-католических епископа не являются скольконибудь серьезной силой в многочисленном польском епископате, чувство непол-

ноценности и бессилия у греко-католической общины осталось неизменным.

Тем временем крах коммунизма, который привел к драматическим изменениям во многих сферах жизни, открыл и новые возможности для этнических меньшинств. Несмотря на сложную ситуацию, стало очевидно, что некоторые из них значительно более многочисленны, чем считалось при коммунистах. Как и другие национальные меньшинства, украинцы трансформировали свою подконтрольную режиму общественно-культурную ассоциацию, существовавшую с 1956 г., и создали большое количество новых светских организаций как на местном, так и на национальном уровнях, причем многие из них имеют свои отделения на юго-западе. Но и польское большинство получило новые возможности. Оно создавало новые политические партии, часто с ярко выраженной националистической идеологией, которая при прежнем режиме не имела права открыто заявлять о себе. На локальном уровне появились группы, ставившие перед собой цели, табуированные коммунистами. На первый взгляд, подобные тенденции выглядят как продвижение к гражданскому обществу, но при более внимательном рассмотрении деятельность некоторых новых организаций вызывает серьезное беспокойство. Однако все по порядку.

Перемышль расположен на расстоянии каких-нибудь десяти километров от украинской границы. Кроме одной-двух тысяч украинцев, в городе нет другого, столь же представительного национального меньшинства. Для этнической самоидентификации украинцев религия играет весьма важную роль, и греко-католический приход является как минимум таким же значительным ядром общины, как и секулярный Народный дом. Украинская традиция воспроизводится в еженедельных богослужениях на украинском языке, в религиозных праздниках и религиозных домашних обычаях. Большинство украинцев, интервьюированных мной, предпочитают заключать браки внутри своей этнической группы, причем отрицательную сторону смешанных браков большинство видит в несовпадении религиозных праздников. По той же причине украинцы-католики не видят проблем относительно браков с православными, придерживающимися того же церковного календаря, хотя кое-кто довольно критически относится к Православной Церкви, мотивируя это ее тесной связью с русской национальной традицией. Главный же фактор, отталкивающий украинское меньшинство от Римо-Католической Церкви, — ее ярко выраженная идентификация с «польскостью».

Перемышль является резиденцией митрополита, главы всех греко-католиков Польши (около 100 тыс. верующих). Одновременно это центр римо-католической архиепархии, здесь действует немало монашеских общин и имеется один небольшой православный приход. До 1940-х гг. в Перемышле существовало многочисленное еврейское население, от которого остались одни воспоминания (в здании городской библиотеки, например, легко угадывается бывшая синагога). Церковнослужители вместе с семинаристами, монахами и монахинями составляют

около 500 человек из 70-тысячного населения города. Последний раз я был в Перемышле в начале прошлого года. Самое большое впечатление на меня произвело празднование Богоявления. Оно не входит в число больших праздников в современном римо-католицизме, и 6 января в некоторых костелах было чуть больше народу, чем обычно. Другое дело — 19 января, когда Богоявление праздновали греко-католики, для которых в этот день посещение богослужения является обязательным. Но еще более важное событие — водосвятный молебен на берегу реки. После архиерейского богослужения процессия во главе с митрополитом, римо-католическим архиепископом и греко-католическими епископами двинулась на берег Сана. Пожилой человек, с которым мы возвращались после церемонии в город, вспомнил, что в 30-е годы римо-католики тоже присоединялись к крестному ходу греко-католиков. Друзья посоветовали мне подсчитать участников процессии — несмотря на то, что некоторые римо-католики тоже принимали участие в праздновании, это наиболее простой и довольно надежный способ определить численность украинцев, т.е. греко-католиков, в Перемышле. Богоявление, как высказался один журналист, сделало явным присутствие украинцев в городе, и это оказалось неожиданностью для части поляков, хотя после падения коммунизма украинское меньшинство, конечно, стало намного более активным и в религиозной, и в светской сферах.

Из наиболее значимых нерелигиозных достижений стоит вспомнить создание в 1991 г. украинской начальной школы, которая в 1995 г. начала обучать и старшеклассников. Это была местная инициатива, успеху которой немало способствовало Министерство просвещения в Варшаве, сумевшее преодолеть многочисленные препятствия со стороны местных властей. Обучение религии в этой школе осуществляется греко-католическим духовенством. Светские общественные организации тоже в значительной мере чувствуют на себе влияние Церкви, так что четкое разграничение между светскими и религиозными движениями украинцев Перемышля провести достаточно трудно. В частности, это касается требований возврата имущества — ведь в данном случае речь идет большей частью об имуществе церковном.

К нынешнему моменту украинское меньшинство достигло некоторых успехов, и ряд его требований удовлетворен. Греко-католикам Перемышля возвращено здание семинарии, а также церковь отцов-василиан, в помещении которой в коммунистические времена находился архив. Но здание, принадлежавшее греко-католическому епископу, где долгое время размещался музей воеводства, власти вернуть отказались. Между тем именно это сооружение имеет для греко-католического меньшинства большее значение, чем все другие. Как только в январе 1991 г. был назначен новый епископ, он подал заявление о возврате этого здания, служившего кафедральным собором до конфискации в 1946 г. и переданного позже ордену кармелитов. Это положило начало серьезному конфликту в городе, не

урегулированному до сих пор. Кармелиты оспаривают право собственности на эту церковь. Она была возведена для них в 1630 г., но позже конфискована австрийским императором Иосифом II в рамках его «просветительской» кампании, направленной против католических орденов. В 1781 г. Иосиф II отдал эту церковь греко-католикам. Если одним из признаков гражданского общества считается уважение к собственности, то кармелиты имеют право претендовать на здание. Но их право трудно признать безоговорочным, поскольку они не поднимали вопроса о возврате своей собственности на протяжении десятилетий — со времени падения в 1918 г. габсбургской монархии. И тогда, и позже считалось общепризнанным, что законными владельцами церкви являются греко-католики, а ссылаться на факт конфискации ее коммунистами в 1946 г. попросту безнравственно.

Ввиду деликатности вопроса лидеры всех сторон — кармелиты, римо- и греко-католические иерархи путем переговоров пришли к компромиссному соглашению, что здание следует возвратить греко-католикам сроком на 5 лет. За это время с помощью римо-католиков они должны построить собственный кафедральный собор. Глава Римо-Католической Церкви одобрил такое решение и выразил желание отправить совместное богослужение с греко-католиками в их бывшем кафедральном соборе во время своего визита в Польшу в 1991 г. Однако, когда условия компромисса стали достоянием гласности, группа поляков создала «Комитет в защиту церкви кармелитов». Большинство членов комитета — активисты других объединений, возникших в Перемышле после падения коммунизма. Самой влиятельной фигурой в этой кампании был президент перемышльского объединения памяти «орляты» («орлята» — юноши, погибшие в городе во время боев между поляками и украинцами в 1918 г.). Кое-кто из поляков сохранил воспоминания о жестокости украинцев в то время, другие побывали в сибирских лагерях — у них свои счёты к «чужим». Для них, как и для греко-католиков, национальная идентичность тесно связана с религиозной принадлежностью. Начались уличные протесты, голодовки и пикетирования, и Папе Римскому ничего не оставалось, как сказать свое слово. Церковь оставили в собственности кармелитов. Однако, посетив Перемышль, Папа сделал подарок греко-католикам — передал им церковь, где раньше неофициально совершали свои богослужения иезуиты. Но этим конфликт не исчерпался: в самую острую фазу он вошел, когда возник спор по поводу купола церкви кармелитов, надстроенного греко-католиками в конце XIX в. Те же группировки польских националистов, которые в 1991 г. протестовали против возвращения церкви греко-католикам, в 1992 г. потребовали снести купол — нежелательное, по их мнению, архитектурное вмешательство в польский ландшафт. После нескольких лет споров в 1996 г. купол был разрушен — вопреки предписаниям официальных лиц, ответственных за охрану памятников, но при содействии местных властей. Никто не спрашивал у греко-католиков их мнения; они были бессильны. Некоторые из них плакали, когда огромный купол был разо-

бран. Все это случилось в год 400-летнего юбилея Брестской унии. Хотя Перемышль — митрополичий город, никаких больших юбилейных празднований здесь не проводилось: возможно, из опасения вызвать ответные акции польских националистов главные юбилейные торжества были перенесены в небольшой городок Ярослав с маленькой греко-католической общиной.

Греко-католический епископ принял папский дар — бывшую иезуитскую церковь, и необходимые реставрационные работы в ней были произведены. Но трудности остались: многие греко-католики не чувствуют себя здесь как дома. Ведь церковь была построена римо-католиками, и польские националисты до сих пор считают ее польской. В 1998 г. греко-католики вновь обратились в Управление по охране памятников, пытаясь получить разрешение заменить иезуитский символ и латинскую надпись на фасаде новым текстом, написанным кириллицей. (Надпись по-латыни, сделанная в 1906 г., гласила, что церковь освящена во имя Святейшего Сердца Иисуса; однако культ Сердца Христова чужд восточно-христианской традиции). Но на этот раз, в отличие от ситуации вокруг купола церкви кармелитов, власти были непреклонны. Вскоре возникли новые недоразумения — из-за колокольни. На каждом шагу греко-католики встречаются с обструкцией, основанной на антиукраинских настроениях. Они уверены, что подобные настроения доминируют среди римо-католической иерархии и светских должностных лиц.

Польские националисты используют вновь обретенные свободы для разжигания антиукраинских настроений и в других сферах. Они поставили памятник «орлятам», который должен напоминать украинцам об их «предательстве». Хотя представительство этих группировок в городском совете Перемышля уменьшилось, они продолжают пагубно влиять на общественную жизнь. Например, выступают против вхождения города в Карпатский еврорегион, в пользу которого высказываются Варшава и зарубежные спонсоры. Другой инициативой Варшавы было перенесение Фестиваля украинской культуры с Балтийского побережья (что было неприемлемо для украинцев) в Перемышль, который действительно может стать подходящим местом для наведения мостов между культурами. Но эту логику не принимают «отцы города», резко сопротивлявшиеся проведению здесь фестивалей в 1995 и 1997 гг. Польская молодежь оклеила город антиукраинскими листовками, была предпринята попытка поджога украинского клуба.

Только в одном из аспектов построения гражданского общества желания варшавской элиты совпадают с местными интересами — и связаны они с ослаблением прежнего контроля над приграничной торговлей. Украинцы стали очень заметными на перемышльских улицах, и в начале 1990-х гг. городской базар был вторым по размеру после столичного. Это принесло прибыль многим полякам; городские должностные лица утверждают, что свыше трети местной экономики ныне прямо или косвенно зависят от торговли с Украиной, хотя она и остается преимущественно маломасштабной. Многие украинцы, которые ездят в Перемышль,

вынуждены терпеть тяжелые бытовые условия и довольствоваться низкой прибылью. К тому же сомнительно, что такая экономическая политика приведет к укреплению межэтнического доверия. Возможно, новые базары добавят новые грани к существующему негативному образу украинца, который в глазах жителей Перемышля, как свидетельствуют социологические исследования, становится «грязным торгашом». Молодежь готова расклеивать антиукраинские листовки и требовать от государства большего контроля над украинцами, в частности над их нелегальным трудоустройством в Польше.

Подобно Адаму Михнику, которого я цитировал в начале статьи, многие люди питали утопические надежды на позитивные изменения, которые должны были бы сопутствовать падению коммунизма, — и пережили горькое разочарование. Естественно, что украинцы греко-католики, как и другие жертвы коммунизма, также лелеяли надежду на восстановление справедливости. Но теперь совершенно очевидно, и, в частности, из фактов, упомянутых в этой статье, что фундаментальная проблема примирения национального самосознания с гражданскими институтами в целом не решена. Многие представители украинского меньшинства, с которыми мне пришлось обсуждать эти и другие вопросы, критикуют предложенное Михником определение Польши как страны одной нации. Вне сомнения, Михник — на стороне тех, кто ратует за открытое гражданское общество, но использование им слова «культура» в единственном числе весьма спорно. Украинцы правы, утверждая, что даже в лоне Католической Церкви Польши существуют две довольно различные культуры.

Самое же неприятное — то, что, по мнению некоторых, представители меньшинств чувствовали себя лучше при коммунистах, которые хотя и не гарантировали им правового статуса, но и не терпели националистических эксцессов. К тому же режим обеспечивал им занятость, тогда как гражданскому обществу, ассоциирующемуся с индивидуализмом и рыночной конкуренцией, угрожают безработица и экономические кризисы. Это касается едва ли не в первую очередь молодежи: очевидным и угрожающим является распространение антиукраинских настроений не среди пожилых людей, пострадавших в 1940 г., а среди молодежи Перемышля. Поскольку возврата к коммунистическому режиму никто не желает, возникает вопрос, как лучше всего защитить украинское меньшинство в посткоммунистических условиях.

Одна из проблем Перемышля состоит в том, что с недавних пор украинцы не имеют здесь представительства в местных органах власти. И поскольку не стоит ожидать, что поляки будут голосовать за украинца, представляется необходимым введение законодательства, которое обеспечивало бы самоуправление меньшинств (так, как это было сделано недавно в Венгрии).

Другая проблема — это неэффективность отношений между государственным центром и периферией. Пример Перемышля, где националисты в состоянии

торпедировать решения учреждений общенационального уровня, свидетельствует, что центральные государственные учреждения требуют укрепления, а местные нарушения должны пресекаться более серьезно.

Очевидно также, что образовательная политика государства не должна сосредоточиваться исключительно на польской нации, а включать по крайней мере основные сведения о ближайших соседях Польши, их истории и культуре.

Многим полякам все еще трудно признать Украину как полностью суверенное государство с культурной традицией, равноценной их собственной или русской. Существует опасность, что давление на меньшинство будет продолжаться и после принятия Польши в Евросоюз. Впрочем, есть альтернативный путь. Ступив на него, греко-католическую традицию следует рассматривать как источник творческого культурного развития, которого требует Западная Европа как условия построения гражданского общества, очищенного от обломков коммунизма и избавившегося от наследия националистического прошлого.

Эрнст БЕНЦ
(Кёнигштайн, Германия)

О ПОЛОЖЕНИИ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ В СТРАНАХ БАЛТИИ*

ЛИТВА

Самое большое из трех прибалтийских государств, Литва считается традиционно католической страной. В стране номинально числится 3 миллиона католиков, что составляет более 80% населения (исчисляемого в 3,7 миллионов чел.)¹; однако к этой цифре следует относиться весьма осторожно. Так, среди младенцев доля крещеных, которая еще в 1958 г. составляла 81%, к концу советского периода (1987 г.) снизилась до 32%. Лишь немногим выше была доля церковных погребений в общем количестве похорон (35%); значительно ниже — доля церковных бракосоче-

* Перевод с немецкого. Статья опубликована в изд.: Kirche in Osteuropa: Herrschen oder dienen? Internationaler Kongreß Renovabis 1997. — Freising, 1998, S. 153—167. — *Прим. ред.*

¹ Эта цифра была получена путем суммирования данных по отдельным епархиям (см. ниже). По своему происхождению с Католической Церковью должно быть связано до 85% местных жителей: это становится очевидным при сопоставлении статистических данных по межвоенному периоду с сегодняшним показателем общей численности населения в Литве. В межвоенный период католиками были 96,3% этнических литовцев, 100% поляков и 66% белорусов; см.: *Nicola Turchi. La Lituania. Nella storia e nel presente. Roma, 1933, p. 151 (tav. IX).*

таний в общем количестве заключенных браков (18%)¹. За период с 1988 г. до сегодняшнего дня число церковных служб (как показывают, например, данные по соседней Латвии²) должно было резко возрасти. Однако число по-настоящему практикующих католиков не достигает и 30% населения³.

Тем не менее процент людей, которые считают себя католиками, значительно выше. Ирэна Эгле Лауменскайте из Центра религиозных исследований при Вильнюсском университете, проанализировав данные трех репрезентативных опросов, проводившихся в 1990—1991 гг. (все население) и 1994 г. (молодежь), пришла к следующим выводам: 76% взрослого населения и 52% молодежи в возрасте от 16 до 30 лет считают себя католиками. Однако среди молодых людей, считающих себя католиками, только 12% посещают церковную службу каждую неделю (в 1990 г. таких еще было 25%); 15% бывают в церкви раз в месяц (по сравнению с 1990 г. этот показатель не изменился), а 43% — только по большим праздникам (в 1990 г. — 20%). Это означает, что молодежь Литвы все в большей мере проявляет тенденцию, которая уже давно наблюдается на Западе: они «верят, но не принадлежат к Церкви»⁴.

Сходные цифры приводятся и в других социологических исследованиях. Так, Тадеуш Щавель в своем исследовании о «степени религиозности» населения в девяти бывших социалистических странах Центральной и Восточной Европы (основанном на опросах общественного мнения, проводившихся в 1990—1991 гг.) отвел Литве место как раз посередине списка — после Польши, Словакии, Словении и Венгрии, но перед Латвией, Чехией, бывшей ГДР и Эстонией. В качестве критериев для определения очередности в списке автор использовал, во-первых, самооценки опрошенных (в Литве 49% назвали себя «верующими», 34% — «неверующими», 3% — «атеистами» и 15% — «колеблющимися»), а во-вторых — частоту посещения церковной службы (в Литве 16% населения в тот период посещало церковь «раз в неделю», 12% — «раз в месяц», 47% — «только по праздникам», 26% не бывало в церкви «никогда»⁵). Учитывая эти цифры, Литву уже невозможно на-

¹ *Saulius Girnius*. The Catholic Church in Post-Soviet Lithuania, in: RFE/RL Research Report, vol. 2, № 41, 15.10.1993, p. 43—46, esp.: p. 44.

² См. ниже. Более детальный обзор см. в ст.: *Ernst Benz*. Schwierige Neubeginn. Die Kirche in den baltischen Ländern nach der Wiederherstellung der Unabhängigkeit. In: Acta Baltica XXXI-II. 1995, S. 107—168, здесь: S. 124—127.

³ *Girnius*, a.a.O.; KNA — ID Nr. 16, 21.4.1994, S. 8.

⁴ *Irena Egle Laumenskaite*. The role of the Church in social transition in Lithuania. In: *Przemiany w Europie Srodkowo-Wschodniej*, oprac. Grzegorz Dobroczyński; Katolickie Biuro Informacji I Inicjatyw Europejskich, t. 3, Warszawa 1996, s. 165—171, здесь: s. 166 сл.

⁵ *Tadeusz Szawiel*. Die Christen und der innere Friede — aus der Sicht eines kritischen Beobachters. In: *Osteuropa — die Christen und der Friede in der Gesellschaft*. 45 Internationaler Kongress «Kirche in Not», Band 43/1995, Königstein 1996, S. 55—71, здесь: S. 56 (Tab. 1).

зывать «католической страной» (как, например, Польшу); вероятно, ее следовало бы охарактеризовать как «светскую страну с католическими традициями» — такое определение предложил в начале сентября 1995 г. священник Вацлавас Алюлис¹.

Тем не менее Католическая Церковь сейчас, как и раньше, пользуется в стране самым высоким доверием по сравнению с другими институтами — это показал опрос общественного мнения, проводившийся в сентябре 1993 г. британско-литовским обществом «Балтийские обзоры». Согласно полученным данным, 75% опрошенных доверяют Церкви, а 13% — нет; средствам массовой информации, которые заняли второе место в списке, доверяют 69%, а 25% — нет; и т.д.² Аналогичный опрос, проводившийся в мае 1994 г., дал очень похожую картину³, и позднейшие опросы ее подтвердили: из всех общественных институтов жители Литвы более всего доверяют Церкви, а после нее — средствам массовой информации⁴.

Это доверие к Церкви не в последнюю очередь зиждется на том высоком авторитете, который она приобрела в глазах литовского народа — благодаря своим историческим заслугам в деле поддержания и сохранения национальной идентичности (вопреки чужеземному господству). В период советской власти Католическая Церковь, несмотря на все преследования, сумела выжить и внести значительный вклад в борьбу литовцев за духовное и религиозное возрождение их страны. Подпольное периодическое издание «Хроника Литовской Католической Церкви», которое выходило с 1972 по 1989 г. (и, таким образом, оказалось самым долговечным из «самиздатовских» журналов, публиковавшихся в Советском Союзе), сыграло решающую роль в мощном процессе обновления Церкви⁵. «Хроника», которую издавал священник-иезуит (ныне архиепископ Каунасский) Сигитас Тамкявичюс, а после ареста последнего — настоятель ордена иезуитов Йонас Бо-

¹ Определение было дано в ответ на соответствующий вопрос автора настоящей статьи на семинаре по проблемам положения Католической Церкви в Литве, проводившемся в рамках 45 конгресса «Церковь в беде» в Кёнигштайне. Священник Вацлавас Алюлис — бывший директор католического издательства «Католический мир» («Kataliku pasaulis») и руководитель Курсов катехизации в Вильнюсе; ныне является генеральным викарием Марианской Конгрегации (MIC) в Риме.

² Lithuania Today, Oct. 1993, Issue 8 (15), p. 2f.

³ 77% опрошенных выразили доверие Церкви, 16% — нет. На втором месте в списке оказались средства массовой информации (68% «доверяют», 26% «не доверяют»). Ibid., June 1994, Issue 5 (22), p. 15.

⁴ Katolu Dzeive, 1996 Nr. 8 (262), s. 48.

⁵ Экземпляры журнала контрабандным путем перевозились на Запад и там переводились на многие языки. Немецкий перевод 81 номера «Хроники» непрерывно издавался в виде книг Балтийским институтом при Колледже Альберта Великого в Кёнигштайне. Указатель содержания номеров см. в: Chronik der Litauischen Katholischen Kirche, Nr. 78—81, hrsg. von Ernst Benz, Königstein 1991, S. 190—268

рута, выступала в защиту находившихся в ссылке епископов Степонавичюса и Сладкявичюса, а также литовцев, отбывавших сроки в лагерях Сибири за свои политические и религиозные убеждения, прокладывая путь движению за национальное возрождение.

Поворот к общему обновлению начался с возникновением реформационного движения «Саюдис», учредительный конгресс которого (октябрь 1988 г.) завершился торжественной Литургией, которую совершил сам епископ. В начале 1989 г. апостольский администратор Вильнюсского архиепископства, епископ Степонавичюс, на протяжении последних 28 лет находившийся в ссылке в маленьком местечке Жагаре, получил разрешение вернуться в столицу; его первым официальным действием стало освящение главного собора Литвы, который на протяжении нескольких десятилетий использовался не по назначению и был наконец возвращен Церкви. В марте 1989 г., по соглашению между Ватиканом и советским правительством, впервые после войны оказались занятыми все шесть литовских епископских кафедр.

3 ноября 1989 г. в Конституцию Литвы (тогда еще «Советской Социалистической Республики») был включен пункт о свободе совести и вероисповедания; 1 декабря того же года в школах было вновь введено преподавание Закона Божьего; в феврале 1990 г. литовский парламент принял «Закон о возвращении храмов и других зданий религиозным общинам»¹.

Таким образом, если старый парламент, еще находившийся под влиянием коммунистов, устранил самые тяжкие ограничения свободы вероисповедания и совести, то, казалось бы, парламент, избранный в феврале 1990 г., в котором решающее большинство получили приверженцы лидера «Саюдиса» В. Ландсбергиса и который, как известно, на своем первом заседании (11 марта 1990 г.) провозгласил независимость Литвы от Советского Союза, должен был продолжать улучшать положение Церкви. Однако победа бывших коммунистов, сторонников Альгирдаса Бразаускаса, на парламентских выборах 1992 г., а потом и на президентских выборах 1993 г. привела к новому ухудшению отношений между Церковью и государством. Лавинообразная победа консерваторов на парламентских выборах 1996 г. (число мандатов Литовской Демократической Партии Труда, наследницы Коммунистической партии, сократилось с 65 до 12, число же мандатов Патриотического Союза Ландсбергиса поднялось с 24 до 70), очевидно, обеспечит улучшение отношений между государством и Церковью, поскольку христианские демократы, которые получили на выборах 16 мест, оказавшись второй по популярности партией, вошли в коалиционное правительство Вагнориуса².

¹ Закон был принят 24 февраля 1990 г.; опубликован в: «Советская Литва», 15.3.1990; немецкий пер. см. в: Informationsdienst Osteuropäisches Christentum (IDOC), Nr. 5—6/1990 vom 21.3.1990.

² См.: The Baltic Times, 14.—20. Nov. 1996, S. 1 und 8.

Одним из вопросов, вызывавших наибольшие разногласия между прежним правительством и Церковью, был вопрос о бывшем церковном имуществе. В феврале 1994 г. специальный правительственный указ практически приостановил процесс возвращения этого имущества. Правда, закон, принятый парламентом в январе 1995 г., был несколько смягчен (в положениях, касающихся Церкви) благодаря вето, наложенному президентом, бывшим лидером Коммунистической партии Альгирдасом Бразаускасом, который после развала коммунистического правления демонстративно объявил себя приверженцем Католической Церкви. Однако и в окончательном варианте закона, учитывающем предложения президента и принятом 21 марта 1995 г., притязания Церкви на полное возвращение ее бывшего имущества в значительной мере ограничены¹. Остается лишь надеяться, что при новом правительстве обстоятельства изменятся к лучшему и этот закон будет пересмотрен.

Другие разногласия между Церковью и правительством Литовской Демократической Партии Труда касались вопроса о преподавании в школах Закона Божьего и разработки законов о телевидении, радиовещании и печати. В феврале 1996 г. группа левых депутатов предложила законопроект, который предлагал внести изменения в прежний закон «Об образовании» и исключить Закон Божий из программы государственных школ. Однако вследствие активных протестов Церкви этот законопроект в парламенте не прошел. В новом парламенте, где преобладающую роль играют консерваторы, теперь уже наверняка не наберется большинства голосов, необходимого для изменения (в худшую сторону) нынешней ситуации с преподаванием религии в школах. В настоящее время в Литве католические уроки Закона Божьего посещают 344, 6 тыс. учеников; альтернативные занятия по этике — 163, 1 тыс.; уроки религии, которые ведут преподаватели других конфессий (прежде всего православной), — 12, 6 тыс. При этом наблюдается такая тенденция: ученики старших классов нередко используют свое право выбора, чтобы посещать один год уроки Закона Божьего, а на следующий год — занятия по этике². В законы о государственном надзоре за телевидением, радиовещанием и печатью, вступившие в силу в июле 1996 г., новое парламентское большинство сумело внести поправки (5 декабря того же года), согласно которым средства массовой информации должны в значительной мере учитывать протесты со стороны Церкви³.

¹ «Эхо Литвы», 13.12.96, с. 2 и 14.12.96, с. 1.

² *Kastantas Lukenas, Gediminas Zukas*. Die katholische Kirche in Litauen: Religionsunterricht und Katechese. In: Ost-West Informationsdienst des Katholischen Arbeitskreises für zeitgeschichtliche Fragen 193.1997, S. 72—78.

³ См.: *The Baltic Times*, 1—7. August 1996, p. 6; *Ibid.*, 12—18. December, p. 6; «Эхо Литвы», 13.12.96, с. 2, и 14.12.96, с. 1.

В начале 1992 г. Литовская Римско-Католическая Церковь была реорганизована: теперь в нее входят две архиепископские митрополии, каждая из которых включает одно архиепископство и два суффраганных (т.е. подчиняющихся митрополии) епископства. Вновь созданной Вильнюсской архиепископской митрополии были приданы Кайшядорское и Паневежское епископства, которые прежде относились к Каунасской митрополии. Новым Вильнюсским архиепископом-митрополитом стал — в качестве преемника скончавшегося в июне 1991 г. епископа Степонавичюса — Аудрис Юозас Бачкис (род. в 1937 г. в Каунасе, в семье литовского дипломата, после установления советской власти эмигрировавшего за границу; детство и юность провел во Франции и Италии; с 1964 г. находился на дипломатической службе Ватикана). Вильнюсское архиепископство объединяет 89 общин и около 600 тыс. верующих; Паневежское епископство (епископ Юозас Прейкшас) — 123 общины и ок. 490 тыс. верующих; Кайшядорское епископство (епископ Юозас Матулайтис) — 68 общин и 226 тыс. верующих. Вновь созданная Вильнюсская митрополия, которая охватывает восточную часть страны, объединяет, таким образом, 280 общин и 1316 тыс. верующих. Каунасская архиепископская митрополия включает Каунасское архиепископство и два суффраганных епископства — Тельшяйское и Вилкавишское. Вилкавишское епископство (епископ Юозас Жемайтис) объединяет 103 общины и 406 тыс. верующих. Тельшяйское епископство (епископ Антанас Вайчюс), объединяющее 154 общины и ок. 680 тыс. верующих, является крупнейшим епископством в стране. С 1992 г. к этому епископству относится также бывший свободный — подведомственный прелату — округ Клайпеда (Мемель), в управлении которым Тельшяйский епископ ранее принимал ограниченное участие. Каунасское архиепископство объединяет 129 общин и ок. 600 тыс. верующих, а вся Каунасская архиепископская митрополия, охватывающая западную часть Литвы, насчитывает 396 общин и 1696 тыс. верующих¹.

4 мая 1996 г. Папа Римский Иоанн Павел II удовлетворил просьбу семидесятипятилетнего архиепископа-митрополита Каунасского, кардинала Винцентаса Сладкявичюса, об освобождении, в связи с преклонным возрастом, от архиепископских обязанностей и назначил его преемником Сигитаса Тамкявичюса, бывшего викарного епископа той же митрополии. Тамкявичюс (род. в 1938 г.) в 1962 г. принял священнический сан, а в 1968 г. вступил в иезуитский орден, в то время находившийся под запретом. Он был центральной фигурой католического сопротивления коммунистическому режиму, с 1972 г. издавал нелегальный подпольный журнал «Хроника Литовской Католической Церкви»,

¹⁷ Цифры приводятся по изд.: *Stephan Lipsius. Die Erneuerung kommt voran. Kirchen und Religionsgemeinschaften in Litauen.* In: *Herder-Korrespondenz* 2/1997, S. 99—104, здесь: S. 101.

а в 1978 г. основал Комитет по защите прав верующих. В 1983 г. он был арестован и приговорен к шести годам лишения свободы (с отбыванием срока в исправительном лагере) и четырем годам последующей ссылки в Сибирь¹. В 1988 г. он смог вернуться в Литву и, после короткого периода деятельности в качестве ректора Каунасской межепископальной духовной семинарии, в 1991 г. был назначен епископом Каунасского архиепископства с правом рукоположения в духовный сан.

Тем временем число епископов возросло до десяти, а число священников — до 731. Со времени восстановления независимости Литвы в 1991 г. было вновь основано шесть мужских и двадцать четыре женских монашеских ордена. Среди мужских орденов самыми большими по численности являются иезуитский (в настоящее время — 41 чел.) и марианский (38 чел.); монахини (всего 967 сестер) заняты в основном в сферах здравоохранения и образования. В трех духовных семинариях (Каунасской, Тельшайской и Вильнюсской) сейчас обучается в общем 277 будущих священников². Так что если не в ближайшем будущем, то, во всяком случае, весьма скоро в Литве будет достаточное количество священников для обеспечения духовных потребностей католиков.

Папа Иоанн Павел II, посетивший Литву в 1993 г., в своем обращении к духовенству, членам монашеских орденов и семинаристам четко определил их задачи в изменившемся мире: вслед за «временем вынужденного молчания о Боге» должно последовать «время мужественной проповеди Евангелия и строительства Царства Божия посредством вашего личного свидетельствования». При этом проповедникам «придется столкнуться с равнодушием, непониманием, секуляризаторскими тенденциями и психологической изоляцией в обществе, которое ныне переживает процесс глубоких изменений». Святой Отец настоятельно подчеркнул мысль о социальной ответственности Церкви: «Как сыновья Отца... всегда стойте в первом ряду в своем служении людям, разделите с ними проблемы и трудности возрождающейся Литвы. Усвойте образ мыслей Христа, Учителя и Спасителя, Который “не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить” (Мк. 10:45)». Носители духовного сана должны непрестанно «углубляться в социальное учение Церкви, в котором ваши верующие смогут найти полезные элементы и вдохновляющие импульсы для решения самых насущных сегодняшних проблем страны, — после столь долгого периода вынужденного социального бездействия». Папа предостерег своих слушателей от «соблазна как светской культуры, так и клерикализма» и подчеркнул, что «священники, выполняя свою евангелизатор-

¹ О Тамкявичюсе см.: *Ernst Benz. Zwei Priesterschicksale in Litauen*. In: *Informationen und Berichte — Digest des Ostens*, Nr. 12/1988, S. 11–14, vor allem S. 13f.

² KNA — ID Nr. 16 v. 21.4.1994, S. 8; ZAG-KAI v. 24.3.1994.

скую миссию, должны воздерживаться от вмешательства в политику партий и от стремления осуществлять непосредственное руководство народом»¹.

Еще в период подготовки визита Папы в Литву апостольский нунций для трех прибалтийских государств, архиепископ Хусто Муйор Гарсиа в одном из интервью отметил, что после «трагического и печального опыта навязанного государственной властью атеизма» желательно «избегать даже *видимости* клерикализма»².

Вильнюсский архиепископ Бачкис обрисовал задачи Литовской Католической Церкви и стоящие перед ней трудности в докладе, прочитанном по случаю встречи с немецкими епископами в Бонне 5 сентября 1994 г.: «Церковь дала толчок и, в определенном смысле, явилась катализатором для общенародной борьбы против тоталитарного гнета и атеистической идеологии... Именно так Церковь приобрела уважение народа, которым пользуется до сих пор. Она вышла из этого испытания окрепшей и теперь должна посвятить себя делу новой евангелизации страны... Но если Церковь привыкла сражаться с Врагом, который составлял одно целое с коммунизмом, то она вряд ли была подготовлена к тому, чтобы в свободном обществе взять на себя миссию проповеди Евангелия, не имея для того ни хорошо обученных людей, ни соответствующих подручных средств. Тем не менее, бедная в материальном смысле, но зато богатая верой, Церковь ответила на требование времени и принялась за труд катехизации, за воспитание священников и мирян, за социальную и благотворительную работу»³.

Вновь назначенный архиепископ Каунасский устанавливает те же самые приоритеты: в мае 1996 г., при введении в свою нынешнюю должность, он подчеркнул настоятельную необходимость обучения следующего поколения священников, катехизации и церковной социальной работы. Последней должно отдаваться явное предпочтение перед строительством новых или обновлением старых церковных зданий⁴.

Помимо католиков латинского обряда в Вильнюсе имеется маленькая община византийского обряда (униатская); ее окормляют всего три священника, которые, помимо этого, совершают богослужения в Каунасе, Клайпеде и Эстонии. Большинство верующих составляют украинцы, поэтому Литургия служится на ук-

¹ Echter Friede kommt aus Barmherzigkeit und Liebe. Ansprache von Johannes Paul II. an den Klerus, an die Ordensfrauen und -männer und an die Seminaristen in Vilnius am 4. September. L'Osservatore Romano. Deutschsprachige Wochenausgabe, 10. September 1993, S. 7 und 12.

² In a Cultural Vacuum. In: The Catholic World Report, August/September 1993, p. 24f (цитата — на с. 24).

³ Цитируется по сокращенной публикации доклада в: Informationen und Berichte. Digest des Ostens, Nr. 10/1994, S. 1—7 (цитата — на с. 4).

⁴ KNA — 8592 v. 23.5.96; Kathpress KP962683 v. 22.5.96.

раинском языке, но по воскресеньям Евангелия читаются также и на литовском, государственном языке¹. Этой маленькой униатской общине городской совет Вильнюса в июне 1991 г. передал — несмотря на протест, заявленный архиепископом русской Православной Церкви Хризостомом, — церковь пустующего монастыря Святой Троицы в Вильнюсе, на который, в связи с его сложной историей, выдвигали притязания обе церковные общины².

ЛАТВИЯ

Латвию обычно считают евангелическо-лютеранской страной с относительно небольшими прослойками католического и православного населения — но сегодня такая оценка уже не вполне соответствует действительности. Хотя Ливония в эпоху Реформации очень быстро и практически вся целиком приняла лютеранство, позднее на части ее территории была проведена контрреформация. Речь идет о Латгалии, которая по Альтмаркскому перемирию 1629 г. перешла к Речи Посполитой. Отделенная в административном отношении от других ливонских регионов — области Видземе, доставшейся Швеции, и Курляндского герцогства (на территории Курземе и Земгале), которое, находясь под властью Польши, в значительной мере сохраняло свою самостоятельность, — Латгалия в историческом и культурном отношении развивалась своим особым путем, даже когда после первого раздела Польши в 1772 г. она была присоединена к России. Латгалия имела мало общего с так называемыми «остзейскими» губерниями (Эстляндией, Лифляндией и Курляндией), в значительной мере автономными, онемеченными и лютеранскими; она входила в состав Витебской губернии.

После трехсотлетнего периода обособленного существования Латгалия, благодаря образованию независимого государства Латвия, вновь воссоединилась с латышскими, находившимися под преобладающим влиянием протестантизма, территориями Видземе и Курземе/Земгале; в церковном отношении она была подчинена Рижской (Лифляндской) архиепископской митрополии. Рижское архиепископство охватывало в то время 111 общин, объединенных в 13 деканатов; Лиепайское епископство — 39 общин, объединенных в 7 деканатов; всего же Ли-

¹ Интервью с отцом Павло Яхимечем, одним из трех священников-униатов в Вильнюсе, см. в: «Эхо Литвы», 28 июня 1996 г., с. 5.

² Монастырь был основан в 1514 г. одним из противников Брестской унии — то есть первоначально он, несомненно, был православным; потом в течение нескольких столетий служил резиденцией настоятеля униатского ордена св. Василия, а после третьего раздела Польши был передан русским правительством Православной Церкви. См.: IDOC Nr. 11/12—91 vom 30.6.91.

фляндская архиепископская митрополия включала 150 общин, которые окормлялись 198 священниками¹.

Сегодня численность католиков в Латвии оценивают приблизительно в 450—500 тыс. чел. Притом католики — это единственная конфессия, которой в послевоенный период, на протяжении всех тех лет, когда верующие подвергались гонениям со стороны советской власти, удавалось сохранять свое положение в обществе. Но даже если столь высокие цифры порой вызывают определенный скепсис, неоспоримым остается тот факт, что, по существу, католики понесли значительно меньший урон, чем их братья по христианской вере лютеране и даже православные, которые вследствие массовой иммиграции в страну русских значительно усилили свои позиции по сравнению со временем Первой Латвийской Республики. В 1935 г. католики, которых было 477 тыс. чел., составляли 24,5% населения страны (лютеране — 55,1%; православные — 8,9%; приверженцы других конфессий — 5,8%)². В 1994 г., по официальным данным, в Латвии проживало 500 тыс. католиков, что составляло 20% общего населения, и только 300 тыс. лютеран, 100 тыс. православных, 60 тыс. представителей других конфессий³.

Цифры, имеющие отношение к совершению церковных обрядов в эпоху советской власти, говорят сами за себя и свидетельствуют о высокой степени отчуждения населения Латвии от Церкви: так, в 60-е гг. крестили только 30% родившихся младенцев⁴; в 70-е гг. — четвертую часть⁵; в 80-е — 20%⁶. Доля погребений, свершенных по церковному обряду, в 60-е гг. также составляла только треть от общего числа похорон; в 70-е гг. этот показатель снизился до четверти, а в 80-е — до 20%⁷. Из всех бракосочетаний с середины 70-х гг. по церковному обряду оформлялось менее 5%⁸. В годы пробуждения национального сознания произошел перелом, что становится вполне очевидным при сопоставлении цифр, отно-

¹ Ibid., S. 77f.

² См.: *Heinrichs Strods. Latvijas Katolu Baznīcas vesture 1075.—1995.*, Rīga 1996, S. 250, Tab. 12.

³ Данные Отдела религиозных дел Министерства юстиции Республики Латвия; см.: *Baltische Briefe 7/8 — 1995*, S. 10.

⁴ 1963: 9976 крещеных из 34 973 родившихся младенцев; 1965: 8735 крещеных из 31 353 родившихся. *Benz. Neubeginn*, S. 124, Tab. 1. Данные по советскому периоду автор обнаружил в Государственном архиве Латвии (*Latvijas Valsts Arhivs, Fonds 1419*).

⁵ 1972: 8439 крещеных из 35 190 родившихся младенцев; 1975: 7821 крещеных из 34 973 родившихся. Там же.

⁶ 1981: 20,6% (7521); 1982: 19,1% (7298); 1983: 18,5% (7609); 1984: 19,5% (7924). Там же.

⁷ 1963: 33,5%; 1965: 31,8%; 1972: 26,0%; 1975: 23,9%; 1981: 20,9%; 1982: 19,7%; 1983: 18,9%; 1984: 19,0%. В абсолютных цифрах: от 7631 (1963) до 6124 (1983). Там же.

⁸ Там же. Например, в 1972 г.: 1159 церковных бракосочетаний при 22 584 зарегистрированных браках (5,1%); 1975: 4,2%; 1981: 4,3%; 1982: 4,4%; 1983: 4,3%; 1984: 4,6%.

сящихся к 1988 и 1989 гг.: число крещеных младенцев возросло с 12 357 до 21 662, а число церковных браков практически удвоилось, поднявшись с 1832 до 3565¹. После освобождения от советской системы и восстановления государственной независимости, то есть в начале 90-х гг., цифры, так сказать, «нормализовались»: крещение новорожденных, как представляется, стало общераспространенной практикой (более 90% от всех зарегистрированных рождений, кроме того, многочисленные «запоздалые» крещения детей более старшего возраста и взрослых); 26% бракосочетаний и 28% погребений совершаются по церковным обрядам².

Если рассматривать эти цифры раздельно по конфессиям, станет очевидным, что в годы преследования верующих католики в большей степени сохраняли верность своей Церкви, нежели их братья по христианской вере, представлявшие другие конфессии. Так, в начале 80-х гг. из всех церковных погребений более половины приходилось на долю католиков³. Лишь после освобождения от советской системы лютеране сумели поднять свой процентный показатель до чуть более 20% (1992 г.: 2013 из 9793 погребений, свершенных по церковному обряду) — но, тем не менее, католики намного их опережали (53,5% в 1992 г.)⁴. Картина станет еще более отчетливой, если мы сопоставим цифры церковных бракосочетаний, относящиеся к разным конфессиям. Мы увидим, что из относительно небольшого количества свершенных по церковному обряду бракосочетаний в первой половине 80-х гг. более 80% (!) приходилось на долю Католической Церкви⁵. И в этой сфере лютеране сумели улучшить свой показатель лишь после восстановления независимости Латвии (32% в 1992 г.) — но, тем не менее, продолжали явственно отставать от католиков (56,5% в 1992 г.)⁶. Что же касается, бесспорно, самого важного показателя — крещений, то в этой сфере лютеранам в последние годы удалось вновь вырваться вперед — после 80-х гг., когда они, со своими в среднем 10—13%, занимали лишь третью позицию после католиков (свыше 60%) и православных (в среднем 15—19%). В 1991 г. лютеране в этом смысле сравнялись с католиками (доля тех и других составляла по 35%), а в 1992 г. превзошли их (40,5% против 30,0%), при-

¹ IDOC 9-10/1991, 31. Mai 1991. S. 26.

² В 1992 г. было зарегистрировано 30 776 крещений, 4975 церковных бракосочетаний и 9993 церковных погребений; см.: «Diena», 23.7.1993, s. 7, и Katolu kalendars 1994, s. 36.

³ 1981: 3672 (56,3%); 1982: 3362 (55,9%); 1983: 3526 (58,8%); 1984: 3524 (57,5%). Benz. Neubeginn. S. 126, Tab. 2.

⁴ Ibid. См. также: «Diena», 23.7.1993, s. 7; Katolu kalendars 1994, s. 36.

⁵ 1981: 878 из 1057; 1982: 837 из 1063; 1983: 884 из 1048; 1984: 914 из 1070. Это соответствует 82,1–85,4%. Benz. Neubeginn. S. 126. Tab. 3.

⁶ «Diena», 23.7.1993, s. 7; Katolu kalendars 1994, s. 36. В абсолютных цифрах: из 4925 церковных бракосочетаний 2783 были католическими и 1578 — лютеранскими.

чем у лютеран число крещеных младенцев возросло более чем в десять раз, тогда как у католиков «только» удвоилось¹.

Последние цифры, относящиеся к таинствам, свершаемым Католической Церковью в Латвии², свидетельствуют, как кажется, о небольшом спаде активности верующих в первой половине 90-х гг.:

	1990	1991	1992	1993	1994
Крещения	10726	10695	9827	8801	7280
Погребения	4885	5006	5240	5696	6070
Бракосочетания	2642	2677	2777	2336	1920

Однако, если сопоставить эти цифры с общестатистическими данными о рождаемости, смертности и заключении браков в стране³, картина получится иной. Если учесть, что абсолютная цифра смертных случаев (за год) поднялась с 34812 в 1990 г. до 41757 в 1994 г., то окажется, что доля католических погребений в общем их количестве за 1990--1994 гг. оставалась практически неизменной: 14,1—14,5%. При резком снижении числа зарегистрированных браков (1990: 23619; 1994: 11572) доля католических браков в их общем количестве неуклонно возрастала: 11,2% в 1990 и 1991 гг.; 14,7% — в 1992 г.; 16,1% — в 1993-м; 16,4% — в 1994-м. И, наконец, о важнейшем показателе: с учетом огромного падения рождаемости в Латвии (с 37918 чел. в 1990 г. до 24256 чел. в 1994-м), доля младенцев, крещенных по католическому обряду, с 1991 г. неизменно составляла свыше 30% всех новорожденных, что, безусловно, позволяет нам с надеждой смотреть в будущее!

Учреждение двух новых епископств 7 декабря 1995 г. означало фундаментальную реорганизацию Латвийской архиепископской митрополии. Традиционно католическая область Латгалия была отделена от Рижского архиепископства и получила статус епископства, названного Резекненско-Аглонским. Епископом этого нового, самого большого по количеству верующих, епископства Латвии был назначен бывший епископ Лиепай Янис Булис. Резиденцией епископа стал город Резекне; Аглона же, место паломничества и духовный центр католической Латвии, удостоилась особой чести: ее базилика была возвышена до положения второго кафедрального собора⁴ нового епископства. Из примерно 410 тыс. жителей Латгалии, занимающей площадь 13,3 тыс. км², 210 тыс. — католики. Они об-

¹ Benz. Neubeginn, S. 127, Tab. 4.

² Strods, op. cit. S. 359. Tab. 23.

³ Эти данные опубликованы в изд.: 1996. The Baltic States. Comparative Statistics. Riga 1997. S. 17f.

⁴ В итальянском тексте «L'Osservatore Romano» этот собор именуется «Co-Cattedrale» (приблизительно это можно перевести как «собор, равный по значению кафедральному»).

разуют 98 общин и 4 филиала, организованные в 11 деканатов; их обслуживают 46 священников и 5 лиц монашеского звания (из Марианского ордена). В Рижской семинарии обучаются будущие священники для нового епископства (21 чел.), в котором числится и 30 сестер-монахинь. В оставшейся части Рижского архиепископства, которая по площади (23,3 тыс. км²) превышает все остальные епископства Латвии, проживает ок. 170 тыс. католиков, объединенных в 23 общины и 20 миссий; их обслуживают 22 священника и 12 лиц монашеского звания. В архиепископство входят всего три деканата (Рига, Валмиера и Валка), которые за свою долгую историю превратились в почти чисто евангелическо-лютеранские области: подавляющее большинство местных католиков — выходцы из Латгалии, ныне проживающие компактной группой в районе Рига/Юрмала. Рижское архиепископство, оставшееся под управлением архиепископа-митрополита Яниса Пуятса, сейчас располагает 21 семинаристом, кандидатом в священники, и 38 сестрами-монахинями.

Лиепайское епископство, до недавнего времени единственное суффраганное епископство Риги, было разделено на две части соответственно исторической границе между Курляндией/Курземе на Западе и Земгалией/Земгале на Востоке. Возникшее в результате такого деления новое Еглавское (Митавское) епископство, примыкающее с юга к католической Латгалии, имеет относительно высокую долю католического населения (ок. 90 тыс. из 418 тыс. жителей, проживающих на площади 16,6 тыс. км²); оно включает в себя 38 общин, которые объединены в пять деканатов и окормляются 16 священниками и одним орденским священником (иезуитом). 5 будущих священников из этого епископства обучаются в Рижской семинарии; в епископстве проживает также 11 монахинь из трех разных конгрегаций. Оставшаяся западная часть Лиепайского архиепископства, по площади почти равная восточной (13,2 тыс. км²), представляет собой типичную диаспору: только 30 тыс. из 314 тыс. жителей зарегистрированы как католики; 14 общин объединены в 3 деканата, которые окормляются 5 священниками и одним орденским священником. При такой ситуации не может не удивлять тот факт, что в Рижской семинарии обучаются целых четыре будущих священника для этой епархии¹. Для обоих этих епархий были назначены новые епископы, которые приехали с Запада только после провозглашения независимости Латвии. Антонс Юстс, новый епископ Еглавы, родился в 1931 г. в городе Варакляны, в Латгалии; его семья в 1944 г., спасаясь от Красной Армии, эмигрировала сначала в Западную Германию, а потом, в 1949 г., в Соединенные Штаты. Именно там, после обучения в Лувене и Инсбруке и принятия священнического сана в 1960 г., Юстс занимался пастырской и преподавательской работой. В 1992 г. он стал духовником Рижской духовной се-

¹ Все цифры приводятся по ст.: *La rinascita della Chiesa in Lettonia dopo la lunga persecuzione*. In: «L'Osservatore Romano», 31.12.1995, p. 7; см. также: «Katolu Dzeive» 2/96, s. 2f.

минарии, а в 1994-м — ее ректором. Арвальдис Андрейс Бруманис, новый епископ Лиепайи, родился в 1926 г. в Клостере, в земле Курземе (то есть на территории своей нынешней епархии) — и, таким образом, является единственным латышским епископом, который по своему происхождению не связан с Латгалией. Он получил образование в Намюре (Бельгия), там же в 1954 г. принял священнический сан и был приписан к Лиепайскому епископству. Затем он продолжил свое обучение в Лувенском университете и в Григорианском университете в Риме; в 1968 г. получил степень доктора исторических наук за работу о Могилевском митрополите Станиславе Сестренцевиче; в 1968--1992 гг. работал редактором латышской программы на Радио Ватикана¹. С учетом данных по двум этим епископствам Латвийская архиепископская митрополия включает 177 общин и 20 миссий, в ней работают 108 священников и обучается 51 семинарист.

Латвийская Католическая Церковь в годы преследования верующих проявила большую стойкость и последовательность действий — благодаря чему и снискала себе заслуженное уважение. Она, как показывает статистика, понесла меньшие потери, нежели Лютеранская и Православная Церкви Латвии. Тем не менее ей были нанесены тяжкие раны и потребуется долгое время, чтобы раны эти окончательно зажили.

ЭСТОНИЯ

В Эстонии проживает всего 2,5—3,0 тыс. католиков разных национальностей; в отличие от довоенного периода, теперь большинство среди них составляют эстонцы (неофиты). Помимо двух крупных церковных приходов в Таллинне (Ревеле) и Тарту (Дерпте), имеются маленькие приходы в Ахтме, Нарве, Валге и Пярну; их окормляют три священника, которые живут за пределами страны. Один эстонский семинарист обучается в Риге, имеются и два новиция-доминиканца — это позволяет надеяться, что в скором времени в стране появятся священники местного происхождения². Дипломатические отношения между Эстонией и Святейшим Престолом были восстановлены 3 октября 1991 г., а в пасхальные дни 1992 г. архиепископ Хусто Муйор Гарсиа был назначен папским нунцием в прибалтийских странах и одновременно апостольским администратором Эстонии, то есть правящим епископом тамошних католиков³.

¹ La rinascita, l. c.; «Katolu Dzeive» 2/96, s. 3f.

² Katholische Gemeinden in Estland. Beobachtungen zu einer oft übersehenen konfessionellen Minderheit. Von Vello Salo, ergänzt von Gerd Stricker. In: G2W Nr. 3/1995, S. 28f.

³ IDOC, Nr. 24—25/91, v. 31. Dezember, 1991. S. 13f; *ibid.*, Nr. 12—14/93 v. 30. Juli 1993. S. 34f.

*Ирина МАРКИНА,
(Рига, Латвия)*

СОЦИАЛЬНОЕ СЛУЖЕНИЕ ЕВАНГЕЛИЧЕСКО- ЛЮТЕРАНСКОЙ ЦЕРКВИ ЛАТВИИ

(К 10-ЛЕТИЮ ОБРАЗОВАНИЯ ХРИСТИАНСКОГО
ДВИЖЕНИЯ «ВОЗРОЖДЕНИЕ И ОБНОВЛЕНИЕ»)*

Последнее время в Латвии все чаще повторяется слово «Атмода» («Пробуждение») (1). В обществе явно чувствуется ностальгия по временам политического энтузиазма и социального оптимизма. В связи с воспоминаниями о недавних еще событиях все заметнее горечь и разочарование тех, кто во времена «Атмоды» надеялся на скорые перемены и наступление всеобщего благоденствия. Но время второй «Атмоды» дает основание не только для горестных размышлений о несовершенстве мира и вероломности политиков. Оно может служить отправной точкой для анализа сегодняшней ситуации, в том числе и в отношении Церкви. Место Церкви в обществе и государстве, социальное служение и мера ответственности духовенства за происходящее внутри и вне Церкви — это вопросы, поднятые во времена «Атмоды». Как сейчас на них отвечает Евангелическо-Лютеранская Церковь Латвии?

Во времена великих перемен, в разгар перестройки заявить о том, что задача Церкви — нечто большее, чем «удовлетворение религиозных потребностей верующих», одними из первых рискнула группа пасторов Евангелическо-Лютеранской Церкви Латвии (ЕЛЦЛ), образовавших движение «Возрождение и обновление». В

* Все цитаты из изданий на латышском языке даны в авторском переводе. — *Прим. ред.*

этом году исполнилось 10 лет с момента основания движения. Его деятельность, по признанию самой Церкви, еще не проанализирована и не оценена в достаточной мере. Его основатели и сейчас полны сил и служат Церкви, но тогда движение чуть было не поставило Евангелическо-Лютеранскую Церковь на грань раскола.

ДВИЖЕНИЕ

Движение оформилось в июне 1987 г., но люди, которые стремились к духовному обновлению Церкви, стали группироваться еще с 1981 г. В первую очередь, это были молодые пасторы, желавшие перемен в церковной жизни, большей эффективности в ее работе, решившиеся сказать об идеологическом «прессе» в отношении Церкви и о ее несправедливости (2). Это были и единомышленники (вполне диссидентского, по тем временам, толка), и люди, лично знакомые, связанные дружескими отношениями. Судьба этих людей складывалась по-разному. «С течением времени из «Возрождения и обновления» ушли некоторые из основателей, возможно, убоявшись или по каким-то другим причинам... позже на их место пришли другие... Можно говорить о семидесяти священниках, которые на начальном этапе были в «Возрождении и обновлении»¹.

«Уже в первых документах “Возрождения и обновления”, — подчеркивает в своей статье один из основателей и активных участников движения пастор Юрис Рубенис, — была сформулирована задача движения. Было подчеркнуто, что это ни в какой мере не политические, а только религиозные интересы, практически — борьба за полнокровную жизнь Церкви в Латвии. Движение предлагало изменить те пункты закона СССР о религиозных объединениях, которые подавляют и ограничивают свободу верующих»².

Разумеется, как только люди Церкви начинали говорить об изменении закона, они волей-неволей втягивались в политику. Это, в частности, и повлекло жесткую реакцию тогдашнего правления (консистории) ЕЛЦЛ, на пленарном заседании 29.07.1987 г. расценившего заявления группы как ведущие к расколу Церкви, а затем привело к различным репрессивным мерам в отношении пасторов, состоящих в движении (Роберта Акментиньша освободили от должности ректора семинарии, Модриса Плате — от должности настоятеля прихода и т.п.).

И все же «борьба с законом» (или за новое законодательство) была главным направлением деятельности «Возрождения и обновления». Члены группы попытались сформулировать проблемы социального служения Церкви, исходя из концепций современной западной теологии и опыта западноевропейских Протес-

¹ Svētdienas Rīts. 8.06.1997.

² Рубенис Ю. «Это была война нервов»./Svētdienas Rīts. 8.06.1997.

тантских Церквей (в первую очередь, Швеции и Германии), а также наметить пути реформ внутри самой Церкви. «Христианское движение “Возрождение и обновление” возникло как ответная реакция верующих христиан на процессы рестройки и открытости, которым содействовало советское руководство»¹. В декларации об основных принципах движения говорилось: «Члены движения “Возрождение и обновление” испытывают глубокую необходимость в том, чтобы по-христиански понятые процессы обновления и открытости вошли также в жизнь Евангелическо-Лютеранской Церкви Латвии»².

Основатели движения заявили о моральной ответственности Церкви за нравственное здоровье нации и состояние духовной атмосферы в обществе. В условиях духовного кризиса, разрушения ценностных ориентиров Церковь должна вернуть себе былой авторитет. «Члены движения чувствуют глубокую ответственность перед Богом за всестороннее присутствие христианского свидетельства в жизни нашего народа, за истинность Церкви и доверие к ней в обществе, поэтому основная цель движения — это христианская проповедь в разнообразных формах»³. «Активность движения определяет христианская совесть его участников, а не какие-либо другие, в том числе и политические, мотивы»⁴.

Церковь не может быть пассивной. Если общество примирилось с безбожной властью, если тысячи людей отошли от веры (пусть и под нажимом государства), если народ деморализован и потерял истинные духовные ориентиры, то в этом есть и вина самой Церкви. Лидеры «Возрождения и обновления» и их единомышленники призывали признать это и задуматься. Церковь должна стать иной, чтобы вернуть свой статус. Это касается не только «вхождения» в политику, но и служения Церкви в целом, ее внутренней жизни, необходимости возрождения жизни общины, поиска новых форм служения и проповеди.

С точки зрения группы «Возрождение и обновление», на Церкви лежит ответственность и за сохранение национальной самобытности и идентичности народа. Пожалуй, именно в выступлениях членов этой группы впервые явно прозвучала идея, ставшая чуть ли не главным лозунгом Церкви во времена «Атмоды»: Латвия — земля, избранная Богом для латышей, это единственное место, определенное для их культуры и языка, и Церковь должна быть со своим народом, быть единой с его чаяниями и заботами, говорить с ним на одном языке. Церковь должна возвысить свой голос за свободу и независимость своего народа, за уважение к его национальной ментальности и к его родному языку.

¹ Svētdienas Rīts. 8.06.1997.

² Svētdienas Rīts. 8.06.1997.

³ Svētdienas Rīts. 11.06.1997.

⁴ Там же.

Христианство — не система взглядов, а образ жизни. Поэтому не может быть ничего в жизни человека, что не касалось бы Церкви. Не может быть таких групп в обществе, которые не интересовали бы Церковь. Всякий человек нуждается в спасении, даже если он и не осознает этого, и Церковь должна помочь каждому найти путь к Богу. Всякий человек имеет право на достойное существование, и дело Церкви — защитить это право, и в первую очередь — национальное достоинство своего народа.

Теперь, через 10 лет, отношение ко многим призывам молодых священников изменилось. Многие идеи вошли в новую доктрину деятельности Евангелическо-Лютеранской Церкви, некоторые особенно «модернистские» предложения ушли в прошлое. Необходимо учесть, что многие из членов группы продолжают свою пастырскую деятельность (к примеру, Янис Ванагс стал архиепископом и главой латвийских лютеран) и имеют все возможности реализовать собственные планы.

Относительно небольшой объем статьи не позволяет рассмотреть все аспекты деятельности Церкви, об обновлении которых в свое время говорили члены группы «Возрождение и обновление». На материалах публикаций христианской прессы последнего года попытаемся показать нынешнюю ситуацию только в одной сфере церковной деятельности — сфере социального служения.

СЛУЖЕНИЕ КАК ПРИНЦИП ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ

Еще во времена «Атмоды» Церковь заявила о своей готовности взять на себя заботы о тех, кто, с точки зрения государства, «больше не нужен обществу». В начале 90-х гг. священники пошли в тюрьмы и больницы со словами утешения и молитвы. Зачастую именно там многие люди впервые услышали о Боге, покаянии, христианских заповедях, душе, задумались о смысле и ценности жизни. В этой ситуации нет ничего уникального. Она примерно одинакова в большинстве постсоветских республик.

К сожалению, в отношении к социально незащищенным группам населения со стороны государства с тех пор почти ничто не изменилось: по-прежнему велико число «ненужных», оставленных на произвол судьбы людей, заботу о которых готова, кажется, принять на свои плечи только Церковь. Именно этого от нее ждут общество и государство. Церковь «не должна оставаться равнодушной к явлениям, происходящим в обществе, — воровству, разбою, порнографии, истязанию и брошенным детям, демографическому кризису», — говорит в своем интервью президент Латвии Гунтис Улманис¹. «Церковь должна прочувствовать боль и проблемы человека и общества, быть сопричастной человеку в его страданиях. Толь-

¹ Svētdienas Rīts. 22.01.1995.

ко тогда Церковь станет для человека и общества незаменимой институцией», — обращается к священникам в одном из своих выступлений министр юстиции Дзинтарс Раснач¹.

Однако оправдать эти надежды можно только при условии самоотверженной и безвозмездной работы энтузиастов. «Одни полагают, что без денег не стоит и начинать. Другие — что эти проблемы в первую очередь надо решать руководству. Однако чтобы сказать доброе слово, дать совет, деньги не нужны. В Латвии еще не появились люди, подобные матери Терезе, не много людей, способных жить, полностью жертвуя собой во имя благополучия других»².

Принцип социального служения реализуется в первую очередь в двух направлениях: в службе капелланов и в диаконии, которые в конкретных случаях могут пересекаться и соединяться.

Христианская пресса постоянно публикует сообщения о деятельности центров диаконии в различных городах республики. Трудность, кажется, у всех одна — недостаток денег. Надеяться на финансовую помощь органов местного самоуправления не приходится — они сами нуждаются в помощи. И все же находятся и формы работы, и источники финансирования, в основном за рубежом, — помощь оказывают благотворительные фонды, зарубежные религиозные общины и церковные объединения.

Пожалуй, наибольшие успехи службы диаконии и капелланов намечаются в помощи больным. Практически во всех городах Латвии открываются больничные часовни. Формируются коллективы медиков, которые целиком можно назвать христианскими, причем не только по конфессиональной принадлежности, но и по отношению к больным. В ноябре 1997 г. отмечала свой пятилетний юбилей часовня Цесисской городской больницы, о чем сообщила христианская газета «Светдиенас ритс» («Воскресное утро»). На протяжении пяти лет с этой часовней были связаны четыре пастора, включая безвременно ушедшего архиепископа Гайлиса. Их вспоминают с теплотой и благодарностью, но истинной хозяйкой и душой больничной часовни является Алиса Фридрихсоне, которая одной из первых приняла посвящение в сестры Диаконии Латвии и избрана вице-президентом возобновленного объединения сестер милосердия Красного Креста. Благодаря ее энергии увеличилось число сестер-христианок в больнице, появились не только богослужения по воскресеньям и праздникам, но и ежедневные утренние евангельские беседы, которые проводит сама сестра Алиса и которые транслируются по больничному радио. «Мы экуменический коллектив, — говорит сестра Алиса, — ибо среди нас есть медсестры как из лютеран и баптистов, так и из католических общин». Вместе с заботой о больных сестра Алиса берет на себя заботу о душах людей, находящихся на лечении,

¹ Svētdienas Rīts. 24.03.1996.

² Svētdienas Rīts. 25.11.1994.

о евангелизации медицинского персонала¹. Это один из достаточно распространенных примеров сотрудничества лютеранских пасторов и центров диаконии.

В последнее время появляются новые формы служения. Их трудно назвать совершенно оригинальными, поскольку эти модели уже достаточно давно отработаны на Западе и прочно вошли в жизнь медиков, больных и их близких. В прошлом году в Латвийском онкологическом центре открылось отделение палиативной помощи, где в заботе о тяжело больных соединились усилия врачей, христиан-энтузиастов и священников. Весь обслуживающий персонал отделения — христиане, принадлежащие к разным конфессиям (есть, в том числе, две католические монахини), а пастор Марис Сантс представляет Лютеранскую Церковь. Присутствие пастора, с точки зрения руководителя отделения доктора Вилниса Носарса, означает «новый подход в медицине, социальной работе и духовной помощи. Не соединив эти три понятия в одно целое, невозможно полноценно помочь пациентам, особенно если человек и члены его семьи встретились с трудноизлечимым или неизлечимым заболеванием»².

Работники отделения не только оказывают необходимую медицинскую помощь, стремясь по возможности уменьшить физические страдания тех, кто подошел к последнему рубежу, но и заботятся о душе страдающего, предлагают психологическую поддержку близким своих пациентов. Работа в таком отделении требует от медиков значительных усилий. По мнению Вилниса Носарса, «важно научиться жить в мире, стараться это делать от всего сердца, помогать другим, постоянно прося Бога благословить эту работу, чтобы она ширилась, чтобы по возможности больше мы могли помогать друг другу, не боясь смерти, веря в бессмертие души, ибо смерть — это только переход в другое качество жизни»³.

Особая роль в этой ситуации у капеллана. На пороге смерти, как считает пастор Марис Сантс, «разрешаются многие экзистенциальные вопросы: о смысле жизни, об оценке прошлого, о прощении грехов, о надеждах на будущее, о возможности разрешения последних конфликтов с семьей. Бывают случаи, когда необходимо разрешение конфликта с Церковью, с обществом»⁴. Во всем этом необходима помощь пастыря. В этом служении важно дать почувствовать, что Бог любит каждого. Это достигается не словами, а личной причастностью, лаской, сочувствием, помощью. Светлые минуты приходят, когда видны изменения во взглядах людей, обретших Божье слово, ясность духа перед лицом вечности. Это служение, по словам Мариса Санта, всю его церковную деятельность сделало другой⁵.

¹ Svētdienas Rīts. 21.12.1997.

² Solis 13—19.02.1998.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же. *Мара Садовска*. «Научиться жить в мире...»

Как важнейшая сфера социального служения (диаконии) Евангелическо-Лютеранской Церковью осознается помощь нуждающимся. «Жизнь христианина — это не только персональное дело каждого в отдельности. Христиане не кружок самодовольных эгоистов, которые интересуются только собой. Совсем наоборот — каждый христианин должен нести прочувствованную заботу о своих близких, насколько это возможно. ...В сегодняшней безжалостной и, хочется сказать, достойной сожаления жизни до унижительной нищеты и нескончаемых проблем низведено множество пенсионеров, людей преклонного возраста, инвалидов, детей и сирот. Серьезна, ответственна и тяжела работа диаконии по оказанию необходимой этим людям помощи»¹. Этот тезис из интервью руководительницы диаконии лютеранской общины «новой» церкви св. Гертруды в Риге можно считать основополагающим в отношении к социальным и личным проблемам людей, в развитии службы диаконии. Представители Церкви полагают, что в этой работе необходимо «использовать не только услуги службы социальной помощи, важно взаимное доверие сторон — работника и того, кому необходима помощь... Слово, с которым мы обращаемся к людям, простой разговор могут дать душе значительное успокоение»².

Судя по публикациям, сделано не так уж мало. Центром диаконии в Риге открыта бесплатная столовая для малоимущих, где ежедневно питаются около 80 человек. Большую сумму денег для реализации этого проекта выделили лютеранские общины Швеции³. Действует приют для престарелых Stella Maris, основанный в Риге при поддержке Думы в 1995 г. в помещении бывшего военно-морского госпиталя, открыт центр реабилитации для подростков с психическими расстройствами и недостатками умственного развития⁴. Схожие проекты разрабатываются и в малых городах Латвии. Талсинская община в сотрудничестве с Центром диаконии ЕЛЦЛ приступила к реализации проекта кризисного центра для детей и женщин. В разработке проекта принимает участие Евангелическая Церковь немецкой земли Шлезвиг-Гольштейн (ФРГ).

Чтобы успешно осуществить миссию служения Церкви, необходимо иметь активные и самостоятельные общины, находить энергичных людей. В этом направлении Церковь стремится использовать опыт братских Церквей, приглашает специалистов из-за рубежа. Так, в сентябре-октябре 1997 г. в Латвии под руководством кавалера Ордена Трех Звезд Латвийской Республики, члена Высшего управления мирян Латвийской Евангелическо-Лютеранской Церкви за рубежом Мартыныша Штауверса прошел семинар под девизом «Живая, активная община». На

¹ Svētdienas Rīts. 26.10.1997.

² Svētdienas Rīts. 26.10.1997.

³ Svētdienas Rīts. 26.01.1997.

⁴ Svētdienas Rīts. 23.02.1997.

семинаре подробно рассматривались вопросы хозяйственной жизни общин и возможности привлечения в них новых талантливых и небезразличных людей, в первую очередь среднего и молодого поколения. «По-моему, — говорит Мартиньш Штауверс, — мы можем искать и среди тех людей, которые пока находятся вне общины. Они тоже могут вести работу миссии. Мы должны работать над тем, чтобы хороший профессионал, который исполняет какую-то работу, затем стал членом этой общины». Члены общины должны осознать свою ответственность за то, чтобы община росла и укреплялась¹.

Одной из самых важных задач Евангелическо-Лютеранской Церкви Латвии г-н Штауверс считает «необходимость значительно поднять самосознание членов общин и их уверенность в собственной значимости, так же как и персональную ответственность за жизнь общины. Необходимо преодолеть ту дистанцию, которая нередко наблюдается в отношениях пастора и общины»².

Большие надежды ЕЛЦЛ возлагает на расширение капелланской службы, особенно в армии. Именно здесь священники встречаются с наиболее серьезными проблемами. У армейского капеллана очень много обязанностей. «Он ведет богослужение, проводит библейские занятия для верующих и занятия по христианской этике, которые должны быть обязательны для всех. В обязанности капеллана входят пастырский совет, забота о больных и притесняемых. Капеллан должен завязывать и поддерживать контакты с семьями военнослужащих, поскольку многие из них приходят в армию из неверующих и неблагополучных семей»³. Кроме того, капеллан, как правило, должен продолжать служение в своей общине. Впрочем, это, по мнению главного капеллана Национальных Вооруженных Сил (НВС) Латвии Агриса Иесалниекса, не столько проблема, сколько «идеальная модель сотрудничества». В капелланском служении Церковь наталкивается на одно труднопреодолимое препятствие — непонимание со стороны общества и армейского руководства. Капелланов то пытаются превратить в армейских «культургов», то возложить на них ответственность за разрешение всех сегодняшних проблем армии — «пьянства, самоубийств, неуставных отношений и многих других, разрешение которых в армии зависит не от одного только капеллана»⁴. Непросто оказывается найти подходящего кандидата на капелланскую должность. Без определенного жизненного опыта и опыта практикующего пастора капелланское служение невозможно. Капеллан должен представлять, в какой среде ему придется работать, учитывать ее специфику. Иначе служба может окончиться после первого же грубого окрика командира.

¹ Svētdienas Rīts. 9.11.1997.

² Svētdienas Rīts. 9.11.1997.

³ Svētdienas Rīts. 14.07.1997.

⁴ Там же.

Сейчас в сотрудничестве со Шведской Церковью Моряков ЕЛЦЛ разрабатывает проект капелланской службы в Рижском порту. По мнению пастора Вилниса Янсонса, нового капеллана порта, организация такой службы необходима, поскольку «профессии моряка и работника порта более всего связаны с опасностями и непрерывными стрессами... Человек постоянно находится в напряжении, т.к. ошибка или невнимательность ведут к опасности для жизни... Стрессы рождает и долгая жизнь в замкнутом коллективе, из которого нет “выхода”, и негде “спрятаться” в случае натянутых отношений с кем-либо из сотрудников. Плохие условия жизни порождают дополнительные стрессы»¹. В этих условиях капеллан должен позаботиться, чтобы «уменьшить стресс помогали не только кабаки и бордели. Капеллан в пределах возможного стремится посетить каждый корабль, вошедший в порт, поговорить с моряками, вести окормление верующих, помочь разрешить рожденные работой и бытом психологические проблемы»².

В целом капелланская служба мыслится как экуменическая. При реальной поликонфессиональности региона иной подход просто невозможен. Но ведущую, наиболее активную позицию в настоящее время занимают, безусловно, лютеранское духовенство.

ПРИЗВАНИЕ — СЛУЖЕНИЕ В ПОЛИТИКЕ

Десять лет назад, когда активность христиан ограничивалась исключительно сферой религии (в самом узком смысле этого слова) и сосредотачивалась в стенах храма, деятели группы «Возрождение и обновление» призывали священников и верующих христиан покинуть тихую заводь и выйти в бурное море общественной, в первую очередь политической, жизни. Члены именно этой группы напомнили о том, что христиане являются полноправными членами общества и их голос должен быть слышен в политике государства. Тогда и появился призыв к священникам активно участвовать в политических процессах и политических институтах. В начале «перестройки» Евангелическо-Лютеранская Церковь Латвии находилась в крыле активной социальной оппозиции и принимала участие в борьбе за демократизацию общества и формирование нового парламента. В тот момент ЕЛЦЛ пережила период огромной массовой популярности. Принадлежность к Церкви становилась делом престижа и моды, «...люди бежали в Церковь не потому, что стали богобоязненны, а потому что там (в Церкви) проявлялась их политическая активность»³.

¹ Svētdienas Rīts. 27.04.1997.

² Там же.

³ «Мы должны спасти церковь от раскола...» Беседа с Александром Кирштейном. //Svētdienas Rīts. 8.12.1997 г.

Это было время, когда многие пасторы, в частности и из «Возрождения...», стали членами парламента (тогда еще Верховного Совета), вошли в состав многочисленных комиссий и общественных организаций, возглавили новые политические движения (Народный фронт, национальные партии, такие, как Движение за национальную независимость Латвии). Как отмечает один из авторитетных лютеранских теологов Латвии Юрис Рубенис, это была первая фаза, «медовый месяц» Церкви в ее отношениях с меняющимся обществом, когда политика из явления сугубо враждебного становилась и политикой христиан. Ее «пик» пришелся на 1990 год, затем наступило некоторое «охлаждение». Политика есть политика, и, по словам Х. Тилике, «нет такого порядка в мире или концепции мирового переустройства, которые можно было бы однозначно легитимизировать как христианские»¹. Церковь и секулярное общество обнаружили заметное расхождение своих интересов и представлений о дальнейшем пути. Как отмечает в своей аналитической статье «Лютеранство в посткоммунистическом обществе» Ю. Рубенис, «становление демократического общества внезапно оказалось не таким, каким его хотела видеть Церковь. Да, Церковь получила свободу, но такой же свободы достигло и кое-что другое — порнография, культ силы и денег и т.п. Появились бесчисленные западные религиозные группы, у которых, по сравнению с историческими конфессиями, были деньги и хорошее техническое обеспечение и которые были лучше подготовлены к эффективной пропагандистской работе»². Автор с известной горечью отмечает, что Церковь напрасно ждала «защиты» и поддержки в обществе; в то время общество считало нужным гарантировать равные права всем, и любые «силовые» методы Церкви (не только Лютеранской) рассматривались как проявления крайнего клерикализма.

Позже обнаружилось, что многие политические силы, сотрудничавшие с Церковью, порой формировали концепции, далекие от христианских. Оказалось, что «не столько Церковь вошла в политику, сколько политики пытались использовать Церковь в своих интересах»³. Кроме того, деятельность пасторов, пусть честных и энергичных, но не имевших политического опыта и вынужденных играть по чужим и чуждым правилам, была не слишком значима, а порой и вредна для Церкви (с точки зрения многих представителей клира). Все это укрепило у значительной части прихожан убеждение в том, что Церковь должна дистанцироваться от любого вида политической деятельности. Это, по мнению Ю. Рубениса, знаменовало окончание второй фазы в отношениях Церкви и общества, завершившейся к 1995 г. Сейчас Церковь находится в третьей фазе, которую можно определить как переход к принципу «христианской политики», переносу акцента

²⁶ Thielicke H. Mensch sein — Mensch werden. München, 1976, S. 299.

²⁷ «Ceļš», 1994. №1, с. 104.

²⁸ Там же.

с непосредственного участия Церкви в политической деятельности на служение, где она использует единственное средство — воздействовать на сердце и совесть человека. И хотя в отношении к политической деятельности со стороны Церкви и лютеранских общин не все однозначно, можно отметить несколько основных тенденций.

С одной стороны, с точки зрения многих светских политиков, в том числе представляющих движения, получившие политическое влияние при поддержке Церкви (такие, как Движение за национальную независимость Латвии), Церкви не следует «влезать» в современную политику, поскольку 80% из обсуждаемых актуальных проблем связаны с вопросами экономики, налогов, финансового контроля; исключения составляют разве что «дебаты об абортах» (готовящийся закон о репродуктивном здоровье народа)¹. В то же время признается целесообразным участие пасторов в работе парламента, особенно молодых и активных, поскольку парламент формируется из представителей различных слоев общества. Однако перспективы влияния Церкви в обществе и политике оцениваются весьма пессимистически, поскольку «в большинстве своем Лютеранские Церкви находятся в бедственном состоянии»². Сравнение с Европой и исследование какой-либо европейской модели, например финской, где Церковь стала центром духовной жизни, затруднительно, поскольку, «во-первых, если нет нормальных помещений, где люди могли бы собраться, то нельзя говорить и о становлении духовного центра. А во-вторых, ...человек начнет поиски духовных ценностей, когда улягутся волны перемен, которые толкают человека на что-то показное, из одной крайности в другую»³. Да и опыт других стран, например Польши, показывает, что Церкви лучше не вмешиваться в политику, во всяком случае, пока не сложится нормальная жизнь политических партий, привычная для Европы. Кроме этого, далеко не все влиятельные партии вообще поддерживают участие христианской Церкви в политике. Так, весьма непростые отношения складываются у Евангелическо-Лютеранской Церкви с латышскими социал-демократами⁴.

В 20—30-е гг. социал-демократы активно поддерживали новую «народную

¹ Беседа с министром по делам Европейского сообщества, депутатом 6 Сейма от Движения за национальную независимость Латвии (ДННЛ) Александром Кириштейном. // *Svētīdīnas Rīts*. 8.12.1996.

² Там же.

³ Там же.

⁴ В Латвии две социал-демократические партии. ЛСДСП — Латышская социал-демократическая социалистическая партия — наследница социал-демократов довоенного времени и ЛСДП — Латвийская социал-демократическая партия, образованная коммунистами-реформаторами.

религию» — Диевтурибу¹. На страницах социал-демократической печати в те годы довольно часто появлялись статьи лидера диевтуров Эрнстса Брастыньша, полные острой, а порой просто злобной критики христианства, и лютеранства в частности. Одно из главных обвинений — чужеродность христианства, отсутствие связи с народом. Один лютеранский журналист напоминает фразу Брастыньша: «Немецкая вера нам не нужна, лучше уж совсем обойтись без веры»².

Нынешнее руководство социал-демократов не столь агрессивно, однако председатель Латвийской социал-демократической партии (ЛСДП) г-н О. Боярс в беседе с лютеранскими журналистами замечает, что он не поддерживает идею христианского воспитания молодежи. По духу демократ, ученый, он против любых догм и попыток что-либо навязать человеку — все равно, в религии или в политике. Молодое поколение надо воспитывать самостоятельно мыслящим и разносторонне образованным. А «если уж быть религиозным, то лучше Диевтуриба, поскольку она самая демократическая религия. Она очень гуманна и экологична... В отличие от христианства Бог диевтуров живет среди людей и им помогает»³.

Партия Боярса склонна признать социальную деятельность Христианской Церкви и даже обеспечить ей в этом поддержку при условии государственного финансового контроля. Однако в отношении политики в своих программных заявлениях социал-демократы предлагают «ограничить влияние Церкви на стороне любой партии, ограничить эксплуатацию религиозных ритуалов в политических целях любыми партиями и их лидерами... сократить богослужения в Вооруженных Силах и других государственных структурах... наконец, реально отделить Церковь от государства»⁴. Такая позиция порождает встречную жесткую реакцию у христиански настроенных политиков. Во время прошедших выборов в органы местного самоуправления на страницах лютеранских газет появились призывы не допустить победы социал-демократов: «не дай Бог, чтобы победили социалисты. Что они сделали с Церковью, показывают последние 50 лет истории»⁵.

С другой стороны, в обществе формируются христианские политические партии по образцу западноевропейских. «В политике Латвии есть место для христианской партии, более того, в этом есть очень большая потребность», — отмечает в одном из интервью бывший депутат 6-го Сейма Андрис Гротс⁶. Деятельность многочисленных партий реформ не принесла ожидаемых результатов. Политиче-

¹ Диевтуриба — религиозное движение, имеющее своей целью восстановление древних латышских культов как национальной религии.

² Svētdienas Rīts. 23.03.1996.

³ Svētdienas Rīts. 23.03.1996.

⁴ Место Церкви в латвийской социал-демократии.//Svētdienas Rīts. 23.03.1996.

⁵ Выборы и мы.//Svētdienas Rīts. 8.03.1997.

⁶ Время пастора в большом доме.//Svētdienas Rīts. 25.02.1996.

ские изменения не дали ни социальной, ни экономической стабильности. «Новый» образ жизни явно отличается от предполагавшейся модели добродетельно-добропорядочной буржуазной маленькой Латвии. Культ денег и насилия, «дикий капитализм» и нищета старшего поколения, алкоголизм и наркомания в среде молодежи, «родимые пятна тоталитаризма» в армии и чиновно-бюрократическом аппарате, бедственное положение культуры, медицины, да и самой Церкви... Быстрое вхождение в Европу явно не состоялось. Место разрушенной старой идеологии фактически не заняла ни одна новая. Правящие партии пока не разработали сколько-нибудь ясной концепции социального или культурного развития, единой концепции образования и т.п. Церковь обеспокоена падением нравственности, в первую очередь среди молодежи, моральной деградацией общества. Правительство — ростом аполитичности и недоверия со стороны избирателей.

Критики в адрес руководителей более чем достаточно, в том числе и на страницах христианской прессы. «Политики говорят о патриотизме, которого по непонятным причинам недостает народу, и особенно молодежи. Они оглядываются в поисках виновных, но забывают посмотреть на себя. Разве всем этим учителям марксизма-ленинизма, чекистам, советским шпионам, партийным и комсомольским вождям не приходит в голову, что именно они и есть те, кто крадет у народа любую надежду на лучшее будущее?»¹ — гневно восклицает в своей статье-послании один из лютеранских священников ЕЛЦЛ за рубежом Петерс Бруверис (сотрудник латышской службы Радио Свободная Европа в Праге. — *Прим. ред.*).

В этой ситуации вполне привлекательными и современными выглядят высказывания о том, что «лучшая возможность для возрождения демократического государства — политика, основанная на укорененных в христианстве основополагающих человеческих ценностях и модели рыночной экономики с социальной ответственностью»². Такие христианские политические партии, как Христианский демократический союз (ХДС), тяготеющие к умеренному консерватизму и входящие в крыло «народных» (национальных) партий, претендуют на роль создателей новой идеологии, способной объединить нацию, и проводников новой политики, способной вернуть доверие правительству.

«Наша политика имеет свои истоки в традиционном конфессиональном понимании христианской этики, — излагает основы концепции один из руководителей объединения христиан-демократов Улдис Матвеев. — Чтобы для всех было возможно достойное человека существование, необходимо солидарное отношение ко всем, в особенности же к тем, кто не может самостоятельно отстаивать свои права. К такому отношению призывает и христианский принцип любви к ближнему. Справедливость требует поддерживать не только личные возможности и ус-

¹ *Бруверис П.* «Без веры народ гибнет»//Svētdienas Rīts. 10.10.1997.

² Svētdienas Rīts. 23.02.1997.

пех, но и обеспечить социальное равенство тем, у кого нет равных возможностей в условиях свободного соревнования»¹.

В поисках принципов политической деятельности христианско-демократические партии избирают модель тесного сотрудничества партии и Церкви, какая, по мнению координатора по зарубежным связям ХДС Эдварта Аносова, существует «в государствах с определенной конфессиональной доминантой», таких, как Бавария или Норвегия, где есть «удивительная способность сохранить связь, соединить идеалы христианства и политики, основывать политику на христианских принципах. Для партии необходимо сохранять близость к Церкви, ...отстаивать свои взгляды и оставаться открытой для общества. Не обязательно становиться «дешевой» «народной» партией, теряя христианское начало»².

Выбор такой модели взаимодействия, тяготение к конфессиональной определенности порождены желанием «реабилитировать» политику, включить ее в сферу традиционной жизни общины. «Представление, что политика — греховное занятие, усердно пропагандируется средствами массовой информации, — считает один из молодых руководителей ХДС. — Такое отношение к ней у христиан осталось от «советского времени», когда сформировалось представление о неизбежности греха в политике. Сама по себе политика не греховна, такой ее делают люди. Поэтому христиане должны «включиться в политическую деятельность как в одно из направлений служения общины и сделать ее чище, а не говорить о ее греховности»³.

Речь идет не только о непосредственном участии в «высокой», профессиональной политике, но об общей активности в социально-политической сфере, поскольку «у каждого человека в обществе свое место, которое он вместе со всеми свободно и творчески обустроивает и ответственен за это»⁴. В первую очередь, желательно участие христиан в деятельности органов местного самоуправления, «поскольку самоуправления отвечают не за решение общегосударственных вопросов, а за жизнь ближайшего окружения»⁵. В самоуправлениях желательно участие людей, уже проявивших себя в жизни общины. «В каждом округе есть члены общин, которые подняли церкви из руин, восстановили хозяйство общин. Вот за них и надо голосовать», — пишет Аида Пределе, одна из лидеров ХДС, депутат 6-го Сейма. Особо стоит вопрос о возможности сочетать статус священнослужителя с тем или иным политическим постом. Хотя отношение к этому далеко не однозначно (представители иерархии Евангелическо-Лютеранской Церкви Латвии

¹ Svētdienas Rīts. 23.02.1997.

² Svētdienas Rīts. 23.02.1997.

³ Svētdienas Rīts. 23.02.1997.

⁴ Svētdienas Rīts. 23.02.1997.

⁵ Svētdienas Rīts. 23.02.1997.

опасаются излишней политизации клира и Церкви в целом), многие пасторы, особенно молодые, полагают, что «духовное лицо вполне может быть политиком», более того, «представления священника и его идеалы только помогают в политической работе, они способствуют видению перспективы, помогают не стать слишком подозрительным, помнить, что (политический пост. — *И. М.*) дан не только затем, чтобы поднять свой престиж и наполнить кошелек, но чтобы служить своим избирателям»¹. Есть еще один, косвенный путь участия Церкви в политических процессах: «признанные ею представители должны найти общий язык с другими политическими силами, которые уже есть в Латвии. Требуя от них соблюдения высочайших моральных и этических принципов, Церковь может обещать им свою поддержку, делая их известными в общинах Латвии»².

Кроме того, социально-политическая активность христиан должна проявляться в их политической ответственности. Именно Церковь и общины должны помочь народу, который «еще недостаточно организовался, в политическом отношении до сих пор мыслит слишком по-детски, доверяя многим, кто пришел с обманом и пустыми обещаниями... избрать тех, кому можно доверить дальнейшее управление государством...»³. В конкретных случаях выборов в органы самоуправления активные христиане-политики даже предлагают критерии для избрания людей, действительно достойных доверия:

«Во-первых, насколько кандидат ориентируется в местном хозяйстве; знает законы; насколько успешно может устроить собственную жизнь (не верю, что безработный, который не хочет освоить новую профессию или как-то иначе перестроиться в этой ситуации, может сделать это в политике).

Во-вторых, личные качества. Дурак так же страшен, как и негодяй.

В-третьих, отношение к Церкви. Голосовать надо за тех, кто поддерживает интересы Церкви»⁴. Само участие в выборах переводится в плоскость христианских категорий. Так, Аида Пределе размышляет, является ли грехом пассивность, отказ от участия в выборах: «Грех быть отделенным от Бога. Грех ли не голосовать? Если неголосованием мы сознательно позволим победить несправедливости, не поддерживая справедливость и честность, то это действительно грех»⁵.

И все же главное для сегодняшней Евангелическо-Лютеранской Церкви Латвии — не соревнование в благотворительности с другими конфессиями и религиозными течениями и тем более не замена государственной социальной службы;

¹ Svētdienas Rīts. 25.02.1996.

² Svētdienas Rīts. 10.10.1997.

³ *Бруверис П.* Без веры народ гибнет.//Svētdienas Rīts. 10.10.1997.

⁴ *Пределе А.* Выборы и мы.//Svētdienas Rīts. 8.03.1997.

⁵ Там же.

не завоевание политической популярности и политического влияния в Сейме и правительстве. Свою позицию очень четко определил архиепископ ЕЛЦЛ Янис Ванагс в интервью, опубликованном в юбилейном номере «Svētdienas Rīts»: «Церковь — те врата, та дверь, которая выводит человека на путь к вечности. Эту важнейшую работу Церкви, глядя со стороны, снаружи, замечают менее всего. Ее считают внутренним делом Церкви... Многие не понимают, что способность Церкви призывать человека исходит именно оттуда, что это — Господня сила, дар Святого Духа. Из этой духовной активности проистекает и все остальное, что происходит в Церкви. Полагаю, что Церкви очень важно оставаться в пределах данной задачи и не слишком увлекаться только социальной или воспитательной деятельностью, но служить у алтаря, проповедовать Слово Божье и, конечно, молиться за народ, за землю, за тех, кто правит, пусть они и не всегда делают то, что нужно. Это особое служение Церкви, которое никто другой за нее не исполнит»¹.

Примечания редакции

(1) «Атмода» (*латыш.*) — «Пробуждение». В конце 80-х гг. — синоним «перестройки» в Латвии, а также название Информационного бюллетеня Народного фронта Латвии.

(2) 24 сентября 1987 г. рижская газета «Ригас Балсс» опубликовала статью «Фарисеи без масок», в которой сообщалось, что группа лютеранских пасторов скрывает за своим христианским обликом ненависть к советской власти и причастность к антисоветским кругам Запада. Более того, они обвинялись в сборе информации «политического и военного характера». См. об этом: Беседа с пастором Евангелическо-Лютеранской Церкви Латвии, настоятелем церкви во имя Мартина Лютера в Лиепае, магистром богословия, членом правления Народного фронта Латвии Юрисом Рубенисом. // На пути к свободе совести / Сост. и общ. ред. Д. Фурмана и М. Смирнова. — М.: Прогресс, 1989, с. 394—401.

¹ Svētdienas Rīts. 22.01.1995.

Манфред ШПИКЕР
(Оснабрюк, Германия)

БОЛГАРИЯ: ГАРАНТИИ РЕЛИГИОЗНОЙ СВОБОДЫ ИЛИ УГРОЗА ДЛЯ ПРОЦЕССА ДЕМОКРАТИЗАЦИИ?*

Нужен ли посткоммунистическим государствам закон о религии? Российский парламент в 1997 году — после долгих обсуждений и ельцинского вето на первую редакцию документа — принял такой закон, который предполагает сохранение привилегированного положения Русской Православной Церкви, но ущемляет все остальные христианские Церкви в плане возможностей их общественной деятельности и даже гражданско-правовой дееспособности. В Македонии также в этом году был принят закон о религии: он подчиняет Церковь государственному контролю, в том числе и в вопросах ее внутреннего развития. Так, например, ни один иностранный священник не может произносить проповеди в македонской общине, не получив предварительно разрешения государственных органов. Лица духовного сана из соседней Болгарии утверждают, что в этой стране новый государственный контроль над Церковью является еще более жестким, чем во времена коммунистической системы.

В Болгарии тоже планируется принятие религиозного закона. На международной конференции, проводившейся Фондом имени Конрада Аденауэра сов-

* Название немецкого оригинала статьи: *Manfred Spieker. Religionsgesetze postkommunistischen Staaten Garantien der Religionsfreiheit oder Fallen der Demokatisierung?* — *Прим. ред.*

местно с факультетом православного богословия Софийского университета 7 и 8 ноября 1997 г. в Софии, советник болгарского правительства по религиозным вопросам Любомир Младенов выступил с докладом о новом законопроекте. В этом еще раз проявилась весьма благотворная роль немецких политических фондов. Фонду им. Аденауэра и факультету православного богословия Софийского университета впервые удалось не только предоставить возможность высказаться представителям всех Церквей и религиозных общин, но и собрать их вместе на целых два дня с тем, чтобы они обсудили — как друг с другом, так и с политическими деятелями — проблему соотношения религии и общества. В центре рассмотрения находился вопрос о посткоммунистическом религиозном законодательстве. Ни во время слушания законопроекта в парламенте и обсуждения его депутатами от политических партий, ни в ходе мероприятий, организованных различными Церквями, эти вопросы не смогли быть обсуждены так, как на этом форуме: одновременно православными, католиками, протестантами, баптистами, верующими Армянской Церкви, мусульманами и иудеями, а также представителями правящих партий — причем с неограниченной свободой, широтой, с широким разбросом мнений и вместе с тем с терпимостью к точке зрения другого.

Г-н Младенов сосредоточил свое выступление на вопросах о том, при каких условиях Церкви и религиозные общины могли бы согласиться на государственную регистрацию и кто должен такую регистрацию проводить. Для того чтобы быть зарегистрированной, Церковь или религиозная община должна представить изложение основ своей веры и нравственных устоев, литургики или ритуальных предписаний и обрядов, — а ведомство, которое занимается регистрацией, будет на протяжении шести—двенадцати месяцев проверять эти документы. Руководящие органы локальных церковных общин должны регистрироваться в органах местного самоуправления. Младенов уделил большое внимание вопросу о том, какое государственное ведомство могло бы заниматься регистрацией и должна ли политика регистрации быть «национально ориентированной». Если регистрацией предоставят заниматься судам, то не исключено, что она будет проводиться формально, на основании объективных критериев. Но в таком случае, как опасается Младенов, осуществление «национально ориентированной» регистрационной политики станет делом нереальным. Будет утрачена возможность защищать — при проведении этой политики — «интересы общества». Именно поэтому регистрация должна оставаться в ведении Совета министров.

Младенов, человек, чьи демократические убеждения ни у кого не вызывают сомнения, ставший советником по делам религий после прихода к власти правительства Костова в мае 1997 г., критиковал коммунистов за их политику притеснения религии и даже выступил против предоставления привилегий Православной Церкви, заявив, что это было бы ударом по принципу равноправия граждан, сфор-

мулированному в ст. 6, п. 2 болгарской Конституции, принятой 12 июля 1991 г. Тем не менее его позиция встретила многочисленные возражения. Так, Теодор Ангелов, глава болгарских баптистов, заметил, что, разрабатывая юридическое обоснование права государственных органов проверять вероучение, нравственные устои, литургические и ритуальные предписания различных конфессий, следует иметь в виду не только нынешнее демократическое правительство — ведь другое, новое правительство может злоупотребить подобными компетенциями. Лидер болгарских баптистов подчеркивает — если государство собирается контролировать вероучение, обычаи и ритуалы Церквей и религиозных общин, значит, Болгария возвращается к коммунистическому прошлому.

Епископ Христо Проиков, председатель Конференции католических епископов Болгарии, воспользовался возможностью выступления на конференции, проведенной Фондом им. Конрада Аденауэра в Софии, чтобы сформулировать ряд требований к новому религиозному закону: роль государства должна состоять только в обеспечении свободы вероисповедания, а не во вмешательстве во внутренние дела конфессий. «Свобода вероисповедания» подразумевает и общественную деятельность Церквей. Немногочисленная по количеству приверженцев Католическая Церковь и столь же немногочисленные Евангелические Церкви должны быть поставлены в равное положение с другими конфессиями, то есть быть признанными в качестве самостоятельных Церквей, а не оставаться на положении «религиозных меньшинств». Они должны получить возможность участвовать в системе религиозного образования, которую планируется ввести в Болгарии, и иметь право посылать своих священников для обучения за границу. Конечно, никто не строит иллюзий, что малочисленная Католическая Церковь в Болгарии сможет добиться заключения конкордата с Ватиканом, однако она могла бы стать надежным мостом на пути Болгарии в Европу.

Необходимость принятия закона о религии в принципе вызывает большие сомнения в свете Декларации прав человека и основных свобод, принятой Советом Европы 4 ноября 1950 г. Эта Декларация в ст. 9 признает свободу вероисповедания — в частной и общественной сферах. В ней говорится, что свобода вероисповедания «не должна ограничиваться ничем, кроме закона»; под последним же понимаются только необходимые в демократическом обществе меры, которые принимаются в интересах общественной безопасности, общественного порядка, здоровья и морали либо для защиты прав и свобод других граждан. Если, к примеру, какая-то религия предписывает сожжение вдов или ритуальные убийства детей, то есть явно нарушает права человека, государство не только вправе, но и обязано вмешаться в эту ситуацию. Однако, согласно ценностной ориентации и традициям Совета Европы, в компетенцию государства никак не входит «проверка» вероучений, нравственных устоев и литургических предписаний Церквей и религиозных общин. Болгария же с мая 1992 г. является членом Совета Европы.

Тот факт, что многочисленные православные участники конференции в Софии не ставили под сомнение правомочность регистрации Церквей и религиозных общин, вероятно, является следствием многовековой традиции Православной Церкви, чьи отношения с государством складывались совсем по-иному, нежели на христианском Западе. В восточно-православной традиции, истоки которой восходят к Византии, мирские владыки всегда считали себя верховными правителями и защитниками Церкви. Даже тогда, когда к власти пришли коммунисты, Православные Церкви продолжали с выгодой для себя использовать (по крайней мере, внешне) государственную поддержку, гарантировавшую им определенные привилегии, — и охотно вернулись бы к этим привилегиям даже после падения коммунистических режимов. В период демократического развала легко забыть, что государственная поддержка несла с собой и много несправедливостей, угрожающих элементарной свободе. Напомнить людям, что новые законы о религии в условиях процессов посткоммунистической трансформации могут стать угрозой для демократизации общества — долг всех государств — членов Совета Европы.

Перевод с немецкого Татьяны Баскаковой

Хайнц ГСТРАЙН
(Афины)

ЦЕРКОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ БОЛГАРИИ*

От редакции

В конце минувшего года в средствах массовой информации появились сообщения о преодолении раскола в Болгарской Православной Церкви. Так, «Церковен вестник» от 1—15 октября 1998 г. сообщил:

«Расширенный и “надюрисдикционный” Всеправославный Собор, созданный по просьбе Патриарха Максима, состоялся в Софии с 30 сентября по 1 октября 1998 г. под председательством Его Святейшества Вселенского Патриарха Варфоломея, представленного архиепископом Карельским и Финляндским Иоанном. В работе Собора приняли участие также Патриарх Александрийский Петр, Патриарх Антиохийский Игнатий, Патриарх Московский и всея Руси Алексей, Патриарх Белградский и всея Сербии Павел, Румынский Патриарх Феоктист, а также специальный представитель Иерусалимского Патриарха Диодора. Кроме того, в работе Собора принял участие и Патриарх Болгарский Максим.

На Соборе, в частности, принято покаяние 13 епископов-раскольников во главе с “антипатриархом” Пименом, с которого снято прещение и который вновь принят в церковное общение с правом титуловаться “бывший митрополит Неврокопский”.

* Перевод статьи выполнен с немецкого оригинала: *Heinz Gstrein. Von der Wende zur Zerreißprobe. Bulgariens allgemeine Not seine besonderen Kirchenprobleme.* В: «Glaube in der 2. Welt», 25. Jahrgang, № 3, 1997, S. 17—22. — *Прим. ред.*

Этому же событию посвящена информация в «Дойче Тагеспост» от 6 октября 1998 г.:

«Раскол в Болгарской Православной Церкви преодолен. Расширенному церковному Собору <...> удалось на своем двухдневном заседании в Софии достичь примирения. Раскольники во главе с “антипатриархом” Пименом принесли покаяние и заявили, что они готовы подчиниться Патриарху Максиму. Собор <...> принял прошение раскольников о примирении с Церковью. <...> бывшие раскольнические епископы были оставлены в их сане. Епископские хиротонии и рукоположения священников, совершенные епископами-раскольниками, были признаны действительными. Однако все они лишились епархий, вверенных им раскольническим церковным управлением. Они останутся до поры до времени титулярными епископами в непосредственном подчинении Священному Синоду, однако не будут лишены права на занятие епархий с течением времени, по мере появления вакантных архиерейских кафедр. Патриарх Максим остается, согласно решению глав Церквей — участников Синода, предстоятелем Болгарской Церкви».

Наша редакция предпочитает не спешить с чрезмерно оптимистическими прогнозами. Формальное преодоление раскола вряд ли означает мгновенное разрешение всех накопившихся противоречий и проблем, с которыми столкнулась не только Болгарская Православная Церковь и которые требуют немало времени и усилий для их изживания.

После краха коммунистического режима в Болгарии здесь, так же как и в Румынии и Грузии, церковной и политической оппозицией были выдвинуты требования о смене руководства Православной Церкви. Лидером радикально настроенной группы болгарского духовенства стал один из православных митрополитов Болгарии — митрополит Пимен (Энев; 1906 г. р.), занимавший епископскую кафедру в городе Неврокопе на юго-западе страны.

Ныне действующему Патриарху Болгарской Православной Церкви Максиму (Минкову; 1914 г. р.) ставится в вину то, что он выступал пособником прежних коммунистических властей. Для смещения Патриарха Максима митрополит Пимен и его сторонники использовали не только церковные рычаги, но в первую очередь политические: они получили поддержку тогдашнего главы правительства Филиппа Димитрова («Союз демократических сил»), который 9 марта 1992 г., всего лишь за неделю до всеправославной встречи в Стамбуле, объявил патриаршество Максима, длившееся с 1971 г., недействительным. Избрание Максима Патриархом, как указывалось, было (среди всего прочего) результатом его сотрудничества с бывшей службой болгарской госбезопасности. Особое звучание приобретает тот факт, что утверждение Максима на посту Патриарха совпало с началом «эры» последнего лидера болгарских коммунистов Тодора Живкова.

1992 ГОД: РАСКОЛ СРЕДИ ИЕРАРХОВ

Хотя заявление Филиппа Димитрова о непризнании легитимности Максима на посту главы Болгарской Православной Церкви и было отменено Конституционным судом страны, внутрицерковные споры на этом не утихли. В качестве альтернативы коллегиальному органу управления при Патриархе, Синоду Болгарской Православной Церкви, был сформирован «анти-Синод» под председательством митрополита Пимена (Энева), к которому примкнули всего лишь трое из наиболее авторитетных болгарских иерархов: митрополит Велико-Тырновский Стефан (Стайков, 1907 г. р.), митрополит Стара-Загорский Панкратий (Дончев, 1926 г. р.) и епископ Врачанский Калиник (Александров, 1931 г. р.). Особенно неприятным для Патриарха Максима было то, что первоначально на сторону возмутителей спокойствия встал и настоятель патриаршего собора Александра Невского в Софии епископ Антоний (Костов, 1915 г.р.). Сочувствующими церковной оппозиции были также митрополит Доростол-Червенский Софроний (Стойчев, 1897 г. р.) и епископ Бранитский Герасим (Боев, 1914 г. р.), которые, впрочем, в связи с уходом с епископских кафедр утратили активную роль в церковном конфликте.

Послушание Патриарху Максиму сохранили несколько правящих епархиями иерархов: епископ Ловченский Григорий (Усунов, 1906 г. р.), епископ Сливенский Иоанникий (Недельчев, 1939 г. р.), епископ Пловдивский Арсений (Чакандраков, 1932 г. р.) и митрополит Варнский Кирилл (Христов, 1954 г. р.). За исключением уже упомянутого настоятеля патриаршего кафедрального собора епископа Антония, а также епископа Галактиона (Табакова, 1949 г. р.), все викарные епископы сохранили верность Патриарху Максиму, так что с их помощью внутри отколовшихся епархий оказалось возможным организовать «патриаршие общины».

Патриарху Максиму оказали поддержку и представители болгарской православной диаспоры: митрополит Западной и Средней Европы Симеон (Костадинов, 1926 г. р.); митрополит Америки и Австралии Иосиф (Босаков, 1942 г. р.), а также его предшественник — епископ Геласий (Михайлов, 1933 г. р.), который был приглашен в Софию секретарем стоявшего на стороне Патриарха Синода (в Синод вошли четыре митрополита). Эта «каноническая» иерархия хотя и объявила бросившего им вызов митрополита Пимена Неврокопского смещенным (что не касалось, однако, прочих присоединившихся к нему епископов), но не высказывалась об отлучении его от Церкви.

НОВЫЙ УДАР ДЛЯ ПАТРИАРХА МАКСИМА

Период правления президента Стоянова, убедительно победившего на выборах 3 ноября 1996 г., очень скоро и действенно оживил раздор внутри Болгарской

Церкви: уже в начале марта 1997 г. Высший Конституционный суд в Софии объявил государственное признание Церкви, руководимой Патриархом Максимом, «несостоятельным и необоснованным, поскольку ходатайство о ее регистрации было представлено не в срок и не по правилам». Этот шахматный ход политических друзей «антипатриарха» Пимена был сделан в ответ на созыв Патриархом Максимом Всеболгарского Церковно-Народного Собора, который предполагалось провести в мае. Патриарх Максим опротестовал решение суда у премьера болгарского переходного правительства Стефана Софянского, угрожая обращением в Международный суд в Гааге. Одновременно секретарь Комитета по межцерковным делам Константинопольского Патриархата профессор Василеос Ставридис подтвердил, что им получено послание Патриарха Максима, в котором он обращается за поддержкой к Вселенскому Патриархату, считающемуся высшей инстанцией Православной Церкви в таких спорных вопросах. Приемлемым решением вполне могло бы стать предложение «антипатриарха» Пимена о том, чтобы оба болгарских Патриарха оставили свои кафедры, открыв тем самым путь поставлению нового главы Церкви, не обремененного коммунистическим прошлым, через подлинно свободное избрание его клиром и верующими. Но о такого рода компромиссе Патриарх Максим ничего не хочет слышать.

РАСПАДАЮЩИЙСЯ ФРОНТ ПРОТЕСТА

Вселенский Константинопольский Патриарх Варфоломей I попытался поначалу быть посредником в этом церковном конфликте. И только когда все предпринятые им усилия остались безрезультатными, в сентябре 1993 г. он призвал «схизматических епископов к возвращению под законную власть главы Болгарской Православной Церкви Патриарха Максима». На этот призыв после некоторого колебания откликнулся целый ряд епископов из стана противников Патриарха Максима, — так что фронт протеста сузился до митрополита Пимена Неврокопского и епископа Врачанского Калиника. Однако вместе с Калиником Пимен успел совершить рукоположение нескольких новых епископов из числа верного ему духовенства, так что схизма спустя четыре года после своего начала только обострилась.

Проходившая с 12 по 16 июня 1996 г. в болгарской столице сессия Православной Межпарламентской группы предприняла безрезультатную попытку примирения. Эта группа была основана по инициативе сформированного в 1994 г. греческим парламентом Комитета по межправославным связям. Наряду с депутатами парламентов из бывших коммунистических стран восточного блока, а также Греции, Кипра, Ливана и Финляндии на сессии присутствовали

болгарские парламентарии, поддерживающие противоположные церковные группировки: социалисты (стоявшие за Патриархом Максимом) и демократы (стоявшие за митрополитом Пименом). Призыв иностранных гостей к «православному согласию в стране, оказавшей им гостеприимство», не получил должного отклика — точно так же, как и осуждение «прозелитизма» западных христиан в Восточной и Южной Европе, призыв к сохранению Сербской Православной Церкви в Боснии или предупреждение о безудержном неокapитализме с его «социальными несправедливостями, чреватými угрозой возврата к коммунизму».

ОПРОС ОБЩЕСТВЕННОГО МНЕНИЯ

Проведенный в июне 1996 г. третьей программой болгарского радио опрос молодежной аудитории подтвердил острый интерес молодого поколения к религии (и при этом стал тревожным свидетельством притягательности раскола внутри болгарского православия). 64% молодых радиослушателей заявили о своей безусловной приверженности религии, только 7% объявили себя ныне, как и прежде, убежденными атеистами, 27 % показали себя индифферентными. Среди юношей «воинствующие атеисты» составляли лишь 4%, а доля религиозно равнодушных составляла среди них почти половину (48%).

По поводу отношения к христианству опрос подтвердил уже сложившееся впечатление, что верующие болгары моложе 25 лет воспринимают Евангелие по-современному прагматически: скорее как внешний атрибут жизни, нежели жизнь по евангельским заповедям. Причем на этот раз между молодыми мужчинами и женщинами не было различий: 73% опрошенных убеждены, что важна не формальная принадлежность к христианской конфессии, а христианская по своему духу практика. При этом в качестве преобладающих настроений выявились как разочарование из-за раскола Церкви и не слишком заметного духовного подъема внутри православия (35%), так и открытость «новым формам жизни во Христе» (27%). Последняя цифра точно отражает число тех, кто не однажды соприкасался с новой евангелизацией, идущей с Запада. Лишь 11% безоговорочно приемлют Православную Церковь, к которой официально принадлежат более двух третей населения. Исламу сочувствуют 10% опрошенных, при этом мусульмане составляют 14% населения, а католикам, составляющим 25% населения, симпатизируют 6% опрошенных. Один православный церковный деятель определил результат этого опроса «модой на протестантизм и католицизм», не имеющей якобы серьезной духовной значимости, поскольку мода — явление преходящее.

РУКА ПОМОЩИ ИЗ КИЕВА

4 июля 1996 г., в день 25-летия патриаршества главы Болгарской Православной Церкви Максима (Минкова), в церкви Параскевы в Софии состоялась интронизация на Патриарший престол 90-летнего митрополита Неврокопского Пимена (Энева) в качестве «антипатриарха» Болгарской Церкви. Незадолго до этого он был избран в качестве Патриарха Церковно-Народным Собором, который отверг старое церковное руководство. В то время, когда совершалась интронизация «антипатриарха», Патриарх Максим отмечал 25-летие своего патриаршества в монастыре Бачково близ Пловдива. Представитель же Максима в Софии, епископ Галактион (Табакوف), желая испортить торжества интронизации, приказал начать погребальный звон на колокольне собора Александра Невского. По свидетельствам прессы, многие из тех, кто проявил симпатию к раскольникам, вынуждены были в суеверном страхе поспешно покинуть церковь Параскевы.

Интронизацию «антипатриарха» Болгарской Церкви совершал украинский «патриарх» Филарет (Денисенко), не признанный ни одной из Православных Церквей. Речь идет о бывшем митрополите Киевском и всея Украины, смещенном со своей кафедры в 1992 г. Собором Русской Православной Церкви (Московский Патриархат) и вставшем в 1995 г. во главе самой крупной из православных «самостийных» Церквей на Украине — Киевского Патриархата (УПЦ-КП). Кроме Филарета (Денисенко) на интронизации Пимена присутствовала крайне разнообразная, но единая по политическим взглядам публика: Генеральный прокурор Иван Татарчев — тот, кто в 1992 г. выдвинул обвинение против Патриарха Максима; посланцы «Союза демократических сил», певица Янка Рупкина и заместитель начальника Управления по делам религий и вероисповеданий Любомир Младенов.

РЕАКЦИЯ

Народное избрание легитимного Патриарха стало новым шагом в истории Болгарской Православной Церкви, заявил Татарчев; а ставшее достоянием широкой гласности сотрудничество Патриарха Максима с коммунистами поставило его вне закона, сделав необходимым и допустимым такой не совсем обычный путь утверждения его преемника. Однако шеф Младенова, руководитель Управления по делам религий и вероисповеданий Христо Матанов в тот же самый день высказался в прямо противоположном духе, заявив, что решения раскольничьего Собора не могут быть зарегистрированы, поскольку «до сих пор мы еще никогда не регистрировали два руководства одной и той же религиозной организации». Социалистическое правительство С. Виденова также резко осудило раскол внутри Болгарской Православной Церкви, обострившийся с выбором «антипатриарха», и вста-

ло на сторону канонически избранного Патриарха Максима. В поздравительной телеграмме по случаю 25-летия его служения глава кабинета министров подчеркнул, что возглавляемое им правительство рассматривает постановления приверженцев бывшего митрополита Пимена Неврокопского и нынешнего «антипатриарха» как «глубоко антиболгарские и противоречащие как государственному, так и церковному праву».

Софийская ежедневная газета «Стандарт» от 5 июля 1996 г. в передовой статье «Церковные иерархи подрывают Церковь» отмечала: «Самым насущным сейчас должно стать скорейшее примирение внутри нашего Православия ввиду натиска сектантства и угрозы того, что наша молодежь, у которой возрос интерес к религии, может быть оторвана от родной Церкви!» Константинопольский Патриарх Варфоломей I посвятил свой второй визит в Болгарию осенью 1996 г. церковному примирению, однако это не принесло ощутимых результатов.

«ТРЕТЬЯ СИЛА»: СТАРОСТИЛЬНИКИ

Поскольку размежевание церковных фронтов долгое время шло на уровне епископов и не отражалось на жизни приходов, то и сегодня трудно сказать, какое количество из 5000 православных приходов Болгарии тяготеет к Максиму и какое — к Пимену. Одно только можно сказать наверняка: из спора двоих выгоду извлек третий, уже смеющийся над обоими, — приверженцы старого юлианского церковного календаря (старостильники), а иными словами — приверженцы религиозно-политического консерватизма. Это направление сумело пережить болгарский коммунизм, уйдя в подполье и в изгнание, где оно вступило в союз с Русской Православной Церковью Заграницей. 25 ноября 1992 г., в разгар болгарского церковного спора, оно снова заявило о себе на родине как «Православная Болгарская Церковь изначального календаря». В январе 1993 г. для этой Церкви был поставлен епископом Триадицы (старое название Софии) архимандрит Фотий (Сиромахов), ученик исповедника и старца Серафима Алексеева, скончавшегося несколькими днями ранее этого события. Судя по данным церковного календаря, издающегося этой религиозной группировкой, на начало 1997 г. она насчитывала уже три прихода в болгарской столице, где завершается строительство принадлежащего старостильникам нового собора Успения Богоматери. Шесть монахов, семь женатых священников и один дьякон служат еще на семи приходах в разных городах Болгарии.

Довольно умеренный сейчас, приток приверженцев и симпатизирующих этой Православной «свободной Церкви» может стать, однако, куда более интенсивным, если учесть ее политические установки. Со времен своего существования в изгнании и подполье этот слой болгарского православия, открыто монархический, сплотился вокруг болгарского царя, 60-летнего Симеона II, изгнанного ком-

мунистами в 1946 г. и живущего в эмиграции. Реставрация монархии в Болгарии казалась еще недавно чистой утопией. Сегодня эта идея обретает все большую реальность и, если сравнивать ее с аналогичными устремлениями в Румынии и Сербии, предстает даже более конкретной и осуществимой. Ибо чем глубже становится обнищание масс, в которое загнали страну реформаторы всех мастей, тем больше надежд возлагают люди на царя, который должен вернуться как некий спаситель, способный совершить чудо!

Эту тенденцию использовал, между прочим, и многоопытный политик Патриарх Максим: в августе 1993 г. он позволил 86-летней матери царя Симеона, итальянской принцессе Джованне Савойской, захоронить сердце ее супруга, царя Бориса III, в Рильском монастыре. (Останки царя после осквернения царского склепа коммунистами в апреле 1946 г. были захоронены в саду царского замка в Варне, где их смогли эксгумировать в 1991 г., следуя указаниям тех, кто их тогда тайно перезахоронил.)

Мысли о возведении на болгарский трон Симеона II и ностальгия по «царскому» прошлому Болгарии возникают и у приверженцев Пимена, надеющихся, что именно эта объединяющая фигура сможет снова сплотить национальную Церковь.

«СОЮЗ» СХИЗМАТИЧЕСКИХ ЦЕРКВЕЙ

Установление связей между новой иерархией болгарского «антипатриарха» Пимена и Македонской Православной Церковью, равно как и аналогичные усилия в направлении Киева, похожи на первую попытку создать своего рода союз канонических, правда, пока еще не признанных, Православных Церквей и группировок. В македонском Скопье, да и в Киеве возмутились тем, что появление государства Македония не повлекло за собой признания Константинополем самопровозглашенной автокефалии. Варфоломей I ожидает окончательного урегулирования спора о названии нового государства между Республикой Македония и Грецией, которая хочет оставить историческое название «Македония» за собой. Руководство Македонской Православной Церкви это понимает, однако открыто пытается усилить свою позицию, контактируя с обоими нигде не признанными «антипатриархами»: Пименом в Болгарии и Филаретом в Киеве.

Церковные интересы новоявленных болгарских раскольников простираются вплоть до Стамбула, где община бывшего Болгарского экзархата в 1961 г. окончательно признала власть Вселенского Патриарха. Но с недавних пор в ней, т.е. уже за пределами собственно Болгарии, появились сторонники перехода под юрисдикцию болгарского «антипатриарха» Пимена. Это касается как Константина Костова, священника знаменитой болгарской «Железной» церкви, расположенной недалеко от Фанара, так и Божидара Чипова, старосты этого прихода. Они об-

ратились к турецким властям, обвинив митрополита Лаодикийского Яковоса, под юрисдикцией которого находится данная часть Стамбула, в ущемлении своей религиозной свободы — единственно на том основании, что в 1996 г. митрополит Яковос явился на их пасхальную вечерню. В результате епископ был осужден на пять месяцев тюремного заключения, от которого его пока что защищает лишь продолжительный срок рассмотрения поданной им апелляции. В феврале 1997 г. среди болгар Стамбула наметились отчетливые тенденции раскола на приверженцев Пимена и сторонников Максима. Возможно, из-за этого они и потеряли свое последнее прибежище — болгарскую больницу, находившуюся рядом с церковью в стамбульском квартале Сисли. Сейчас в здании больницы разместились редакция исламской турецкой газеты.

В греческой части Македонии активными сторонниками Пимена стали епархии, расположенные на территории бывшего Болгарского экзархата, управляемые греческим духовенством и населенные в настоящее время крайне незначительным числом болгар или южнославянских «македонцев». Впрочем, о них слышно только тогда, когда они входят в конфликт с полицией и судебными инстанциями из-за своих антигреческих настроений.

СДЕРЖАННОСТЬ КАТОЛИКОВ

В самой Болгарии позиция других христианских конфессий и представителей иных религий в отношении Патриарха и «антипатриарха» резко дифференцирована. Обе Католические Церкви: и римского, и византийского обрядов — не хотят извлекать выгод из бед православия, как это случилось в далеком прошлом (речь идет примерно о 55 000 бывших павликиан и богомилов, которые в средние века нашли прибежище в лоне Римско-Католической Церкви). Болгарско-Католическая Церковь восточного обряда со своими почти 10 000 верующих является осколком мощного униатского движения, которое началось в XIX веке. О размахе этого движения, в то время весьма многообещающего для Рима, и поныне свидетельствуют болгарско-католические приходы, рассеянные на большой территории от Стамбула до Янницы на севере Греции и до македонского Велеса. Нынешняя сдержанная позиция католиков-болгар тем более примечательна, что они попадают под перекрестный огонь обеих православных деноминаций и, соответственно, их политического прикрытия. «Серый кардинал» официальной максимовской Церкви митрополит Геласий резко высказывается против предполагаемого визита в Болгарию Папы Римского Иоанна Павла II. В то же время связанные с «антипатриархом» члены городского совета Пловдива (Союз демократических сил) отвергли проект местных католиков — установку статуи Христа на автостраде, ведущей по направлению к Турции.

ОЗАБОЧЕННЫЕ ПРОТЕСТАНТЫ

Евангелические христиане Болгарии, составляющие в целом около 100 000 человек, все больше ощущают себя «мальчиками для битья» со стороны всех православных течений. Истоки протестантизма в Болгарии восходят к деятельности евангелического проповедника Элиаса Риггса, а также к целенаправленной балканской миссии баптистов и методистов в прошлом веке. После расцвета, который переживали болгарские протестанты в первой половине 1990-х гг., возвращение к власти в 1995—1996 гг. прежних коммунистов, переименовавших себя в «социалистов» и связанных с Патриархом Максимом, принесло им новые ограничения свободы религиозной деятельности. Как официально сообщило правительство Виденова руководителям Евангелических Церквей, оно намерено ограничить деятельность иностранных миссионеров. В будущем они не будут получать разрешений на пребывание в стране. (До сих пор иностранные сотрудники миссий, имея рекомендацию какой-либо уже представленной в Болгарии Церкви, всегда получали разрешения на въезд и выезд.) В ответ на это Генеральный секретарь Евангелического альянса Болгарии Христо Куличев высказал упрек всем трем Православным Церквам в нетерпимости к находящимся рядом с ними христианским конфессиям. Многие иностранные миссионеры попытались въезжать в Болгарию как представители деловых кругов, работать в сфере бизнеса и лишь побочно вести миссионерскую деятельность. Но болгарские власти со временем раскрыли и эту уловку.

ИУДЕИ И МУСУЛЬМАНЕ

Около 5000 болгарских евреев с их традиционно добрым отношением к Православной Церкви демонстрируют лояльность и симпатии к Патриарху Максиму. Патриарх присутствовал в сентябре 1996 г., в праздник Рош-Хашана (еврейский Новый год), на освящении восстановленной Большой синагоги в Софии, разбомбленной союзниками во время Второй мировой войны.

К целенаправленному миссионерству среди почти 900 000 тысяч турок-мусульман и примерно 200 000 помаков-мусульман (этнических славян) перешла, со своей стороны, пименовская Церковь. Деятельность священника Божана Сараева в южном Курджали вызвала ряд нареканий. Он поставил своей целью «вернуть» в православие южных славян — родопов-помаков, этнически близких боснийцам. «Кто остается мусульманином, является врагом Церкви, народа и государства!» — заявляет он в своих устрашающих «миссионерских» проповедях.

ЦЕРКОВЬ И ХЛЕБ НАСУЩНЫЙ

Обе Православные Церкви в современной Болгарии наталкиваются на проблему выживания. В приходе «антипатриарха» Пимена при въезде в г. Кюстендил висит плакат: «Магазин священника предлагает Вам хорошие и дешевые товары». Здесь и в самом деле есть такие товары, притом что в сельской местности в Болгарии почти ничего нельзя купить, за исключением водки-ракии. Магазины при церквях уже не редкость, поскольку приверженцы пименовского направления сами должны изыскивать средства на свою деятельность и добывать хлеб насущный в экономически тяжелейшее время. Хотя среди низшего клира и их семей бывают случаи стяжательства, многие священники добродетельно помогают людям, оказавшимся в нужде: они по возможности предлагают своим общинам и покупателям качественные и дефицитные товары — от консервов и фруктовых соков до бритвенных лезвий и батареек. Церковные лавки пытаются удовлетворить насущные нужды населения, в то время как в большинстве частных магазинов преобладают алкогольные напитки, электронная аппаратура и порнопродукция как признак «дикого» болгарского капитализма посткоммунистических времен.

Более того, эта предпринимательская деятельность открывает новые возможности для собственно пастырской работы: по свидетельству священника Серафима из Кюстендила, за своим прилавком в роли «бизнесмена», заботящегося о выживании сограждан, он соприкасается с людьми, которых вряд ли встретил бы в своей церкви. Упаковывая покупки, отсчитывая сдачу или обменивая деньги (исчисляемые из-за инфляции тысячами левов), священник успеваеет обратиться к покупателям со словами духовного наставления. «И как радостно снова и снова видеть потом этих покупателей вместе с семьей на воскресной службе!» — говорит он.

Так что и Болгарская Церковь, несмотря на все раздоры, заявляет о себе как о силе, заинтересованной в экономическом возрождении Болгарии, хотя коммерческая деятельность имеет и свои теневые стороны. Например, митрополиту Геласию из ближайшего окружения Патриарха Максима вменяются в вину темные миллионные сделки с греческими судовладельцами, чему имеются письменные доказательства, относящиеся ко времени, когда он был ответственным за предпринимательскую деятельность своего Патриархата в афинском порту Пирей. Для голодающей Болгарии это была пощечина! Конечно, Православной Церкви в Болгарии нельзя обойтись без хлеба насущного. И все же не хлебом единым жив человек!

Перевод с немецкого Татьяны Котельниковой

IV

ДИАЛОГ ВОСТОК — ЗАПАД

**РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО В РОССИИ
И ГЕРМАНИИ: ФАКТОРЫ ПЕРЕМЕН**

**МАТЕРИАЛЫ МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
МОСКВА, 27–28 НОЯБРЯ 1997 Г.**

Марк СМИРНОВ
(Мюнхен—Москва)

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО НА ОТКРЫТИИ КОНФЕРЕНЦИИ

Уважаемые дамы и господа!
Уважаемые коллеги-ученые!
Представители средств массовой информации!
Дорогие друзья!

Мне выпала большая честь от имени российских участников конференции приветствовать наших коллег — гостей из Германии, и прежде всего устроителей конференции в лице господина Лотара Крафта, заместителя генерального секретаря Фонда им. Конрада Аденауэра; доктора Бертольда Вайга, сотрудника отдела по совместной международной работе, ответственного за проведение этой конференции, а также господина Герда Боссена, московского представителя Фонда им. Конрада Аденауэра.

Проведению московской российско-германской конференции, посвященной проблемам религии и общества, предшествовала конференция, которая проходила в штаб-квартире Фонда им. Конрада Аденауэра в немецком городе Санкт-Августине. Это было ровно год назад — 27—28 ноября 1996 года. Конференция носила название: *«Церковь — государство — общество: христианское социальное учение как тема диалога между Востоком и Западом»*. С российской стороны в ней

принимали участие сотрудники исследовательского центра «Религия и общество в странах СНГ и Балтии» и авторы издающегося исследовательским центром альманаха «Диа-Логос»: д-р Георгий Аввакумов, д-р Сергей Филатов, Татьяна Птушкина и Александр Щипков. Немецкие коллеги были представлены известными специалистами по истории религии в России и СССР д-ром Адольфом Хампелем и д-ром Рудольфом Грулихом, а также специалистами по христианской социальной этике проф. Манфредом Шпикером и проф. Мартином Хоннекером.

И вот спустя год Фонд им. Конрада Аденауэра и исследовательский центр «Религия и общество в странах СНГ и Балтии» вновь проводят конференцию. На этот раз она носит название «*Религия и общество в России и Германии: факторы перемен*». Проведение конференции в Москве стало возможным благодаря активной поддержке и финансированию Фонда им. Конрада Аденауэра, являющегося фондом крупнейшей политической партии ФРГ — Христианско-Демократического Союза Германии (ХДС).

Цель нашей конференции — диалог российских и немецких ученых *о роли религии, христианских Церквей и религиозных организаций в России и Германии в эпоху социально-политических и экономических трансформаций*, в период транзиторного состояния общества.

Россия и Германия обретали опыт такого переходного периода на различных исторических этапах. В Германии процесс социально-политической трансформации начался в 1945 году после военного поражения государства, созданного национал-социалистами. Для России же процесс перемен начался с кризисом власти и крахом коммунистического режима в СССР лишь в 1991 году и по сей день еще не закончен. Восточные немцы так же, как и россияне, хорошо знают, что такое коммунистический режим. Христианские Церкви и верующие в ГДР почувствовали на себе железную руку государственной машинерии, пытавшейся контролировать всё и вся. Поэтому исторический опыт наших стран во многом схож, но во многом и отличен. Тем не менее мы, представители двух стран — России и Германии, имеем уникальный опыт жизни в тоталитарном обществе и опыт противостояния ему. Сегодня мы имеем возможность сравнить этот опыт и проанализировать его.

Носит ли наша конференция чисто научный, академический характер? Несомненно, да! Чем же она отличается от прочих, подобных этой, конференций? Вероятно, тем, что среди докладчиков и участников нашей встречи нет людей, которые относились бы к религии как к абстрактному предмету своих научных знаний, чисто позитивистски. Участвующие в дискуссии ученые сами глубоко и осмысленно принадлежат к различным христианским традициям, а участие в нашей конференции представителей российского православия, католичества и протестантизма делает наше собрание уникальным явлением не только в научной жизни России и Германии, но и в формировании в России социально активной христианской общности, способной влиять на нравственную атмосферу жизни в стране.

Думаю, что я выражу общее мнение моих российских коллег, если скажу: мы глубоко убеждены, что всякое слово, произнесенное публично, способно отозваться в умах и сердцах других людей. Для нас, участников конференции — представителей российской науки и представителей религиозных кругов — имеет колоссальное значение вопрос: какую роль будут играть религия и Церкви в социальном и политическом развитии России? Поможет ли христианская этика в построении открытого и демократического общества, или религия станет новой государственной и национальной идеологией посткоммунистической России (что неминуемо повлечет за собой нарушение конституционного принципа отделения религиозных организаций от государства и их равенства, нарушения свободы совести, свободы вероисповедания и прав человека)?

Христиане России и Германии знают на своем горьком опыте, что значит жить в тоталитарном государстве, когда Церковь вынуждена служить безбожному и античеловечному режиму. И в России и в Германии в годы тоталитарной диктатуры существовала т.н. «исповедническая Церковь» — Церковь мучеников, но в то же время были христиане и лидеры христианских общин, которые пытались приспособить христианскую веру к коммунистической или национал-социалистической идеологии. В России это т.н. «живая», или «красная» Церковь, а в Германии т.н. «немецкие христиане». Именно поэтому мы не хотим, чтобы прошлое наших стран повторилось. Поэтому от нас, христиан России и Германии, требуются большая ответственность и мужество, чтобы противостоять самым страшным и разрушительным явлениям XX века — коммунизму и национал-социализму.

При этом хотел бы отметить, что наша конференция носит не теологический, а научный характер, она посвящена не богословскому и экклезиологическому измерению жизни и деятельности христианских Церквей и религиозных организаций в России и Германии, а *анализу социальной и политической роли религиозных объединений в наших странах в развитии гражданского демократического общества*. Такова вкратце основная концепция нашей предстоящей совместной работы на конференции.

В заключение моего вступительного слова позвольте пожелать всем участникам конференции успешной и творческой работы, а также конструктивного диалога!

Манфред ШПИКЕР
(Оснабрюк, Германия)

ВКЛАД ЦЕРКВЕЙ ГЕРМАНИИ В СТРОИТЕЛЬСТВО ДЕМОКРАТИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА ПОСЛЕ 1945 ГОДА*

ТРУДНОЕ НАЧАЛО

Церкви Германии после Второй мировой войны не только полностью приняли демократический государственный порядок, который складывался при поддержке западных оккупационных сил, но и постоянно вносили существенный вклад в его стабильность и процветание. Они не только демонстрировали свою лояльность Основному закону, но и оказали на него довольно значительное влияние. В 1945 г. такая политика вовсе не была чем-то само собой разумеющимся. Хотя обе Церкви (1) пережили период развала национал-социалистической диктатуры относительно благополучно, без серьезных потерь и союзники признали их легитимными выразителями интересов немецкого народа, так что

* Заглавие немецкого оригинала: *Manfred Spieker. Der Beitrag der Kirchen in Deutschland einer demokratischen Gesellschaftsordnung nach 1945. — Прим. ред.*

в то время даже бытовала фраза: «В начале были Церкви, а вовсе не государство»¹, — однако никто не ожидал, что эта функция выражения интересов немецкого народа в экстраординарной бедственной ситуации выльется в осознанную и непрерывную работу по строительству демократического общественного порядка.

Что касается католиков, то широкое движение мирян, которое в эпоху Веймарской республики находило действенное выражение в создании многочисленных союзов и в партии «Центра», было разгромлено нацистами. Среди епископов не было единства по вопросу о том, следует ли возрождать партию или же лучше ориентироваться на модель движения мирян «Католическое действие»². Они, кажется, полагали, что создание союзов мирян должно, в соответствии со свойственными эпохе тенденциями к укреплению авторитета Церкви, осуществляться под руководством епископов.

Да и новая Конституция. Основной закон, поначалу ни в коей мере не удовлетворила епископов. Напротив, после того, как Парламентский совет отклонил их требование, чтобы Основному закону были даны более глубокие религиозные обоснования, а также предложение увязать родительские права с фундаментальными правами человека, епископы заявили в большом папырском послании, посвященном принятию новой Конституции, что «глубоко обеспокоены» и «горько разочарованы» и рассматривают Основной закон «только как предварительный вариант, который в самое ближайшее время должен быть дополнен»³. Таким образом, поначалу было мало оснований надеяться, что католики в процессе возрождения Германии после 1945 г. станут «оплотом новой демократической государственности»⁴.

¹ *Martin Greschat*. *Protestanten in der Zeit. Kirche und Gesellschaft in Deutschland vom Kaiserreich bis zur Gegenwart*. — Stuttgart: 1994, S. 180.

² *H. Hürten*. *Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800—1960*, a.a.O., S. 243ff.; *Bernhard Hanssler*. *Der Pluralisierungsprozeß im deutschen Katholizismus und seine gesellschaftlichen Auswirkungen*, in: *Albrecht Langer*, Hrsg. *Katholizismus im politischen System der Bundesrepublik 1949—1963*, Paderborn: 1978, S. 105f.; *Karl Forster*. *Neuansätze der gesellschaftlichen Präsenz von Kirche und Katholizismus nach 1945*, in: *A. Rauscher*, Hrsg. *Kirche und Katholizismus 1945—1949*, Paderborn: 1977, S. 114ff.

³ Заявление немецких епископов после принятия Конституции 23 мая 1949 г.; см.: *Dokumente deutscher Bischöfe*, Hrsg. von Gunter Baadte und A. Rauscher, Bd. I «Hirtenbriefe und Ansprachen zu Gesellschaft und Politik 1945—1949», bearbeitet von Wolfgang Löhr, Würzburg 1985, S. 311ff. См. также: *Klaus Gotto*. *Die katholische Kirche und die Entstehung des Grundgesetzes*, in: *A. Rauscher*, Hrsg. *Kirche und Katholizismus 1945—1949*, a.a.O., S. 101ff.

⁴ *Hans Maier*. *Der politische Weg der deutschen Katholiken nach 1945*, in: Ders., *Deutscher Katholizismus nach 1945*, München: 1964, S. 190.

Что касается земельных Евангелических Церквей, то, хотя после 1945 г. между ними и государством уже не было такой дистанции, как в 1918—1919 гг., когда они ощущали себя «оставленной на произвол судьбы служанкой изгнанной монархической власти»¹, да и нацистские преследования Церкви преподали им хороший урок о необходимости политической диаконии и экуменизма, но, тем не менее, «к 1945 г. немецкий протестантизм не располагал никакими хоть сколько-нибудь полезными традициями взаимоотношений с демократической государственностью»². Кроме того, различия между позицией кальвинистов, сложившейся под воздействием Карла Барта (2), и позицией лютеран, которую представлял Отто Дибелиус (3), были настолько серьезными, что сама возможность участия протестантов в строительстве демократического общества в начале 50-х гг. категорически оспаривалась. Те, кто присоединялся к Карлу Барту, подчеркивали дистанцированность Церкви по отношению к государству: «У многих приверженцев этой позиции сохранялось очень сдержанное, критическое отношение к недавно образовавшемуся западногерманскому государству»³. Склонность кальвинистов поднимать политические вопросы, к примеру, проблему ремилитаризации, до уровня вопросов конфессиональных не только придавала излишне непримиримый характер политическим дебатам, но и привела самих евангелических христиан на грань раскола.

В отличие от кальвинистов, последователи Отто Дибелиуса ориентировались на лютеровское учение о двух царствах. Они ограничивали политические задачи Церкви наблюдением за сохранностью нравственных устоев общества, перестройку же последнего считали компетенцией политиков. Тот факт, что эта позиция, весьма близкая к позиции Католической Церкви, в 50-е гг. становилась все более влиятельной и немало способствовала строительству демократического общества в Германии, не в последнюю очередь объясняется сотрудничеством католиков и протестантов в рамках ХДС/ХСС (4).

ВЫБОР В ПОЛЬЗУ ХРИСТИАНСКО-ДЕМОКРАТИЧЕСКОГО СОЮЗА

Образование партии, которая объединила католиков и протестантов и стала называться не «партией», а «союзом», ознаменовало значительное изменение в поли-

¹ *Wolf-Dieter Hauschild*. *Volkskirche und Demokratie. Evangelisches Kirchenverständnis und demokratisches Prinzip im 20. Jahrhundert*, in: *Dieter Oberndörfer/Karl Schmitt, Hrsg. Kirche und Demokratie*, Paderborn: 1983, S. 44.

² *Erwin Wilkens*. *Evangelische Kirche und Demokratie*, in: *Günter Baadte, Anton Rauscher, Hrsg. Christen und Demokratie*, Graz: 1991, S. 84.

³ *Ulrich Scheuner*. *Die Stellung der evangelischen Kirche und ihr Verhältnis zum Staat in der Bundesrepublik 1949—1963*, in: *Anton Rauscher, Hrsg. Kirche und Staat in der Bundesrepublik 1949—1963*, Paderborn: 1979, S. 128. См. также: *E. Wilkens*, a.a.O., S. 88ff.

тической ориентации христиан по сравнению с 1933 г. «Союз» заменил партию «Центра», которая до того, на протяжении более чем полувека, представляла политические интересы немецких католиков (5). Попытки продолжить традицию партии «Центра» имели некоторый успех — скромный и кратковременный — только в земле Северный Рейн-Вестфалия. Инициатива экуменического объединения исходила прежде всего от католиков-мирян, которых кое-где поддерживали и представители духовенства¹, — «епископат же в целом занимал выжидательную и дистанцированную позицию»².

Евангелическая Церковь также поддерживала этот Союз, возникновение которого положило конец трехсотлетней эпохе господства конфессионализма в политике и культуре Германии. Внутри ХДС была организована Евангелическая рабочая группа, первым секретарем которой стал в 1952 г. будущий председатель Бундестага Герман Элерс. Эта рабочая группа выполняла важную функцию посредничества между ХДС/ХСС и евангелическими христианами Германии, которая состояла в том, чтобы пропагандировать политику ХДС/ХСС среди протестантской части немецкого населения и укреплять влияние протестантов в партиях Союза. Еще одной задачей Евангелической рабочей группы было приведение к единству различных позиций евангелических членов Союза по важнейшим вопросам внутренней и внешней политики³. Рабочая группа внесла значительный вклад в дело политического объединения христиан и тем самым в большой мере способствовала успехам ХДС/ХСС в строительстве западногерманской демократии.

Для католиков уже в 50-х гг. была почти непонятна их собственная первоначальная позиция, которая предполагала наличие некоей дистанции между Церковью и государством, принявшим Основной закон. Их лояльность по отношению к демократическому конституционному порядку и служение ему стали постоянной, стабильной и не подвергавшейся сомнению линией поведения⁴. Они не только выступали за особые права Церкви, *bona particularia*, но уделяли внимание и дру-

¹ См.: *Hans-Otto Kleinmann. Geschichte der CDU 1945—1982*, Stuttgart: 1993, S. 23ff.; *Ivo Zeiger. Kirchliche Zwischenbilanz 1945. Bericht über die Informationsreise durch Deutschland und Österreich im Herbst 1945, eingeleitet und kommentiert von Ludwig Volk*, in: *Stimmen der Zeit* 193. Bd. (1975), S. 310.

² *H. Maier. Die Kirchen*, in: *Richard Löwenthal, Hans-Peter Schwarz, Hrsg. Die zweite Republik. 25 Jahre Bundesrepublik Deutschland — eine Bilanz*, Stuttgart: 1974, S. 500. См. также: *H.-P. Schwarz. Adenauer. Der Aufstieg: 1876—1952*, Stuttgart: 1986, S. 485. Исключением был архиепископ Грёбер из Фрейбурга. См. его новогоднее послание к клиру епархии, посвященное политическим вопросам (от 6 января 1946 г.): *Dokumente deutscher Bischöfe Bd. I, a.a.O.*, S. 63f.

³ *H.-O. Kleinmann.*, a.a.O., S. 137ff.

⁴ См.: *Rudolf Morsey. Katholizismus und Unionsparteien in der Ära Adenauer*, in: *A. Langner, Hrsg. a.a.O.*, S. 39ff.

гим сферам, важным для свободы Церкви: прежде всего, проблеме признания основных прав человека как исконных, существовавших еще до образования государственности, гарантиям правового государства и федералистской демократии, строительству дифференцированной системы образования, развитию свободной рыночной экономики и соответствующей ей социально-государственной системы взаимных обязательств, а во внешнеполитической сфере — включению ФРГ в содружество европейских и атлантических демократий, основанное на общей системе ценностей. Сплочение христиан для решения перечисленных задач стало ключом к их успехам в немецкой политике послевоенного периода.

ВЫБОР В ПОЛЬЗУ ПРАВОВОГО ГОСУДАРСТВА И ОСНОВНЫХ ПРАВ ЧЕЛОВЕКА

Политический успех ХДС/ХСС в немалой степени был обусловлен и тем обстоятельством, что большая часть немецкого населения ощущала потребность строить новый демократический государственный порядок на фундаменте ценностей, укорененных в естественных правах человека и в христианстве. Опорами нового государственного порядка должны были стать признание достоинства личности и исконных, предшествовавших образованию государственности, прав человека, подчинение государства закону, эффективное разделение ветвей политической власти и контроль над ними. Конрад Аденауэр (6) сформулировал суть этой философии уже в своем выступлении в Кельнском университете 26 марта 1946 г.: «Человеческая личность обладает уникальным достоинством, и каждый человек незаменим. Признание этого факта влечет за собой представление о государстве, экономике и культуре, которое является новым по сравнению с тем, что издавна господствовало в Германии... Государство не обладает никакими безусловными правами; границы его власти простираются до тех пределов, где она входит в противоречие с достоинством и неотъемлемыми правами личности»¹. Та же философия позже нашла отражение в первой статье Основного закона, на разработку которой значительное влияние оказала — через Адольфа Зюстерхенна (7)² — социальная доктрина Католической Церкви: «Достоинство человека неприкосновенно. Ува-

¹ *Konrad Adenauer. Reden 1917—1967*, Hrsg. von H.-P. Schwarz, Stuttgart: 1975, S. 86f.

² См.: *Winfried Baumgart. Adolf Süsterhenn (1905—1974)*, in: *Jurgen Aretz, Rudolf Morsey, A. Rauscher. Zeitgeschichte in Lebensbildern. Aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 6, Mainz: 1984, S. 189ff. Зюстерхенна можно считать также главным создателем Конституции земли Рейнланд-Пфальц — документа, в котором особенно отчетливо прослеживается влияние католической социальной доктрины. См. также: *K. Gotto*, a.a.O., S. 95.

жать и защищать это достоинство — долг любой государственной власти (абзац 1). Поэтому немецкий народ признает ненарушимые и неотъемлемые права человека, считая их основой всякого человеческого сообщества, мира и справедливости во всем мире (абзац 2). Нижеперечисленные основные права должны учитываться в законодательстве, в деятельности исполнительной власти и в судопроизводстве как имеющий непосредственную силу закон (абзац 3)».

«Осадное» положение Федеративной Республики Германия в годы «холодной войны», опыт общения с коммунистическим правительством в зоне советской оккупации и постоянная угроза советского империализма — все это очень быстро научило немцев (и католиков, и некатоликов, живущих как на западе, так и на востоке страны) ценить основные права и гарантии свобод, сформулированные в Основном законе¹. Уже в 1953 г. Центральный комитет немецких католиков в проекте «Политической программы немецких католиков» заявил, что видит «в обеих первых статьях боннского Основного закона главную мысль всей Конституции». В своем обращении по поводу выборов в бундестаг, опубликованном в том же году, Центральный комитет призвал население избирать только таких депутатов, которые выступают за «безоговорочное признание истинных, исконных основных прав человеческой личности» и представляют партию, которая борется за право человека «жить по заповедям Божиим»². Немецкие католики даже не помышляли о возможности пожертвовать ради национального воссоединения основными правами человека и правовым государством — двумя завоеваниями, которые, как выразился Ханс Майер (8), позволили осуществить «переворот в духе Коперника, навсегда положивший конец Веймарской эпохе»³. В своем обращении от 8 мая 1970 г., посвященном двадцатипятилетней годовщине окончания войны, Центральный комитет заявил: «Сегодня, так же как в любой момент на протяжении последних 25 лет, невозможно представить, что мы могли бы отдать свободу и права человека, которые предоставляет своим гражданам Федеративная Республика Германии, в качестве платы за национально-государственное воссоединение — или признать установления, которые не гарантировали бы свободу и право на самоопределение для всех немцев»⁴.

Евангелические теологи и Евангелические земельные Церкви в первые 20 лет существования Федеративной Республики с большим трудом воспринимали

¹ См. также: *M. Spieker*. Christen, Grundgesetz und Grundrechte, in: *Rudolf Morsey, Konrad Repgen, Hrsg.* Christen und Grundgesetz, Paderborn: 1989, S. 140ff.

² См.: *H. Hurten, Hrsg.* Katholizismus, staatliche Neuordnung und Demokratie 1945—1962, a.a.O., S. 63.

³ *H. Maier*. 40 Jahre Grundgesetz — eine Bestandsaufnahme, in: *R. Morsey, K. Repgen, Hrsg.* Christen und Grundgesetz, a.a.O., S. 97.

⁴ См.: *H. Buchheim, F. Raabe, Hrsg.* Christliche Botschaft und Politik, a.a.O., S. 15. См. также: *M. Spieker*. Katholische Kirche und Deutsche Frage, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, Bd. 26 (1985), S. 123ff.

идею основных прав — по крайней мере, в теоретическом плане. Они долго критиковали эту идею¹. Идея прав человека — в своей «континентальной» формулировке, восходящей ко временам Французской революции, — представлялась им детищем эпохи Просвещения, зеркалом рационалистического и индивидуалистического представления о человеке, оружием, направленным против Церкви.

Новое осмысление этой проблемы началось у них только после опыта общения с тоталитарными диктатурами XX века, в 70-х гг. В официальных заявлениях Евангелической Церкви Германии основные права — до начала 70-х гг. — не играли никакой роли². Однако с середины 70-х гг. протестанты все чаще стали говорить о правах человека как об «ориентире, помогающем людям осознать свою гражданскую ответственность»³. Наконец в 1985 г. в программном сборнике, посвященном проблеме отношения протестантов к демократии, изданном Евангелической Церковью Германии, Основной закон был назван «важнейшим, специфическим для демократического правового государства элементом Конституции» (9)⁴.

НОВЫЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ МЕЖДУ ГОСУДАРСТВОМ И ЦЕРКВАМИ

Новая философия государства изменила и взаимоотношения между государством и Церквями. Хотя статья 140 Основного закона явилась буквальным воспроизведением статей о положении Церквей (136—139 и 141) из Веймарской конституции 1919 г. (потому что в Парламентском совете не нашлось сил, которые могли бы прийти к консенсусу и найти новые формулировки), официально-правовое положение Церквей изменилось радикальным образом. Государство отказалось от своего традиционного права иметь официальную религию. Вместо этого оно поддерживало партнерские отношения с христианскими конфессиями, инструментом которых стали кон-

¹ Die Menschenrechte im ökumenischen Gespräch. Ein Beitrag der Kammer der EKD für öffentliche Verantwortung vom 26.9.1975, in: Die Denkschriften der EKD, hrsg. von der Kirchenkanzlei der EKD, Bd. 1/2. Gütersloh: 1978, Ziffer 3. См. также: *Wolfgang Huber*. Menschenrechte im Verständnis der Kirchen. Evangelische Kirchen, in: Staatslexikon, 7. Aufl., Bd. 3, Freiburg: 1987, Sp. 1115; *Heinz Eduard Tödt*. Menschenrechte-Grundrechte, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 27, Freiburg: 1982, S. 19.

² См. сборник документов: Kundgebungen. Worte und Erklärungen der Evangelischen Kirche in Deutschland 1945—1959, hrsg. von Oberkirchenrat Dr. Merzyn. Hannover: o.J. (1959). Ни в одном из 178 документов не упоминаются Основной закон или основные права человека

³ *W. Huber*, a.a.O., Sp. 1116.

⁴ Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Eine Denkschrift der EKD, Gütersloh: 1985, S. 26.

кордаты с Католической Церковью и договоры с Евангелическими Церквями.

Эти конкордаты и договоры регулировали многочисленные правовые вопросы, которые касались как государства, так и Церкви и потому должны были решаться на основе соглашения между обеими сторонами: например, вопросы о конфессиональных школах и школах, находящихся в ведении Церкви, о церковных налогах, о финансировании церковных мероприятий, о пастырской работе в армии и в больницах, об открытии новых теологических факультетов, об обучении будущих преподавателей религиозных дисциплин и об участии представителей Церкви в работе руководящих органов радио и телевидения. Однако все эти договоры представляли собой не просто одноразовые акты урегулирования конституционно-правовых основ взаимоотношений государства и Церкви — их наличие, можно сказать, вынуждало государство и Церковь поддерживать непрерывное сотрудничество. В качестве примеров подобного сотрудничества можно сослаться на работу социальных учреждений, таких как больницы или дома престарелых, а также образовательных учреждений, таких как школы или теологические факультеты. Например, только в результате соглашения между государственными чиновниками и представителями Церкви могут составляться учебные и экзаменационные программы теологических факультетов, приниматься новые учебники, приглашаться на работу преподаватели теологии и профессора, занимающие т. наз. «конкордатные» кафедры (10).

Таким образом, либеральная концепция отделения Церкви от государства, господствовавшая в Веймарской республике, и претензии государства на суверенитет уступили место новому сближению между государством и Церковью. Это сближение выразилось, помимо прочего, в открытии представительств Католической и Евангелических Церквей в Бонне (с 1951 г.) и позже — в главных городах различных федеральных земель: при посредничестве этих представительств Церкви поддерживают прямой контакт с федеральным правительством, правительствами земель и с депутатами парламента. Церковные представительства стали важным инструментом политической активности христиан и приобрели большое влияние. Так, прелат Бёлер, организовавший по поручению кардинала Фрингса католическое представительство в Бонне, и епископ Кунст, первый полномочный представитель Совета Евангелической Церкви Германии в Бонне, пользовались почти легендарным влиянием¹. Эти «представительства» как официальные органы

¹ О деятельности Бёлера см.: *Burkhard van Schewick*. Die katholische Kirche und die Entstehung der Verfassungen in Westdeutschland 1945—1950. Mainz: 1980; ders. Wilhelm Böhler (1891—1958), in: *Jürgen Aretz, R. Morsey, A. Rauscher, Hrsg.* Zeitgeschichte in Lebensbildern, a.a.O., Bd. 4, Mainz: 1980, S. 197ff. См. также статьи *Й. Калинны и Леопольда Туровски* о взаимоотношениях Евангелических и Католической Церквей с государством в сб.: *Joseph Listl und Dietrich Pirson, Hrsg.* Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, 2. Aufl., II. Band, Berlin: 1995, S. 181ff.

епископата и Совета Евангелической Церкви Германии были и остаются по сей день важным связующим звеном между Церковью и политикой: они обращаются не только в федеральную канцелярию, министерства и парламент, но и к отдельным лицам или общественным институтам, которые ориентируются на христианские ценности.

СТРОИТЕЛИ НОВОЙ ДЕМОКРАТИИ

50-е гг. были годами строительства Федеративной Республики Германии, периодом расцвета «политического католицизма». Католики, согласно часто цитируемому высказыванию Герхарда Шмидтхена, явились «подлинными первооткрывателями» ФРГ¹. Собственно, они стали и строителями этой республики, оплотом новой демократической государственности. Великие достижения социальной политики: закон о компенсации ущерба и убытков, понесенных во время войны и в послевоенный период (1952), динамизация пенсионной политики (1957), ремитализация (1955), римские соглашения (1957), положившие начало процессу европейской интеграции, — были бы немыслимы без вклада католиков. Личность первого федерального канцлера Конрада Аденауэра сыграла здесь роль, которую трудно переоценить. Аденауэр, по своему происхождению связанный с рейнландской традицией политического католицизма, «поразительно быстро стал выдающимся деятелем христианской демократии — немецкой и европейской»². Он никогда не допускал сомнений в том, что политические задачи католиков должны быть делом мирян и что при решении этих задач клерикализм столь же малоэффективен, как и лаицистский антиклерикализм.

Католическая социальная доктрина переживала в ту эпоху «подлинный ренессанс. Ею интересовались — и перенимали ее — теологи других конфессий, политики, юристы, специалисты по национальной экономике, союзы и партии»³. Она «удивительным образом внесла вклад в строительство нашего общественного и экономического порядка»⁴. Рудольф Морсей по праву охарактеризовал «эру Аденауэра» следующим образом: «Немецкий католицизм в период строительства и консолидации Федеративной Республики Германии оказывал значительную поддержку — прямую и косвенную — партиям ХДС/ХСС. Благодаря этому, а также своей глубинной связи с Федеративной Республикой, он получил такие воз-

¹ *Gerhard Schmidtchen*. *Protestanten und Katholiken*, Bern: 1973, S. 245.

² *R. Morsey*. *Katholizismus und Unionsparteien in der Ära Adenauer*, in: *A. Langner*, *Hrsg.* a.a.O., S. 39.

³ *H. Maier*. *Die Kirchen*, a.a.O., S. 500.

⁴ *Joseph Kardinal Höffner*. *In der Kraft des Glaubens*, Bd. II Kirche — Gesellschaft, Freiburg: 1986, S. 426, 472.

возможности участия в политической жизни, каких никогда прежде не имел, и в целом сумел использовать их позитивным образом»¹. По мнению Карла Форстера (который в 1957 г. стал первым директором Католической академии Баварии, с 1967 по 1971 г. был секретарем Германской епископской конференции, а в 1971 г. занял кафедру пастырской теологии Аугсбургского университета), политическая роль немецкого католицизма в период строительства Федеративной Республики Германии «была предвосхищением той модели участия Церкви и католицизма в делах общества, набросок которой содержится в пастырской конституции «*Gaudium et spes*» («О Церкви в современном мире»), принятой Вторым Ватиканским Собором. Уже тогда немецкая Католическая Церковь стала Церковью служения многообразным потребностям человека, защищала справедливость и человеческое достоинство»².

Представители Евангелических Церквей Германии меньше проявили себя при принятии многих важнейших решений 50-х гг. Правда, они внесли значительный вклад в такие социально-политические реформы, как закон о компенсации ущерба и убытков, понесенных во время войны и в послевоенный период, пенсионная реформа и закон о правах и обязанностях предпринимателя и коллектива предприятия. Однако среди них обнаружился глубокий раскол в отношении к проблемам ремилитаризации, ядерного вооружения и роли Федеративной Республики Германии в процессе западноевропейской интеграции. Тем не менее дебаты на церковных съездах, заседания так называемых «палат», то есть экспертных комиссий, и изданные этими комиссиями сборники документов, договор 1957 г. о пастырской работе протестантов в армии и обнародованные по инициативе армейского епископа Германа Кунста «Гейдельбергские тезисы» 1959 г., в которых ядерное устрашение признавалось допустимой для христиан политической стратегией, — все это позволяет считать и протестантов Германии строителями новой демократии³.

НОВЫЙ ЭТАП ЭКУМЕНИЧЕСКОГО СОТРУДНИЧЕСТВА МЕЖДУ КОНФЕССИЯМИ

После 1969 г., когда католики потеряли инициативу и к власти пришла социал-либеральная коалиция, начался новый этап экуменического сотрудничества — несмотря на тот факт, что значительная часть руководства социал-либеральной коа-

¹ R. Morsey. *Katholizismus und Unionsparteien in der Ära Adenauer*, a.a.O., S. 58.

² K. Forster. *Neuansätze der gesellschaftlichen Präsenz von Kirche und Katholizismus nach 1945*, a.a.O., S. 129.

³ См.: E. Wilkens, a.a.O., S. 93f.

лиции была связана с Евангелическими Церквями. Высшие иерархи Католической Церкви и руководители Евангелических Церквей вступили в экуменический диалог по важнейшим общественным и политическим вопросам. Председатель Германской епископской конференции кардинал Юлиус Дёпфнер и председатель Совета Евангелической Церкви Германии епископ Герман Дитцфельбингер опубликовали в конце 1970 г. совместное заявление по поводу планировавшейся тогда реформы семейного и уголовного права. Они высказались против проектов реформы бракоразводного права, против порнографии и практики прерывания беременности и напомнили о нравственных ценностях, которые являются общезначимыми, а следовательно, распространяются и на самих законодателей¹. Дискуссия о фундаментальных ценностях привела к публикации в 1979 г. совместного заявления Епископской конференции и Совета Евангелической Церкви «Фундаментальные ценности и Божественные заповеди». За ним, в 80-е гг., последовало еще два совместных документа, посвященных проблемам экологии и охраны жизни; в подготовке последнего из них принял участие Совет Христианских Церквей Германии, в который входят еще тринадцать христианских конфессиональных сообществ².

Экуменические ассамблеи «Справедливость, мир и целостность творения», которые проводились как в Западной, так и в Восточной Германии, также способствовали упрочению социально-этического экуменизма. В то время как западно-германская ассамблея после двух сессий (апрель и октябрь 1988 г.) завершилась принятием штутгартского обращения «Дары Божии и наши задачи», ассамблея в ГДР, проводившаяся в три сессии, завершилась 30 апреля 1989 г. публикацией целого ряда текстов, один из которых, озаглавленный «Больше справедливости в ГДР — наша задача, наше ожидание», обладал значительной взрывной силой, поскольку представлял собой как бы черновой вариант программы тех перемен, что произошли полгода спустя (как стало очевидным теперь, после воссоединения Германии)³. Этот текст показывает, что и христиане ГДР заботились отнюдь не только о *bona particularia* — особых правах Церкви, но стремились к осуществлению требований всех граждан своей страны.

¹ Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung. Zur öffentlichen Diskussion über die Reform des Eherechts und des Strafrechts, hrsg. von Julius Kardinal Döpfner und Landesbischof D. Hermann Dietzfelbinger, Gütersloh/Trier: 1970, S. 12f.

² Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung, Köln: 1985; Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens, Gütersloh/Trier 1989.

³ Gerechtigkeit — Frieden — Bewahrung der Schöpfung. Die Ergebnisse der Ökumenischen Versammlungen von Dresden-Magdeburg und Basel, hrsg. von der Arbeitsgruppe «Justitia et Pax» der Berliner Bischofskonferenz, Leipzig: 1990, S. 56ff.

ОТДЕЛЬНЫЕ ПОЛИТИЧЕСКИЕ СФЕРЫ

При рассмотрении отдельных политических сфер, в которых Католической Церкви Германии в период после 1945 г. удалось внести ощутимый вклад в строительство демократического общественного порядка, особое внимание привлекают, с одной стороны, конституционное и государственно-церковное право, а с другой — развитие общественно-государственной системы взаимных обязательств.

а) Конституционное и государственно-церковное право

Представления о человеческой личности, присущие католической социальной доктрине, и заложенная в той же доктрине концепция прав человека, которая имеет естественно-правовое обоснование, без сомнения, оказали сильнейшее влияние на новую западногерманскую Конституцию. Они являются фундаментом новой правовой государственности, преодолевшей позитивистскую ориентацию Веймарской республики. Однако конституционный порядок, описанный в Основном законе, обнаруживает и другие «зоны влияния» католической социальной доктрины: во-первых, субсидиарный принцип и вытекающий из него федералистский порядок, во-вторых — государственно-церковное право.

Субсидиарный принцип — если рассуждать формально — впервые получил выражение в Основном законе после принятия его обновленной версии (в связи с воссоединением Германии) 2 декабря 1992 г., в статье 23. По существу же он был заложен в новом немецком конституционном порядке уже с самого начала. Федералистский порядок базируется на ст. 20, 1, в которой Федеративная Республика Германии определяется как демократическое и социальное федеративное государство. Тот факт, что реализация государственных полномочий и выполнение государственных задач являются «делом земель», поскольку никакого другого указания на этот счет в Основном законе не содержится (ст. 30), а также то, что земли, наряду с бундесратом, участвуют в разработке федерального законодательства (ст. 50) и целый ряд законов может быть принят только при их согласии, — все это суть проявления субсидиарного принципа, важность которого отстаивал в Парламентском совете главным образом Адольф Зюстерхенн. Тот же принцип зафиксирован и в двух законах 1961 г. — Законе о социальной помощи и Законе о социальной помощи молодежи. Эти законы, которые дают определенные преимущества независимым субъектам, оказывающим социальную помощь или помощь молодежи, по сравнению с государственными организациями, оказывающими подобную помощь, были в 1967 г. подтверждены Федеральным Конституционным судом.

Государственно-церковное право Второй немецкой республики устанавливает партнерские отношения между государством и Церковью — несмотря на то что соответствующая статья Основного закона, 140 GG, является буквальным воспроизведением статей 136—139 и 141 Веймарской конституции. В этом праве, с

одной стороны, не предполагается возможность введения официальной религии, а с другой — оно далеко от традиции светского либерализма, рассматривающей Церковь как совокупность частных объединений и потому фактически игнорирующей ее существование. Наконец, государственно-церковное право дополняет конституционное право, то есть положения, содержащиеся в статьях 4 и 140 GG Основного закона, договорным правом конкордатов и соглашений с Церквями. Принцип партнерских отношений между государством и Церковью, в разработке которого (в Парламентском совете) также принимал участие Адольф Зюстерхенн, соответствует социально-этическим представлениям обеих Церквей (11).

б) Социальное государство

Вторая политическая сфера, где христианам удалось внести значительный вклад в общее развитие Федеративной Республики и где проявилось влияние христианской социальной доктрины, — это сфера социальной политики. Социальная политика регулируется уже не конституционным правом (если не говорить о самом принципе социального государства, сформулированном в Основном законе), но обычным законодательством. Христиане обеих конфессий участвовали в работе над многими крупными законодательными проектами, которые, можно сказать, имели основополагающее значение для успешного развития Федеративной Республики, и сделали все от них зависящее, чтобы реализовать в этих законах принцип солидарности. Вспомним хотя бы Закон о компенсации ущерба и убытков, понесенных во время войны и в послевоенный период, от 14 августа 1952 г., который, среди прочего, предусматривал возвращение в Германию 10 миллионов бывших беженцев (но показался Нелль-Бройнингу недостаточно радикальным, так как не посягал на существующие отношения собственности¹⁾). Или большую пенсионную реформу 1957 г., которая, в результате экспертного заключения (по поводу нового порядка социальных обязательств) четырех профессоров — Ахингера, Хёффнера, Матезиуса и Нойндорфера — в 1955 г. была проведена в урезанном виде, но потом, благодаря Уилфриду Шрайберу и Союзу католических предпринимателей, реализовалась в полном объеме и динамизировала выплату пенсий, связав их с динамикой заработной платы (высчитывавшейся сперва по варианту «брутто», а потом — «нетто»).

Следует отметить, что немецкое «социальное государство» существовало отнюдь не только на протяжении последних пятидесяти лет. Его история восходит к Веймарской Республике и еще дальше вглубь — к 80-м гг. XIX в., к социальным за-

¹¹ O. von Nell-Breuning. Der Beitrag des Katholizismus zur Sozialpolitik der Nachkriegszeit, in: A. Langner, Hrsg., a.a.O., S. 115. Рудольф Морсей (в том же издании) назвал Закон о компенсации «крупнейшим и одновременно самым мирным перераспределением имущества, которое когда-либо имело место в истории»: a.a.O., S. 239f.

конам Бисмарка. Эта история тесно связана с евангелической социальной этикой и с католической социальной доктриной, которые оказали значительное влияние на те реформы, что проводил в Веймарской Республике Генрих Браун. Генрих Браун был католическим священником, одним из ведущих политиков «Центра» и имперским министром труда, который, проработав между 1920 и 1928 гг. в двенадцати кабинетах, превзошел — с точки зрения длительности министерской карьеры — всех других государственных деятелей Первой немецкой Республики. Вводя в стране практику страхования горняков и страхования по безработице, создавая суды по трудовым спорам, он не без успеха пытался использовать лейтмотивы католической социальной доктрины для построения гуманного общественного порядка¹.

К «несущим конструкциям» немецкого государственного и общественного устройства относится также социальное рыночное хозяйство. Правда, оно не является порождением ни католической социальной доктрины, ни евангелической социальной этики, поэтому здесь мы ограничимся лишь самым кратким упоминанием этой темы. Следует сказать, что «отцы» социального рыночного хозяйства в большинстве своем были убежденными верующими евангелического вероисповедания. В той модели экономического устройства, которую они разработали после Второй мировой войны, прослеживается влияние христианской мысли — как в равнозначности обеих главных задач (свобода конкуренции и выравнивание социальных шансов), так и в оценке роли государства и в антропологических исходных предпосылках².

в) Внешняя и оборонная политика

Что касается внешней и оборонной политики, то здесь позиции Католической и Евангелических Церквей существенно различаются. Аденауэр, совершая выбор в пользу западноевропейской интеграции и ремилитаризации Германии, обрел в католиках «самую крепкую опору»³. В дискуссиях по проблемам ядерного вооружения немецкие католики также сыграли значительную роль — как в 50-е гг., когда они поддержали идею размещения на территории Германии ядерного оружия, так и в 80-е, когда высказались за оснащение НАТО ядерным оружием средней дальности. Семь специалистов по социальной этике и моральной теологии опубли-

¹ Папа Пий XI не совсем обычным образом отметил его заслуги (не упоминая имени) в «*Quadragesimo Anno*», 27 и 28.

² *M. Spieker*. *Katholische Soziallehre und soziale Marktwirtschaft*, in: *ORDO*, Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, Bd. 45 (1994), S. 169ff.

³ *H. Hürlen*. *Zur Haltung des deutschen Katholizismus gegenüber der Sicherheits- und Bündnispolitik der Bundesrepublik Deutschland 1948—1960*, in: *A. Langner*. *Katholizismus im politischen System der Bundesrepublik 1949—1963*, a.a.O., S. 83.

ликовали 5 мая 1958 г. совместную работу «Христианская мирная политика и атомное вооружение», в которой заявили о том, что, по мнению специалистов, использование атомных боевых средств вовсе не во всех случаях выходит из-под контроля, и, следовательно, такое использование не обязательно противоречит законам нравственности и «не всегда является грехом»¹. В период ожесточенных споров о перевооружении НАТО, в начале 80-х гг., папское послание католических епископов Германии «Справедливость создает мир» (1983) в значительной мере способствовало тому, что дебаты приняли более конкретный характер и в итоге было принято решение о поддержке перевооружения.

В евангелических кругах предложение Аденауэра западным союзникам о заключении военных союзов, которые должны были подготовить вступление Федеративной Республики Германии в Западноевропейский союз, было встречено резкой критикой. Если Густав Хайнеман, президент Синода Евангелических Церквей Германии, выступал против этих планов прежде всего из прагматических соображений и потому 3 августа 1950 г. отказался от своей должности федерального министра внутренних дел, то большинство членов церковных братств — тех, что ориентировались на Карла Барта, — стали противниками проводившейся Аденауэром внешней политики, следуя, прежде всего, своим пацифистским убеждениям². Синод Евангелических Церквей Германии в Вайсензее в 1950 г. также высказался против перевооружения. Лютеране, не без влияния Германа Элерса, не поддержали этой пацифистской позиции. 22 февраля 1957 г. они заключили с федеральным правительством договор о папской работе в армии — тот самый, который после объединения Германии вызвал резкое противодействие со стороны восточно-немецких Протестантских Церквей. Дело кончилось тем, что Синод Евангелических Церквей Германии в Берлине-Шпандау в 1958 г., а потом «Гейдельбергские тезисы» 1959 г. объявили обе позиции — и пацифизм, и признание политики ядерного устрашения — имеющими право на существование и совместимыми с христианской верой³.

Что касается политики европейской интеграции, то она не только всегда находила опору в католической социальной доктрине, поддерживалась Римскими первосвященниками, национальными епископскими конференциями и католиками-мирянами, но вновь и вновь объявлялась детищем христианской европейской культуры⁴; у истоков ее стояли три государственных деятеля Германии, Ита-

¹ См.: *H. Hürten, Hrsg. Katholizismus, staatliche Neuordnung und Demokratie 1945—1962, a.a.O., S. 114.*

E. Wilkens, a.a.O., S. 91.

² *U. Scheuner, a.a.O., S. 146f.*

³ См. заявления Центрального комитета немецких католиков, в изд.: *H. Buchheim, F. Raabe, a.a.O., S. 205ff.; Jürgen Schwarz, Hrsg. Katholische Kirche und Europa. Dokumente 1945—1979, München/Mainz: 1980; ders., Hrsg., Die katholische Kirche und das neue Europa? Osnabrück: 1964.*

лии и Франции — Конрад Аденауэр, Альчиде де Гаспери и Робер Шуман, которые чувствовали себя многим обязанными католической вере.

Обе Церкви, Католическая и Евангелическая, делали очень многое для примирения с Восточной Европой — еще задолго до того, как такое примирение стало возможным благодаря крушению коммунизма. Евангелические Церкви Германии, опубликовавшие в 1965 г. сборник «Положение изгнанников и отношение немецкого народа к своим восточным соседям», тем самым способствовали не только примирению с восточными землями, но также идейной переориентации союзов изгнанников и отказу ФРГ от притязаний на территории, расположенные к востоку от Одера и Нейсе. В том же году на Втором Ватиканском Соборе немецкие католические епископы обменялись с польскими епископами посланиями о примирении, которые заложили фундамент дружественных отношений между епископами обеих стран.

ИТОГИ

Подводя итоги, следует остановиться на трех пунктах.

а) В конце 40-х — начале 50-х гг., когда определялись приоритеты социального и государственного развития, католическая социальная доктрина, католицизм в целом и Христианские Церкви оказали значительное влияние на западно-германское общество.

б) Снижение этого влияния в 60-е — 70-е гг. имело как внутренние, так и внешние причины. Причины внутренние: в период проведения Второго Ватиканского Собора и после него католики уделяли главное внимание обновлению Церкви и самосовершенствованию. Возникшая в тот период дискуссия о католических советах и союзах католиков отодвинула на второй план социальные и политические задачи.

Причины внешние: социал-либеральная коалиция 1969—1982 гг. вынудила христиан перейти на оборонительные позиции, и даже после возвращения в правительство партий «Союза» католики не оправились от своего поражения в той мере, в какой этого можно было ожидать. Подтверждения тому, если говорить уже о 90-х гг., — решение Конституционного суда 1995 г. по поводу вывешивания распятий (12), исключение дня покаяния и молитвы из числа церковных праздников, оплачиваемых за счет фонда страхования (1994) и пренебрежение Конституцией при решении вопроса о религиозном образовании в земле Бранденбург. Ухудшение положения с защитой жизни неродившихся младенцев, последовавшее после принятия новых законов об абортах в 1995 г., является уже не просто поражением христиан, но поражением самого правового государства.

в) Весьма заметному феномену секуляризации, индивидуализации и «приватизации» христианской веры сегодня противостоит широкая, все время нарастающая волна признания государственного и правового порядка, сформировавшегося и продолжающего формироваться под постоянным воздействием христианства. Этот государственный и общественный порядок получил национальное признание, выходящее далеко за рамки собственно христианских кругов, — и дело тут не только в воссоединении Германии. Главные опоры этого порядка — права человека, принцип разделения властей, демократия и правовое государство — в Парижской хартии (22 ноября 1990 г.) были, можно сказать, канонизированы как глобальные для новой Европы ценности. Столь широкое признание вовсе не означает, что христиане должны забыть о вере (без которой, кстати, они не смогут исполнить и свой политический долг); скорее наоборот, оно, будем надеяться, уберет их от попыток отказаться от политики и найти для себя тихую «жизненную нишу» — в посещении богослужений или занятиях благотворительностью, в покаянии и уходе от мира.

Перевод с немецкого Татьяны Баскаковой

Примечания редакции

(1) Римско-Католическая и Евангелическая Церкви.

(2) Барт Карл (1886—1968) — швейцарский евангелический (реформатский) теолог.

(3) Дибелиус, Отто (1880—1967) — немецкий евангелический богослов, противник нацистской политики вмешательства в дела Евангелической Церкви Германии. С 1925 г. возглавлял Лютеранскую Церковь Пруссии. После прихода Гитлера к власти в 1933 г. был смещен со своего поста за сопротивление нацизму. После 1945 г. по 1956 г. — епископ Берлина. С 1949 по 1961 г. — председатель правления ЕЛЦ Германии. Противник коммунистического режима в ГДР и его политики в отношении Церкви.

(4) Христианско-демократический союз/ Христианско-социальный союз.

(5) Немецкие католики проводили активную политическую деятельность, а их партия, т.н. «Zentrum», в догитлеровские времена политически была наиболее влиятельной в Германии. После 1918 г. партия получила название Christliche Volkspartei и неоднократно была у власти. В 1929 г. лидером партии становится

свящ. Л. Каас, однако на парламентских выборах 1930 г. партия проигрывает, уступив нацистам и коммунистам.

(6) Аденауэр, Конрад (1876-1967) — государственный и политический деятель Германии, руководивший ее восстановлением после разгрома Третьего рейха. Один из руководителей католической партии «Центра». С 1920 по 1932 г. — председатель Прусского государственного совета. Непримирымый противник гитлеровского режима, Аденауэр подвергался арестам и был заключен нацистами в тюрьму. После Второй мировой войны был в числе основателей партии Христианско-демократический союз, а с 1946 г. стал ее председателем. С 1949 по 1963 г. — федеральный канцлер Западной Германии.

(7) Зюстерхенн, Адольф (1905-1974) — один из основателей ХДС, публицист, гос. деятель Федеративной Республики Германия.

(8) Майер, Ханс — в настоящее время профессор по кафедре Христианского мировоззрения Мюнхенского университета. Бывший министр культуры Баварии.

(9) Об отношении немецких протестантов к демократическому государству см.: *Рендторф Труц. Власть свободы. В: Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические тексты XX века.* — М.: Наука, 1994.

(10) В университетах Германии имеется ряд нетеологических кафедр, в основном в области гуманитарных наук, занятия которых возможно лишь с согласия правящего в данном регионе епископа. Право Церкви одобрить (или не одобрить) конкретную кандидатуру на должность руководителя такой кафедры оговорено в конкордате; поэтому эти кафедры называются «конкордатными».

(11) Римско-Католической и Евангелическо-Лютеранской.

(12) В государственных школах Германии.

Николай ШАБУРОВ
(Москва)

РЕЛИГИЯ И ПОИСКИ «НОВОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕОЛОГИИ» В РОССИИ*

Тема моего комментария требует некоторого пояснения и уточнения. Она одновременно и уже и шире заявленного названия. Уже потому, что религию будет репрезентировать Русская Православная Церковь, к которой принадлежит большинство религиозного населения России. Шире — поскольку я полагаю необходимым затронуть, хотя и очень кратко, проблему взаимоотношения православия и идеологии и лишь затем перейти к вопросу о том, каким образом православие в качестве одной из форм исторического христианства соединяется с идеологией национализма, представляющей собой светскую нехристианскую доктрину, возникшую в рамках новоевропейской постпросвещенческой культуры. При этом, ввиду традиционности православия, неизбежно обращение к истории: состояние современного российского православия не может быть понято и адекватно описано, если исходить только из современного контекста, игнорируя историю.

1. Христианское провозвестие как выражение опыта связи с трансцендентным (*religio* в исконном значении этого латинского слова) чуждо идеологии, под которой понимается тотальная система знания, претендующая на всеобъемлющее

* Доклад подготовлен по материалам исследования, проведенного при поддержке Фонда НИВАНО (Япония). — *Прим. ред.*

и истинное понимание реальности. Однако историческое христианство, «христианская религия» (в том значении, которое придал термину «религия» К. Барт), с самых первых шагов своего существования имеет тенденцию превратиться в идеологию. В этом смысле тринитарные и христологические споры представляют собой типичные идеологические дискуссии. Наиболее отчетливо указанная тенденция к идеологизации проявляется в феномене ортодоксии (православия) — правильного учения, доктрины, противостоящей ересям и претендующей на истинное знание о Боге.

Вероятно, следует оговориться, что феномен ортодоксии присущ отнюдь не только греко-православному исповеданию, но в той или иной степени присутствует во всех христианских конфессиях. Кстати, это проявляется и в терминологии: православными называют себя древние Восточные («нехалкидонские») Церкви, выражение *«nostra fides orthodoxa»* («наша православная вера») можно встретить в официальных документах Католической Церкви, а ряд Протестантских Церквей носит название *Orthodox Reformed Church* (то есть Православная Реформатская Церковь!).

2. На протяжении своей истории христианство, понимаемое как идеология, вступало в разного рода симбиозы с другими идеологическими доктринами, подчас весьма далекими от христианского учения. Многие из подобного рода симбиозов оказались очень устойчивыми, продолжали существовать на протяжении столетий, и некоторые доктрины явно нехристианского происхождения стали восприниматься как неотъемлемая часть церковного учения. В частности, для греко-российского православия характерен симбиоз с этатистской идеологией.

Когда в начале IV в. римский император Константин легализовал христианство, последнее быстро начало превращаться в государственную религию. К VI в. (эпоха Юстиниана) формируется идея симфонии Церкви и царства, и доктрина, которую можно назвать «идеологией священной христианской державы», стала официальной идеологией сначала в Восточной Римской (Византийской) империи, а затем и на Руси. Государство, с которым отождествлялась «священная христианская держава» — Византия, пало в середине XV в., однако идея священного христианского царства умереть не могла — ибо была уже сущностно связана с православным учением; поэтому она была перенесена на Русь, в Москву, рассматривавшуюся теперь как «Третий Рим». Возник своеобразный симбиоз православия, монархической идеи и идеи национальной. В несколько трансформированном виде этот симбиоз проявился в XIX в. в уваровской формуле «православие — самодержавие — народность» и дожил до нашего времени.

3. На Балканах крушение имперской Церкви и путь «от Церкви имперской к Церквам национальным» (цитирую название исследования игумена Иннокентия Павлова) привели и к появлению так называемого филетизма — церковного национализма, в той или иной форме проявившегося у болгар, сербов, румын, греков.

Что же касается Русской Православной Церкви (РПЦ), то в ней в XX веке мы видим причудливое сочетание двух тенденций — филетистско-националистической и имперско-реставраторской. Особо следует остановиться на том периоде в истории РПЦ, который начался в 1943 г. — после того как Сталин перешел от политики репрессий по отношению к Церкви к политике ее приручения. Улучшение отношения к Церкви вписывается в общий поворот идеологической политики Сталина, наметившийся уже в конце 30-х годов: переход от марксистского интернационализма, нигилизма по отношению к традициям русской культуры — к великодержавности и русскому национализму. Сталин все больше воспринимал Советский Союз как продолжение Российской империи, и Церковь, по-видимому, должна была занять свое место в формирующейся новой великодержавной идеологии, составными частями которой были ксенофобия, враждебность к Западу и западной культуре, антисемитизм, — то есть то, что было свойственно дореволюционным русским крайне правым движениям, в той или иной степени связанным с православием.

Сталинская «симфония» оказала огромное влияние на церковное мировоззрение, и симпатии к Сталину со стороны части современных православных консерваторов не случайны. У Православной Церкви за ее тысячелетнюю историю накопился опыт либо Церкви господствующей, государственной (в Византии и дореволюционной России), либо находящейся под властью иноверцев (мусульман — арабов и турок у Греческой Церкви, язычников-монголов у Русской Церкви) или безбожников (Русская Церковь в советскую эпоху), однако отсутствовал один очень важный компонент — опыт сосуществования в открытом демократическом обществе, для которого характерен религиозный и — шире — мировоззренческий плюрализм.

Поэтому значительная часть церковных людей видела (и видит) лишь одну альтернативу коммунистическому режиму — восстановление дореволюционных порядков и той роли, которую Церковь играла в царской России. Отсюда симпатии к авторитарному режиму и тем силам в обществе, которые стремятся подобный режим установить, и наоборот, враждебность к демократии и либерализму. Однако восстановление дореволюционной ситуации невозможно: до революции православные христиане составляли большинство населения России, теперь же русское общество — секуляризованное и безрелигиозное, и верующие, несмотря на определенный подъем религиозности, составляют в нем меньшинство.

Неспособность адекватно оценивать реальность и свое место в ней приводит представителей консервативного крыла РПЦ к мифологизированию этой реальности. В этой мифологии Россия видится «Святой Русью», которая стала жертвой всемирного заговора сатанинских сил, причем к последним относятся протестанты, католики, евреи, масоны, большевики, американцы (и вообще весь Запад), либералы, демократы и т.д. Опять все тот же комплекс, что и в дореволюционной,

крайне правой, и в сталинской идеологии — антизападничество, ксенофобия, антисемитизм, русский национализм.

4. Не вызывает удивления, что руководство РПЦ готово ответить на запрос господствующей новой номенклатуры, нуждающейся в новой идеологии, которая заменила бы рухнувший марксизм-ленинизм. Не буду приводить конкретные примеры — они достаточно хорошо известны. Хочу, однако, обратить внимание на следующее обстоятельство: все националистические идеологические проекты в современной России страдают эклектизмом, поскольку соединяют этнический русский национализм с имперской великодержавностью (в виде евразийства, реставрации монархии, восстановления СССР и т.п.). Такой же неустранимый эклектизм наряду с реакционно-реставраторским утопизмом характеризует церковное сознание, которое мечется между представлением о православии как о русской народной религии и становом хребте российской государственности и претензиями на его вселенский характер и жаждет то ли реставрации православной монархии, то ли восстановления сталинской «симфонии». Все это делает осуществление нового идеологического проекта крайне проблематичным, но в то же время представляет значительную опасность для модернизации, в которой действительно нуждается российское общество.

Антон РАУШЕР
(Аугсбург, Германия)

СВОБОДА И ОТВЕТСТВЕННОСТЬ: ЦЕРКВИ И КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ СООБЩЕСТВА В ГЕРМАНИИ*

Конституционно-правовое положение Церквей и конфессиональных сообществ, их взаимоотношения с государством, возможности деятельности в обществе и для общества в разных странах Европы различны. Эти различия обусловлены не только численностью той или иной общины, но также историческими, социальными, экономическими, политическими и — не в последнюю очередь — религиозными и конфессиональными факторами и традициями. Нижеследующие рассуждения касаются положения Церквей и конфессиональных сообществ в Германии.

* Заглавие немецкого оригинала: *Anton Rauscher. Freiheit und Verantwortung der Konfessionsgemeinschaften in der Gesellschaft und für die Gesellschaft in Deutschland*. Доклад на Международной конференции «Религия и общество в России и Германии: факторы перемен». — Москва, Россия, 28–29 ноября 1997 г. Конференция была организована Фондом им. Конрада Аденауэра (Санкт-Августин, Германия) и исследовательским центром «Религия и общество в СНГ и Балтии» (Москва, Россия). — *Прим. ред.*

ОСНОВОПОЛАГАЮЩИЕ АСПЕКТЫ ПРАВОВОГО СТАТУСА ЦЕРКВЕЙ И КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ СООБЩЕСТВ

Истоком и фундаментом конституционно-правового положения Церквей и конфессиональных сообществ, а также возможностей их социальной активности является принцип религиозной свободы. Это основное, исконное право трансформировалось в процессе многовекового духовно-исторического и реально-политического развития, по ходу которого человек все в большей мере осознавал свое право — в религиозной сфере — не подчиняться влиянию государства, а иметь собственные убеждения и жить ими¹. Трансформация эта завершилась лишь в Новое время, после Французской революции. Фундаментальное право религиозной свободы вошло в число основных прав личности, которые, по мере развития правового конституционного государства, постепенно обретали конкретные формы.

Естественно, сказанное не следует понимать в том смысле, что в более ранние эпохи люди были «бесправными». Сформировавшееся уже в эпоху античности римское право оставалось и в средние века действующей нормой — хотя тогда понятия «права человека» (в современном смысле) не существовало. Ни в античном, ни в феодальном обществах не было «основных прав», ссылаясь на которые, люди могли бы в судебном порядке отстаивать свои интересы перед государством и различными общинами. Чтобы понять это, следует иметь в виду, что в античную эпоху еще не было распространено представление о человеке как о личности. Только средневековая теология заложила основы подобного представления — своими рассуждениями о христианской вере и Божием миропорядке; но и тогда сознание людей отличалось от того, каким оно стало в наши дни. Конечно, и в те времена были определенные представления о человеке, о тех основных нравственных ценностях, которые запечатлены в десяти заповедях. В других, нехристианских культурах тоже отразилось содержание этих основных ценностей, достойных того, чтобы их отстаивали и, между прочим, послуживших эталоном при разработке концепции основных прав человека.

Следует помнить, что ранние общества в большинстве своем были децентрализованными и потому мотивы и возможности нарушения основных прав человека в них не возникали в таком количестве, в каком их порождают сегодняшние гигантские общества, урбанистические мегаполисы и феномен мобильности населения. Раньше князья могли и обязаны были обеспечивать в своих владениях ту степень уважения людей друг к другу, которая была необходима для их мирного сосуществования. Князья защищали также христианскую веру и Церковь. А когда

¹ *Joseph Listl. Die Religionsfreiheit als Individual- und Verbandsgrundrecht in der neueren deutschen Rechtsentwicklung und im Grundgesetz, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, hrsg. v. Joseph Krautscheidt und Heiner Marré, N. 3, Münster: 1969.*

в эпоху Реформации в Церкви произошел раскол, воцарился принцип «*Cuius regio, eius religio*» («Кому принадлежит власть, тот и распоряжается верой») — принцип, который при тогдашних условиях, характеризовавшихся полным отсутствием каких бы то ни было представлений об индивидуальных правах человека, вовсе не казался таким безнравственным, каким кажется теперь. Суть этого принципа заключалась в обязанности правителя защищать веру и конфессию на определенной территории. Религиозная свобода понималась тогда не как право отдельной личности и не как право Церквей, конфессий или религиозных сообществ, но как право князей и органов сословного представительства. Именно органы сословного представительства определяли, какая религия и конфессия будет считаться легитимной на данной территории. Правда, князь имел возможность — в виде исключения и на определенных условиях — пустить на свою территорию приверженцев другой веры; примеров тому известно достаточно много. В России, например, было предоставлено убежище ордену иезуитов, после того как Папа, по настоянию светских государей, распустил Общество Иисуса.

Представление об индивидуальных правах человека постепенно выкристаллизовывалось на протяжении XIX века, в ходе распада старого общества и развития либерального движения; тогда оно было способом защиты от княжеского абсолютизма. Что касается религиозной свободы, то ее признание осуществлялось в несколько этапов. Упорные попытки в Германии партии «Центра» добиться общественного признания основного права человека на защиту его религиозных свобод, то есть религиозных и нравственных убеждений, включив соответствующие статьи в конституции Северо-Германского Союза (1869) и Германской империи (1871), не увенчались успехом. Предложенный той же партией «Центра» в 1900 г. проект закона о веротерпимости, который должен был гарантировать религиозную свободу гражданам империи и религиозным общинам, также не был принят.

Права человека, которые тем временем в большинстве своем были включены в конституции, первоначально рассматривались как права, которые современное конституционное государство предоставляет своим гражданам. Только после Второй мировой войны возобладала точка зрения, согласно которой основные права не являются порождением политического развития или культурного процесса, но присущи каждому человеку изначально, с первого момента его жизни, а потому общество и государство обязаны их «признавать» и защищать¹.

Говоря о религиозной свободе, следует различать ее индивидуальный и социальный аспекты. Под последним имеется в виду свобода Церкви или конфессионального сообщества. Представление о религиозной свободе ассоциации или общества в целом формировалось в ходе длительной борьбы с системой княжеского

² См.: *Joseph Punt*. Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung, Paderborn, München, Wien, Zürich: 1987.

господства над Церковью и с правом государства вмешиваться в дела Церкви. Конечно, уже в средние века учение о двух властях, духовной и светской, служило обоснованием для разделения компетенций императора и Папы, но этот принцип никогда не проводился в жизнь последовательно. Не случайно тесная связь между трон и алтарем оставалась определяющим фактором реальности вплоть до конца существования Священной Римской империи германской нации, то есть до 1806 г. В Германии Церкви получили свободу и независимость от государства только после принятия Франкфуртской имперской Конституции 1849 г. Иоганн Баптист Хиршер, известный фрейбургский теолог-моралист, справедливо заметил по этому поводу: «Церковь сейчас оказалась в положении, в каком никогда не была на протяжении последних пятисот лет: она получила право самостоятельно распоряжаться и управлять своими делами».

В Веймарскую Конституцию были включены статьи о религии и Церкви, которые позднее вошли и в Основной закон Федеративной Республики Германии. Статья 135 Веймарской Конституции провозглашает, что индивидуальная религиозная свобода является основным правом — не вытекающим из принадлежности к государству, но присущим самой человеческой личности. Религиозная свобода включает в себя свободу вероисповедания и свободу совести, которые признаются в статье 4. Признается также право на свободное отправление религиозного культа. Свобода культовых отправлений и вероисповедания, а также свобода Церкви гарантируются в той мере, в какой они не противоречат единому для всех граждан закону (статьи 135 и 137). Государство перестало быть в основе своей христианским и стало религиозно нейтральным: «Не существует государственной Церкви» (статья 137, параграф 1).

Веймарская Конституция не была враждебной по отношению к религии (в отличие от Конституции Франции, страны, где произошло радикальное и враждебное размежевание государства и Церкви). Немецкая Конституция, напротив, благоприятствовала религиозному развитию: в Германии сохранилось официально-правовое положение Церквей; Закон Божий остался обязательным предметом в государственных школах; продолжали свою деятельность теологические факультеты; гарантировалась пастырская работа в армии, больницах, других государственных и общественных учреждениях; церковные праздники и воскресенья признавались нерабочими днями.

В большинстве других европейских стран (за исключением скандинавских государств и Великобритании) тоже уже не существует государственной Церкви. Государство стало нейтральным по отношению к религии и мировоззрению, но оно охраняет права человека, в том числе основное право на религиозную свободу (а значит, охраняет и конфессиональные сообщества). Государство заинтересовано в соблюдении основных прав; в этом смысле оно, хотя и нейтрально по отношению к религии, но не нейтрально по отношению к нравственным ценностям.

Государство не может относиться враждебно или «нейтрально» к основным правам человека — как того вновь и вновь требуют антиклерикалы, имея в виду прежде всего отношение государства к конфессиональным сообществам. По мнению антиклерикалов, универсальное признание должна иметь только индивидуальная религиозная свобода, тогда как социальная религиозная свобода может признаваться лишь в своем «негативном» варианте. Однако внедрение принципа негативной религиозной свободы привело бы не к расширению свободы конфессиональных сообществ в государстве, а, наоборот, к новым ограничениям и к мелочной опеке над общинами, которую смогут устанавливать по требованию малых групп или даже отдельных личностей.

Будут ли (и если да, то как именно) конфессиональные сообщества следовать своему призванию и исполнять свою миссию, как они распорядятся своей свободой и реализуют свою ответственность перед обществом — все это зависит исключительно от них самих. Ведь апостольская миссия Церкви заключается не только в том, чтобы донести до людей весть о Спасении в потустороннем мире, но и в том, чтобы строить экономические, социальные, культурные и политические отношения на основе угодных Богу норм справедливости и солидарности. Если мы вспомним о деятельности Церкви со времен апостолов, то увидим, что социальные проблемы отнюдь не были малозначимым мотивом, возникавшим в церковных проповедях лишь в особо напряженных политических ситуациях. Темы заботы о бедных (здесь, в земном мире) и поддержания справедливого порядка в различных областях общественной жизни с самого начала составляли неотъемлемую часть этих проповедей. Отцы Церкви — не только Западной Церкви, но и Восточной — не просто возвещали о потустороннем Спасении, которое Бог дарует каждому человеку, но и учили поддерживать справедливый экономический, общественный и политический порядок, соответствующий Божественному замыслу творения.

Если раньше положение конфессиональных сообществ в государстве и обществе определяли светские правители (князья), то сегодня Церкви подобает гордиться не государственными привилегиями, а, наоборот, своей независимостью от религиозно нейтрального государства. В пастырской конституции Второго Ватиканского Собора «Радость и надежда» (о Церкви в современном мире) говорится: «Церковь не возлагает свои надежды на привилегии, которые будут предоставлены ей государственной властью. Она даже готова отказаться от своих законно приобретенных прав, если их реализация поставит под сомнение искренность ее свидетельствования или если изменившиеся условия жизни потребуют принятия других норм. Однако всегда и повсюду она будет защищать свое право по-настоящему свободно свидетельствовать о вере, проповедовать свое социальное учение, беспрепятственно исполнять среди людей свою миссию и давать нравственную оценку политическим обстоятельствам, когда это необходимо для защиты основных прав человеческой личности или для спасения душ» (№ 76) (1).

Что касается охранительной функции государства, то Церковь имеет все основания требовать для себя такой защиты, поскольку основное право религиозной свободы предусматривает ее для всех конфессиональных и религиозных сообществ. Это основное право столь же неприкосновенно, как и все другие основные права.

ЗНАЧЕНИЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЦЕРКВЕЙ И КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ СООБЩЕСТВ ДЛЯ ГОСУДАРСТВА И ОБЩЕСТВА

Когда говорят о свободе и об ответственности Церквей и конфессиональных сообществ перед государством и обществом, то, по существу, речь идет о формировании экономических, социальных, культурных и политических отношений. В центре внимания оказываются социальное учение Церкви и христианско-социальное движение за его реализацию. Церковь стремится вовсе не к тому, чтобы, как иногда утверждают ее критики (даже внутрицерковные), оказывать влияние на общество или властвовать над ним. Католическое социальное учение и (отчасти сопоставимая с ним) евангелическая социальная этика представляют собой совокупность «естественно-правовых» ориентиров, а не попытку вернуть Церкви то положение, которое когда-то позволяло ей влиять на семейную жизнь, образование и воспитание, экономику, общество и культуру. Церкви и конфессиональные сообщества не требуют, да и не могут требовать, чтобы их социальное учение и мировоззренческие ориентиры пользовались какими-то «привилегиями» по сравнению с другими. В общественной сфере Церкви имеют ровно столько влияния, насколько эффективными для ориентации в данной области оказываются приводимые ими аргументы. Только когда верующие (и неверующие тоже) признают эти аргументы справедливыми, принимают их, Церковь получает возможность — в нравственном и в правовом плане — внести свой вклад в социальную и культурную жизнь общества. И прежде всего предложенные Церковью аргументы и критерии должны получить одобрение специалистов.

Выступления Церкви в защиту прав человека и его неприкосновенного достоинства (ибо человек есть «образ Божий» и носитель первичных прав и обязанностей); выступления в защиту брака и семьи (институтов, которые не только в христианском сознании, но и в других культурах обладают большим авторитетом, ибо имеют особое, незаменимое значение для общества и его будущего); представление о том, что экономика строится не просто на увеличении дохода, но также на удовлетворении потребностей населения в товарах и услугах; представление о том, что в обществе должен быть гарантирован определенный уровень социальной обеспеченности (раньше эту задачу отчасти решали большие семьи, а в сегодняшнем обществе имеются специальные системы социального обеспечения); пред-

ставление о том, что общество есть нечто большее, нежели простая «сумма» индивидов, а именно — единство многих отдельных людей, объединенных стремлением к общим целям; представление о том, что вся общественная жизнь должна регулироваться не коллективами и не властными структурами, но «субсидиарно», то есть что сами личности являются центрами активности, а сообщества лишь выполняют (в рамках своих компетенций) порученные им задачи; представление о том, что даже в демократическом обществе большинство не имеет права принимать решения, касающиеся фундаментальных ценностей, — но лишь решения о средствах и путях реализации этих ценностей (отсюда с неизбежностью вытекает идея о том, что сфера компетенции любой партии и любого парламента ограничена); представление о том, что общее благо есть необходимое условие благополучия каждого отдельного человека, — все эти представления, которые могли бы разделить все люди, в том числе и неверующие, являются не обоснованиями притязаний на власть, но нравственными ориентирами для общества и государства.

Социальная доктрина Церкви не используется как инструмент достижения политических целей; точно так же, как работа христиан по преобразованию определенных сфер общественной жизни на началах солидарности и subsidiarности не становится менее ценной оттого, что совершается «из религиозных побуждений». В уже упоминавшейся папской конституции Второго Ватиканского Собора говорится: «Церковь, которую — в плане ее задач и компетенций — ни в коей мере не следует смешивать с политическим сообществом и которая не связана ни с какой политической системой, является одновременно символом и защитой трансцендентности человеческой личности» (№ 76) (2).

Тот, кто хочет правильно понять положение Церкви в обществе и ее значение для общества, должен осмыслить учение Второго Ватиканского Собора о «*Justa autonomia*», то есть об относительной автономности земной действительности («*Gaudium et spes*» — «Радость и надежда», № 36, I (3))¹. Социальная доктрина Церкви и католическое социальное учение вовсе не должны, как следует из некоторых мест Священного Писания, выдвигать требования по преобразованию общества или политики. Но, с другой стороны, Библия и христианская вера не являются и простыми «импульсами», которые можно, так сказать, использовать для разных целей. Эта доктрина и это учение коренятся в христианских представлениях о человеке и представляют собой мировоззренческие ориентиры для общественной жизни. Церковь должна считаться с «автономностью», то есть своеобразием отдельных сфер жизни, каждая из которых развивается по собственным законам: такими сферами являются, например, экономика, наука, общество, полити-

¹ По этой теме есть важное исследование Антона Лозингера: *Anton Losinger. Justa autonomia. Studien zu einem Schlüsselbegriff des II. Vatikanischen Konzils*, Paderborn, München, Wien, Zürich: 1989.

ка. Церковь, провозглашая свою социальную доктрину, должна вновь и вновь предлагать людям ценностные ориентиры и — в сотрудничестве с теми, кто работает в разных сферах общественной жизни, с учетом точных знаний, которые дают соответствующие науки, «производить рекогносцировку» путей практического воплощения этих ценностей.

В современном массовом обществе очень важно сохранить представления о человеческой личности как об образе Божиим, о свободе и об ответственности человека. Общественные структуры, даже очень нужные, не имеют никакой свободы и не несут никакой ответственности. Но люди, которые создают эти структуры, законы и предписания, несут ответственность за то, чтобы они были достойны человека и справедливы. Задача Церквей и конфессиональных сообществ — пробудить в людях (особенно в тех, кто облечен властью) совесть, заставить их осознать свою ответственность в обществе и перед обществом.

Перевод с немецкого Татьяны Баскаковой

Примечания редакции

(1) Ср. по русскому изданию: Второй Ватиканский Собор (Конституции, Декреты, Декларации). — Брюссель: 1992, с. 408 (82).

(2) Ср.: там же, с. 407 (81).

(3) Ср.: там же. «О справедливой автономности земных ценностей», с. 360 (34).

Иоанн СВИРИДОВ
(Москва)

ВОЗМОЖНА ЛИ ХРИСТИАНСКАЯ ПОЛИТИКА В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ? ВЗГЛЯД ПРАВОСЛАВНОГО СВЯЩЕННИКА

В конце XX века, после двух мировых войн, после ГУЛАГа и Освенцима, после эпохи коммунизма и фашизма, ценности демократии, важнейшим признаком которой является соблюдение прав человека, не могут быть поставлены под сомнение. Однако попытки апеллировать к правам человека до сих пор воспринимаются некоторой частью российского общества как «интервенция Запада», как покушение на «вековые устои».

Более того, мы видим, что отсутствует серьезное осмысление демократических ценностей, прав человека с христианской точки зрения, и тем более с точки зрения православия.

Антигона, героиня трагедии Софокла, отказывается подчиниться закону, установленному людьми (*nomos*), чтобы не нарушить закон божественный (*thesmos*), коренящийся в самой природе жизни. Ее брат Полиник — изменник и предатель — по изданному царем Креонтом закону **не может** быть похоронен, но, как всякий человек, он имеет право на погребение. Креонт доказывает Антигоне, что по закону труп Полиника должен быть оставлен на растерзание псам и птицам, ибо государство, если оно прощает изменников, обречено на гибель. Но Антигона защищает свое право совершить погребение «по совести». Эта коллизия из античной истории — едва ли не самый первый пример борьбы за права человека.

И в Ветхом Завете мы находим тексты о правах человека — там, где говорится о *субботе*. Речь идет о повелении *господину*, то есть человеку, обладающему определенными правами в обществе: «Сделай так, **чтобы** отдохнул вол твой и осел твой и упокоился сын рабы твоей и пришелец» (Исх. 23). Значит, *суббота* вменяется в заповедь всем — и господину, и рабу. В пятой главе Второзакония суббота обозначена как «день Господу твоему»: «Не делай в день оный никакого дела ни ты, ни сын твой, ни дочь твоя, ни раб твой, ни вол твой, ни пришелец твой, **чтобы** отдохнул раб твой и раба твоя, как и ты».

Союзом «чтобы» здесь вводится придаточное цели — **чтобы** бесправного защитил тот, кто обладает правами. В этом случае мы уже встречаемся с первичным представлением о том, что впоследствии будет названо «правами человека». При этом нельзя забывать, что эта норма входит в Декалог — Десять заповедей библейского закона.

В апостольские времена Церковь усваивает некоторые понятия античной демократии, например, выбирает в качестве самоназвания греческий термин *ekklesia*, то есть «народное собрание». В церковном собрании все члены Церкви обладают равными правами (например, правом участвовать в выборах епископа — *electio*). Раб и свободный, мужчина и женщина, патриций и плебей, сотник и солдат — в Церкви равны.

Тatian, ученик св. Иустина Философа, предпочел законам Римской империи «общий для всех образ жизни»: «Я отверг ваши законоположения. Должен быть один и общий для всех образ жизни. Теперь сколько городов, столько законодательств, так что одни почитают гнусным то, что, по мнению других, прекрасно. Так, эллины признают незаконным брачное сожитие с матерью, а у персидских магов это почитается прекрасным установлением; педерастия осуждается варварами, но она пользуется особым преимуществом у римлян, которые стараются собирать стада мальчиков, наподобие коней пасущихся» (*Речь против эллинов*, 28).

Святитель Николай Чудотворец защищал право человека на жизнь, когда воспротивился исполнению вполне *законного* смертного приговора.

В истории государства Российского защите «прав человека» соответствовало *печалование*. Следуя этому долгу печалования, митрополит Московский Филипп (Колычев) поплатился жизнью.

И это только некоторые из множества примеров, которые мы находим в истории Церкви. Почему же сегодня сам вопрос о правах человека для многих христиан остается проблематичным?

«Право делать все, что не мешает свободе других», — вот основополагающий принцип демократии Нового времени. Так он сформулирован во французской Декларации прав человека. Этот принцип — сдерживающее начало: права мои или моей группы не должны ущемлять прав другого и других. В библейской запо-

веди «возлюби ближнего твоего как самого себя», по существу, сформулирован тот же принцип, но не как запрет вторгаться в область свободы другого, а как призыв воспринимать другого как равную себе богоподобную личность.

Кому как не Русской Православной Церкви — самой древней, уважаемой, многочисленной конфессии в России — обратиться к этой церковной «науке о человеке», истоки которой — в библейском богословии, к христианскому пониманию «прав человека». В нем — основы учения о человеческом достоинстве, об исключительной ценности человеческой личности, ее «равнобожеском» величии. Именно отсюда рождаются уважение и терпимость, снисхождение и любовь.

Мне могут возразить, что Церковь не столько демократична, сколько иерархична. Однако, с богословской точки зрения, иерархичность относится не к сфере власти, но к области церковных служений. И если в Церкви существует власть, то это, по удачному выражению свящ. Николая Афанасьева, «власть любви».

Устройство Церкви — иерархично, но в евангельском свете эта трехстепенная иерархичность священства как бы превращается — как отраженная в озерной глади трехъярусная колокольня. К счастью, еще нет запрещенных изречений Иисуса, Сына Божия, и даже самым изошренным ревнителям «канонических устоев» не под силу их перетолковать: «Иисус же, подозревая их (учеников), сказал: вы знаете, что князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими; но между вами да не будет так: а кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою; и кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом» (Мф. 20: 25—27).

Но нельзя забывать, что помимо институциональной иерархии в Церкви существует и иная, не менее, а может быть, и более значимая — иерархия святости. Сравним двух выдающихся церковных деятелей XV века: простой монах Максим Грек неизмеримо выше в этой иерархии, чем «князь Церкви», митрополит Московский Даниил, его последовательный гонитель.

Спросят: «Что же, у христиан “демократический Бог”?» Конечно, подобное выражение абсурдно, но задумаемся, что означает отказ Христа, Творца и Вседержителя, от сатанинского искушения властвовать над миром?

Бог стал человеком, явил Себя в «образе раба», ел и пил со сборщиками налогов, с блудницами, рыбаками и прочим отребьем общества, в глазах высокомерных «ревнителей Закона». Он отказался стать «Князем мира сего». И Церковь земная призвана во всем уподобляться своему Богу и Спасителю, который, став Человеком и Главой Церкви, явил в Себе тождество двух иерархий — иерархии Священства и иерархии Святости.

Именно в подражании Христу Церковь может обрести свой голос в политическом пространстве демократического государства и общества. Что мы называем «голосом Церкви»? Иерархию авторитетности — Вселенские, Поместные и Архиепископские Соборы, Синоды, Патриархов, местных епископов? Но ведь официаль-

ные церковные инстанции далеко не всегда вполне выражают отношение Церкви к происходящему в мире.

Например, в советское время (после Второй мировой войны) Церкви было разрешено «миротворчество», то есть, по существу, ангажированная властями критика «западного милитаризма». Однако в 1970-е гг. в церковной среде возникло правозащитное движение — Комитет защиты прав верующих, созданный священниками Московской Патриархии. Хотя руководство Церкви и отмежевалось от него, его создание оказалось более важным для гонимой в СССР Церкви, чем так называемые «миротворческие усилия» иерархов.

В первые месяцы после августовских событий 1991 г. Церковь (прежде всего в лице ее Предстоятеля) поддержала демократические перемены, что сопровождалось, однако, нескрываемым сопротивлением некоторых членов тогдашнего Синода. Осенью 1993 г. это синодалное сопротивление едва ли не стало причиной церковной поддержки реакционного Верховного Совета, однако Патриарх решительно поддержал демократически избранного президента.

Чеченская война, разделившая общество, вновь заставила Церковь обозначить свою позицию. Обращения Патриарха с призывом к миру, почти не замеченные средствами массовой информации, восстановили ее «право говорить по совести» и в каком-то смысле повлияли на прекращение военного противостояния. А когда Патриарх, будучи в Германии, совершил исторический поступок — публично покаялся перед немецким народом от лица народа России за политику советизации Восточной Германии, все наши реакционные «православные» газеты заголосили: Патриарха нужно лишить сана!

Ценности демократии, безусловно, являются ценностями и с христианской точки зрения. Демократию и Церковь невозможно противопоставить по существу. И для Церкви, и для демократии основной ценностью является человек, причем не абстрактный, но конкретный, вне зависимости от социального положения обладающий своими особенностями — культурными и национальными. Они равно уважают неотчуждаемую человеческую свободу, которая неотделима от ответственности: перед Богом — в христианстве, перед обществом — в демократическом государстве.

Христианство — так же, как и демократия, — не приемлет насилия над совестью человека; оно не просто призывает — оно требует от человека самостоятельного принятия решений.

Параллелью демократическому принципу защиты прав меньшинств, социально незащищенных групп, беженцев, инвалидов и т.д. является долг христиан «творить милостьню», то есть постоянно помогать бедным, больным, нищим, вдовам — всем обездоленным.

Во многом обязанная своим вторым рождением именно христианству, современная демократия как бы возвращает христианам забытые ими за века идео-

логического подавления Церкви такие ценности, как терпимость, уважение к иному мнению, спокойный диалог как форму общения с другими.

Современное светское демократическое государство, отказавшись использовать Церковь как инструмент власти и господства, в свою очередь, дает возможность и самой Церкви присутствовать и действовать в обществе не в качестве властного института, а путем служения Христову. Одна из форм такого служения — проповедь Слова Божия, потому что, исходя из принципов свободы совести и свободы слова, демократия открывает путь для действенной проповеди. И только от самой Церкви зависит, будет ли ее голос услышан в обществе.

В нынешней российской ситуации причиной отторжения демократических ценностей является, на наш взгляд, даже не столько жажда власти, сколько инерция недавнего советского прошлого, привычка жить в замкнутом, устоявшемся мире.

Демократия предполагает творческую активность человека, как христианская свобода — сознательное следование своему христианскому призванию. Но «ностальгия» по беспроблемной жизни, где все предопределено, где установлены границы для мысли и дела, — эта «ностальгия» парализует и волю и вдохновение. Подобная «реакция на демократию» свойственна сегодня не только иерархам «старой формации», но также многим клирикам и мирянам, которые и в новых условиях воспроизводят характерного для советского времени «подпольного человека».

И все-таки сегодня уже немало церковных людей, которые не могут смириться с атмосферой «умирания», парализующей Церковь и не позволяющей в полную меру раскрыться всему богатству богословской традиции и духовного опыта.

История показывает, что Церковь может жить в любых политических условиях. Церковь жила и выживала в эпохи гонений. Сегодня — в условиях демократии — она обладает свободой. Для нашей Церкви это, конечно, новая ситуация, но воспринимать ее надо как некое духовное задание, данное христианам Историей.

Алексей ЮДИН
(Москва)

КАТОЛИКИ И ПРАВОСЛАВНЫЕ В ПОСТРОЕНИИ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА В РОССИИ: СОЦИАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ И КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ СТЕРЕОТИПЫ

В контексте государственно-церковных отношений год 1997-й завершает определенный период в развитии общественных процессов в постперестроечной России. События, столь стремительно разворачивавшиеся летом 1997 г. вокруг обсуждения и принятия нового закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», по сути, обозначили конец этапа, начавшегося в 1988—1989 гг. и ставшего периодом существования ранее невиданной в России (как имперской, так, понятно, и коммунистической) вероисповедной свободы.

Утверждение этих свобод в общественных реалиях начала 90-х гг. выглядело вполне органично на фоне открыто декларируемых для новой России целей создания либерального гражданского общества. Вместе с тем невозможно отрицать, что процесс установления новых религиозных свобод происходил по большей части стихийно, под влиянием слома коммунистического диктата в этой области и наметившегося в самом конце 80-х — начале 90-х гг. «религиозного бума». Динамизм трансформации нового российского социума и естественный выброс либерального оптимизма заставили многих поверить, что в контексте взаимоотношений государства с религиозными объединениями российская ситуация практиче-

ски готова к принятию международных норм, зафиксированных в конституциях стран цивилизованного мира и в таких важных документах мирового сообщества, как Европейская конвенция прав человека. Все это способствовало появлению на свет беспрецедентного для российской истории либерального закона «О свободе вероисповеданий» 1990 года. В тоже время позиция Русской Православной Церкви (РПЦ), авторитет которой в те годы стремительно утверждался в общественном мнении, в основном представлялся контрапунктом общему курсу демократических преобразований в обществе.

Однако уже в то время в области межконфессиональных отношений в России начали все более открыто проявляться симптомы кризиса, яркой иллюстрацией чему могут послужить взаимоотношения Католической и Православной Церквей. Очевидно, что эти взаимоотношения не определяются только российским контекстом, но находятся в сильной зависимости от официального диалога между Католической Церковью и Поместными Православными Церквями.

По сути, первым сигналом тревоги могла послужить бескомпромиссная позиция Московской Патриархии по «униатскому вопросу», всеми правдами и неправдами пытавшейся удержать свое искусственное конфессиональное доминирование в Западной Украине. Возрождение загнанных в подполье церковных структур Украинской Греко-Католической Церкви (равно как и сходные процессы легализации греко-католиков в странах Восточной Европы) разрушило богословскую сосредоточенность православно-католического экуменического диалога, переместив его в кризисную социальную плоскость. Все это обозначило зону конфликта, в которой стало особенно очевидным несоответствие многих стереотипов сознания, присущего иерархии Русской Православной Церкви, общественно-политическим вызовам постперестроечной России.

Так вопрос о пресловутом «униатстве», а параллельно с ним и проблема присутствия Католической Церкви непосредственно в России, все более актуализируются в современном массовом православном сознании и выстраиваются в один ряд с многочисленными примерами некорректных действий в миссионерской области «армии западных проповедников» на «канонической территории РПЦ».

Иерархия РПЦ весьма болезненно реагировала на восстановление канонических структур Католической Церкви в России и Казахстане в апреле 1991 г., действия католических священников по восстановлению приходов в различных городах России, и в особенности появление и активизация в стране представителей католических монашеских орденов трактуется ею в категориях «католической экспансии» и намеренного прозелитизма. В то же время на ежегодных переговорах в Москве руководства Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата (ОВЦС) с делегацией Папского Совета по содействию христианскому единству (куда по установившей традиции не приглашаются представители католической иерархии в России) митрополитом Смоленским и Калининградским

Кириллом (Гундяевым) неоднократно делались предложения о возможных путях урегулирования создавшегося положения, в частности, через сведение пастырских функций Католической Церкви в России исключительно к удовлетворению нужд католиков, рассматриваемых как этническое меньшинство в стране, и, как следствие, — отмену католического богослужения на русском языке. Все это в точности воспроизводит ту принудительную модель существования, которая была навязана Католической Церкви в Российской империи политикой государственного «охранительного православия» и жестко определяла маргинальное место католиков в общественно-политической жизни. Ни изменившиеся политические реалии новой России 90-х гг. XX века, ни те катастрофические деформации, которые вызвала национальная политика большевиков, почти что полностью лишившая национальные меньшинства в СССР своей этноконфессиональной идентичности, не должны были, если следовать логике представителей Московской Патриархии, приниматься в расчет. Опираясь в данном случае на «большую экуменическую политику», Московская Патриархия стремилась вновь оттеснить Католическую Церковь в России на глухую периферию общественной жизни, чтобы превентивно обезопасить себя от пресловутого католического влияния на собственной, т.н. «канонической территории».

Надо отметить, что официальная позиция Католической Церкви в отношении своего присутствия в России была крайне осторожной. Это выразилось как в самом способе восстановления ею церковных структур в виде апостольских администратур, весьма мобильных канонических образований, представляющих начальную форму церковной организации и не равнозначных епархиям, так и в опубликовании специального документа Папской комиссии «Pro Russia» «Общие принципы и практические нормы координации евангелизаторской деятельности и экуменические обязательства Католической Церкви в России и других странах СНГ» (1992)*. Эти «экуменические обязательства», которые Католическая Церковь брала на себя в одностороннем порядке, утверждая, что «пастыри Католической Церкви <...> должны прилагать усилия для того, чтобы в сотрудничестве с православными епископами развивать пастырские начинания Православной Церкви, радуясь при этом тому, что совместными усилиями они могут способствовать воспитанию благочестивых христиан» (п. 4), не смогли изменить курса, избранного Московской Патриархией в отношении Католической Церкви в стране. Более того, на переговорах с делегацией Ватикана представители ОВЦС постоянно предъявляли обширное досье якобы имевших место отступлений Католической Церкви в России от инструкций комиссии «Pro Russia». Здесь не место разбирать реальные и мнимые стороны этого конфликта; более насущным представляется обозначить основную тактику представителей ОВЦС, сводимую к непризна-

* См.: «Логос», 1995, №50, с. 72. — *Прим. ред.*

нию существующей в России Католической Церкви как равноправного партнера по диалогу и оказанию на нее давления, в частности, с помощью различных уловок в межцерковной политике, имеющих целью добиться своего практически безальтернативного доминирования в конфессиональной сфере.

Официальная позиция Московской Патриархии, занятая в ходе принятия нового закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», с самого начала жестко противостояла любым попыткам его обсуждения с представителями тех религий и конфессий, которые считали, что новый закон ущемляет их права. Все это явственно обнаруживает ту же симптоматику, что проявилась на двусторонних переговорах с официальными представителями Ватикана, но уже в проекции на государственно-церковный аспект взаимоотношений в сегодняшней России. Официальная реакция Московской Патриархии на события лета 1997 г. незамедлительно отразилась на общем ходе диалога между Православной и Католической Церквями.

Напомним, что реакция Католической Церкви в России на неожиданно представленный в июне 1997 г. проект нового закона о религии была быстрой и достаточно жесткой. С самого начала наиболее негативные эмоции у многих оппонентов закона вызывала формулировка понятия «традиционные религии», выведенная в преамбуле закона. Как известно, преамбула не имеет нормативной силы закона, но, по сути, дает необходимую методологическую установку для государственных чиновников, часто малограмотных в области религиоведения. Более того, введение понятия «традиционные религии» затрагивает наиболее уязвимый аспект социальной и культурной идентичности представителей различных религий и конфессий в России, не говоря уж о том, что в крайне неупорядоченной сфере российского законодательства это неизбежно повлечет за собой различные формы правовой дискриминации. О том, сколь спорны критерии «традиционных» для России религий и сколь опасны могут быть последствия реального злоупотребления ими при применении нового законодательства, свидетельствовал комментарий Вячеслава Полосина, одного из реальных творцов нового закона. Он проиллюстрировал подход нового законодательства к проблеме традиционных для России религий на примере лютеран, однако все им сказанное можно в равной мере приложить и к католикам: «...лютеране существуют в России уже 420 лет, но все-таки назвать их традиционной российской религией было бы неправильно, потому что у них нет веса в российской культуре, они не имеют достаточного количества последователей. Срок существования в России вызывает, конечно, уважение, но для религиозной организации общероссийского масштаба этого недостаточно. Важно еще географическое представительство и количество верующих»¹.

¹ «Это вполне революционный закон». — Радонеж, № 10 (54), июнь 1997, с. 7.

Какова была реакция Католической Церкви на появление законопроекта «О свободе совести и о религиозных объединениях»? Архиепископ Тадеуш Кондрусевич, Апостольский администратор для католиков Европейской части России, в обращении на имя президента РФ Б.Н. Ельцина от 7 июля 1997 г. дал подробную критику основных пунктов нового закона, представляющих угрозу для свободного существования общин Католической Церкви на территории России. Обращение завершалось следующими словами: «Вышесказанное (т.е. критика отдельных пунктов закона. — *А.Ю.*) вызывает у Католической Церкви обоснованную тревогу за будущее и судьбу свободы совести в России», — и призывало президента как «гаранта соблюдения конституционных прав человека в РФ» и «далее способствовать соблюдению права на религиозную свободу» и «привести новый законопроект в соответствие с Конституцией РФ». Его критика также прозвучала в многочисленных выступлениях в России и за рубежом, в том числе и на Второй Европейской екуменической ассамблее в Граце, проходившей 23—29 июня 1997 г., т.е. в самый пик «страстей» по новому закону в России. Как известно, самой ассамблее предшествовали весьма тревожные события, свидетельствовавшие как о дальнейшем кризисе в самом екуменическом движении в целом, так и о новых трудностях на пути двухстороннего православно-католического диалога. Из них наибольший резонанс получила «очередная не встреча» Патриарха Московского и всея Руси Алексия II с Папой Иоанном Павлом II. И хотя среди причин, в силу которых (по инициативе Московской Патриархии) так и не состоялся планировавшийся церковный саммит, не назывались разногласия, имевшие хотя бы некоторое отношение к новому законодательству, можно допустить, что скрытой мотивацией отказа со стороны РПЦ было нежелание обсуждать вопросы, по своей актуальности хоть немного выходящие за рамки пресловутой угрозы «униатства» и «католического прозелитизма».

О том, сколь серьезную тревогу в Католической Церкви вызвало появление нового текста закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», говорит факт непосредственного вмешательства в создавшуюся в России ситуацию главы Римско-Католической Церкви. 24 июня 1997 г. Папа Иоанн Павел II направил письмо президенту РФ с выражением «серьезной озабоченности» прежде всего тем, что в «в этом тексте нет никакого упоминания о «традиционных религиях», среди которых всегда фигурировало католичество, и что Католическая Церковь ни разу не названа»¹. Далее в тексте письма говорится: «Положения главы II в особенности приводят к мысли, что российские светские власти желают приравнять Католическую Церковь к иностранному объединению без какого-либо учета ее векового присутствия и деятельности в России и даже ее специфической иерархической организации». В своей тревоге о судьбе Католической Церкви Папа апел-

¹ Церковно-общественный вестник, № 20 (17.VII.1997), с. 2.

лирует к международным обязательствам, которые приняла на себя Россия, а именно итоговому документу Венской встречи СБСЕ 1989 г., и приводит следующий раздел этого документа, который, по его мнению, явным образом контрастирует с положениями нового российского законодательства: «Государства-участники будут среди прочего... уважать право (религиозных объединений — *Ред.*) организовываться в соответствии со своей собственной иерархической и институциональной структурой»¹. В связи с этим необходимо отметить: на сегодняшний день отношение России к некоторым документам, выработанным международным сообществом в области прав человека, остается проблематичным. Так, вступив в феврале 1996 г. в Совет Европы, Россия до сих пор не ратифицировала Европейскую конвенцию прав человека.

Высказать свое отношение к письму Папы в официальном порядке представители Московской Патриархии по вполне понятным причинам не сочли возможным. Однако ответ на него из околочерковной православной среды прозвучал с завидной оперативностью. Речь идет о «Заявлении общества “Радонеж” по поводу письма Папы Римского Президенту Б.Н. Ельцину», помеченном 11 июля 1997 г. Трудно было бы ожидать от этого общества, широко известного своей неизменной агрессивностью по отношению к Католической Церкви и национал-клерикальными настроениями, иной оценки папского письма, чем обвинения в том, что «оно исполнено недобросовестной и демагогической аргументации, не достойной христианина и тем более предстоятеля Католической Церкви»². Укорив главу Римско-Католической Церкви за его недостойный христианина поступок, общество «Радонеж» с особым негодованием обрушилось на претензии католиков по поводу статуса их конфессии в России. «Но самое возмутительное, — говорится в “Заявлении”, — это претензии Папы на признание за католиками статуса “традиционной религии” в России, со ссылкой на “вековое присутствие Католической Церкви” и ее деятельности в нашей стране <...> О каких культурно- и государственнообразующих традициях может идти речь по отношению к католикам? О традициях прозелитизма и нынешнего религиозного геноцида по отношению к украинскому и белорусскому народу, о традициях кровавых войн крестоносцев против России, о традициях подрывной деятельности против Русского государства, о традициях демагогического “братолюбия”, свидетельством которого, в частности, является нынешнее письмо?...»³. Вывод, который в заключении своего «Заявления» делает общество «Радонеж», весьма характерен для оценки преобладающей реакции православных кругов на критику закона: «Заботы Папы о Российском законодательстве <...> являются чистейшим лицемерием, за которым

¹ Церковно-общественный вестник, № 20 (17.VII.1997), с. 2.

² Радонеж (специальный выпуск), № 13 (57) (август 1997), с. 3.

³ Там же.

стоит желание навязать России законодательство, выгодное антироссийским силам, проводником которых позволил себе стать Папа»¹. То, что за этим *vox populi orthodoxi* вновь не последовало никакой официальной реакции Московской Патриархии, тоже понятно: «мавр» сделал свое дело...

Между тем в широком спектре современных российских политических партий и организаций сразу же нашлась сила, полностью разделившая негодование православного общества «Радонеж» и вставшая на защиту исконных интересов православия от посягательств «новой католической экспансии». Это была ЛДПР, партия политической эксцентрики, имеющая за счет своих популистских заявлений существенную поддержку в некоторых российских регионах, среди которых следует, прежде всего, назвать Псковскую область и те районы России, в которых межэтническая напряженность порождает рецидивы ксенофобии у русского населения, — Приморье и Ставропольский край. Перечислив, в свою очередь, «исторические преступления»² Католической Церкви против России, ЛДПР в своем специальном «Заявлении» великодушно обещает: «Мы хотим оставить все это в стороне — и признать вас просто иностранной организацией. Если мы постараемся учесть ЭТУ вашу деятельность <...> — мы вынуждены будем установить за каждым католиком надзор, запретив всякому, подозреваемому в католицизме, поступать на госслужбу и прочее»³. «Мы не хотим этого, — искренне заверяет далее “Заявление” ЛДПР, — но и вы не пытайтесь добиться статуса Православной Церкви. Мы не поставим на одну доску нашу Церковь, бедную (ибо бедна сейчас Россия) — и вашу организацию, да еще с признанием вас непогрешимыми»⁴. Сам лидер ЛДПР В.В. Жириновский был, как всегда, блистательно афористичен: «В России главная религия — православие. Все остальные домой, в Европу. Собрали чемоданы — и на Белорусский вокзал»⁵. Эпатаж общественного мнения всегда был основной доблестью этой политической партии, но ведь что у ЛДПР на языке, то у

¹ Радонеж (специальный выпуск), № 13 (57) (август 1997), с. 3.

² Представляется целесообразным привести этот псевдоисторический экскурс без всяких комментариев: «Мы желаем забыть всю вражду, злобу, дезорганизацию, которую веками нес католицизм через свою агентуру. А эта “традиция” была велика и обильна. Нужен особый труд, чтобы показать ее сущность — от подстрекательского действия святого престола во времена ордынского нашествия до шпионства Антонио Поссевино, от неблагоприятной роли иезуитов в Смутное время до еще более неблагоприятной роли нунция в начале 20-х годов нашего века, когда католицизм поддержал богоборческую власть, отказавшись защитить русских гонимых священников, и интриговал, интриговал, интриговал, пытаясь выторговать у большевиков кусочек власти для себя...» (Там же).

³ Там же, с. 5.

⁴ Там же

⁵ Церковно-общественный вестник, № 24 (2.10.1997), с. 1.

других более серьезных политических сил национал-патриотического спектра может быть, по всей вероятности, и на уме. По крайней мере, спикер Госдумы коммунист Геннадий Селезнев и лидер КПРФ Геннадий Зюганов осудили вето, наложенное президентом Ельциным 22 июля на первый вариант закона, и объявили этот шаг президента результатом вмешательства Запада во внутренние дела России. Осуждение вмешательства Папы Римского во внутренние дела России наряду с заявлением 26 американских конгрессменов прозвучало в те дни также в выступлениях отдельных иерархов РПЦ, как, например, в обращении архиепископа Тверского и Кашинского Виктора (Олейника) на имя спикера Госдумы Г. Селезнева и в аналогичном обращении архиепископа Курского и Рыльского Ювеналия (Тарасова). «Именно из Вашингтона и Ватикана исходит на сегодняшний день угроза безопасности нашей страны»¹, — подчеркивается в обращении архиепископа Курского и Рыльского Ювеналия. В другом обращении — уже на имя Ельцина — от лица епископа Антония (Черемисова) «с трехмиллионной Красноярской паствой» новые правовые акты рассматриваются как «конституционно и справедливо ограничивающие деятельность в России всегда и во все времена враждебного ей католицизма и порожденных им нетрадиционных религий и сект»².

Наконец, 5 августа из интервью, данного Патриархом Алексием II газете «Известия», стала ясна эта позиция в отношении места Католической Церкви в российском обществе и обоснованности ее претензий на статус «традиционной для России религии». «Где вы увидели историческое присутствие католиков в сегодняшней России?» — риторически спрашивает председатель РПЦ корреспондента «Известий» и далее поясняет: «До революции в Российской империи католики жили в основном в Польше. Но утверждать, что католики традиционны для России сегодняшней, — нельзя. Если и есть католики в России, то в Москве среди дипломатического корпуса». Если принять это утверждение всерьез, то уже один факт присутствия в столице почти 65-тысячного дипломатического корпуса, состоящего из одних только католиков (а именно так на сегодняшний день социологи оценивают общее количество представителей этой конфессии в столице), мог бы сам по себе стать сенсацией. Но вряд ли можно объяснить общую некорректность суждений Патриарха в этом вопросе его элементарной неосведомленностью; скорее всего, здесь прослеживается принципиальная церковно-политическая установка на игнорирование многовекового присутствия Католической Церкви в России и сведения ее роли в обществе к пассивному существованию этноконфессионального маргиналитета.

19 сентября, за несколько дней до окончательного принятия депутатами Госдумы переработанного варианта законопроекта, управляющий делами Московской Патриархии архиепископ Солнечногорский Сергей (Фомин), отвечая на во-

¹ Там же.

² Там же.

прос о том, не будет ли ущемлять новый закон права католиков, особо отметил: «Римско-Католическую Церковь в России никто никогда не ассоциировал с сектантами, и поэтому никакие статьи закона, относящиеся к новым проповедникам, ее не касаются»¹. Критерии нынешнего отношения Католической Церкви к Церкви Православной как к «Церкви-сестре» оказываются непозволительной роскошью для встречного взгляда из России: достаточно просто заявить о том, что католики в России никогда и никем не «ассоциировались» с сектантами (хотя надо признать, что реалии сегодняшней православной жизни сплошь и рядом опровергают эти слова архиепископа Сергия). «В то же время, — продолжил высокопоставленный иерарх РПЦ, — мы не можем назвать ее традиционной для России, сказать, что она сыграла большую роль в российской истории»².

Какие же выводы можно сделать из всего вышесказанного?

1. Реакция внутри РПЦ на обсуждение в обществе нового закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» показала: как в официальных высказываниях ее высшей иерархии, так и в различных заявлениях епархиальных архиереев утверждается в качестве эталонной модель взаимоотношений, свойственная обществу *ancien regime*, когда национальная Церковь выступает в религиозной сфере безальтернативным партнером государства-империи. Можно с достаточной долей уверенности утверждать, что для значительного количества православных епископов в России (не говоря уже о рядовом духовенстве и мирянах) социальная утопия монархии однозначно проецируется на будущее России и, соответственно, покрывает собой область государственно-церковных взаимоотношений. Эта утопия, по сути, полностью исключает реалии гражданского общества, которое в религиозной сфере характеризуется прежде всего наличием равноправных конфессиональных институтов, свободных от влияния государства. Как характерный образец подобных настроений можно привести цитату из вышеупомянутого заявления архиепископа Курского и Рыльского Ювеналия: «Под маской “нового мирового порядка” и “нового мышления”, за ширмой “демократии” и “свободы”, “равенства” и “братства”, “реформ”, “плюрализма” и “гласности”, в напыщенных словесах о “свободе совести” и “правах человека” до времени скрыт оскал зверя, готового растерзать Россию за ее державность и самобытность, за ее тысячелетнюю непокорность всемирному злу»³. Очевидно, что к колоссальным трудностям в процессе переустройства России по образцу гражданского общества в области социально-политической и экономической активности ее граждан прибавляется еще и несостоятельность сегодняшней России в утверждении норм этого общества, в том числе в сфере межконфессиональных отношений.

¹ Благовест-инфо, № 103, 1997.

² Там же.

³ Церковно-общественный вестник, № 24 (2.10.1997), с. 1.

2. События в общественной жизни России, развивавшиеся вокруг обсуждения нового закона о религии, показали, что реальность полноправного межконфессионального диалога неотделима от норм гражданского общества, в котором «режим наибольшего благоприятствования» одной, пусть даже самой «заслуженной» в историческом плане конфессии не может осуществляться за счет ущемления прав других религий и конфессий. В условиях нынешнего кризиса экуменизма это заставляет вновь обратиться к существу проблемы христианского единства и, соответственно, более трезво оценить перспективы православно-католического диалога в целом, но прежде всего в самой России.

Станислав ОПЕЛЯ
(Москва)

СТАНОВЛЕНИЕ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА В РОССИИ И СОЦИАЛЬНАЯ ДОКТРИНА РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ ВЗГЛЯД КАТОЛИЧЕСКОГО СВЯЩЕННИКА

Начать мне придется с минорных нот. Прежде всего, надо ответить на вопрос, ощущает ли вообще современная Россия какую-то потребность в помощи извне, когда речь идет о формировании гражданского общества? Ведь католическое социальное учение в российском контексте доминирующего православия — своего рода импорт. Иначе говоря, обладает ли нынешнее общественное сознание такой степенью открытости, чтобы с готовностью принять такую помощь?

Воспользуемся современными исследованиями. Сергей Филатов и Леонид Бызов в статье «Религия и политика в общественном сознании советского народа» пишут: «Число католиков в России ничтожно. Их слишком мало попало в нашу выборку, чтобы можно было сделать какие-то выводы об их мировоззрении. Однако образ этой конфессии в общественном мнении представляет определенный интерес. Индекс популярности Католической Церкви (3,29; у Иоанна Павла II — 3,37) очень высок, особенно среди людей с высшим образованием, молодежи, “христиан вообще” (вероятно, не принадлежащих официально ни к одной христианской конфессии. — С.О.), жителей городов, среди таких профессиональных

групп, как кооператоры, научные сотрудники, инженеры — то есть в кругах, наиболее затронутых мировоззренческим “брожением”. Согласно данным “авангардного” общественного мнения, католицизм является одним из атрибутов и норм европейской цивилизации и культуры. Сохранится ли эта тяга наших западников исключительно в платонической форме, покажет время. Однако очевидно, что шанс распространения католицизма в современной России вполне реален*.

К такому выводу пришли авторы, и в 1993 г., когда был издан этот сборник, с ними трудно было не согласиться.

Однако за прошедшее время именно у тех категорий людей, которые перечислены в статье, произошло неслыханно быстрое изменение политической ориентации. Многие демократы 1991—1993 гг. укрепили собой ряды партий, которые со временем оказались антиподами демократии. Перейдя в другой политический лагерь, они отошли и от западников, открытых европейской культуре и убежденных, что путь развития России — это путь согласия и сотрудничества с остальной частью европейского континента. В связи с этим резко сократилось и число людей, проявивших заинтересованность католичеством хотя бы в категориях «атрибутов и норм» европейской культуры и цивилизации.

Робкий интерес к католичеством вновь стал заметен в последнее время. Одной из основных причин тому, как мне кажется, был новый закон «О свободе совести и о религиозных объединениях». В дискуссиях вокруг закона победу одержала та часть российских политиков, которая к идее открытости миру относится с подозрением и даже враждебностью. Победили сторонники так называемого «особого пути», который, пролегая через мессианство, славянофильство и панславизм, однажды уже привел Россию к предреволюционной ситуации.

Не является ли упомянутый закон своего рода лакмусовой бумажкой, попыткой определить, насколько крутой вираж в состоянии выдержать российское общество на пути реформ? Не является ли в действительности этот закон средством удержать или вернуть власть, а заодно — ширмой, скрывающей свары между национал-коммунистической (по преимуществу) Думой и реформаторским (до известной степени) окружением президента? Есть много поводов интерпретировать нынешнюю ситуацию именно так.

Но что совершенно бесспорно, так это многократно возросшее влияние Московского Патриархата, который с 1993 г. был главным, если не единственным инициатором внесения изменений в «Закон о свободе совести» 1990 г. На деле это означает усиление антизападных настроений, что, выражаясь мягко, не предвещает успеха популяризации католического социального учения как такового. Боюсь, объяснить российскому обществу ту совершенно очевидную для ка-

* На пути к свободе совести. Вып. II. — Религия и демократия. — М.: Прогресс-Культура, 1993, с. 38. — *Прим. ред.*

толиков вещь, что речь идет не о какой-то конкуренции, а всего-навсего о естественном желании поделиться тем, что имеет Католическая Церковь, теперь будет еще труднее.

К тому же Московский Патриархат разрабатывает свою концепцию социального учения, и трудно пока сказать, будет ли воспринят, а если да, то каким образом и в какой мере, католический опыт в этой области.

Можно рассчитывать, что социальное учение Католической Церкви будет распространяться в кругу тех российских интеллигентов (помимо самих католиков, разумеется), которые продолжают сохранять западную ориентацию и не слишком тесно связаны (или вовсе не связаны) с официальным православием. Таких людей немного, это правда, но они оказывают серьезное влияние на формирование общественного мнения, и я бы не стал недооценивать их роль в данной ситуации.

Нет никакого сомнения в том, что католическое социальное учение — от «*Rerum novarum*»* до последних энциклик, посвященных этой тематике, включая теологию освобождения, — могло бы существенно облегчить процесс формирования гражданского общества в России. Весьма полезными могли бы оказаться также богословские, этические и социологические исследования западных христианских мыслителей — как католических, так и протестантских.

«Слово современной Церкви об обществе, — говорит в своей последней книге Бартоломей Сорже, — могут понять и принять в равной мере верующие и неверующие, на Западе и на Востоке, в странах развивающихся и развитых; оно вносит ценный вклад в осуществление нового гуманизма и обращено к обществу третьего тысячелетия»¹.

Это в самом деле так, поскольку современное социальное учение Церкви сосредоточивается не столько на догматах, сколько на «знамениях времени», стараясь размышлять о них в социально-этической перспективе с тем, чтобы нравственные ориентиры, данные нам Евангелием, могли действительно направлять течение общественной жизни.

Проблема, стало быть, не в том, может ли в принципе быть использован католический опыт социального служения нарождающимся гражданским обществом России, а в том, будет ли он реально использован и усвоен настолько, чтобы стала возможна его естественная адаптация к российским условиям. То, что такая

* «*Rerum novarum*» («О новых вещах») — энциклика Папы Льва XIII (1891), программный документ Католической Церкви по вопросам социальной политики, содержащая критику социализма как «фальшивого лекарства» от социальных бед и предлагавшая формы христианского действия в общественной сфере. — *Прим. ред.*

¹ *Sorge B. Per una civiltà dell'amore.* — Brescia: 1996, p. 66.

адаптация необходима, не подлежит сомнению. Ведь и в странах с древней католической традицией социальное учение Церкви воспринимают скорее как общее направление для разработки программы, которая конкретизируется в зависимости от местных экономических, политических, культурно-общественных условий, но отнюдь не как универсальный план действия. Социальное учение — это не некая данность, а творческое задание для местной политической и интеллектуальной элиты, что лишний раз доказывает необходимость более тесной связи и сотрудничества Католической Церкви с теми секулярными кругами в России, которым не чужды христианские идеалы и ценности.

Иными словами, ни в коем случае не следует замыкаться в католическом или даже в православно-католическом кругу, надо попытаться достучаться до всех общественных слоев, независимо от их отношения к вере, и особенно — до российской элиты, формирующей общественное мнение.

Если бы удалось объединить людей вокруг проблем, связанных с созданием нового общества, и восстановить межличностные отношения, подорванные в коммунистический период; если бы российской интеллигенции удалось этого добиться, это и было бы рождением гражданского общества, которое пока находится в зачаточном состоянии.

Важно отдавать себе отчет в том, на какой стадии развития находится в данный момент гражданское общество, что конкретно мы имеем в виду, говоря о нем, каковы его составляющие и какими методами надо пытаться внедрять их в жизнь. Мне кажется, прежде всего нужно стремиться к большей независимости общества от государства. Люди с трудом расстаются с привычкой надеяться на опеку государства, забывая, чем эта опека оборачивалась на практике, — возможно, потому, что иная форма существования для многих по-прежнему остается абстракцией. Совершенно необходимо пробудить в людях личную инициативу. Перемены в России полезно было бы осуществлять, двигаясь именно в этом направлении, поощряя создание неправительственных структур во всех областях жизни — в промышленности, торговле, культуре и так далее.

Естественным следствием этого стал бы отказ от поисков внешнего врага. Самостоятельность приводит к пониманию того, что далеко не за каждую неприятность в жизни должно отвечать правительство и что если религиозное возрождение не наступило так скоро, как хотелось бы, и пока не приносит ожидаемых плодов, то в этом не обязательно виноваты заграничные сектанты и еретики, давнишние или новоявленные. Самостоятельное гражданское общество — неважно, идет ли речь о профессиональных, культурных или конфессиональных объединениях, — ищет причины неудач прежде всего в самом себе, а не в происках недоброжелателей извне, которым надо любой ценой дать отпор, даже если эта цена — собственные гражданские свободы и демократические завоевания.

В религиозной жизни это особенно важно. Пытаясь одолеть религиозного противника административными методами — все равно, реального или воображаемого, — можно достичь только одного: он утвердится в своих убеждениях. Такова природа религиозного чувства. Преследования только укрепляют верующего, он убежден, что страдает во имя Бога. К конфессиональному миру такие методы еще нигде и никогда не приводили.

Защита интересов какой-то одной или нескольких конфессий на законодательном уровне в лучшем случае может служить интересам церковной администрации, но не верующим, которым сама эта администрация призвана служить. Эта разница очень существенна, и христиане, независимо от того, к какой конфессии они принадлежат, должны быть к ней особенно чувствительны.

С этой точки зрения новый закон «О свободе совести и религиозных объединениях», к сожалению, не пойдет на пользу ни одной христианской общине, не говоря уже о братском экуменическом диалоге. Не будет способствовать он и межконфессиональному согласию, которое крайне необходимо не только самим конфессиям, но и государству. Именно поэтому дальше забот о веротерпимости и гарантий равенства всех конфессий перед законом современные правительства других стран, как правило, идти не рискуют.

Все сказанное выше лишний раз доказывает, что социальное учение Церкви нигде — а в России особенно — не может быть ни спущено сверху, ни импортировано извне. Разработка российской концепции христианского социального учения должна стать делом самих россиян. Тут очень важны особенности местной культуры, учет исторического опыта или его отсутствие. Не забудем, что в России никогда не было демократии, если не считать нескольких месяцев в 1917 г., когда были сделаны некоторые шаги в этом направлении.

Я убежден, что иностранцы, к которым отношусь и я, должны, не навязывая своей точки зрения, оказать россиянам посильную помощь: подсказать, насколько актуальна проблема гражданского общества, сделать доступными — посредством перевода — основополагающие тексты по этой проблематике (отбор которых следовало бы производить вместе с российской стороной), помочь в распространении печатной продукции, поделиться опытом, чтобы избежать ошибок. Когда помощь бескорытна, ее можно принять или отвергнуть, но хотелось бы надеяться, что она не будет встречена с подозрением.

Основания для подобного сотрудничества существуют: у российской христианской культуры, которую не удалось уничтожить до конца, и католического социального учения — общий евангельский источник. Надо лишь активизировать процесс, воспользовавшись помощью и опытом не только церковных, но и гуманитарных организаций, основываясь на общечеловеческих нормах, на уважении

прав человека, в том числе религиозной свободы и терпимости к инакомыслящим или инаковерующим.

Для тех, кто не признает своей связи с христианством или с какой-то определенной христианской конфессией, но живет в стране с христианской культурой, так или иначе является ее носителем и создателем, такой подход, пусть и без осознанного отношения к Творцу, также может оказаться приемлемым и достаточным.

V

**РЕЛИГИЯ В СОВРЕМЕННОМ
МИРЕ**

Томаш ХАЛИК
(Прага)

ХРИСТИАНЕ И МИР В ОБЩЕСТВЕ*

Тема «Христиане и мир» для теологов из Восточной Европы, переживших коммунистические гонения на Церковь, является далеко не простой. Красивое слово «мир» отягощено в их сознании неприятными воспоминаниями.

Повсюду на нашей планете, где к власти приходили коммунисты, они пытались реализовать один и тот же сценарий: ограничивали деятельность Церкви и религиозных общин богослужением (строго контролируемым государством), а общественную задачу верующих определяли как «борьбу за мир» в интересах советской политики и политической пропаганды. Об этом есть что рассказать и русским православным, и чешским католикам и гуситам, и немецким протестантам, и даже вьетнамским буддистам. Все советские режимы имели своих «проповедников мира» — людей коррумпированных и позволявших манипулировать собою, которые играли печальную роль служителей Лжи.

Мир, превозносившийся этими людьми, не был тем душевным спокойствием, которое воскресший Христос принес в качестве первого дара Своим ученикам. Это был «*pax sovietica*»: кладбищенский покой, который воцарился тогда, когда был похоронен правовой порядок и когда силой заставили замолчать целые груп-

* Заглавие немецкого оригинала статьи: *Tomaš Halik. Die Christen und Friede in der Gesellschaft.* — *Прим. ред.*

пы населения. «Социальный мир» коммунизма означал вовсе не «преодоление классовых противоречий», но застой общества, наступивший после упразднения свободы предпринимательской деятельности и после трагической экономической нивелировки.

«Социалистический интернационализм» означал не примирение народов, но пренебрежение к законным национальным интересам. «Идеологическое единство» было камуфляжем духовной несвободы и замороженной культуры. Стабильность общества представляла собой не следствие «внутреннего мира» и не выражение «нового гуманизма», но порождение полицейской диктатуры и репрессий — царства страха, в котором государственная власть своими криминальными деяниями превосходила обычных преступников и к которому в полной мере относятся слова св. Августина: «Государства без справедливости суть не что иное, как великое мошенничество».

«*Pax sovietica*» — это были потемкинские деревни, которые постоянно прикрывали циничную войну государственной системы с ее собственными гражданами и их исконными человеческими правами.

Те представители Церкви, которые позволили себя запугать, убедить или подкупить, которые — из политического расчета или следуя личным убеждениям — вступили в эту «борьбу за мир», были «соблазном для детей Божиих» и нанесли огромный вред Церкви, ее моральному авторитету. Их можно сравнить с теми лжепророками, против которых однажды выступил пророк Иеремия: «Врачуют раны народа Моего легкомысленно, говоря: “мир! мир!” а мира нет» (Иер. 6:14).

Нельзя обойти молчанием и роль тех представителей Церкви и церковных объединений на Западе, которые не испытывали на себе давления мощных диктаторских режимов и все же принимали их посланцев, предоставляли им возможность высказаться и вместе с ними, например, давали однозначную оценку положения в Латинской Америке или Вьетнаме — но при этом не желали знать, что творится в Восточной Европе, нередко всего за несколько километров от их собственных границ. Они идеализировали марксистское движение и режимы «третьего мира», из идеологических соображений закрывая глаза на преследования христиан в странах реального социализма.

Разве из-за своей наивности и неспособности или неумения видеть правду эти люди не приняли на себя роль «полезных идиотов» (как Ленин называл западных левых интеллектуалов), и разве они не несут часть вины за то, что происходило в социалистическом лагере? Разве, замалчивая или скрывая правду, они не втянулись фактически в «структуру греха» — подобно тем, о которых говорится в выступлениях «теологов освобождения» и в папской энциклике *Sollicitudo rei socialis* (1) (SRS 39)? Мы вспомнили об этом не потому, что хотим осудить кого-то; просто исторический опыт недавнего прошлого не должен кануть в забвение — ибо никакого мира без правды быть не может.

Не может быть мира без справедливости: истинными созидателями мира были вовсе не «проповедники мира» и не делегаты «мирных конференций», являвших зрелище лжи и лицемерия. Созидателями мира можно считать лишь тех, кто — своими жертвами, решимостью «жить в Истине», своей солидарностью со всеми людьми, которые борются за свободу, демократию и права человека, — способствовал тому, что тоталитарные диктаторские режимы каким-то чудом развалились сами, *без применения по отношению к ним насилия*. Установление мира подготавливали и те, кто распространял в свободном мире правду о том, что происходило в странах «реального социализма» и о чем все другие молчали; этим они заслужили огромную благодарность.

Повсюду, где моральное влияние Церкви и мужественное политическое поведение христиан способствовали ненасильственному переходу от диктатуры к демократии (в Чили, Испании, на Филиппинах, в Польше и ГДР), за несколько прошлых десятилетий были вписаны светлые страницы в историю Церкви; эти страницы стали великим примером служения Церкви в духе мира, свободы, справедливости и человеческого достоинства. Да будут благословенны миротворцы!

Этот моральный авторитет Церкви был бы немислим без того вклада, который внесли в движение политического диссидентства жертвы советской системы: те, кто отверг ложный мир и удобные компромиссы с властью; кто никогда не переставал называть добро «добром», а зло — «злом»; кто, следуя примеру Христа, не позволял спровоцировать себя на то, чтобы отвечать ненавистью на ненависть. Вспомним об отце Попелюшко, об Александре Мене и о великом множестве других. Я вспоминаю также о чешском теологе и защитнике прав человека Йозефе Зверине, который неоднократно повторял своему следователю из органов госбезопасности: «Вам никогда не удастся заставить меня ненавидеть вас».

Свою докторскую диссертацию я посвятил «восточноевропейской теологии освобождения» — далеко не столь выпукло разработанной в литературном и теоретическом плане, как та «теология освобождения», что выросла из исторического опыта Латинской Америки, и получившей гораздо меньший резонанс. Однако, несмотря на свой фрагментарный характер, «теология пост-ГУЛАГовской эры», начисто лишенная каких-либо иллюзий относительно марксистской идеологии, по моему мнению, до сегодняшнего дня выражает не утративший своей ценности исторический опыт противостояния Церкви и социализма и, как «*correctio fraterna*» (2), может пригодиться всем тем, кого этот опыт миновал. После моих коротких поездок в Латинскую Америку и Индию, которые я совершил в последние годы, и бесед с тамошними коллегами я глубоко убежден в том, что диалог христиан из «третьего мира» с христианами из бывшего «второго мира» был бы желателен и полезен для тех и других. На «христианских мирных конференциях» последних десятилетий не было настоящего (правдивого и свободного) диалога, поскольку их участники в своем большинстве вольно или невольно выступали в роли марио-

неток или инструментов «Старшего Брата» и его «Министерства Любви». Оправданное внимание к материальной нищете стран «третьего мира» не должно было «ослабить протесты против особой формы бедности, которая распространяется там, где человек оказывается лишенным основных личных прав, прежде всего права на религиозную свободу и права на предпринимательскую инициативу» (SRS 42).

Иоанн Павел II заслуживает огромной благодарности за то, что стал рупором «Церкви молчания» и даже сегодня продолжает настаивать, что эта глава новейшей истории Церкви не должна замалчиваться, не должна быть забыта: в *Tertio millennio adveniente* (3) он призывает актуализировать память о мучениках Церкви. Поскольку солидарность является необходимой предпосылкой мира, его требования «солидарности с жертвами» вполне оправданно.

Как же обстоит дело со служением миру — прежде всего, миру внутреннему — в обществе, пережившем крушение коммунизма?

Едва тоталитарный режим был свергнут и первая волна эйфории по поводу обретения свободы схлынула, на поверхность всплыло множество старых, ранее игнорировавшихся и не находивших решения проблем, которые коммунистическая система репрессий, цензуры и лживой пропаганды более или менее успешно камуфлировала. Одновременно появились новые проблемы и трудности, обусловленные динамикой свободной жизни. Причем если западное общество в основном рассматривает их как нормальную цену, которую приходится платить за свободу, и уже разработало целый ряд механизмов, позволяющих как-то обходить эту «теневую сторону» свободного общества, то люди в посткоммунистических странах чувствуют себя прямо-таки ошарашенными обрушившимися на них непредвиденными сложностями. Стрессы, страх, неуверенность в будущем и неподготовленность к изменившимся условиям жизни порождают агрессивность, которая, в свою очередь, приводит к дальнейшим конфликтам, а старым придает еще более обостренную форму. Атмосфера страха является идеальным климатом для роста фундаментализма и экстремизма. А присущие обоим этим течениям черно-белое видение мира, склонность к разработке сценариев катастроф и стремление навязать своим приверженцам образ врага приводят к появлению новых ложных стратегий, деструктивным действиям и хроническим конфликтам.

Далее я бы хотел в нескольких пунктах кратко перечислить те комплексы проблем, в которых усматриваю главную опасность для внутреннего мира и стабильности посткоммунистических обществ.

1. *Этнические конфликты, рост национализма, расизма и ксенофобии.* Главной причиной этих феноменов, безусловно, является стремление народов и этнических групп отстаивать свои интересы, которыми долго пренебрегали во имя «проле-

тарского интернационализма», — а также потребность отдельных личностей идентифицировать себя с каким-то коллективом, всегда возникающая во времена глубоких преобразований и страха перед таковыми. Нередко носителями идей национализма оказываются бывшие коммунисты, которые видят в «националистической козырной карте» последнюю возможность удержаться у власти; для них националистическая идеология и демагогия становятся эрзацем скомпрометировавшего себя марксизма.

2. Резкая социально-экономическая дифференциация различных групп населения, недостаточная солидарность, недооценка социальной политики и незначительная роль профсоюзов. После господствовавшего на протяжении нескольких десятилетий уравнительного распределения доходов многим людям психологически трудно примириться с возобновлением естественного неравенства имущественных состояний (и с появлением слоя богатых предпринимателей). Либеральные сторонники радикального перехода к рыночному хозяйству, отталкиваясь от негативного опыта социалистического «защищенного государства», вместо идеи социального рыночного хозяйства выдвигают постулат «неатрибутированного рыночного хозяйства». Часто социально слабым слоям населения не уделяется должное внимание; профсоюзы во многих странах сильно скомпрометировали себя в те времена, когда были «правой рукой» коммунистической партии, и в большинстве своем до сегодняшнего дня не могут найти для себя адекватное место в обществе, заслужить доверие у рабочих и служащих.

3. Рост преступности, особенно актов насилия и экономических преступлений; деятельность мафии. Коммунистические полицейские режимы поддерживали в обществе внешний (мнимый) покой и порядок. Однако несвобода и постоянное унижение человеческого достоинства создавали идеальную почву для преступности. Ослабление институтов этического воспитания, искажение нормальной семейной жизни из-за вынужденной работы женщин, всеобщее лицемерие и «двойная мораль», неприкосновенность партийной олигархии, коррупция и другие неотъемлемые пороки тоталитарного режима оставили в обществе свои следы, которые будут сохраняться долгое время. Сегодня к этому прибавился еще один феномен: общественная среда, в которой репрессивный государственный аппарат заметно сократился по сравнению с прошлым периодом и вынужден упорно бороться за новый «имидж», за доверие граждан и общественный престиж, притягивает к себе организованные преступные группировки (например, международную наркомафию).

4. Недостаточно последовательное «сведение счетов» с прошлым, с лицами, непосредственно виновными в преступлениях коммунистических режимов и с коллабо-

рационалистами. В большинстве стран свержение коммунистического режима было произведено «мягким» образом, без применения насилия, путем революции, в которой отсутствовала «якобинская» фаза. Власть старого режима растаяла как по волшебству, подобно маслу в горшке, а новая демократия отнеслась к бывшим пособникам и носителям этой власти более чем великодушно. Однако теперь, по прошествии нескольких лет, эта идиллическая картина, естественно, демифологизировалась. Оказалось, что дело было вовсе не в великодушии к противникам, а, скорее, в приверженности победителей к собственному комфорту и к «дешевым», легким решениям. Хорошо, конечно, что не победил дух мести, «охоты на ведьм», судов Линча и репрессий — дух, без которого не смогло обойтись большинство революций и освободительных движений прошлого.

Однако то, что происходило, вовсе не соответствовало духу христианского прощения, который подразумевает мужественную готовность назвать вину ее истинным именем, а также долгий и трудный путь покаяния, ведущий к внутреннему выздоровлению. То, что происходило, *было преуменьшением значения вины непосредственных участников преступлений и их пособников, табуированием постыдных воспоминаний*, простым нежеланием увидеть те корни коммунизма, которые закреплены в нашей собственной нравственной неполноценности, и пойти по пути морального оздоровления общества.

Прикрытые, но не исцеленные раны в душах людей — это гораздо более опасные следствия такого поверхностного отношения к прошлому, чем тот факт, что самая влиятельная часть бывших коммунистов обменяла политическую власть на власть экономическую (из последних коммунистов получились первые капиталисты) и, совершив элегантный маневр, через заднее крыльцо вновь пробралась к штурвалу общественного развития. Германия после войны прошла через процесс денацификации, конфронтации общества с преступлениями нацистов и воспитания демократического сознания — после крушения коммунизма ничего похожего не произошло. Незазванные и ненаказанные преступления порождают в широких слоях населения либо скепсис и недоверие к демократии, либо представление о выгодности нарушений закона и о том, что мораль — не более чем пустая фраза.

К сожалению, в этом вопросе Церкви совершенно очевидным образом проявили свою несостоятельность: они отнеслись к фактам сотрудничества части духовенства и верующих с коммунистическими режимами столь же поверхностно и лицемерно, как и общество в своем большинстве.

5. *Рост сектантского фундаментализма и экстремистских движений.* Преодолеть последствия существовавшего на протяжении десятилетий тоталитаризма и научиться жить в сложном, плюралистическом (в политическом и культурном смысле) обществе — задача необычайно сложная и для общества в целом, и для каждого его члена. *Коммунизм жил ментальностью XIX века, сегодня же мы столк-*

нулись лицом к лицу с требованиями цивилизации наступающего XXI века. Как много, к примеру, новых вещей, которым нужно дать имя и соответствующим образом их интерпретировать; как много ситуаций, в которых нужно сориентироваться и научиться по-новому, адекватно реагировать на них! Как необходимо, чтобы человек сумел прочесть «знамения времени»! *Я глубоко убежден, что обучение людей всему этому могло бы стать главной частью служения пастырей и проповедников сегодняшней Церкви.*

В моей стране эту задачу частично решает президент Гавел, но не Церковь; как обстоит дело в других реформируемых государствах, кто там посвящает себя герменевтике сегодняшнего состояния общества и пытается вести диалог на соответствующие темы со всеми гражданами — я не знаю.

Я не могу отделаться от ощущения, что если мы — люди Церкви — когда-либо должны будем нести ответ перед Творцом истории за наши поступки в нынешние времена, Он спросит нас именно о том, как мы выполняли свою проповедническую миссию. Спросит, насколько нам удавалось — внушающим доверие и доступным образом — сообщать нашим современникам те «свет и силу», распространение которых, как говорится в документах Второго Ватиканского Собора, является духовной задачей Церкви и должно служить делу строительства и укрепления общества, в том числе в сферах культуры, экономики и политики (*см. Gaudium et spes, 42*) (4). Очень может быть, что Господа не слишком заинтересуют рассуждения о реституции церковного имущества, о количестве церковных институтов, о созыве конференций и замещении вакантных должностей в церковных приходах.

Автор одного написанного в 70-е гг., в то время не опубликованного официально исследования писал, что, проходя по пражским улицам и видя безнадежную серость реального социализма, покрывающую и сам город, и лица людей, он вспоминает слова пророка Исаии: «Утешайте, утешайте народ Мой...» (Ис. 40:1). Гуляя сегодня по Праге, этому живому, многоцветному и динамичному городу, я благодарю Господа за многое; но когда я понимаю, как много еще в душах людей незаживших старых ран, смятения и страха, мне приходят на память ободряющие слова из Послания к Евреям: «Итак, укрепите опустившиеся руки и ослабевшие колена; и ходите прямо ногами вашими, дабы хромлющее не совратилось, а лучше исправилось» (Евр. 12:12—13).

Однако как же помочь тому, чтобы впервые обнажившиеся и вновь возникшие конфликты не пробудили в людях ностальгию по египетским «котлам с мясом», по кажущемуся покою «защищенного государства» и всесторонней заботе «Старшего Брата»? Найдет ли Церковь в себе мужество, чтобы пробуждать в гражданах посткоммунистических стран стремление стать наконец взрослыми людьми, ответственно относиться к свободе, а не регрессировать к состоянию инфантильной безответственности, в котором их десятилетиями держал «Великий Инквизитор» — марксистское государство?

Попытки бегства из сложной действительности современного, плюралистического капиталистического общества назад, в какой-нибудь вариант «реального социализма» или в мечту о возвращении в досовременное общество, представляют собой огромную опасность. Когда я слышу со стороны Церкви огульные осуждения Запада, которые пугающе напоминают мне жаргон прежних марксистских цензоров (и их предостережения от «прогнившего буржуазного общества»), я не могу избавиться от ощущения, что подобные *клерикальные причитания* в действительности опасным образом играют на руку всякого рода эскапизму (5). Свободное общество Родоса, разумеется, сложнее по своей структуре, чем тот рай, что обещают нам прогрессивные или консервативные идеологии, — и все равно главные слова, которые мы должны сказать людям, таковы: «*Hic Rhodos, hic salta!*» (6).

Конечно, западное общество не идеал, потому что не идеален сам человек; да и вообще, христианину в любой общественной ситуации подобает сохранять критическую дистанцию по отношению к происходящему и трезвый взгляд на вещи. Однако критическая дистанция — это нечто совершенно иное, нежели детский страх перед свободой, мешающий увидеть коренное различие между демократическим и тоталитарным обществом. Нашей Церкви необходимо преодолеть «*агорафобию*», если мне будет позволено воспользоваться этим психопатологическим термином, — то есть болезненный страх перед свободным пространством.

«Жизнь сама по себе опасна», — говорит мудрец из одной известной книги своему ученику, отвечая на вопрос испуганного юноши о том, не опасна ли самостоятельность, к которой учитель его призывает. Учить принимать жизнь, принимать свободу, принимать реальность во всей ее сложности и многозначности, сначала побуждать людей отправиться в путь, а уже потом предлагать им все остальные советы, свой опыт и свои предостережения — в этом, на мой взгляд, состоит долг Церкви по отношению ко всем тем, кто выбрался из-под руин коммунизма. И ни в коем случае не оглядываться назад! Христиане в пост-коммунистическом обществе должны стать закваской и солью, но не соляным столпом (подобно жене Лота, которая не вняла запрету и оглянулась).

Когда мы с тревогой наблюдаем, как многие посткоммунистические государства ныне сворачивают с демократического пути, возвращаясь к одному из вариантов старого режима, нам следует задаться вопросом, какую роль в этом событии сыграли Церковь и христиане. Не присутствует ли постоянно в нас самих и в нашей Церкви некий глубинный груз тайной склонности к авторитарным режимам и страха перед опасностями и конфликтами свободной жизни? Действительно ли всерьез восприняли мы все те позитивные высказывания о свободе и демократии, которые содержатся в документах Второго Ватиканского Собора и в папской энциклике? Усвоили ли мы те уроки, что преподали нам наши критики, начиная с Ницше? Или мы предпочитаем жить «спокойно»?

Однако тот мир, который дарует Христос, к которому мы стремимся и который должны распространять, есть нечто совершенно иное, нежели фальшивый «мир» в земном, посюстороннем смысле: «Мир оставляю вам, мир Мой даю вам: не так, как мир дает, Я даю вам» (Ин. 14:27).

Если мы хотим всерьез подумать о современных задачах Церкви в деле служения миру, мы не можем остановиться на социологических и политологических аспектах этой проблемы, то есть исходить только из исторического опыта Церкви, но должны также рассмотреть нашу тему в теологическом плане.

«Мир — это *существенный* элемент центральной идеи библейского послания о рождении Царства Божьего из царства справедливости, любви и мира. При этом библейское понятие «мир» гораздо *более объемно*, чем тот мир, о котором говорят (и по праву тревожатся) сегодня. Согласно Библии, мир — это состояние ненарушенности или восстановленной целостности богоданного порядка, который касается отдельных личностей, человеческих взаимоотношений, а также взаимоотношений между народами и состояния всего мира», — пишет проф. Жифкович в своей книге «Этика мира» (*Zsifkovits. Ethik des Friedens. — Passau: 1987, S. 36.*)

Библейский *шалом* — это суть эсхатологического обещания полного примирения: примирения между Богом и людьми, прежде всего избранным народом, примирения между народами, но также примирения в природе. Итак: «правда и мир облобызуются» (Пс. 84:11), потом «перекуют мечи свои на орала» (Ис. 2:4), потом «волк будет жить вместе с ягненок» (Ис. 11:6 и далее). Истинный мир принесет *Князь мира* (Ис. 9:6; ср. Зах. 8:16; 9:9), «и будет Он — мир» (Мих. 5:5). В Евангелиях рассказ обо всей жизни Иисуса, начиная с момента Благовещения, пронизан мыслью о том, что Он есть *Князь мира*, пришедший, чтобы принести людям мир. Иисус учит активному отказу от насилия («Блаженны миротворцы» — Мф. 5:9 и далее) и Сам до конца являет Собой пример такой жизни. Внутренний покой и прощение грехов суть первейшие дары Распятого и могучее выражение Его духа. Иисус, однако, хорошо знает, что всеобщий мир — в смысле исчезновения конфликтов, готовности каждого приспособиться к другому, идти на компромиссы — невозможен. Он отвергает фальшивый мир, мир без Истины: «...не мир пришел Я принести, но меч» (Мф. 10:34). В Послании к Ефессянам Христос именуется «миром нашим» (Еф. 2:14), а в Послании к Римлянам Павел призывает христиан быть в мире со всеми людьми («никому не воздавайте зло за зло»), побеждать зло добром, прощать грехи и делать добро даже своим врагам (см.: Рим. 12:17—21). Жифкович комментирует это место так: «Правда, в Послании к Римлянам вводится *двойное ограничение*: «Если это возможно и если это зависит от вас»*, — указываю-

* Дословный перевод с немецкого текста Послания. В русском синодальном переводе это место звучит так: «Если возможно с вашей стороны...» (Рим. 12:18). — *Прим. пер.*

шее на ограниченность человеческих попыток добиться мира» (Zsifkovits, ebenda, S. 35.)

Мы не можем здесь уделить достаточное место рассмотрению вопроса о том, как отражается тема «Христиане и мир» в Библии и в христианской традиции, в учениях теологов и в церковной практике XX в. За всю долгую историю Церкви эта тема никогда не была так актуальна, как именно в нашем столетии, за которое человечество пережило две мировые войны и две тоталитарные идеологии и порожденные ими режимы, разработавшие самые изощренные способы унижения человеческого достоинства; столетие, в котором впервые человечество оказалось перед угрозой тотального самоистребления (вследствие появления оружия массового уничтожения). Поэтому нет ничего удивительного в том, что в нынешнем столетии тема служения миру стала одной из самых распространенных в вероучительных документах Церкви — будь то материалы Второго Ватиканского Собора, энциклики последних Пап или папские послания национальных епископских конференций. Важным источником по этой теме являются также послания по случаю Дня мира (1 января), которые Папы начиная с 1968 г. ежегодно адресуют «всем людям доброй воли».

Особенно вдохновляющим мне представляется Послание Иоанна Павла II от 1 января 1981 г., озаглавленное «Защищай свободу, и ты послужишь делу мира!». В нем Папа пишет: «Человек свободен, ибо может совершать выбор, руководствуясь светом Истины и Добра. Он свободен, ибо обладает способностью «действовать как личность, движимая и ведомая внутренним побуждением, а не под воздействием слепого внутреннего давления или чисто внешнего принуждения» (папская конституция *Gaudium et spes*, 17). Быть свободным — это значит: уметь и хотеть делать выбор; *быть свободным — значит жить по собственной совести... Чтобы поистине служить делу мира, каждый человек и каждое человеческое сообщество должны уважать свободу и права других людей и сообществ. В этом человеческая свобода находит свое ограничение, но также свою внутреннюю логику и достоинство*». В этом же Послании Папа напоминает, что мир и свобода — динамичные феномены: «Как мир, так и свобода являются усилием, которое человек должен постоянно возобновлять, чтобы в полной мере обрести свою человеческую сущность. Мы напрасно стали бы ждать мира от того равнодушия, которое порождается страхом! Мы не должны принимать насилие за путь к миру! Нам следует начать с уважения к истинной свободе: *мир, который рождается из такого уважения, сможет оправдать ожидания нашей планеты, поскольку он будет справедливым и будет основываться на ни с чем не сравнимом достоинстве свободного человека*».

Один из абзацев этого Послания посвящен проблеме внутреннего мира: «Но разве есть реальный шанс сохранить мир внутри нации, в общественно-политической сфере, если не гарантированы право личности на свободное участие в приня-

тии решений, касающихся всего общества, и права каждого отдельного человека?.. Там, где, к несчастью, отсутствует диалог между властью и народом, социальный мир находится под угрозой или же его нет вообще; это похоже на состояние войны».

Только что процитированные слова Иоанна Павла II возвращают нас к актуальной проблеме «внутреннего мира» в посткоммунистическом обществе. Этот мир находится под угрозой повсюду, где отсутствуют развитые демократические механизмы и главное условие для их успешного функционирования — *культура диалога*. Еще Аристотель говорил, что демократия возможна только там, где между людьми существует определенного рода дружественность. Теперь мы можем дополнить это высказывание: там, где существует определенный основополагающий консенсус относительно этических ценностей, определенный этический климат. Мы могли бы назвать это «моральной экологией», или — в духе энциклики *Centesimus annus* (7) — «социальной экологией», или, используя выражение Майкла Новака, «экологией свободы».

Если мы хотим исцелить искаленную человеческую личность (во всех ее аспектах, включая нравственный) и обеспечить формирование солидарных отношений в обществе, разве не должны мы в первую очередь поддерживать структуры, которые способствуют распространению фундаментальных позитивных ценностей? Согласно П.Л. Бергеру, такими *медиативными структурами* (образующими тонкую соединительную ткань между *hardware* государственных институтов и *software* индивидуальной жизни) являются семья, Церковь, сообщество соседей и добровольные объединения (См.: *P.L. Berger, R.J. Neuhaus. To Empower People. — Washington: 1977*). Тоталитарное общество, в котором преобладающую роль играли государственные структуры (*hardware*), стремилось максимально ограничить независимость соединительных структур, поставить их под государственный контроль. Свободное гражданское общество, напротив, базируется именно на таких структурах.

Американские неоконсервативные мыслители (мы могли бы употребить здесь и другой термин: «либерально-консервативные») говорят о естественном, необходимом присутствии Церкви и религиозных общин в плюралистическом демократическом обществе и об их значении для стабильности (или, если угодно, для «внутреннего мира») и «качества жизни» в этом обществе. Эти люди исходят из ценного опыта англо-саксонского и, в особенности, американского католицизма, которому мы в немалой степени обязаны тем, что Церковь (на Втором Ватиканском Соборе) наконец-то сумела преодолеть травматическое наследие Французской революции — недоверие к демократии, к идеалам гражданской свободы и свободы вероисповедания. Они подчеркивают необходимость проведения четких различий между либеральными институтами и идеологией либерализма; Майкл

Новак пытается даже показать, что некоторые варианты католического социального учения могут гораздо лучше, чем либеральная идеология, обосновать и защитить фундаментальные предпосылки демократии (См.: *M. Novak. Free Persons and the Common Good.* — Lanham: 1989).

Новак считает, что стабильность общественной системы демократического капитализма базируется на трех принципиально не зависимых друг от друга системах: на системе государственной власти, хозяйственной системе и «морально-культурной системе» (которая включает в себя Церковь, университеты и свободную прессу). Он убежден, что в последнее время роль третьей, «морально-культурной системы» стала особенно важной (См.: *M. Novak. The Spirit of Democratic Capitalism.* — Lanham: 1982). Я же полагаю, что это в большой мере относится и к тем странам, которые сейчас, после крушения коммунизма, переживают драматическую трансформацию.

Наблюдая ситуацию на моей родине, в Чешской Республике, я вынужден констатировать, что, хотя достигнуты большие успехи в экономической и политической сферах, изменений морального и ментального характера значительно меньше. А между тем, именно последняя сфера является решающей, ибо только она дает гарантии глубины и прочности совокупных общественных изменений. Конечно, изменения в этой области происходят медленно, незаметно для глаза и потому их намного труднее проследить, чем изменения в экономике или политические реформы. Духовная сфера вовсе не является «надстройкой» над экономическими отношениями, как полагали марксисты. Подобно тому как обобществление средств производства не породило никакой высшей формы гуманизма, приватизация тоже не может автоматически вернуть обществу все то, что, к несчастью, уничтожил в нем социализм: чувство ответственности, инициативу, творческие потенции, трудовую мораль, уважение к отдельной личности, ее собственности и правам. «Изменение мышления», изменение мотивационных структур, ценностных ориентиров, поведения и «стиля жизни» — это многослойный, сложный и длительный процесс.

Имеет ли вообще Церковь в сегодняшнем пост-коммунистическом обществе хоть какой-то шанс внести свой вклад в этот процесс изменений? Ответить на такой вопрос непросто. Мы должны смотреть на вещи очень трезво, без иллюзий, излишней восторженности и предвзятости, отдавая себе отчет во всех трудностях, с которыми сегодня сталкивается Церковь. Для того чтобы Церковь могла вести и вдохновлять людей Восточной Европы во время их тяжелого Исхода, она должна обрести мужество освободить себя от глубоких ментальных и духовных последствий тех гонений и того порабощения, которым она подвергалась в коммунистический период. Боюсь, в этом плане мы сделали гораздо меньше, чем должны были

сделать. Социологические исследования показывают, что в последние годы (вероятно, не только в Чехии) происходило удручающее падение общественного признания и морального авторитета Церкви.

Было бы одновременно наивно и претенциозно полагать, будто Церковь может взять на себя единоличную ответственность за процесс нравственного обновления посткоммунистического мира. Она должна искать себе союзников и учиться вести общественный диалог — об этом говорил Иоанн Павел II в 1990 г. в своем выступлении перед католиками Праги: «Будьте солидарны со всеми, кто ищет Истину и любит свободу». Чтобы Церковь могла стать инструментом обновления, она должна неуклонно прилагать усилия к собственному обновлению, должна быть, по выражению св. Августина, «*ecclesia semper reformanda*»*. Без покаяния, без стремления к внутриконфессиональному диалогу, к поистине братским отношениям между отдельными группами внутри Церкви, между *духовными пастырями*, теологами и мирянами, без усилий, направленных на упрочение отношений между отдельными конфессиями, «*диакония мира*» не будет плодотворной и не завоеует доверие людей. Церковь в новой общественной ситуации должна вернуться к теологической и социологической рефлексии и по-новому определить свою общественную роль. Если Церковь попытается в плюралистическом демократическом обществе применять ту же стратегию, какой она пользовалась в борьбе против коммунистической системы (а я опасаясь, что такие попытки действительно предпринимаются — прежде всего в Польше), она очень скоро окажется в тупике.

Церковь не должна более брать на себя роль политической оппозиции, но ей не следует также довольствоваться ролью социально-благотворительного и гуманитарного института. Христиане, разумеется, должны активно участвовать в политической жизни, а Церковь имеет право — и даже обязана — компетентно высказываться по вопросам общественной жизни, выступать с целым рядом инициатив в культурной и социально-благотворительной сфере, выйти из тех тесных рамок, куда ее загнало коммунистическое иго. Но все это она должна воспринимать как второстепенные аспекты своей изначальной и главной миссии — *свидетельствования о Христе*.

Если бы меня попросили в заключение подвести итог многочисленным дискуссиям, которые я проводил с молодыми людьми у себя на родине по теме *Новая евангелизация*, я бы подчеркнул следующее: евангелизация не должна превращаться в навязывание доктрин. Люди на нашей части планеты за десятилетия существования коммунистических режимов приобрели необычайно стойкий иммунитет и столь же сильную аллергию ко всякого рода доктринерству. Но зато они открыты для общения с внушающими доверие, умеющими выдвигать убедительные доводы людьми. В таких людях и заключается самый мощный потенциал Церкви.

* «Вечно реформируемой Церковью» (лат.). — *Прим. пер.*

Лучший метод евангелизации — это «персонификация». *То, чего сегодняшняя Церковь не сумела в достаточной мере дать миру, — это святые.* Именно устами и сердцами святых возносит Церковь свою самую горячую молитву: «Господи, сделай меня орудием твоего мира!» — «*Signore, fa di me uno strumento della Tua pace!*»

Перевод с немецкого Татьяны Баскаковой

Примечания редакции

- (1) Энциклика Папы Иоанна Павла II о социальных вопросах (1987).
- (2) «Увещание в духе братской любви» — *лат.*
- (3) Энциклика Папы Иоанна Павла II о подготовке Юбилея 2000-го года (1994).
- (4) Пастырская Конституция о Церкви в современном мире (1965).
- (5) Эскапизм (англ. «escapism» от «escape» — «высвобождение, уход») — стремление уйти от действительности в альтернативный мир иллюзий.
- (6) *Лат.* «Здесь Родос, здесь и прыгай!» (из басни Эзопа «Хвастливый пятиборец»).
- (7) Программная социальная энциклика Папы Иоанна Павла II (1991).

*Питер ТВЕЙТС
(Сидней, Австралия)*

МОРАЛЬНОЕ ПЕРЕВООРУЖЕНИЕ: ОПЫТ ОБНОВЛЕНИЯ И ПРИМИРЕНИЯ*

29 мая 1998 г. Моральное перевооружение (МПВ), международное движение за нравственное обновление и примирение, организованное в Лондоне в 1938 г. и имеющее своих представителей в 60 странах мира, праздновало свой 60-летний юбилей.

Если же учитывать его известного предшественника, Оксфордскую группу, развернувшую свою деятельность в период между двумя мировыми войнами, или вернуться к самым истокам, к 1908 г., к первому опыту Фрэнка Бухмана, создателя группы, то можно смело утверждать, что движение развивается уже на протяжении 90 лет, т.е. охватывает почти весь XX век. В своей деятельности Оксфордская группа и Моральное перевооружение стремились найти ответы на основные проблемы, которые поставил перед человечеством судьбоносный двадцатый век. Сама идея «морального и духовного перевооружения» возникла как реакция на критические годы военного перевооружения перед Второй мировой войной.

Моральное перевооружение главным образом исследует проблему места и роли религиозных ценностей в обществе. Религия и общество находятся в отношениях творческой зависимости, обогащаются в процессе динамического взаимодействия и многое теряют в том случае, если связь ослабевает: когда верующие

* Перевод с английского. Публикуется с сокращениями. — *Прим. ред.*

забывают о своем предназначении служить обществу, или когда общество исключает из своей жизни все проявления веры и становится бездуховным.

ДВОЙНАЯ ЗАДАЧА: ОБНОВЛЕНИЕ И ПРИМИРЕНИЕ

Моральное перевооружение ищет пути преобразования общества без внесения новых раздоров и расколов, предлагает платформу для объединения различных групп, преодолевая расовые, культурные и религиозные границы. МПВ созидает эту платформу, исходя из двух основных задач: морального обновления и примирения в мире, который нуждается в укреплении общественной и личной нравственности, а также разрешения конфликтов между противоборствующими группами.

В своей истории и традициях МПВ полагается на сочетание двух «несовместимых» явлений, которое может стать залогом мирного существования нашей планеты в будущем: помогает представителям разных вероисповеданий полнее, глубже осознать свою собственную веру и в то же время — проникнуться сознанием общности с представителями других религий на основе единых нравственных и духовных ценностей.

Лютеранский пастор Фрэнк Бухман, не будучи профессиональным теологом, интуитивно нашел путь, который привел его к выводам, опережающим традиционные богословские взгляды его времени. Дилемма, которая сегодня относится к наиболее насущным проблемам мирового сообщества, открылась ему в процессе молитвенного общения с Богом и Спасителем, а также в диалоге с представителями других вероисповеданий.

ЛИЧНЫЙ ОПЫТ И ЕГО ПРИМЕНЕНИЕ В МИРОВОМ МАСШТАБЕ

В 1908 г. Фрэнк Бухман, 30-летний лютеранский пастор, руководил приютом для мальчиков в бедном районе Филадельфии. Щедрый человек, энтузиаст по натуре, он не смог примириться с решением церковного совета сократить денежную сумму, выделяемую на питание детям. Он отказался от должности, испытывая горечь и обиду и чувствуя в то же время, что эта обида разъедает его личность. Все изменилось после того, как на христианском съезде в Кезвике, в Англии, он услышал выступление одной из участниц, говорившей о Кресте Христовом. «Доктрина, о которой я знал с самого детства, которую разделяла моя Церковь, которую я сам преподавал<...> в этот день стала для меня великой реальностью. Перед моим взглядом вдруг возникло яркое видение Распятого Христа. Еще потрясенный глубоким переживанием любви Божией, явленной во Христе и преодолевшей пропасть, отделяющую меня от Него, я вернулся домой, испытывая непреодолимое

желание поделиться своим чувством. Я написал письма членам совета». Каждое из писем Бухман заканчивал словами: «Мой дорогой друг, я испытывал по отношению к вам недобрые чувства. Я сожалею об этом. Простите ли вы меня? Искренне ваш, Фрэнк»¹.

В том, что произошло с Фрэнком Бухманом, следует отметить важный момент: процесс примирения начался тогда, когда человек, считавший себя обиженным, осознал потребность в прощении.

Фрэнк Бухман освободился из плена собственной горечи. Внутренняя свобода такого рода возможна и «является главной целью прощения». Обе стороны освобождаются от тирании прошлого.

Этот простой, но столь важный по глубине переживаний случай стал зерном, из которого произросли практически все начинания Бухмана: организация Оксфордской группы в 1921 г., одного из немногих успешных движений религиозного обновления на Западе в период между двумя мировыми войнами; разработка международной программы «Морального и духовного перевооружения» в 1938 г.; учреждение международного центра в Ко (Швейцария) в 1946 г. как центра примирения между различными народами и культурами².

ОРГАНИЗМ, А НЕ ОРГАНИЗАЦИЯ

Отличительной чертой Морального Перевооружения является то, что оно не имеет организационной структуры. Движение возникло в дружеском коллективе оксфордских студентов и всегда строилось на личных отношениях, для которых различия в социальном статусе не могли быть помехой.

Бухман задумывал движение не как организацию, а скорее как живой организм. Изначальной предпосылкой была вера в то, что Бог может непосредственно обращаться к людям, направляя их по Своим путям, и это оказывалось значительно более эффективным, чем любые построения человеческой логики.

¹ *Russel A.J. For Sinners Only.* — London: Hodder and Stoughton, 1832.

² Ко (Саух) — это швейцарская деревушка, расположенная в горах над Монтре близ Женевского озера. После Второй мировой войны несколько швейцарских семей из чувства благодарности за то, что их страна не была непосредственно вовлечена в военные действия, посвятили себя созданию особого центра, где могли бы встречаться бывшие противники; для этой цели они купили и отреставрировали Палас Отель в Ко. Их планы воплотились в жизнь и принесли свои плоды: в Ко собирались для мирных переговоров представители Франции и Германии, проводились встречи, посвященные объединению Европы и другим мирным инициативам, затрагивающим интересы всех континентов. После окончания «холодной войны» Ко стал центром новых инициатив по сближению в более широком, общепланетарном масштабе.

В основе этого подхода лежит вера в огромный потенциал, которым наделен почти каждый человек. Эта истина широко признана в наше время в сфере бизнеса и индустрии, где предпочтение отдается «горизонтальным» управленческим структурам с менее сложными иерархическими надстройками и большим пространством для инициативы. Там, где власть менее централизована и распределена между членами коллектива, эффективность ее повышается. В то же время необходимо поддерживать минимум скоординированности для того, чтобы определять основное направление движения.

ЦЕЛИ И ЗАДАЧИ

На одной из международных консультаций¹, которые теперь проводятся регулярно, МПВ определило свои задачи в социальной сфере следующим образом:

- исцеление ран, нанесенных в историческом прошлом, призванное разорвать порочный круг мести;
- укрепление нравственных и духовных основ демократии;
- помощь семьям и одиноким людям в выработке ответственного подхода к жизни;
- формирование более ответственной этической позиции в промышленных корпорациях с тем, чтобы они создавали рабочие места и исправляли экономический и экологический дисбаланс;
- возрождение общинного чувства у жителей городов;
- налаживание взаимоотношений между представителями разных культур и религий.

Следует также отметить, что данные задачи были определены, исходя из одной основополагающей цели: выявления и воплощения Божественного замысла для всего мира, для общины верующих и для каждого отдельного человека.

МПВ часто выступало в роли связующего звена между личным опытом человека и применением этого опыта в масштабах социума.

Типичным и ярким примером тому был известный политик Ким И. Бизли, бывший министр образования Австралии (1972—1975). Бизли участвовал в конференциях, проводившихся в Ко в 1953 г. Ему предложили поразмышлять над тем, чего Бог хочет от него в этой жизни, «ничего при этом не пытаясь доказать, оправдать или получить». Как представитель Партии труда, он уже не раз поднимал вопрос о правах на землю притесняемого коренного населения Австралии. И вот, размышляя над этим в тишине, он услышал внутренний голос, сказавший ему: «Если ты будешь жить в праведности, то сможешь послужить восстановлению

¹ Кипр, ноябрь 1993.

прав коренного населения». Последовав этому внутреннему призыву, Бизли оказался среди первых реформаторов, выступавших в защиту прав коренных народов Австралии, и продолжал этим заниматься на протяжении последующих двадцати пяти лет. Это повлияло и на его отношения в семье, и на поведение в политических кругах. Некоторые из его «тихих раздумий» способствовали восстановлению отношений между католиками и протестантами в австралийском обществе, а также укреплению отношений с новым народным правительством Папуа — Новая Гвинея до ее отделения»¹.

МЕРОПРИЯТИЯ И ПРОГРАММЫ

По отношению к МПВ можно также применить понятие «духовная семья». Как и в истинной семье, здесь можно встретить различие во взглядах, вкусах и способностях, но общие цели и ценности делают их единым целым.

Разнообразие подходов находит отражение во многих инициативах, которые возникают в разных странах и культурах, где приживается МПВ: в странах, где жизнь хорошо отрегулирована и течет по своему обычному руслу, и в других, где межнациональные конфликты делают жизнь невыносимой для многих. Традиционный подход МПВ, ориентированный на человека, может применяться в самых разных условиях.

Инициативы МПВ могут сводиться к единичным действиям отдельных людей. Иногда они принимают форму детально разработанных мероприятий, скоординированных на международном уровне, конкретных долгосрочных программ. За последние годы число таких программ выросло.

Так, в течение нескольких лет до и после выборов в Камбодже в 1993 г., проводимых под наблюдением ООН, рабочие группы МПВ из Австралии, Англии, Франции, Японии, Малайзии, США и самой Камбоджи объединили усилия для того, чтобы помочь камбоджийским политическим лидерам наладить диалог и тем самым ускорить процесс национального примирения. В Камбодже, в Ко и других местах проводились специальные конференции. В нынешней ситуации политической нестабильности МПВ продолжает оказывать поддержку буддистским монахам, которые разрабатывают нравственные основы для мирного возрождения своей страны. В рамках этой программы была выпущена серия учебных видеокассет по буддизму: на одной из них записано выступление национального буддийского лидера Маха Госананда, кандидата в лауреаты Нобелевской премии мира.

В Кении во время президентских выборов 1997 г., а также выборов в парламент под руководством представителей МПВ была проведена кампания «За чис-

¹ Vital for the Future. — London: Grosvenor Books, 1983.

тые выборы» с целью предотвратить попытки взяточничества и другие злоупотребления. Участники кампании не проявляли предвзятого отношения ни к одной из политических партий, но призывали людей, известных своей честностью, выдвигать свои кандидатуры. Некоторые из них победили на выборах¹.

На другом конце африканского континента эмир Кано, традиционный вождь северной Нигерии, созвал в апреле 1997 г. международную конференцию. «Наш континент истекает кровью», — писал эмир в пригласительных письмах, выражая веру в видение Фрэнка Бухмана, для которого Африка была «ответом Божиим». 150 участников конференции из 13 стран представляли всю палитру расового и религиозного многообразия Нигерии и Африки. «На нас ложится ответственность за спасение нынешнего поколения, а также поколения еще не родившегося, от кризиса нравственного распада, с которым мы сталкиваемся в масштабах всей планеты. Моральное перевооружение дает нам возможность принять участие в исправлении ошибок и восстановлении нарушенной гармонии в наших странах и в мире, начиная с самих себя», — сказал эмир Кано.

Еще одним ярким событием в конце 1997 г. было посещение группой угандийцев школ и университета в Руанде. Цель визита была в том, чтобы поделиться опытом нравственного и духовного обновления, чтобы соседи из Руанды познали изобилие божественной любви и почувствовали направляющую руку Бога.

В Сомали, где недавно рухнула государственная политическая система, была создана группа, которая работает над созданием концепции нового общенационального единства; в этой работе участвует и бывший посол Юсуф Аль-Азари. В прошлом году, выступая в Ко, он представил отчет о результатах Конференции по национальному примирению, прошедшей в Эфиопии в конце 1996 г., в которой участвовали лидеры 26 из 28 политических партий Сомали. Вера Аль-Азари в возможность примирения основывается на том, что он сам сумел простить бывшего президента Сиада Барре, который подверг его пыткам и шести годам одиночного заключения в конце 1970-х гг.²

¹ Это мероприятие проводилось в рамках всеобщей кампании «За чистые выборы», инициатором которой в 1992 г. стала тайваньская Ассоциация морального перевооружения. Подобные мероприятия проводились и в Бразилии. Сам замысел тайваньской кампании был заимствован из более раннего опыта гражданского движения в австралийском штате Куинсланд, жители которого, узнав о коррумпированности местной полиции, приняли на себя обязательство противостоять коррупции. Таким образом, кампания охватила четыре континента.

² «For a Change». — London: June/July, 1996.

«ОСНОВЫ СВОБОДЫ»

Недавние события в Европе, повлекшие за собой демократические преобразования в большинстве стран восточной части континента, натолкнули МПВ на мысль о создании новой программы под названием «Основы свободы». Организационный центр программы находится в Оксфорде (Англия), где проводятся занятия, семинары, встречи и конференции по проблемам поиска нравственных основ для создания свободного общества. Мероприятия рассчитаны на работу со студентами и молодыми руководителями в сфере политики, религии, образования и промышленности.

Один из участников программы, Томас Майерич из Хорватии, отмечает: «Нам нужна демократия, основанная на нравственных и духовных ценностях... Западная модель, которая строится на принципах “демократии”, “свободной конкуренции”, “социальных свобод” и особенно “свободной рыночной экономики” привлекает население Восточной Европы, потому что, на первый взгляд, она предлагает более счастливое и обеспеченное будущее. Однако наряду с перечисленными факторами эта модель влечет за собой потерю нравственных ценностей, рост преступности, эксплуатацию человека и многое другое. Эта модель не предлагает тех минимальных нравственных и этических стандартов, на которых должно строиться общество свободы и справедливости... При коммунистическом режиме людей заставляли думать так, как “положено”. В таких условиях трудно думать самостоятельно и формировать собственные нравственные оценки происходящего. Мы должны пробудить в людях то, что было подавлено коммунистическим режимом... Движение “Основы свободы” предлагает странам Центральной и Восточной Европы воплотить в жизнь такую модель общества, которая станет положительным примером для всего мира. Движение призывает каждого человека обратиться к тем нравственным ценностям, которые заложены в каждом из нас, и на их основе сформировать более ответственное отношение к собственному будущему и будущему всей страны»¹.

Начиная с 1993 г. в рамках программы «Основы свободы» были организованы различные мероприятия в Словакии, Чехии, Польше, Литве, на Украине (включая Крым), в Беларуси, Финляндии и России (Новосибирск). Кроме того, представители Восточной и Западной Европы, а также других континентов были приглашены на международные курсы в Англии. Время, проведенное в общении и обсуждении личных и национальных проблем, способствовало возникновению дружеских отношений между представителями европейских стран и других регионов.

¹ Молодежный журнал «Global Express». — UK/Australia: Vol. 2, № 3, 1996.

С 1997 г. в Австралии регулярно проводятся занятия в рамках программы «Действенная жизненная позиция». Она близка по духу «Основам свободы», но обращена в основном к представителям азиатского региона. Занятия проводились также в Индии — в центре МПВ, расположенном недалеко от Пуни, и на Тайване. В последние годы в Малайзии, Японии и на Филиппинах прошел цикл конференций молодежи тихоокеанско-азиатского региона. Результатом этих мероприятий стало создание сети организаций, охватывающих обширный регион и привлекающих несколько сотен молодых людей, объединенных общими духовными и нравственными целями.

Среди прочих инициатив МПВ можно отметить обмен студентами между британскими и арабскими университетами. Общение создает чувство взаимного доверия, «основанного на уважении к иной вере, к иному стилю жизни, особенно во взаимоотношениях христианства и ислама». Председатель студенческого совета Хартумского университета после поездки в Англию в 1986 г. в составе суданско-иорданской делегации сформулировал ожидаемые результаты подобных обменов так: «Особенно нас удивило то, что среди верующих христиан можно найти таких, которые с большим уважением относятся к мусульманам. То, как нас принимали в Англии, заставило нас изменить наши типично мусульманские представления о Западе... Непреложные требования движения Моральное перевооружение: честность, чистота, альтруизм и любовь — это общие основания, на которых мусульмане и христиане могут совместно строить новое пространство мира и братства».

СОТРУДНИЧЕСТВО

Некоторые мероприятия МПВ, связанные с конкретными областями деятельности, позволяют налаживать связи с другими группами и организациями того же профиля.

Примером такого сотрудничества может быть Международный форум средств массовой информации, организованный в 1991 г. в Ко крупным специалистом в издательском деле Уильямом Портером совместно с группой коллег. В 1990 г. газета «Financial Times» отмечала, что индустрия СМИ — самая крупная в мире. «Как человек, вовлеченный в эту индустрию, я задал себе вопрос: осознаем ли мы свою ответственность за то, что делаем? — признавался Портер. — И вынужден был ответить: “Нет”». Портер испытывал необычайное воодушевление после окончания «холодной войны», однако не мог не видеть признаков «глубокого кризиса, к которому привела общая деградация нравственных норм и поведения». В результате группа Портера организовала форум с целью наладить «всемирную связь представителей СМИ», которые могли бы «честно оценить результаты своей деятельности в обществе и попытаться разработать нравственные основы

для выполнения профессиональных задач».

Мероприятия в рамках Международного форума проводились уже в десяти странах: во Франции, США, России (в Нижнем Новгороде), в Канаде, Польше, Индии, Англии, Венгрии, Австралии и Чехии.

Кроме того, МПВ предоставляет помещения своего центра в Ко для встреч «Круглого стола в Ко» — ассоциации представителей промышленных и деловых кругов из Европы, Японии и США. Ассоциация была создана в 1986 г. Фредериком Филипсом, бывшим президентом компании «Филипс Электроникс», и Оливье Жискар д'Эстеном из бизнесшколы «INSEAD» в Фонтенбло (Франция), для того чтобы в ходе неофициальных встреч и переговоров решить проблему напряженности между крупными торговыми объединениями, которая может отразиться на экономической ситуации в мире. Рюзабуро Каку, президент фирмы «Кэнон» в Японии, сыграл решающую роль в определении круга вопросов, которые обсуждаются на «Круглом столе в Ко». Там же был выработан и принят устав по деловой этике — «Принципы бизнеса».

К мероприятиям подобного рода относится и Конференция по вопросам бизнеса и промышленности в Ко, которая исследует проблемы деловой этики и человеческого фактора на всех уровнях экономики. В 1997 г. на конференции выступил Билл Джордан, генеральный секретарь международной Конфедерации профсоюзов, с докладом по проблемам экономической «глобализации».

«НАДЕЖДА В ГОРОДАХ»

В последние годы в США активно развивалось еще одно объединение, созданное по инициативе МПВ, — «Надежда в городах». Это движение объединяет отдельных людей, группы и организации для решения проблемы преодоления исторических и социальных барьеров, которые разделяют полиэтничное население Америки. В июне 1993 г. в Ричмонде, штат Вирджиния, прошла представительная конференция на тему «Исцеление сердца Америки». В задачи конференции входил поиск путей национального примирения. В период гражданской войны в Америке Ричмонд был столицей Южных (рабовладельческих) штатов. Участники центрального мероприятия конференции — массового «Марша единства» прошли по памятным местам города, связанным с эпохой рабства или с захватом земель американских индейцев, и почтили память всех, кто пострадал в те годы. На конференции обсуждались также практические меры по преодолению социального расслоения в городах — пропасти, разделяющей бедные центральные районы и богатые окраины. «Но для того, чтобы достичь этой цели, нам придется преодолевать недоверие, горечь, расизм, эгоизм, невежество, безразличие и амбициозность, — сказал один из организаторов проекта. — Это невозможно сделать без

политической смелости и наличия слаженной команды лично заинтересованных людей»¹.

Движения МПВ и «Надежда в городах» ставят перед собой задачу сформировать новый тип отношений, которые позволят воплощать эти реформы. В 1995 г. на симпозиуме в Чикаго «Надежда в городах» разработала новую программу «Призыв к общине» — свод принципов, которыми должна руководствоваться община для того, чтобы преодолеть расовое расслоение. В печати появились отзывы на этот документ, и он был поставлен на обсуждение в Конгрессе². В 1997 г. представителей движения «Надежда в городах» пригласили войти в состав президентской инициативной рабочей группы по расовым проблемам. Это объяснялось тем, что движение разработало «уникальные методы ведения диалога».

ПРОБЛЕМАТИКА ПРИМИРЕНИЯ

На проблемы, возникшие в 90-х годах, МПВ отреагировало целой серией конференций в Ко, первоначально носившей название «Регионы в состоянии кризиса», а после 1996 г. переименованной в «Проблематику примирения», в соответствии с призывом генерального секретаря ООН д-ра Бутроса Гали определить круг проблем, связанных с миротворчеством.

Конференции рассчитаны в первую очередь на аудиторию из стран и регионов мира, раздираемых внутренними конфликтами этнического, социального, политического или религиозного характера. Подобные конфликты часто имеют многолетнюю, а иногда и многовековую историю. С окончанием «холодной войны» обнажились многие старые проблемы, требующие срочного решения.

Конференции «Регионы в состоянии кризиса» и «Проблематика примирения» создали условия для:

1) обмена опытом и взаимной поддержки народов из регионов, находящихся в состоянии кризиса;

2) разработки и ознакомления с новыми идеями в области взаимовлияний религии и миротворческого процесса.

В 1996 г. Ко посетил Далай-лама, выступивший с призывом наладить построенный на взаимном уважении диалог между представителями разных религий. Он предложил четыре пути для воплощения этой идеи: обмен мнениями на уровне богословов, встречи верующих, общие молитвы или медитации в святых местах, встречи на уровне религиозных лидеров, подобные той, что была организована Папой Римским в Ассизи. «Этот век был веком войн и кровопролития, — ска-

¹ «For a Change», August/September, 1993.

² «For a Change», February/March, 1996.

зал Далай Лама. — Следующий век должен стать веком диалога». На том же заседании раввин Марк Гопин, профессор религии и конфликтологии из университета Джорджа Мэйсона, штат Вашингтон, отметил, что «духовное знакомство» с представителями других религий станет «самым сложным вопросом, который поставит перед нами XXI век. Некоторые воспримут такое знакомство как угрозу для своей самобытности, другие же увидят в нем возможность для достижения полноты личности — благодаря встрече с потерянными братьями и их миром» («The Times», Лондон, 18 июля 1996).

Японская делегация внесла особый вклад в исследование проблемы преодоления исторических обид. Цутому Хата, бывший премьер-министр страны, принес свои извинения «как частное лицо и как политик... за неопишуемые мучения, которым Япония подвергла другие народы до войны и во время нее». Он признал, что следует еще многое сделать, чтобы «помочь японцам беспристрастно взглянуть на свое прошлое», и выступил с конкретными предложениями, в частности о созыве Международной конференции в Хиросиме в 2000 г. Йукио Хатояма, лидер Демократической партии Японии, выступил с инициативой организации ежегодного «Политического «круглого стола» в Ко», где каждая страна сможет поделиться своими проблемами... где мы сможем раскрыть свои сердца и искренне попытаться достичь совместных решений».

* * *

Моральное перевооружение поощряет людей всех верований, включая и тех, кто руководствуется верой в нравственные идеалы. Оно ставит перед собой задачу содействовать религии в ее стремлении помочь обществу в определении нравственных и духовных ценностей, надеясь, что со временем эти ценности станут необходимым элементом жизни и сознания отдельных людей и всей общины, и тогда религия будет уже не разобщающей, но объединяющей силой в обществе и мире. Такая цель представляется надежной основой успешного сотрудничества между приверженцами разных религий.

Джон ТОНГ
(Гонконг)

БУДУЩЕЕ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ В КИТАЕ*

Джон Тонг, с осени 1996 г. викарный епископ Гонконга, 3 июля 1996 г. прочитал на общем собрании католической Библейской Ассоциации Гонконга доклад, в котором представил подробный обзор нынешнего положения Католической Церкви в Китайской Народной Республике. Епископ Тонг остановился на важнейших проблемах, с которыми сталкивается Католическая Церковь в сегодняшнем Китае, отметил поразительный рост численности ее приверженцев и показал, что отделившееся от Рима «Китайское Католическое Патриотическое Сообщество» и верная Риму Церковь, находящаяся в подполье, по сути, представляют собой единую Католическую Церковь, однако Церковь эта переживает глубокий раскол и подвергается гонениям. «Патриотическое Сообщество» объединяет от 4 до 5 миллионов верующих, «подпольная Церковь» — от 4 до 6 миллионов.

В связи с возвращением Гонконга Китайской Народной Республике (30 июня 1997 г.) публикуемые ниже фрагменты доклада епископа Тонга могут послужить полезным материалом для размышлений.

* Сокращенный перевод статьи выполнен с немецкого оригинала: *John Tong. Gottes Wort als Lebensquelle. Bemerkenswertes Wachstum der katholischen Kirche in China*. В: «Glaube in der 2. Welt», 1997, №6, S. 28—31. — *Прим. ред.*

БУДУЩЕЕ ЦЕРКВИ

Мне хотелось бы определить положение Католической Церкви в Китае словами *удивительное, трудное, имеющее перспективы развития*. Удивительно, что Церковь в Китае ныне переживает период роста. Она жива — несмотря на все преследования, которые ей довелось испытать. Статистические данные, которыми я располагаю, показывают, как сильно различаются в разных источниках цифры, имеющие отношение к католикам. Согласно официальным данным, численность католиков достигает примерно 4 миллионов. Эта заниженная цифра приводится, с одной стороны, потому, что многие верующие принадлежат к незарегистрированным Церквам, а с другой — потому, что коммунистам невыгодно ссылаться на данные, которые показывают, как много людей ежегодно обращаются в католичество. Еще год-два назад священники и монахини в большинстве своем были людьми старшего поколения. Сегодня среди них больше тех, кому меньше сорока, чем тех, кому перевалило за шестьдесят пять. Людей среднего возраста среди лиц духовного звания очень мало: ведь на протяжении тридцати лет все формы религиозного образования находились под запретом.

Трудности имеются и сегодня. Самую большую проблему представляет давняя традиция государственного контроля над религией. На протяжении более чем 2100 лет, вплоть до начала нынешнего столетия, Китай оставался империей и императоры весьма тщательно следили за различными религиями, распространенными на территории их государства. Императоры делили эти религии на три категории: правоверные и легальные (как конфуцианство), неправоверные, но все же легальные (как буддизм, даосизм и ислам), и, наконец, еретические и нелегальные течения (языческие культы, тайные секты и христианство). Правительство признавало первую группу, терпимо относилось ко второй и преследовало третью.

Коммунисты переняли этот традиционный принцип, изменив его содержание. Марксизм был отнесен к первой категории и стал общераспространенной и официально признанной «государственной религией». К религиозным группам, которые признавались государством, относились терпимо, те же, которые такого признания не получили, подвергались гонениям.

Следует также учитывать, что с течением времени религия могла переходить из одной категории в другую. Так, в 845 г. династия Тан объявила буддистов вне закона; земли, которые принадлежали их храмам, были конфискованы, а монахини и монахи переведены в состояние мирян. Однако буддизм к тому времени уже успел стать неотъемлемой частью китайской культуры, и его невозможно было искоренить полностью. Всего через несколько лет храмы стали открываться снова — правда, теперь для этого каждый раз требовалось разрешение правительства. Монахи обязаны были регистрироваться. Только имея на руках государственное удостоверение, они считались настоящими монахами; тех, у кого такого удостове-

ния не было, могли оштрафовать или даже посадить в тюрьму. Та давняя ситуация представляет параллель сегодняшней политике правительства, требующего регистрации духовных лиц и храмов. Напряженные отношения между государством и Церковью распространяются на все религии в сегодняшнем Китае.

Вторая проблема, специфическая для Католической Церкви, — это проблема назначения епископов. Епископы — центральные фигуры церковной иерархии, облеченные высоким авторитетом. Однако в сегодняшнем Китае они разделены на три группы: первую группу составляют те, кто был посвящен в сан до начала «культурной революции» 1966 г. без одобрения Рима; вторую — те, кто был посвящен в сан после окончания «культурной революции», то есть после 1976 г., и получил признание китайского правительства; третью — епископы, действующие в подполье.

Китайская Народная Республика родилась 1 октября 1949 г., на волне патриотического подъема. Мао Цзэдун провозгласил: «Китайский народ, наконец, распрямился!» Китай освобождался от «чуждых влияний», и миссионеры вынуждены были покинуть страну — ибо, как тогда полагали, они были связаны с империализмом. В 1957 г. было основано «Китайское Католическое Патриотическое Сообщество». Папский контроль над Католической Церковью в Китае сменился контролем коммунистической партии. «Сообщество» поддержали некоторые духовные лица и миряне, которых побуждали к тому патриотизм, страх или соображения личной выгоды. Отчасти образование «Сообщества» было реакцией на то обстоятельство, что миссионеры поддерживали прямые или косвенные связи с правительствами их родных стран. Как бы то ни было, большинство епископских мест оказались вакантными; первое назначение двух китайских епископов без утверждения Римом произошло в 1958 г. К 1966 г. таким образом было посвящено в сан 45 китайских епископов. Все они были посвящены в епископский сан через хиротонию, но с точки зрения канонического права она была недействительной. Некоторые епископы впоследствии вступили в брак — главным образом, под политическим нажимом; но китайские католики никогда не считали эти браки законными.

В начале декабря 1979 г. правительство назначило новых епископов, которых Рим опять-таки не утверждал. В эту вторую группу вошло 70 епископов. Для многих из них речь шла о выборе: они либо должны были оставаться в подполье, где священническая и пастырская деятельность осуществимы в весьма ограниченных пределах, либо получали возможность — при условии определенного сотрудничества с «Патриотическим Сообществом» — регулярно исполнять епископские функции в легальной, институализированной церкви. Документы показывают, что некоторые из этих епископов просили Папу узаконить их статус и получали желаемое подтверждение. Папа Иоанн Павел II в 1981 г. в Маниле обратился к китайским католикам со словами: «Тем, кто не пережил подобный опыт, трудно пра-

вильно оценивать такие ситуации». Мы, сторонние наблюдатели, не вправе быть чересчур строгими в оценке этих людей.

Помимо двух вышеописанных групп, в Китае есть еще около 60 «подпольных» епископов. Покойный епископ Фань Сюэянъ был первым, кто стал совершать епископскую хиротонию верных Риму священников и тем самым подчеркнул неправомочность государственных назначений. Позже епископ Фань написал в Рим и объяснил, что Церковь нуждается в епископах, а у него не было никакой возможности вступить в контакт с Римом, чтобы заранее получить его согласие на хиротонию священников. После того как Папа одобрил действия епископа Фаня, были посвящены в сан новые епископы — люди твердой веры, которым, однако, зачастую не хватает богословского образования и знания решений Второго Ватиканского Собора. Тем не менее, их трудная борьба за сохранение целостности католической веры и за единство китайских католиков со Святым Престолом заслуживает высочайшего уважения. В ноябре 1989 г. некоторые «подпольные» епископы провели епископскую конференцию; позже все они были подвергнуты тюремному заключению.

Конфликты между официальной Церковью и Церковью, находящейся в подполье, в разных местностях имеют свои особенности; однако известны и обнадеживающие примеры примирения обеих Церквей.

Безвыходность ситуации заключается в том, что, с одной стороны, Рим отказывается признавать вмешательство какого бы то ни было правительства в дела Церкви, а с другой стороны, Китай не признает вмешательства никакой внешней инстанции (в данном случае — Ватикана) в свои внутренние дела, в том числе в назначение епископов. Эти взаимоисключающие требования сторон в вопросе о юрисдикции безнадежно затягивают любые переговоры. Создается впечатление, что из этого тупика невозможно найти простой выход.

РАСКОЛОТАЯ, НО ВСЕ ЖЕ ЕДИНАЯ

Я с сожалением должен констатировать, что многие журналисты, описывая нынешнюю ситуацию в Китае, изображают ее в чересчур мрачном свете, так как пользуются исключительно черной и белой красками. Наш долг — сообщать людям, что в Китае есть только одна Католическая Церковь, хотя она расколота и подвергается преследованиям.

Континентальные китайцы и те, кто живет в Гонконге, на Тайване, в эмиграции, могут укрепить новое поколение китайских церковных иерархов, посылая теологическую литературу в семинарии и монастыри, организовывая курсы, материально поддерживая эти учебные заведения, частично оплачивая строительные расходы.

Семинарии, которые возобновили свою работу после 1980 г., делятся на «тайные» и «открытые» (официально признанные). «Тайные» семинарии возникли в этот период впервые, и о них известно очень мало. Семинарии этого типа больше распространены на севере страны. Работая без разрешения правительства, они рискуют тем, что их в любой момент могут закрыть. У них нет ни постоянных помещений, ни единого учебного плана. Занятия проводятся по очереди в домах католиков, где семинаристы встречаются время от времени для совместной молитвы и учебы. Продолжительность учебного курса колеблется от двух до шести лет. Предположительно в подобных семинариях прошли обучение около семисот священников; ныне большинство из них занимается пастырской работой.

В октябре 1982 г. была открыта первая официально признанная семинария близ Шанхая. В настоящее время работает более тридцати подобных семинарий, в которых получают образование свыше тысячи студентов.

Духовная атмосфера в этих официально признанных семинариях носит отпечаток старых традиций. Большинство преподавателей духовных дисциплин — люди весьма преклонного возраста, которые на протяжении более чем тридцати лет не поддерживали никаких контактов с внешним миром; в распоряжении семинаристов имеется очень мало богословской литературы и справочных пособий; учебные курсы не являются исчерпывающими по своему содержанию, и уровень преподавания довольно низок. В последние годы ситуация постепенно улучшалась, поскольку к преподавательской деятельности были допущены некоторые профессора-иностранцы, а отдельные молодые китайские преподаватели получили разрешение обучаться за границей. Кроме того, китайцы-эмигранты присылали в семинарии новую литературу. Из Китая к нам поступают многочисленные просьбы оказать помощь при строительстве китайских церквей; мы отправляем туда и транспортные средства.

Было бы не совсем верно полагать, будто официально признанные семинарии полностью контролируются «Патриотическим Сообществом». Если поговорить с семинаристами, становится очевидным, что среди них есть глубоко верующие люди, которые искренне хотят стать священниками. Многие из них происходят из старых, очень верующих католических семей. Они ежедневно открыто молятся за Римского Первосвященника. В этих семинариях получили образование более семисот молодых священников.

Молодым людям совсем непросто добиться разрешения уехать из Китая. Сто молодых священников и семинаристов сегодня получают образование за пределами своей родины. Семинария Святого Духа в Гонконге приложила немалые усилия, чтобы добиться разрешения на учебу для двух семинаристов из Северного Китая. Они приехали в Гонконг в начале 1995 г. и успели зарекомендовать себя как усердные студенты, оказывающие хорошее влияние на сокурсников. То же самое можно сказать о молодых китайских священниках и монахинях, которые

учатся на Филиппинах, в США или в Европе.

Я уже упоминал о том, что в Китае в качестве помощи из-за рубежа поступает литература. За последние годы много книг было опубликовано или переиздано и в самом Китае. Отчасти они печатались в церковных типографиях, отчасти — частными предпринимателями, которые располагают собственным полиграфическим оборудованием. Возникла и местная католическая пресса. Этими книгами теперь может пользоваться и «подпольная Церковь». «Подпольные» католики часто скептически относятся к тому, что печатает официально признанная Церковь, однако следует признать, что за исключением, самое большее, некоторых сносок или комментариев это те же самые книги, которые продаются в магазинах Гонконга.

Китайцев нередко называют потомками дракона, поскольку дракон, как известно, символизирует жизненную силу. Я уверен, что благодаря нашим общим молитвам 1,2 миллиарда китайцев со временем откроют для себя подлинный источник жизненной силы.

Перевод с немецкого Татьяны Баскаковой

Роман МАЛЕК
(Санкт-Августин, Германия)

КИТАЙ В ХРИСТИАНСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ*

ХРИСТИАНСТВО КАК ВЫБОР

С возникновением плюрализма многие китайцы стали придавать христианству большое значение, приписывать ему важную роль. Очевидно, что Китай сегодня более, чем когда-либо, открыт для христианства: более, чем в эпоху династии Тан, когда в стране появились первые христиане-несториане; более, чем при династиях Юань и Цин, когда в Китае начали свою деятельность иезуиты; более, чем в XIX в., когда миссионерством в Китае занялись протестанты. После всех перипетий более чем сорокалетнего существования Китайской Народной Республики христианство обрело новый облик.

Пекинский философ Ли Цзехоу рекомендует своим студентам изучать христианство, не требуя от них обращения в эту веру. Ли Дзеху видит в христианстве элемент того, что он определяет как «глобальный процесс модернизации китайской культуры». Философ имеет в виду, что христианство вносит интеллектуальный вклад в жизнь современного Китая, что христианство сегодня пользуется уважением, какого ему не удалось снискать за всю историю миссионерства в этой

* Перевод статьи выполнен с немецкого оригинала: *Roman Malek. China in einer christlichen Perspektive*. В: «Glaube in der 2. Welt», 1997, №6, S. 22–27. — *Прим. ред.*

стране — несмотря на величайшие усилия, затраченные миссионерами.

Лю Сяофэн сравнивает сегодняшнюю духовную ситуацию в Китае с ситуацией времен движения «четвертого мая» 1919 г. (1) В то время кризис переживала конфуцианская традиция; сегодня переживают кризис коммунистические идеалы. Дискредитация любой идеологии, «кризис веры» влекут за собой переосмысление культурных представлений, ценностей и идеалов. Китай с начала 80-х гг. представляет собой весьма расплывчатую картину: с одной стороны, культурный и духовный климат кажется достаточно либеральным, с другой — Коммунистическая партия Китая вовсе не отказалась (пока) от институционального контроля над обществом, хотя в условиях нового экономического порядка она явно сдает свои позиции. Поэтому сегодняшний Китай производит впечатление плюралистического сочетания самых разных идейных направлений. Христианство — лишь одно из многих течений, соревнующихся за преобладание в этом духовном пространстве, идеологический контроль над которым осуществляет партийно-государственная система. Происходящая в результате политики открытых дверей для Запада «аккультурация» (как называет это явление Лю Сяофэн) различных западных идей приводит к распространению новых культурных ориентаций. В нынешнем Китае возникают разные, можно даже сказать, антагонистические культурные направления. Ни одно из них пока не завоевало господствующего положения. Христиански ориентированное течение, хотя и является весьма малочисленным, все заметнее набирает голос в общей какофонии культурной перестройки.

Почти повсюду в сегодняшнем Китае признают, что религия может играть важную роль в процессе модернизации и в общественном развитии. Говорят и о «религиозной культуре». Эта новая позитивная оценка религии базируется не на теоретических рассуждениях и не на государственной религиозной политике (которая, как и прежде, остается политикой ограничения), но на знании фактического положения вещей, а именно на данных о распространении и подъеме религиозности во всех слоях общества. Религиозность растет параллельно бурному экономическому развитию и становится все более интенсивной по мере того, как умножаются человеческие и социальные проблемы.

ЛИХОРАДКА ХРИСТИАНИЗАЦИИ

Еженедельник «Ньюсуик» 23 мая 1994 г. сообщил, что повсюду в Китае люди обращаются в христианство и что этот феномен свидетельствует о появлении новой духовной силы, которая заполняет нравственный вакуум, образовавшийся вследствие разочарования в идеалах коммунизма и возрастающей материализации жизни. С тех пор появились многочисленные исследования о росте религиозности и, в частности, о распространении христианства в Китае, которые позволяют кон-

кретизировать это утверждение. Например, социолог религии Фан Литянь уверен, что за последние десять лет в Китае наблюдается беспрецедентный за всю историю страны рост количества религиозных конфессий и общей численности верующих. При этом наиболее отчетливо наблюдается увеличение численности христиан, а внутри христианства особенно быстро и заметно в количественном отношении возрастает численность протестантов. Даже в партийных документах отмечается наличие большого интереса к христианству в среде городского и сельского населения, а также в интеллектуальных кругах. Этот феномен журналисты окрестили «лихорадкой христианизации»; он стал привлекать к себе внимание общественности главным образом со времени трагических событий 4 июня 1989 г., после которых тысячи потерявших иллюзии молодых людей, в том числе многие интеллектуалы, обратились к религии, к христианству.

Конкретные оценки численности верующих в Китайской Народной Республике весьма различны. Согласно данным Бюро по делам религий, число приверженцев пяти великих (признанных государством) религий: даосизма, буддизма, ислама, католицизма и протестантизма — к 1990 г. выросло более чем на 100 миллионов. Число христиан оценивается как минимум в 20 млн., причем около 45% из них составляют студенты и интеллигенция. По другим оценкам, в большей мере учитывающим ситуацию в сельских районах, численность христиан в КНР составляет от 30 до 50 млн. человек. В качестве примера «лихорадки христианизации» ссылаются на рост численности протестантов. В год «освобождения» (2) в Китае насчитывалось только 700 000 протестантов, сегодня (по официальным данным) их уже более 10 млн.

В многочисленных исследованиях, посвященных проблеме христианства в сегодняшнем Китае, даже в работах марксистской направленности, отмечается интересный факт: в то самое время, когда на Западе христианство утрачивает свои позиции, оно вдруг обрело «новую паству» в Китае — стране, где эту религию всегда ненавидели, преследовали и искореняли.

ЦЕРКОВНОЕ ХРИСТИАНСТВО

Если мы сравним китайское христианство с западным, то придем — вслед за немецким исследователем Юстусом Фрейтагом — к следующим выводам.

В Китае маленькое христианское сообщество успешно развивается, движимое духом истинного благочестия, испытанного в страданиях. На Западе великая христианская традиция, имеющая богатое прошлое, переживает период поиска новых ориентиров в условиях социальных изменений. Общины в Китае, обладая лишь самыми необходимыми организационными формами, достигают поразительных результатов в области евангелизации и привлечения в свои ряды верую-

ших. Институализированные Церкви на Западе привыкли решать вопросы управленческого характера и должны вновь и вновь напоминать себе о том, в чем, собственно, состоят их непосредственные, первичные задачи. В Китае христианство совершенно отделено от атеистического управленческого аппарата, но оно стремится внести свой вклад в жизнь страны ради общего блага. Китай становится вдохновляющим примером прорыва к вере и к христианизации.

Что касается «устоявшихся» форм христианства — христианских Церквей, групп и сект, — то в Китае дело с ними обстоит весьма непросто. Несмотря на то что численность приверженцев церковного христианства растет, они составляют всего лишь 2% населения и в общественной жизни играют сколько-нибудь заметную роль только на региональном уровне. Напротив, в политике церковное христианство представляет собой определенную силу, которую органы власти (по разным соображениям) предпочитают подавлять или, по меньшей мере, держать под контролем. В Китае, как и на Западе, христианство разделено на протестантство и католичество, но, кроме того, обе ветви в свою очередь делятся на «официальное» и «неофициальное» (то есть существующее в подполье) христианство.

Ситуация с церковными формами христианства (за исключением расцветших за последние годы сект) в общих чертах известна; однако в действительности она гораздо более запутана, чем можно понять из газетных и журнальных публикаций или чем мы это себе представляем. Если бы мы захотели в общих чертах охарактеризовать нынешнее положение христианских Церквей в Китае, которые существуют в условиях мощного процесса общественной перестройки (прежде всего — экономической), мы могли бы выделить четыре момента:

1. Сложность положения Церквей (представляющих разные деноминации, местности и епархии); возрастающая недоступность информации относительно того, что происходит в т.н. «подпольной Церкви» (то есть в протестантских «домашних церквях»); возникновение обширных пограничных зон между «подпольной Церковью» и Церквями, которые получили официальное признание со стороны государства.

2. Весьма интенсивная религиозная жизнь и многообразная активность, которые, собственно, никак не зависят ни от численности клира, ни от финансовых возможностей отдельных Церквей или епархий.

3. Все еще сохраняющаяся потребность Церквей в помощи со стороны — как в теологическом, так и в материальном плане.

4. Трагическое отсутствие единства между различными группировками внутри Церквей.

Относительно Католической Церкви можно с уверенностью утверждать следующее: это Церковь, полная жизни и не всегда понятной нам внутренней динамики. Она расколота на непримиримые группировки — причем раскол этот отнюдь не сводится к противостоянию официальной и «подпольной» Церквей.

Внутри официальной Церкви имеются различные течения; «подпольная Церковь» также разделена, и в ней представлены разные позиции — например, по вопросу о том, должны ли назначенные государством епископы получать подтверждение своих полномочий от Папы. Католическая Церковь, как официальная, так и «подпольная», стоит вне диалога с китайским обществом и культурой; она еще слишком сильно ориентирована на внутреннюю жизнь (что, очевидно, обусловлено не только ограничительной религиозной политикой коммунистов). Все Церкви в Китае испытывают на себе воздействие рыночной экономики и видят свои социальные задачи прежде всего в свете экономических проблем. Им еще предстоит открыть для себя подлинный смысл христианской социальной ответственности. Китайское церковное христианство только начало развивать теологию, которая могла бы дать адекватные ответы на многообразные социальные, культурные и церковные проблемы сегодняшней жизни.

Следовательно, Католической Церкви в Китае в будущем придется столкнуться со множеством проблем. К их числу относятся следующие: целостность Церкви; единство Церкви; церковные структуры и управление; экономические проблемы; взаимоотношения с другими религиями и Церквями. Поскольку, к примеру, вопрос о демократизации китайского общества в будущем неизбежно выйдет на первый план, Церковь тоже не сможет уклониться от его решения. Старый стиль, который все еще господствует в церковной жизни, не приспособлен для выживания в условиях современного общества. Для будущего Церкви огромное значение приобретет и вопрос о единстве. В его решении мог бы помочь опыт экуменического движения и межконфессионального диалога, поскольку, лишь достигнув единства и вступив в диалог с другими Церквями, Церкви Китая смогут внести свой вклад в культуру посткоммунистической эпохи.

ВНЕЦЕРКОВНОЕ ХРИСТИАНСТВО

Христианство, связанное с церковной организацией, представляет собой лишь один из аспектов христианской жизни в Китае. Диалог между христианством и китайской культурой разворачивается не внутри Церкви, а за ее пределами. В этом диалоге можно выделить несколько аспектов.

Внецерковная точка зрения

Христианство рассматривается как путь к постижению западной культуры. В Китае господствует убеждение, что христианство на Западе является мерилом человеческих ценностей и этических норм, кодексом ритуалов и обычаев и что в силу этого оно наложило заметный отпечаток на западную культуру. По мнению китайцев, в западном мире не осталось практически ни одного уголка, куда бы ни

проникло христианство, — поэтому тот, кто хочет понять западный мир, обязательно должен знать эту религию. В свете подобных рассуждений христианство уже не рассматривается как инструмент западного культурного империализма или как суеверие, но считается ядром того, что называют западной культурой. Если Китай хочет присоединиться к западному миру, он должен проникнуться духом христианства и осознать его великую позитивную роль — так рассуждают китайские специалисты.

В Китае интерес к христианству является также свидетельством поиска человеческих ценностей. Люди осознали — в особенности после «культурной революции» 1966—1976 гг. и в ходе последующего экономического развития страны, — что человеческие ценности необходимы, ибо они составляют основу общественной жизни. Во многих публикациях (особенно в журналах, посвященных религии и философии) в контексте обсуждения данных о растущем материальном благосостоянии страны и проблем, связанных с так называемой модернизацией (к ним относится, например, расслоение на богатых и бедных), ставится вопрос о смысле человеческой жизни. Многие из тех, кто смотрит на вещи под таким углом зрения, считают, что христианство поможет обрести этические нормы, столь необходимые для человеческой жизни. Естественно, в христианстве также видят учение, которое предлагает целостную концепцию Вселенной, истории, человеческой цивилизации и жизни отдельной личности.

На уровне индивидуального существования христианство дарует утешение. Здесь очень важную роль играет христианская идея Бога, Который пожертвовал Своим Сыном, чтобы спасти мир. Однако и жизнь христианских общин все в большей мере воспринимается как возможность обрести утешение — что неудивительно, если вспомнить об истории последних десятилетий (хотя бы о «культурной революции!»). «Христианство провозглашает равенство людей и отвергает мирские привилегии. Кроме того, христианство создает для людей второе общественное пространство, которое существует независимо от мирских властных структур», — пишет Чжоу Дэжун, молодой китайский ученый, живущий в Германии.

Сейчас в Китае подчеркивают тот аспект христианства, который состоит в христианском взгляде на мир. Интерес к христианскому миропониманию усилился после того, как стали возможны контакты с Западом и китайцы узнали, что в мире происходит процесс глобализации, в котором христианство играет позитивную роль. В качестве примеров можно упомянуть экологические вопросы, проблему равноправия женщин, вклад христиан в борьбу с болезнями, с последствиями катастроф, с социальной несправедливостью, выступления христиан за демократизацию, за справедливое распределение глобальных доходов, мировых ресурсов и т.д.

Важнейший аспект христианства, привлекающий особое внимание китайцев, — учение о трансцендентном Боге, которое совершенно отсутствовало в китайской религиозной традиции. Чэнь Сюаньян пишет по этому поводу:

«В традиционной китайской культуре отсутствует представление о трансцендентном Бытии. Поэтому в Китае нет идеалистов, поэтому Китай с большим трудом воспринимает укорененные в христианской цивилизации принципы демократии и науки. <...> необходимо Просвещение, чтобы на основе саморефлексии можно было возвысить собственную традицию до трансцендентности. <...> Трансцендентность есть и исток человеческого бытия, и одновременно его конечная цель. <...> Христианский Бог представляет собой самый типичный пример трансцендентности. Христианство учит нас, что Бог создал человека и мир, дабы явить Свое величие и дабы человек восхвалял Его. Однако люди согрешили, и теперь они должны жить в страдании, чтобы искупить свою вину и вернуться к Богу<...> Здесь идет речь о самых значимых вопросах, волнующих человечество: что есть человек? зачем он живет? Бог есть конечная цель человека, то есть, иными словами, конечной целью человека является трансцендентное существование. <...> Но если трансцендентное существование является основой человеческого бытия, люди не могут не стремиться к трансцендентности<...> В сознании же китайцев само понятие трансцендентности отсутствует. Поэтому среди них редко встречаются идеалисты. Еще более удручает следующее: хотя китайцы с давних пор и не отвергали чуждые им достижения человеческой мысли и культуры, но заимствовали они почти исключительно то, что было близко их собственной традиции; напротив, то, что отсутствовало у них самих (и потому должно было казаться особенно нужным), они отбрасывали или закрывали на это глаза. <...> Именно эта недостаточность в сознании народа делает возможной диктатуру бессовестности; именно отказ народа от трансцендентности является причиной застоя в Китае».

Грех и искупление

Какие элементы христианского учения сами китайцы считают наиболее значимыми для своей страны? Чжо Синьпин, директор Института мировых религий Китайской Академии наук, в своем докладе, прочитанном в г. Санкт-Августин (под Бонном), перечислил пять элементов христианства, которые, по его мнению, имеют большое значение для модернизации китайского общества:

1. Значение саморефлексии, связанной с христианским понятием первородного греха, для самосознания современных китайцев.
2. Значение разработки нравственных норм, связанных с христианским понятием искупления, для трансформации общества в сегодняшнем Китае.
3. Значение инспирации, связанной с христианским понятием трансцендентности, для нынешних реформ, проводимых в китайском обществе.
4. Значение того намека, который содержится в христианском понятии о спасении души, для исторической рефлексии о китайской модернизации.
5. Значение ориентации на христианское понятие экуменизма для возрождения китайской культуры.

Другой китайский ученый сказал, что есть несколько основ христианства, которые ни в коем случае не должны подвергаться изменениям, приспособляться к особенностям китайского восприятия:

1. Идея первородного греха и сознание собственной греховности. «Отрицание самости человека и критика человека есть величайшее духовное богатство, которое христианство подарило человечеству». Конфуцианцам понятие греха чуждо, именно поэтому они считают человеческую волю такой мощной, почти всемогущей силой, независимой от внешних влияний. Это влечет за собой высокомерие и отсутствие готовности к покаянию.

2. Трансцендентное, абсолютное Божество. Историческая трагедия Китая, по мнению упомянутого автора, заключается в том, что грешные, несовершенные и ограниченные люди подменили собою совершенного, всеведущего и всемогущего Бога — и эта подмена привела к катастрофическим последствиям. Мир есть мир, Бог же есть Бог. Бога нельзя заменить никем и ничем.

3. Любовь к ближним и абсолютная любовь к Христу. В конфуцианстве любовь к людям остается на уровне естественного чувства и ориентируется на семейные и национальные связи. Такая любовь не способна преодолеть сословные перегородки. Христианская любовь к людям, как и любовь к Богу, безусловна и бескорыстна: ведь Господь из любви к людям пожертвовал Своим Сыном Иисусом. Такая любовь священна, безгранична и бесконечна. «Любовь Бога и искупление человечества Христом суть те абсолютные условия, в свете которых христианин воспринимает мир: не только хорошие стороны жизни, но все существующее, включая греховность человека, все разновидности страдания и даже саму смерть. Обретение спасения через Христа и во Христе дает христианам мужество, чтобы смотреть в глаза греху, злу и страданию<...> Бог есть любовь, и эта любовь носит творческий характер. Бог приобщил людей к Своей творческой любви. Свидетельство тому — воплощение Христа и смерть на кресте, которую Он претерпел ради человечества. Крест Иисуса Христа стал символом любви Бога к людям и, следовательно, знаком надежды для всего человечества». Без глубокого понимания этой христианской любви китайцам будет очень трудно добиться реализации прав человека, от рождения принадлежащих каждому, или принципа равенства людей — а ведь это основные права, которых китайцы сегодня не имеют (и не имели никогда), к которым они стремятся и которых ждут.

Христианство и модернизация

Чан Кимквонг пишет в журнале «Чайна Ревью» за 1995 г., что религии в будущем наверняка предстоит сыграть совершенно особую роль в жизни китайского общества. Он имеет в виду, что важнейший дар, который религия может сегодня предложить обществу, — это моральные ценности. Вопросы, о которых задумываются в Китае в связи с т.н. «религиозной проблемой», звучат так: что может дать Китаю

христианство? какой вклад могут внести религии, и в частности христианство, в строительство китайского общества? способно ли христианство стать интегрирующей силой; способно ли оправдать те надежды, которые на него возлагают?

Совершенно очевидно, что роль религий, и прежде всего христианства, обсуждается главным образом в связи с двумя комплексами проблем: духовным кризисом и вопросами социальной благотворительности. Христианство может, как полагают некоторые, стать «мостом» между западными ценностями, столь желанными для китайцев, и их собственной традицией (особенно это касается этических ценностей). Можно выделить еще пять аспектов, которые сами китайцы считают особо значимыми с точки зрения роли христианства в процессе перестройки китайского общества:

1. Исторический. Христиане в Китае издавна должны были решать проблему: как оставаться одновременно настоящим христианином и настоящим китайцем. Им всегда приходилось критически переосмысливать собственный патриотизм. Принцип инь-ян (3) следует применять и тогда, когда речь идет о равновесии между китайской традицией и модернизацией («западничеством») или между экономическим развитием и культурой.

2. Институциональный. Христианство предлагает нам модели общинной и семейной структур. Реформы в Китае разрушили семью; политика ограничения рождаемости (одним ребенком) делает невозможным возврат к древней клановой структуре. Христианство предлагает другую модель — прежде всего тем, кто оказался бездомным. А число таких людей в Китае постоянно растет (старики, всякого рода изгои, калеки, безработные и т.д.).

3. Экзистенциальный. Церковь предлагает людям ритуалы, музыку, литературу для жизни в нашу кризисную эпоху; целостную картину мира, которая включает идею вечной жизни (прежде находившую выражение в культе предков). Христианство дает ответ на проблему страдания и смерти, а также содержит идею искупления, которая столь необходима для нынешнего поколения.

4. Интеллектуальный. Христианство воспринимается как средство постижения западной культуры и модернизации (особенно в академической среде). Это обстоятельство проявляется трояким образом: в том, что христианство стало предметом изучения в Китайской Академии наук; в том, что все большее число членов партии становятся христианами, и, наконец, в новом полуофициальном понимании религии (концепция т.н. «религиозной культуры»).

5. Международный. Христианские Церкви являются членами интернациональной (универсальной) общины. В этом можно усмотреть параллель со включением китайского хозяйства в международную экономическую систему и существованием транснациональных институтов.

Однако какой конкретный вклад христианство и христианские Церкви могли бы внести в строительство нового китайского общества? Бывший директор Ин-

ститута мировых религий Чжао Фусань называет три аспекта миссии христианства:

1) Социально-благотворительная деятельность всегда относилась к числу первостепенных задач китайских христиан (а также буддистов). В этой области предстоит сделать еще многое.

2) С точки зрения экономического развития очень важным является культурный аспект («духовное просвещение»). Речь идет об этических ориентирах, которые столь необходимы в условиях упадка идеологий, которые господствовали прежде.

3) Христианство должно сыграть роль «моста», облегчающего взаимопонимание и дружбу между Китаем и остальным миром (международный аспект). Буддизм тоже играл подобную роль (во взаимоотношениях между Китаем и Японией, Китаем и странами Южной Азии). В несколько меньшей степени налаживанию международных связей способствовал и ислам.

Христианство — новое видение для Китая

Особый аспект христианской жизни в сегодняшнем Китае представляет т.н. «культурное христианство», или «культурные христиане». Речь идет об интеллигентах и ученых, которые заинтересовались христианской теологией главным образом в связи со своими научными исследованиями западной культуры и религии — но теперь в определенном смысле «свидетельствуют» о христианской вере. Они, тем не менее, остаются за рамками существующих Церквей, которые, по их мнению, не обладают подлинным теологическим авторитетом — либо потому, что слишком сильно зависят от официального общества, государства или нации, либо потому, что (как «подпольная Церковь») действуют сектантскими методами. Вследствие всего этого такие люди не принимают крещение и не присоединяются ни к одной из Церквей. Тем не менее они являются «культурными христианами» и, кажется, оказывают большее влияние на элиту китайского общества, чем институализированные Церкви. Они занимают одну из трех следующих позиций: 1) позицию чисто академическую (большинство); 2) позицию людей, симпатизирующих христианству (эта группа менее многочисленна, чем первая); 3) позицию верующих (незначительное меньшинство).

Примечательно, что «культурные христиане» не имеют никаких точек соприкосновения с миссионерами, действовавшими в Китае до 1949 г., и не представляют собой «продукт» евангелизаторской работы китайских Церквей, проводившейся после 1949 г. Их появление — спонтанный феномен, который заставляет взглянуть на взаимоотношения китайской культуры и христианства под совершенно новым углом зрения. В этой связи можно даже говорить о «само-инкультурации» христианства.

Для этих людей христианство является — если можно так выразиться — «культурной идеологией», которая далеко не всегда приводит к подлинной вере. Кажется, они интересуются христианством как учением, философией или культурной системой, но не как Церковью. Подобный интерес основан не на религиозном опыте (во всяком случае, не на том опыте, который можно получить в Церкви или в Церквях). Скорее, они ищут некие универсальные основы, пытаются обрести «понимание» — после того, как марксизм доказал свою полную несостоятельность в этом плане.

Феномен «культурного христианства», вне всякого сомнения, свидетельствует о наличии разрыва между теологией и Церковью (особенно в Китае). Свою первоочередную задачу «культурные христиане» видят в том, чтобы «обогатить китайскую культуру христианским колоритом и способствовать распространению христианского духа в сферах культуры, гуманитарных наук и образования». Действительно, как мы уже вскользь упоминали, имеются феномены и факты, подтверждающие, что в последнее время христианство стало в КНР культурной «силой».

Для «культурных христиан» характерно, как отмечает Чжо Синьпин, что они, с одной стороны, «осознают нынешний кризис, но надеются на собственную культуру», а с другой стороны, разрабатывают «новую христианскую герменевтику межкультурных контактов в т.н. “постсовременном” мире».

Это новое миропонимание черпает силу не столько в китайской Церкви со всеми ее традиционными связями, сколько — и главным образом — в совершенно новом поколении специалистов по истории религии, философов, теологов, писателей, поэтов, художников и других интеллектуалов, которые всерьез интересуются христианской культурой и пытаются, опираясь на нее, преобразовать и сохранить китайскую культуру. Они видят в христианской культуре одну из важнейших движущих сил в развитии мировой истории (конечно, подразумевая при этом процесс инкультурации христианства в современность) и хотели бы с ее помощью «снять» (в гегелевском смысле) свою собственную традицию, то есть что-то в ней сохранить, а от чего-то отказаться, методом сравнения своей традиции с другими и ее критического осмысления найти для Китая третий, совершенно новый путь. Хотя эти люди придают большое значение традиционному элементу в китайской культуре и не собираются отказываться от него, они видят свою главную задачу в обогащении и преобразовании родной традиции. Исходя из своих новых представлений о реальной жизни и о человеческом обществе, они подчеркивают духовное и культурное значение таких христианских идей, как искупление и страдание ради мира. Их также глубоко волнуют и воодушевляют идеи «рождения Иисуса в греховный мир», «Сл_{ова}, ставшего плотью», крестных мук Иисуса, Святого Духа и «агапэ» (бескорыстной любви) — идеи, совершенно чуждые традиционной китайской культуре, но тем более привлекательные. «Культурные христиане» ви-

дят в этих представлениях сильнейший импульс для развития собственно китайской мысли с ее двумя крайними полюсами — конфуцианским и даосским (или: буддийским) мирозерцанием.

ХРИСТИАНСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА ДЛЯ КИТАЯ?

Известный социолог Франц-Ксавьер Кауфманн сказал в своем гонконгском интервью: «Слова о жизнеспособности христианства, о том, что оно сохранится в будущем, можно понимать по-разному. Прежде всего возникает вопрос, как нам следует вести себя в настоящем, чтобы устоять и в будущем. Мы знаем на основании опыта, почерпнутого из совершенно других сфер реальности, насколько несостоятельными обычно оказываются прогнозы общественных наук. Прекрасный пример тому, как мне кажется, — распад Восточного блока; то, что он произойдет так скоро, не мог предсказать никто, в том числе ни один социолог. Поэтому вполне понятен обостренный интерес, который вызывает вопрос о будущем христианства. Однако, оставаясь на почве рационального мышления, на него можно дать только следующий, неполный ответ: наибольшие шансы на выживание в будущем имеет то, что располагает конкретными ресурсами, чтобы приспособиться к непредсказуемым требованиям новой эпохи. Но ведь как раз вера в то, что не все зависит от наших собственных деяний, что благо человечества, которое нас, собственно, и заботит, не сводимо к преходящим историческим событиям нашего прошлого или будущего, предоставляет нам, если смотреть на вещи с социологической точки зрения, такие ресурсы».

Вопрос о будущем христианства в Китае тесно связан с вопросом о будущности в этой стране религии и веры вообще. Настоятель буддийского храма Юнцюань на Барабанной горе в Фуцзяне высказался по этому поводу так: «Религия не исчезнет. А если даже исчезнет, то лишь на время, вследствие ужесточения гонений на нее со стороны властей<...> Религия — это вера народа» (MacInnis 1993: документ 30).

Что касается именно христианства и его будущего, то профессор Тан И, сотрудник Института мировых религий (Отдел исследований по истории христианства) и президент Общества изучения христианской культуры в Пекине, определил три возможных альтернативных направления развития христианства в Китае:

1. Христианизация китайской культуры. Это означало бы радикальное изменение китайского общества, трансформацию, равнозначную обращению в христианскую веру Римской империи. Однако, как считает Тан И, такой вариант не может реализоваться, ибо для этого нет никаких предпосылок.

2. Буддийский путь, то есть «абсорбция» христианства китайской культурой. При этом варианте христианство останется, правда, «непоколебленным» в своих

основах, должно будет «только» приспособливаться, — но при этом наверняка возникнут «другой буддизм» и «другое христианство». С христианской точки зрения, подобный вариант представляется невозможным.

3. Третий и, по мнению Тан И, самый вероятный вариант, заключается в том, что христианство останется «западным» феноменом, то есть утвердится в Китае как «субкультура религиозного меньшинства». В таком случае христианские Церкви могли бы выполнять все свои задачи (в том числе проповедническую), официально они были бы признаны, но в целом христианство осталось бы «декоративным украшением китайской цивилизации» и не имело бы влияния на основной поток этой культуры.

Так что же, Китай в принципе не может сделать выбор в пользу христианства? Китая в христианской перспективе не существует? И нет никакой христианской перспективы для Китая? Может быть, китайцам следовало бы отдать предпочтение даосизму, конфуцианству, каким-то другим традиционным религиям и этическим представлениям? Все эти вопросы ставятся и дискутируются в сегодняшнем Китае. Но ведь это вопросы и к нам! Как должно ответить на них само христианство, христианская Церковь? Что можем сказать мы, глобально мыслящие христиане? Весьма определенно по этой проблематике высказывается Хун Чаисик, кореец с конфуцианским прошлым, ныне преподающий в Бостонском университете этику и историю христианской и китайской традиций:

«Возрастающая глобальная взаимозависимость стран, особенно в сферах экономики, технологии и проблем окружающей среды, уже утвердилась как тенденция, которая требует более тесного глобального сотрудничества национальных государств. Возникновение международного сотрудничества порождает потребность в глобальном управлении, которое, в свою очередь, возможно лишь на основе универсального духовного видения и общих целей. Возможность решения задачи превращения планеты Земля в удобное для людей жизненное пространство зависит от того, сумеем ли мы придать нашим личным истокам глобальный характер. Мы должны переступить через границы родных традиций.

То угрожающее положение, в котором оказалось человечество на нашей планете, требует радикальных изменений в понимании человеческой природы и человеческих ценностей. Индивидуализм и рационализм, которые, если смотреть на вещи с исторической точки зрения, связаны с христианством, особенно с протестантской культурой, сегодня все более подвергаются критике. Мы должны найти такой подход к человеческой личности, который в равной мере основывался бы на уважении к автономии отдельного индивида и на особом уважении к личности как к члену сообщества. ... Нам нужна новая перспектива, чтобы осознать ценность человеческой жизни в контексте большой экосистемы, элементы которой взаимозависимы и включают небо, землю, а также все формы жизни. Соединив на новой основе в единое целое все лучшее из унаследованных нами традиций (конфуциан-

ской, христианской и других), мы должны будем понять и объяснить другим, что значит вести достойную человеческую жизнь и каким образом можно здесь и сейчас построить достойное общество».

Именно в такой стране, которая не знает надежды на личное бессмертие, не имеет понятия о воскресении во плоти, не ведает Бога, христианская вера может стать мощным внутренним импульсом. Христиане веруют в Царство Божие, в котором каждый человек, каким бы убогим и презиаемым он ни был, призван приобщиться совершенного счастья, мира Господня и Его абсолютной праведности. Однако для того чтобы эта вера стала «силой» (как в процессе «глобализации» вообще, так, в частности, и в Китае), само христианство должно доказать, что оно есть «путь, по которому люди могут идти или учиться идти, чтобы снова обрести уверенность в конечной цели своей жизни. Для тех, кто согбен и, подобно слепцам, не отрывает глаз от земли, возможность свободно смотреть вперед, дарующая надежду и уверенность, поистине является благодатью. Христианство именно в сегодняшнем Китае могло бы нести людям свидетельство о благодати» (Х. Вальденфельс. Шансы Церкви в меняющемся Китае, с. 30).

Перевод с немецкого Татьяны Баскаковой

Примечания редакции

(1) Движение «четвертого мая» — массовое антиимпериалистическое движение в Китае в мае-июне 1919 г., возникшее под влиянием октябрьского переворота в России.

(2) Имеется в виду провозглашение Китайской Народной Республики, произошедшее 1 октября 1949 г., после разгрома гоминьдановских войск Народно-освободительной армией.

(3) Инь и ян — в древнекитайском даосизме полярные космические начала. Инь — женственная, пассивная, слабая и нередко разрушительная сторона реальности. Ян — мужское, сильное и созидательное начало. Благодаря их взаимодействию создается и изменяется материальный мир, в т.ч. общество, мораль, культура.

ТИБЕТ: ПРАВА ЧЕЛОВЕКА И ЗАКОННОСТЬ*

ОФИЦИАЛЬНОЕ ЗАКЛЮЧЕНИЕ МЕЖДУНАРОДНОЙ ЮРИДИЧЕСКОЙ КОМИССИИ

Настоящий отчет посвящен проблеме соблюдения законности и прав человека в Тибете¹, включая право на самоопределение и прочие коллективные права; экономические, социальные и культурные права; а также гражданские и политические права. Несмотря на то, что отчет охватывает весь период, начиная с вторжения Китая в Тибет в 1950 г., основное внимание уделено событиям последних лет.

* Выдержки из официального заключения Международной юридической комиссии (октябрь 1997 г.). Печатается по изданию: International Commission of Jurists. Tibet: Human Rights and the Rule of Law, December, 1997. - Dharamsala, 1998. — *Прим. ред.*

¹ Под «Тибетом» здесь подразумевается «этнографический» Тибет, то есть все Тибетское нагорье, включая так называемый Тибетский автономный округ (ТАО), а также населенные преимущественно тибетцами пограничные китайские провинции Сычуань, Гансу и Юннан. Китайцы, говоря о Тибете, имеют в виду лишь часть этнографического Тибета, известную ныне как ТАО.

В отчете указывается, что репрессии в Тибете существенно усилились после Третьего национального съезда по работе в Тибете 1994 г., на котором китайские руководители высказали мнение о том, какое влияние оказывает находящийся в изгнании Далай-лама на политическую нестабильность в Тибете, и выработали новую стратегию поведения в отношении этого региона. Съезд утвердил программу быстрого экономического развития региона, включающую в себя переселение большого числа китайцев в Тибетский автономный округ (ТАО), а также одобрил меры, направленные на борьбу с влиянием Далай-ламы и против инакомыслящих. Результатами съезда стали: усиление контроля за религиозной активностью и беспрецедентная со времен «культурной революции» кампания по дискредитации Далай-ламы; резкое увеличение числа арестов по политическим мотивам; усиление надзора за потенциальными диссидентами и репрессий в отношении всех форм протеста, в том числе не связанного с политическими мотивами.

В 1996 г. началась новая волна эскалации репрессий в Тибете, отмеченная интенсивной работой по перевоспитанию, проводимой в монастырях, в рамках которой от монахов требуют демонстрации своей лояльности к властям, наложением ограничений на распространение информации о положении в Тибете, осуждением ряда высокопоставленных религиозных лидеров и изъятием фотографий Далай-ламы из общественных мест. Восемилетний мальчик, объявленный Далай-ламой в качестве перерождения Панчен-ламы, второй по важности фигуры в буддийской церковной иерархии Тибета*, до сих пор содержится под арестом. Одновременно с этим китайские руководители развернули кампанию, направленную против традиционных проявлений тибетской культуры, считая ее препятствием прогрессу и источником национализма, а в 1997 г. они объявили буддизм «иностранный культурой».

В основе всех этих нарушений прав человека и нападков на тибетскую культуру лежит отрицание главного права тибетского народа — права на самоопределение. Именно с целью насаждения своих, чуждых для Тибета и непопулярных среди его населения законов китайцы стремятся подавить в этой стране всякий национальный протест и все чисто тибетские культурные проявления. С целью колонизации Тибета Китай стимулирует и поощряет массовую миграцию китайцев в Тибет, где они уже доминируют в сфере политики, безопасности и экономики.

ПРОБЛЕМА АВТОНОМИИ

Согласно законам и Конституции КНР, Тибетский АО и прочие автономные области Тибета наделены ограниченной автономией, и большинство решений мест-

* Панчен-лама, в переводе с тибетского — «Великий ученый», считается воплощением Будды Амитабхи. — *Прим. ред.*

ных органов власти нуждается в одобрении центральных властей. Но реальное влияние, которое тибетцы могут оказывать на решение своих собственных проблем, еще меньше в силу сосредоточения всей полноты власти в руках Коммунистической партии Китая (КПК), а также благодаря отстранению тибетцев от сколько-нибудь существенного участия в деятельности региональной и местной администрации. В результате, несмотря на то что формально тибетцы обладают правами автономии, на практике они почти всегда оказываются в положении подчинения более властным органам китайского правления. Все местные органы управления контролируются комитетами и «ведущими группами» из КПК, которые в своих действиях совершенно не исходят из представлений об автономии. Китайцы занимают ключевые посты в армии и полиции. На протяжении своей истории Тибет неоднократно являлся разделенным государством, и потому в настоящее время препятствием тибетскому самоуправлению в значительной степени служит раздел территории Тибета, согласно которому большое число тибетцев находится вне пределов ТАО, в четырех провинциях Китая, где они составляют незначительное меньшинство населения.

УГРОЗА ТИБЕТСКОЙ КУЛЬТУРЕ И НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

В 1959 г. Генеральная Ассамблея ООН выразила озабоченность по поводу «уважения основных прав человека в Тибете и сохранения особенностей культуры и религиозной жизни тибетцев». В 1961 и 1965 гг. ООН вновь отметила опасность «угрозы разрушения культуры и религиозной жизни» тибетского народа. В 1991 г. Подкомитет по предотвращению дискриминации и защите национальных меньшинств при Комиссии по правам человека ООН вновь выразил озабоченность в связи с «сообщениями о нарушениях основных свобод и прав человека в Тибете, результатом чего является угроза культурной, религиозной и национальной идентичности тибетского народа».

В настоящее время некоторые китайские политики продолжают различными мерами разрушать составляющие части тибетской культуры и самоидентичности.

<...>

Тибетское культурное наследие

Главная составная часть уникальной культуры Тибета была полностью подорвана в первые годы китайского правления в результате разрушения монастырской системы. Культурная революция продолжила этот процесс физическим разрушением уникальных культовых сооружений и памятников Тибета и мерами по подавле-

нию культурной идентичности самих тибетцев. В течение этого периода культура Тибета понесла ощутимые материальные потери; из многих тысяч тибетских монастырей сохранилось лишь несколько. Начиная с 1979 г. китайские власти предоставили Тибету некоторую религиозную свободу и многие монастыри были частично восстановлены, но при этом все формы разрешенной культурной активности были сильно ограничены и полностью лишены всякого национального аспекта. В процессе модернизации городов, начатой китайцами в 1979 г., было разрушено большинство сохранившихся традиционных тибетских городских построек. Многие тибетские дома в Лхасе были полностью разрушены и целые кварталы обращены в руины.

<...>

Необоснованные аресты

Тибетцы продолжают подвергаться арестам и содержанию под стражей на длительный срок без предъявления обвинений или по таким причинам, как мирные заявления о поддержке идеи независимости Тибета и поддержание связей с Далай-ламой. Число политических заключенных за последние годы превысило в Тибете 600 человек. Рабочая группа по незаконным арестам при ООН критиковала Китай за использование такого неопределенного понятия, как «контрреволюционные преступления», и безрезультатно призывала китайских руководителей освободить десятки тибетцев, которые оказались в заключении вопреки всем международным юридическим нормам, гарантирующим свободу высказываний и свободу религии. Многие тибетцы были арестованы в ходе мирных демонстраций, за написание и распространение листовок, за общение с иностранцами или членами Правительства Тибета в изгнании, а также за хранение печатных материалов, призывающих к независимости. Монахини составляют от одной четверти до одной трети от общего числа политических заключенных. В 1997 г. Китай сменил понятие «контрреволюция» на не менее расплывчатый термин «преступления против национальной безопасности», добавив статью, предусматривающую наказание за «раскол нации».

Пытки

В тибетских тюрьмах широко распространены пытки и содержание в условиях, приводящих к возникновению заболеваний. Обычной практикой в отношении политических заключенных являются пытки электрическим током. Пытки и другие формы обращения, опасного для здоровья заключенных, имеют место в полицейских участках во время ареста, при перевозке к местам заключения, в лагерях и тюрьмах. Документально зафиксированные методы пыток в отношении тибетцев включают избивание цепями, железными прутьями и палками с шипами, применение электрического тока к особо чувствительным частям тела, включая поло-

вые органы и рот, подвешивание за руки, вывернутые за спину, пытки холодом и ледяной водой. Жестоким издевательствам и пыткам подвергаются также женщины, и в особенности монахини.

Произвол властей и наказания без суда

Пока нет подтвержденных сообщений о расстрелах мирных демонстраций со времени массовых выступлений и беспорядков 1987—1989 гг., когда множество тибетцев, включая мирных демонстрантов, были расстреляны и убиты. В последние годы в тибетских тюрьмах несколько политических заключенных, в том числе молодых монахинь, умерли при невыясненных обстоятельствах, вероятно, по причине пыток или в результате небрежного и жестокого обращения. Согласно отчетам, смертная казнь в Тибете только в ТАО была применена в 1996 г. 34 раза, причем без соблюдения должных юридических процедур и судебного разбирательства.

Свобода высказываний

Для тибетцев сильно ограничена свобода высказывания своего мнения. Власти с нетерпимостью относятся ко всем проявлениям политического национализма. Общественные комитеты выявляют несогласных с официальной идеологией и насаждают «правильное мнение». Тибетцы подвергаются арестам и тюремному заключению или направляются в лагеря трудового перевоспитания всего лишь за мирное выражение своих политических взглядов. Вся информация, поступающая в Тибет из внешнего мира и выходящая из него, тщательно контролируется. В последние годы система запретов еще более ужесточилась в рамках антикриминальной кампании «Жесткий удар». Проводится изъятие фотографий Далай-ламы, акция по патриотическому перевоспитанию монахов.

Свобода религии

Буддизм играет ведущую роль в жизни тибетцев. Однако китайские власти осуществляют грубое вмешательство в религиозную жизнь тибетцев. Монастыри находятся под постоянным надзором со стороны местных властей, партийных органов и отделений полиции. Каждый монастырь управляется Комитетом Демократического Управления (КДУ).

Со времени партийного съезда 1994 г., на котором Далай-лама и «его приспешники» были объявлены причиной политической нестабильности в Тибете, тибетский буддизм стал объектом пристального наблюдения и контроля. Усилилась роль партийного руководства в деятельности КДУ; усилился запрет на возведение культовых сооружений без официального разрешения, ограничено число монахов и монахинь в монастырях; для верующих тибетцев затруднено принятие монашества; от монахов требуют делать заявления, направленные против Далай-ламы.

Отыскание перерождения Панчен-ламы китайские власти использовали для усиления кампании по дискредитации буддизма и уменьшения политического влияния Далай-ламы. Главный монах, участвовавший в процедуре отыскания, был арестован и позже подвергся наказанию; была произведена политическая чистка в монастыре Панчен-ламы, а простых тибетцев и их религиозных лидеров проверяли на лояльность властям, требуя, чтобы они отрицали влияние Далай-ламы на процесс отыскания Панчен-ламы и признали кандидата, выбранного самими китайцами. За запретом на выставление фотографий Далай-ламы в общественных местах последовал запрет иметь их и в личном пользовании.

В 1996 г. началась кампания по патриотическому перевоспитанию в монастырях, которая продолжается до сих пор. В главные монастыри были посланы усиленные рабочие бригады для проведения среди монахов работы по перевоспитанию, в рамках которой от них требуют осуждения в адрес Далай-ламы. Сотни монахов были вынуждены покинуть свои монастыри, а по крайней мере 90 человек были арестованы за сопротивление процессу перевоспитания. Один из монастырей был обстрелян китайским вооруженным отрядом, причем один монах был убит и трое ранены.

<...>

Официальный статус Тибета

Центральный Тибет — часть Тибета, управляемая из Лхасы, — с 1913 по 1950 г. имела все признаки государственности согласно нормам международного права. В 1950 г. люди, проживавшие на этой территории, находились под управлением единого правительства, без какого бы то ни было вмешательства извне. В период 1913—1950 гг. все внешние сношения Центрального Тибета осуществлялись исключительно правительством Тибета. Таким образом, Центральный Тибет *de facto* являлся независимым государством к тому моменту, когда перед лицом китайской оккупации он вынужден был подписать в 1951 г. так называемое «Соглашение из 17 пунктов», отказавшись от своей независимости в пользу Китая. В это Соглашение был включен ряд пунктов, согласно которым Китай обязался сохранить неприкосновенной действующую на тот момент политическую систему Тибета, статус и положение Далай-ламы, свободу религии и действующую монастырскую систему, а также воздержаться от проведения насильственных реформ. Все эти обязательства были грубо нарушены Китаем. В связи с этим Правительство Тибета вынуждено было в 1959 г. расторгнуть это Соглашение.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Выдержка из интервью Международной юридической комиссии с Далай-ламой (3 декабря 1996 г., Индия)

Вопрос: Вы используете термин «геноцид культуры». Что вы имеете в виду?

Далай-лама: К тибетскому народу применяются дискриминационные меры постепенного воздействия, приводящие к его маргинализации. Разрушение культурных ценностей и традиций вкупе с массовым переселением китайцев в Тибет и жесточайшим подавлением нашей культуры и религии достигают масштабов геноцида культуры. Под постоянной угрозой находится само выживание тибетцев как отдельной нации.

Этот геноцид совершается как умышленно, так и невольно. Некоторые его проявления — прямое следствие политики Китая, направленной на китаизацию и разрушение нашей национальной самоидентичности. К примеру: культура Тибета в большой мере основана на буддизме. Но, во-первых, китайские коммунистические лидеры, будучи крайними атеистами, всегда противостоят всякой религии. Во-вторых, в последние два-три года китайцы в официальных заявлениях и документах стали сравнивать тибетскую ситуацию с положением, в котором находилась польская «Солидарность», когда религиозность и национальное единство поддерживают друг друга. Они проводят параллель между буддизмом и тибетским национализмом. А в последние несколько месяцев мы получили сообщения о том, что некоторые китайские официальные лица из местной администрации стали открыто заявлять: до тех пор, пока не искоренены все формы тибетской буддийской религиозности, в Тибете сохраняется опасность сепаратизма. Буддизм, заявляют они, есть ключевой фактор сепаратизма и популярности Далай-ламы, поэтому необходима борьба с буддизмом. В силу этого китайцы вынуждены контролировать и запрещать изучение буддизма. В прошлом году они расширили политический курс, обязательный для изучения в монастырях. Все это суть проявления сознательного разрушения тибетской культуры.

Еще пример: раньше в Лхасском университете было больше кафедр чисто тибетского образования. Несколько лет назад многие из них были закрыты. Затем на сохранившихся кафедрах было сокращено число учащихся, поскольку китайцы сочли, что студенты, обучающиеся на них, придерживаются слишком националистических взглядов. Другим проявлением этого процесса является то, что на вступительных экзаменах оценки, полученные за знание китайского языка, считаются более важными, чем за тибетский. Поэтому студенты, хорошо владеющие китайским языком, имеют преимущество. А те, которые более усердно изучают тибетский язык, получают низкие оценки на выпускных экзаменах и в дальнейшем

испытывают трудности при попытках продолжить обучение в китайских университетах. Поэтому и их родители, и сами студенты вынуждены прилагать большие усилия к изучению китайского.

Одной из форм геноцида является массовая миграция китайцев в Тибет и политика китаизации нашей страны. Вся атмосфера, царящая в Лхасе и других городах, подобна той, которую можно наблюдать в городах Китая. Множество магазинов, ресторанов, чайных домов и т.д. принадлежит китайцам, так что в повседневной жизни многим людям необходимо знание китайского языка. Много китайцев среди плотников, портных, маляров и прочих ремесленников. Таким образом, в повседневной жизни людям постоянно требуется знание китайского языка, а тибетский остается почти без употребления. Несколько лет назад один постоянно проживающий здесь тибетец рассказал мне после посещения Лхасы, что как-то вечером, находясь в старой части города, он вдруг обратил внимание на то, что все вокруг были одеты в китайскую одежду и говорили по-китайски. Тогда для проверки он что-то крикнул по-тибетски, и многие отозвались. Он подошел к ним и спросил, почему они разговаривают между собой по-китайски. Они ответили: «Когда мы не говорим по-китайски, мы не чувствуем себя равными». Эти молодые люди, чтобы заслужить уважение, вынуждены были говорить по-китайски. Вся окружающая ситуация вынуждает их так думать и так поступать.

Итак, с одной стороны, китайцы своей официальной политикой планомерно сокращают использование тибетского языка и изучение буддизма. С другой стороны, вся социальная атмосфера, царящая в Тибете, вынуждает тибетцев говорить на китайском языке, одеваться в китайскую одежду и даже перенимать китайскую кухню. Вот пример: в течение последней тысячи лет каждый тибетец, начиная от Далай-ламы и кончая последним нищим, по крайней мере один раз в день ел цампу (жареная ячменная мука) — нравилось ему это или нет (смеется). Теперь это изменилось. В прошлом году настоятель расположенного в Индии монастыря Намгьял, вернувшись из Тибета, где он жил в доме у родственников, рассказал мне, что все вокруг ели рис. Его рассказ запомнился мне своей символичностью, и недавно я расспросил об этом одну женщину-студентку, приехавшую из Тибета. Она сказала, что цампу хорошего качества достать там почти невозможно. «Цампа, которую нам приходится покупать в магазинах-распределителях, как правило, старая и испорченная».

Разрешите привести вам другой, более серьезный пример. Мы находимся в изгнании почти 38 лет. Сначала здесь было всего несколько случаев убийства, два или три, не больше. Но за последние десять лет произошло по меньшей мере пять убийств, в основном среди тибетцев, недавно покинувших Тибет. Их образ мыслей и манера поведения очень изменились. Они потеряли терпимое и уважительное отношение к другим людям. Эти трагические происшествия показали, как в условиях китайского правления изменились тибетская традиционная культура,

социальная атмосфера, миролюбивый нрав тибетцев, их способность к состраданию. Если эти важнейшие составляющие тибетской культуры и национального характера будут утрачены окончательно, тогда даже обретение нами независимости окажется бесполезным. Поэтому я считаю, что важнейшей задачей является сохранение тибетской культуры, тибетского образа мысли, манеры поведения, сохранение культуры тибетского буддизма. Конечно, идеального общества не существует, но в целом для тибетской культуры характерен высокий уровень сострадания. Я думаю, что даже с точки зрения пользы для всего человечества очень важно сохранить тибетскую культуру. Китайцы также являются нашими братьями и сестрами, и в отдаленной перспективе мы можем оказать большую помощь китайцам, поделившись с ними нашими духовными ценностями и показав новые перспективы развития. Поэтому моей главной заботой является забота о сохранении тибетской культуры.

VI

ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Юрий ТАБАК
(Москва)

ОТНОШЕНИЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ К ЕВРЕЯМ

Речь в нашей статье пойдет об отношении наиболее многочисленной и оказавшей определяющее влияние на историю России христианской конфессии — православия — к представителям другой религии — иудаизма¹. Предварительно заметим, что на протяжении многих веков понятия «еврей» и «иудей» были тождественны, однако в силу специфики развития еврейского сознания последних столетий этническая и религиозная составляющие еврейства обрели самостоятельное значение. От религиозной общины отделилось секуляризирован-

¹ Это отнюдь не значит, что мы не считаем религиозно значимыми для России другие христианские конфессии, активизацию деятельности которых мы можем наблюдать с начала перестроечного периода (см.: На пути к свободе совести. — М.: Прогресс, 1989; Религия и демократия. На пути к свободе совести. Вып. II. — М.: Прогресс, 1993; Религия и права человека. На пути к свободе совести. Вып. III. — М.: Наука, 1996). Однако трудно сказать что-либо определенное об отношении представителей этих конфессий в современной России к еврейской общине: насколько нам известно, каких-либо специальных социологических или иных работ на эту тему не существует. Общие сравнительные оценки отношения различных религиозных конфессий к евреям приводятся в работах Л. Воронцовой и С. Филатова. См. библиографию в сб.: Православная Церковь и евреи: XIX—XX вв. — М.: Рудомино. Бог Един, 1994, с. 130.

ное еврейство, не теряющее, однако, своей культурно-этнической идентичности. Часть секуляризированного еврейства, декларирующего свою безрелигиозность, признает высокую гуманистическую значимость традиционных еврейских религиозных ценностей¹. В этом смысле определение «иудей», обычно употребляемое в России применительно к еврею, исповедующему иудаизм, слишком сужает то многозначное понятие «еврейства», каким оно предстает в сознании современного православного христианина. Поэтому мы, как и прежде², предпочитаем употреблять более широкое понятие «еврей», хотя и последнее не снимает ряда трудностей в исследованиях по еврейско-христианской проблематике³.

Чтобы перейти к анализу отношения современной Русской Православной Церкви к евреям и иудаизму, необходимо остановиться на религиозно-исторических обстоятельствах, определивших нынешнюю ситуацию.

Историческому положению еврейской общины в православной России посвящена обширная научная литература⁴, и его детальный анализ не входит в нашу задачу. Тем не менее попробуем охарактеризовать общие тенденции в более чем тысячелетних отношениях евреев и православных христиан в России.

Эти отношения имели место практически со времен зарождения российской государственности, когда уже в IX—X вв. на территории Киевской Руси селились евреи из Западной Европы и исповедующие иудаизм хазары. Еврейская община зани-

¹ В частности, в России такое течение представлено Ассоциацией гуманистического иудаизма «Еврейский мир».

² См. нашу статью «Трудности и перспективы еврейско-христианского межрелигиозного диалога». В сб.: Диа-Логос: Религия и общество 1997. — М.: Истина и Жизнь, 1997, с. 43, прим. 1. на с. 485.

³ Так, специфическим для России является абсолютное преобладание этнической составляющей в понятии «еврей», и словосочетание «еврей-христианин» не вызывает особого удивления. В западных языках такое словосочетание абсолютно невозможно: хотя и там понятие «еврей» (Jew, Juif, Jude и т.д.) в известной мере поглотило понятие «иудей»: оно может подразумевать еврея-иудея, абсолютно секуляризированного еврея, еврея — приверженца восточных культов, наконец, нееврея, принявшего иудаизм, но только не этнического еврея, исповедующего христианство. Последнего в крайнем случае назовут «обращенным евреем», но никак не просто «евреем». Не случайно в рамках четко выдерживаемой дихотомии «еврей-христианин» религиозные течения на Западе, в той или иной мере ориентирующиеся на христианские религиозные ценности, но при этом декларирующие опору на этнически еврейскую среду, никогда не используют в своих самоназваниях слова «христианский», предпочитая называть себя «Евреями за Иисуса», «мессианскими евреями» и т.д.

⁴ Краткие библиографические сведения о литературе на русском языке можно найти в нашем послесловии к книге: *Лихтенберг Ж.П.* От Первого до Последнего из Праведников. / К истории еврейско-христианских отношений. — М.: Путь, 1996, с. 107—108.

мала, по-видимому, вполне прочное экономическое и социальное положение: киевские евреи учились в знаменитых еврейских учебных заведениях Европы, а Киев оставался ведущим центром торговли между Востоком и Западом, которую осуществляли главным образом евреи и итальянцы¹. Немалым было, по-видимому, на Руси и религиозное влияние иудаизма: не случайно знаменитое «Сказание о крещении Руси» включает рассказ о том, как князь Владимир выбирал будущую государственную монотеистическую религию, призванную прийти на смену прежним языческим верованиям, — и одним из альтернативных вариантов являлся иудаизм. Хотя вопросы о происхождении «Сказания» и его исторической достоверности до сих пор остаются нерешенными², однако безусловным является тот факт, что в Киевской Руси уже на ранней стадии имела место острая христианско-иудейская полемика: так, резкие антииудейские пассажи содержатся в «Речи философа», включенной в «Сказание». Возможно, в начальный период борьбы христианской Церкви с иудейским влиянием антииудейская полемика была обусловлена апологетическими целями. Уже после утверждения христианства эта полемика была продолжена: она ярко обнаруживает себя в летописных сказаниях, «Слове о законе и благодати» первого русского митрополита Илариона, «Толковой Палее», «Архивском хронографе» (XIII в.) и других произведениях³. Параллельно с литературной полемикой предпринимаются практические попытки обращения евреев в православие: широко известен эпизод из «Жития преп. Феодосия», согласно которому «блаженный... ходил к евреям и спорил с ними о Христе; укорял их и досаждал им, называя их отступниками и беззаконниками»⁴. Кроме того, экономическое процветание иноверцев-евреев могло способствовать обострению вражды к ним. Таким образом, создавались предпосылки для возникновения неоднозначной ситуации, в которой оказалось еврейство в Древней Руси, — подобная ситуация складывалась и в Западной Европе, когда периоды относительного экономического благополучия, а то и процветания сменялись периодами религиозного давления и погромами. Первый такой погром на Руси имел место уже в 1113 г., когда был разграблен Жидовский квартал в Киеве.

¹ Еврейская энциклопедия (ЕЭ). — С.-П.: Брокгауз—Ефрон, 1906—1913, т. IX, кол. 516—517.

² См., например: *Брайчевский М.Ю.* Утверждение христианства на Руси. — Киев: Наукова думка, 1989, с. 217—223.

³ *Дудаков С.* История одного мифа. — М.: Наука, 1993, с. 9—14.

⁴ Не исключено, впрочем, что часть евреев была крещена насильно, вместе со значительной частью славянского языческого населения, и что такого рода посещения евреев имели целью проверку их благонадежности и выявление тайной ереси, как у марранов. См.: *Барац Г.М.* Повести и сказания древнерусской письменности, имеющие отношение к евреям и еврейству. — Киев: Киевская старина, 1906.

Дальнейшая история Российского государства воспроизводила модель отношений еврейского и христианского населения, в общих чертах характерную для Киевской Руси и для Западной Европы: при неустойчивости социально-экономического статуса еврейское население оставалось в большей или меньшей степени притесняемым религиозно-этническим меньшинством. Изучая историю российских евреев, нетрудно заметить, что социально-религиозные притеснения и гонения на евреев в России принимали формы, вполне традиционные для Запада: запреты на профессии, насильственное крещение, «кровавые наветы», погромы. Многочисленным еврейским гетто западных городов соответствовала «черта оседлости» в России. В еретических движениях католического мира, как, например, альбигойстве, власти усматривали еврейское влияние и подвергали евреев жестоким преследованиям; так же и на Руси движение «жидовствующих» XV в. повлекло впоследствии немалые беды для евреев¹.

Однако при схожести форм религиозных гонений на евреев на христианском Западе и на Руси необходимо отметить важные различия, касающиеся, так сказать, «источников» гонений. В исторических исследованиях западных ученых, посвященных истории антисемитизма, в том числе христианского антисемитизма, условно выделяются три составных элемента средневекового христианского общества и дифференцированно анализируются их взаимоотношения с еврейской общиной: «народ», представленный различными его классами — от бесправных и беднейших слоев (рассматриваемых как *plebs*, «толпа») до крупнейших феодалов, Церковь и государство. Что касается взаимоотношений государственных институтов Западной Европы с еврейской общиной, то здесь обнаруживается много общего с Русским государством. И в Европе, и на Руси государственное законодательство и проводимая официальная политика определялись целым рядом изменчивых идеологических, экономических и социальных факторов, в результате чего степень притеснения евреев носила волнообразный характер, колеблясь между периодами относительного спокойствия и кровавыми погромами. Христианское население, связанное многочисленными торгово-экономическими связями с еврейской общиной, в «спокойные» периоды сохраняло более или менее нейтральное, а на индивидуальном уровне — иногда даже дружественное отношение к ев-

¹ ЕЭ, т. II, кол. 115—116; Краткая Еврейская Энциклопедия (КЕЭ). — Иерусалим: 1976, т. 2, кол. 509—510. Само по себе движение «жидовствующих» представляло собой чрезвычайно сложное явление, в котором переплелись самые разнообразные социально-религиозные тенденции, имевшие место в странах Запада и на Руси в XV—XVI вв. См.: *Каптанов А.В.* Очерки по истории русской Церкви. Т. I. — М.: Наука, 1991, с. 489—505. Породивший обширную литературу вопрос о том, в какой мере это движение испытало влияние именно иудаизма и столь ли уж большую роль сыграли в нем западные евреи, не решен и поныне.

реям¹. Однако в целом характерная для средневекового христианского сознания смесь страха и ненависти по отношению к евреям (о религиозных истоках которой мы будем говорить ниже) никогда не исчезала, тлея под прессом социально-экономической необходимости поддерживать сложившийся *status quo*. И стоило лишь возникнуть неким новым обстоятельствам в общественной жизни, когда те или иные социальные, финансово-экономические, церковно-государственные или внутренние религиозные противоречия христианского мира достигали точек кипения, — и малозащищенное еврейское население превращалось в объект финансово-экономического грабежа, пешку в чьей-то политической игре или же удобную мишень для сосредоточения на ней социального недовольства народных низов. Все эти цели достигались без труда: стоило лишь разжечь тлеющий огонь религиозной ненависти, и темное суеверное христианское население превращалось в фанатичную толпу, готовую к убийствам и грабёжам².

При всем том позиция и роль Православной Церкви в проведении еврейской (или, если угодно, антиеврейской) политики в Древней Руси существенным образом отлична от позиции и роли церковных институций в странах средневековой Западной Европы — Католической Церкви периода средневековья и Нового времени, а также протестантских деноминаций. На Западе (и отчасти на Востоке³) церковная политика по отношению к евреям носила чрезвычайно противоречивый характер. В истории Римского Престола (например, в деятельности Пап Иннокентия IV, Григория X и др.) можно найти десятки примеров гуманного отно-

¹ Блестящий анализ сложных и противоречивых отношений христианского населения с еврейской общиной в эпоху средневековья содержится в переведенной на русский язык книге современного еврейского историка Я.Каца. См.: *Кац Я.* Евреи в средневековой Европе. — Иерусалим: Библиотека-Алия, 1997.

² Анализу корней и причин антисемитизма, а также механизмов его проявления в христианском мире посвящены многочисленные исследования. Из сравнительно недавних обобщающих трудов на эту тему см.: *Langmuir Gavin L.* History, religion and antisemitism: USA, 1990 и *Chevalier Yves.* L'antisémitisme: Paris, 1988. Для нас в данном случае важен сам факт заинтересованности и участия различных общественных групп и структур христианского общества в антиеврейской политике.

³ Говоря о различиях политики Русской Православной Церкви по отношению к евреям и политики Западных Церквей, прежде всего Римско-Католической, ни в коем случае не следует рассматривать эти различия как частный случай привычно выстраиваемых оппозиций «Восток-Запад» или «католичество-православие». Политика поместных Восточно-Православных Церквей в отношении евреев существенно разнилась: от более или менее благожелательной (прежде всего в Новое время), как у Сербской и Болгарской, до отчетливо антиеврейской — как у Греческой и особенно Румынской Церкви. См.: КЕЭ, т.6, кол. 729—733.

шения к евреям и защиты их от произвола и антисемитских выступлений толпы. Однако не меньше обнаруживается примеров и прямо противоположного свойства, когда антиеврейские законодательные акты и практическая политика инициировались как раз церковными властями или же реализовывались при их активнейшем участии. Более того, Западная Церковь занимала порой значительно более активную антиеврейскую позицию, чем государство, которое временами брало еврейскую общину под свою защиту¹.

В истории Православной Церкви в России вряд ли можно обнаружить подобные примеры. Все антиеврейские решения, в т.ч. и касающиеся сугубо религиозных вопросов, в эпоху патриаршего правления и в синодальный период принимались императорами или *государственными* органами управления — правительственными комитетами и министерствами. Даже если какие-то решения согласовывались с Духовным Коллегиумом при Петре, а впоследствии с Синодом, и одобрялись ими, то не следует забывать, что вышеуказанные учреждения представляли собой не более чем государственные департаменты. Что же касается досинодального периода, когда Церковь сохраняла относительную самостоятельность, то трудно найти какие-либо конкретные подтверждения того, чтобы антиеврейская политика официально ею декларировалась. Под «официальной» позицией мы имеем в виду решения высших органов церковной власти: постановления Поместных и Архиерейских Соборов, указы Патриарха и т.д. Хотя естественно было бы предположить, что церковные власти определенным образом влияли на государство в проведении последним антиеврейской политики или даже инициировали такую политику, сколько-нибудь объективных исторических источников на этот счет не имеется². С другой стороны, Русскую Церковь, безусловно, можно критиковать за полную подчиненность государству в синодальный период, за неспособность отстаивать независимую позицию, а также демонстрировать декларируемую в качестве основы ее вероучения евангельскую любовь к ближнему и заботу о гонимых: в отличие от Западной Церкви, за ней не числится и никаких шагов в защиту евреев. Многочисленные погромы, «кровавые наветы», законодательные

¹ Общий обзор и анализ политики христианской Церкви на Западе по отношению к евреям можно найти в переведенной на русский язык популярной книге: *Хэй Малкольм. Кровь брата твоего.* — Иерусалим: Алия, 1991.

² Не случайно в разделе статьи «Православие» (КЕЭ, т. 7), посвященном Русской Православной Церкви (кол. 733—743), где отмечены многочисленные факты притеснения евреев в России, в т.ч. и религиозного характера, не приведено *ни одного* факта непосредственного участия церковных структур в этих притеснениях — как в рамках законодательного процесса, так и практической политики. Хотя для авторов статьи «очевидна» активная роль Церкви в подстрекательстве властей к антиеврейским акциям (например, в политике Ивана Грозного в завоеванных областях), их выводы в статье ничем не обоснованы.

ущемления прав евреев не сопровождалась какой бы то ни было реакцией со стороны официальных церковных органов.

Таким образом, в отличие от Западных Церквей с их исторически обусловленной проеврейской или же антиеврейской, но обычно *активной* политикой или хотя бы декларируемой позицией, Православная Церковь в России предпочитала во всех случаях оставаться в стороне и отмалчиваться, не формулируя своего отношения к «еврейскому вопросу».

Отсюда, разумеется, не следует, что клирикам и священноначалию Православной Церкви не были присущи настроения, традиционные для исторического христианства. Самые ожесточенные нападки на евреев можно встретить в православной полемической литературе, проповедях и выступлениях виднейших клириков и иерархов Православной Церкви Древней Руси, а затем — России: от Иосифа Волоцкого до Иоанна Кронштадского. В конце XIX — начале XX в. широко были известны антисемитскими взглядами архиепископ Вологодский Никон, иеромонах Илиодор (Труфанов), протоиерей Иоанн Восторгов. Не представляя общецерковную позицию (вернее, ее отсутствие) в еврейском вопросе, они выражали широко распространенное в народе негативное отношение к евреям.

Однако нельзя не заметить, что не меньшее число клириков Православной Церкви в России, в том числе ее высших иерархов, открыто выступало в защиту гонимых евреев — во всяком случае, со второй половины XIX в. Более того, если в западном обществе XIX в. проеврейскую позицию занимали почти исключительно представители либеральных светских кругов, которым приходилось бороться с реакционными клерикальными кругами (например, в деле Дрейфуса, когда Католическая Церковь Франции, по существу, солидаризировалась с правительством, а либералы во главе с Золя встали на защиту оклеветанного офицера-еврея), то в России удельный вес представителей Церкви среди защитников еврейского населения был довольно высоким. Известные иерархи Православной Церкви, профессора духовных академий опровергали возводимые на евреев обвинения в погромах, в совершении ритуальных убийств и организации «всемирного заговора», боролись за социальные права евреев¹. Активную роль в этой борьбе играли выдающиеся русские религиозные философы Вл. Соловьев, С. Булгаков, Вл. Ильин и другие. Однако ни количество, ни страстный пафос *частных* заявлений представителей Церкви и христианской общественности не смогли изменить общую ситуацию религиозной вражды к евреям, характерной для основной массы российского населения со времен средневековья. Соответствующе-

¹ См. сб.: Православная Церковь и евреи: XIX—XX вв. Впечатляющие выдержки из выступлений русских церковных иерархов в защиту евреев приведены в важной статье В.Н. Топорова: «“Спор” или “дружба?”». См.: AEQUINOX. Сборник памяти о. Александра Меня. — М.: 1991, с. 91—162.

шее отношение к еврейству находило отражение и в государственно-церковном законодательстве¹.

Более того, если XVIII в. стал переломным в положении западно-европейского еврейства, религиозные и гражданские права которого начали неуклонно расширяться, то в России подобный процесс места не имел. Это обстоятельство, с нашей точки зрения, вызвано двумя основными причинами. Прежде всего, исторический путь России отмечен общей слабостью либеральных и демократических тенденций; их потенциал был слишком невысок, чтобы противостоять, как на Западе, тенденциям реакционно-охранительного и авторитарного толка, проявляющимся в самых разных сферах общественной жизни. Поэтому, в частности, Россию миновал или недостаточно затронул ряд стадий общественного развития, сыгравших определяющую роль в судьбах западно-европейского еврейства: Возрождение, Просвещение, Реформация. Не имея возможности в рамках данной статьи остановиться на этой важной и сложной теме², мы кратко рассмотрим вторую причину, а именно своеобразие религиозно-культурных черт православия, под влиянием которых в России формировалось отношение к еврейству.

Фундаментальным положением православного учения является незыблемость вероучительных положений, сформулированных в эпоху Вселенских Соборов и зафиксированных в Священном Предании, которое полагается «идушим от

¹ Тяжелое правовое положение российских евреев проанализировано в огромном количестве исторических трудов. Однако это не мешает благодушно настроенным авторам вводить читателей в заблуждение. Так, В.Н. Топоров, хотя и отмечает в вышеуказанной статье «факты несправедливости... насилия, лжи, клеветы в отношении евреев», концентрирует свое внимание на «противоположных им положительных свидетельствах» (с. 94). Эти свидетельства настолько завораживают автора, что он буквально впадает в эйфорию, приходя к выводу, что «светская власть, администрация, Церковь стояли на страже постепенно расширявшихся прав евреев» (с. 99) и что «общество в целом (! — Ю.Т.) отстаивало права еврейского населения» (там же). Трудно представить, чтобы столь эрудированный ученый не знал о том, что в целом экономическое и социальное положение евреев в дореволюционной России неуклонно ухудшалось, что даже половинчатые «преобразовательные» проекты по улучшению положения евреев так и не были реализованы, что антиеврейские настроения неизменно усиливались и достигли высшей точки в последние предреволюционные десятилетия и вылились в погромы, «кровавые наветы», появление «Протоколов сионских мудрецов», что десяткам выдающихся представителей русской культуры — от Державина до Блока — в той или иной мере был присущ антисемитизм. Подобно многим другим русским интеллигентам, В.Н. Топоров бессознательно (другого объяснения мы не находим) выдает желаемое за действительность.

² См. книгу: *Пайтс Ричард. Россия при старом режиме.* — М.: Независимая газета, 1993; взгляды автора мы в целом разделяем.

Бога». При этом, хотя само понятие Священного Предания очень широко и включает в себя весь исторический опыт Церкви (Библию, литургическую жизнь Церкви и ее молитву, постановления Соборов, писания Отцов Церкви, жития святых, церковное право, иконографическую традицию, музыку и архитектуру)¹, — богословским базисом современного православия является святоотеческое Предание, сложившееся к концу VIII в. Предание по самому своему определению носит «священный» характер, т.е. его религиозно-культурная ценность и актуальность сомнению никогда не подвергались. По-существу, материал Предания в Православной Церкви никогда не подвергался дифференциации, т.е. частные высказывания Отцов Церкви, пусть даже противоречащие друг другу, почитаются равно священными и не менее значимыми, чем соборные установления и даже Библия². Не случайно поэтому чтение агиографов и святоотеческой литературы всегда поощрялось в Русской Православной Церкви не меньше, а часто и больше, чем чтение Нового и тем более Ветхого Завета. Отсюда же и повсеместно принятый в православной полемике метод цитации из Св. Отцов, полагающийся чуть ли не единственно доказательным.

Поскольку долг каждого православного христианина — руководствоваться учением Церкви, воплощенным в Священном Писании и Священном Предании, то и в своем отношении к евреям и иудаизму он призван руководствоваться Священным Преданием, т.к., согласно православному учению, истинный смысл Священного Писания открывается исключительно через Предание. Однако в силу объективных социально-религиозных и исторических обстоятельств Священное Предание святоотеческого периода проникнуто резко антииудейским духом. Этот дух нашел отражение и в соборных установлениях, и в творениях Св. Отцов, где евреи объявлялись «богоубийцами», «отверженным народом». Поколение за поколением христиан воспитывались в духе «учения презрения» (выражение французского историка Ж. Исаака) по отношению к еврейству, что и вылилось в почти двухтысячелетнюю историю страшных гонений на евреев со стороны христианского общества.

Как уже было отмечено выше, религиозная ненависть к евреям многие века определяла и сознание христиан Запада. Однако принципиальная возможность са-

¹ Прот. Фома Хопко. Основы православия. — Нью-Йорк: 1987, с. 9.

² В православных катехизисах и работах православных богословов порой указывается на иерархичность слоев Предания, на вероучительную ценность только тех высказываний Св. Отцов, которые не противоречат друг другу (*consensus patrum*), на необходимость отделять частное богословское мнение от вероучительного положения, на возможность догматического развития и т.д. Однако на практике соответствующего анализа религиозного наследия святоотеческого периода, не говоря уже о догматическом развитии, почти не проводилось.

моразвития вероучения, изначально присущая теологической концепции Римско-Католической Церкви, в условиях процесса разложения традиционного средневекового мировоззрения и усиления антиклерикальных тенденций позволила уже Отцам Тридентского Собора (1545—1563) сформулировать тезис, в котором прямо подчеркивалось: вина христиан, своими грехами продолжающими распинать Сына Божьего, больше вины евреев¹. На Втором Ватиканском Соборе Католическая Церковь объявила, что нельзя всем иудеям вменять в вину смерть Христа, и выразила сожаление в связи с проявлениями антисемитизма; в последующие 30 лет католическая теология Израиля претерпела серьезнейшие изменения, в результате чего в отношениях католиков и иудеев был достигнут решающий прогресс².

В отличие от Католической Церкви, всегда почитавшей, наряду с Православной, церковное Предание как Священное, но при этом не исключавшей дифференцированного и критического подхода к нему, протестанты с самого начала объявили церковное Предание творением человеческим. Это позволило им отказаться от довлдющей средневековой антииудейской концепции и при формулировании своей позиции в этом вопросе исходить из новых критериев. Такой шаг вовсе не избавил исторический протестантизм от периодически проявлявшегося антисемитизма, но дал принципиальную возможность каждый раз переформулировать религиозно-идеологические установки в условиях меняющегося общества. В итоге постхолокостовская позиция ряда Протестантских Церквей по отношению к евреям и иудаизму явилась наиболее радикальной и последовательной в своем категорическом неприятии любых форм антисемитизма и антииудаизма, в отказе от патерналистского отношения к иудаизму и, наконец, в отказе от миссионерства среди евреев.

Таким образом, Западные Церкви имели возможность выработать новую позицию по отношению к иудаизму, что и было сделано во второй половине XX в. В отличие от них, Русская Православная Церковь такого шага не сделала, всецело руководствуясь святоотеческим Преданием о «евреях, распявших Христа». Ее учение продолжает формально и по существу опираться на средневековое церковное сознание, — отсюда вполне логичными выглядят высказывания даже самых ярких антисемитов из православных, оправдывающих свои чудовищные антиеврейские инвективы «учением Церкви». В самом деле: если, например, Иоанн Златоуст, один из наиболее почитаемых Отцов Церкви, называл евреев «нечистыми и мерзкими», а синагогу «убежищем демонов», то почему исповедующий святость Предания православный должен думать иначе? А ведь почти все наиболее почитаемые Отцы Церкви в своем отношении к евреям недалеко ушли от Иоанна Златоуста,

¹ См.: Лихтенберг Ж.П. *Op. cit.*, с. 53—54.

² Декларация Второго Ватиканского Собора об отношении Церкви к нехристианским религиям (*Nostra Aetate*), п.4; *Wigoder Geoffrey*. Israel-Vatican Agreement Signals an End to «theological distortion» by Catholic Church. / *Jewish Chronicle* (December 31, 1993).

как и особо чтимые деятели Православной Церкви позднейших времен, от еп. Игнатия Брянчанинова до св. Иоанна Кронштадтского¹. С другой стороны, нам неизвестно, чтобы хотя бы один из Святых Отцов открыто декларировал свою горячую любовь к евреям-современникам. И в этом смысле довольно странными представляются позиции тех современных авторов, которые, гневно клеймя антисемитов, отказывают им в принадлежности к «истинному» христианству². Следуя такой логике, «псевдохристианами» можно назвать наиболее почитаемых столпов христианской Церкви и отказать в «истинности», судя по печальной двухтысячелетней истории еврейско-христианских отношений, всему историческому христианству. Но что тогда есть «истинное» христианство?!

Чтобы как-то ответить на этот вопрос, предпринимались попытки обозначить противоположные христианскому антисемитизму «положительные» тенденции в историческом христианстве, в частности, в православном наследии XIX—XX вв.³ Попытки эти можно признать лишь относительно удачными: призывая христиан к религиозной терпимости и осуждая антисемитизм, подавляющее большинство православных деятелей видело решение еврейского вопроса в принятии евреями христианства (в исторической перспективе либо же в «последние времена»). Нежелание евреев признать Христа они объясняли не только недостойнством самих христиан, но и временной «слепотой» евреев. В последних при этом нередко видели не братьев, а врагов, которых надо любить. Подобная позиция, часто выставляемая в качестве примера «истинно христианского» отношения к евреям, никогда не приводила и не могла привести к искоренению христианского ан-

¹ См.: *Reinach T. Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaism.* — Paris: 1895 (и многочисленные переиздания); сб. статей: *Израиль в прошлом, настоящем и будущем.* — Сергиев Посад: 1915; *Прот. Иоанн Сергиев (Кронштадтский).* Начало и конец нашего земного мира. — С.-П.: 1904. Довольно распространенным заблуждением является решительное противопоставление «антииудаизма» Отцов Церкви позднему расовому антисемитизму (подобную мысль высказывает, например, *В. Сендеров* в статье «Русская Православная Церковь и ее отношение к антисемитизму»: *Диа-Логос...* 1997, *op. cit.*, с. 132—133). Мы уже отмечали выше, что в древности и в эпоху средневековья религиозное понятие «иудей» неразрывно переплеталось с этническим понятием «еврей». Поэтому при всей важности дифференцированного подхода к историческим обстоятельствам, обуславливавшим отношение христианского мира к евреям, легко понять, что определение евреев как «нечистых и мерзких» даже в «антииудейском» смысле заведомо содержало в себе расистское (антисемитское) зерно, которое по прошествии веков лишь бурно расцвело.

² См. статьи *М. Чайковского* и *З.А. Крахмальниковой* в сб.: *Русская идея и евреи.* — М.: Наука, 1994.

³ Таковую цель, в частности, преследует уже упоминавшийся выше сборник «Православная Церковь и евреи: XIX—XX вв», *op. cit.*

тисемитизма, что убедительно показано в многочисленных работах западных исследователей¹. Не являются здесь исключением, вопреки мнению нынешних либералов из православных, и взгляды на еврейский вопрос русских религиозных философов: за непоследовательностью и внутренней противоречивостью их позиции, по-существу, проглядывает (хотя бы и невольно) все тот же христианский антисемитизм². Однако парадокс в том, что даже если бы удалось найти в православной традиции самые что ни на есть юдофильские воззрения, это ничего бы не решило: просто каждый черпал бы из Предания то, что ему нравится, и черносотенная позиция по-прежнему оставалась бы совершенно законной наряду с юдофильской, поскольку обе они не выходили бы за рамки Предания³. Выход из тупи-

¹ См.: *Roy Eckardt A. Elder and Younger Brothers*. — New-York: 1967, где приведена обширная библиография трудов, посвященных этой важной теме.

² См.: Тайна Израиля. — С.-П.: София, 1993; убедительная критика позиции чуть ли не самого либерального из русских религиозных философов Н.А. Бердяева, занимаемой им по отношению к еврейству и иудаизму, содержится в статье: *Лезов С.* Национальная идея и христианство. См.: *Русская идея и евреи*, *op. cit.*, с. 99—125. Пожалуй, из всех русских религиозных философов лишь один Владимир Соловьев ближе всех (хотя и не в полной мере) подошел к признанию самоценности иудаизма и к постановке вопроса о христианско-иудейских отношениях в его нынешней форме, когда отвергается подход, получивший в западной научной литературе название *supersessionism* («замещение», «вытеснение», «подавление» иудаизма христианством).

В этом свете не столь уж сенсационной представляется недавняя газетная публикация архивных материалов, где А.Ф. Лосев, властитель дум советской интеллигенции, считавшийся многими образцом научной и человеческой стойкости истинного ученого-философа, предстает в качестве идеолога антисемитизма в его классическом средневековом образце (см.: газета «Сегодня», 18 окт. 1996 г., с.5). Попутно заметим, что именно чтение русских религиозных философов во многом способствовало обращению в христианство немало числа интеллигентных советских евреев в 70—80 гг. Сам по себе процесс христианизации российской интеллигенции и, в частности, евреев (в большой степени под влиянием книг и проповедей о. Александра Меня) носил довольно своеобразный и противоречивый характер и заслуживает отдельного исследования. См.: *Птушкина Т., Еремеев Г.* У Космы и Дамиана. — В сб.: *Православная Церковь и евреи: XIX—XX вв.* *Op. cit.*, с. 118—123; *Воролицова Л., Филатов С.* Российские евреи и Церковь в зеркале социологии. — Там же, с. 130—133.

³ Здесь можно провести параллель с религиозным наследием Нила Сорского и Иосифа Волоцкого — двух выдающихся деятелей Русской Церкви XV в., придерживавшихся диаметрально противоположных взглядов по самым принципиальным вопросам церковной жизни. Оба они причислены Церковью к лику святых — следовательно, православный христианин может свободно выбирать: следует ли ему, например, разделять мнение Иосифа Волоцкого о том, что «грешника и еретика руками убити или молитвою едино есть», или же следовать заветам Нила Сорского: «...тщися не укорити ни осудити никого ни в чем».

ка видится нам только в твердом и ясном учительном слове Православной Церкви, которая в новом свете рассмотрела бы Священное Предание — подобно тому, как это сделала Римско-Католическая Церковь¹.

Таким образом, вся православная традиция, не исключая и наиболее либеральных ее слоев, подготовила отношение современных клириков и мирян Русской Православной Церкви к евреям и иудаизму², которое мы далее рассмотрим.

¹ Позитивную роль здесь может также сыграть обстоятельство, отмеченное многими исследователями, но совершенно неизвестное подавляющей массе православных клириков и мирян: теологическое неприятие иудаизма в православном вероучении сочетается с очевидной преемственностью между древней синагогальной службой и византийским православным богослужением, близкими по структуре годовыми литургическими циклами и т.д. Надлежащее просвещение в этой области может значительно изменить отношение православных верующих к иудаизму. См.: *Dugmore C. W.* The Influence of the Synagogue upon the Divine Office. — London: 1964; *Werner E.* The Sacred Bridge — The Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church during the First Millenium. — London: 1959; *Flusser D.* Die Sakramente und das Judentum. / *Judaica* 39 (1983), pp. 3—18.

² Изложенная здесь позиция, из которой следует вывод о фундаментальном противоречии, заложенном в самом догматическо-вероучительном строе православия, неизбежно вызовет недоумение и протест у части верующих, которые не мыслят себя вне православия и вместе с тем категорически не приемлют антисемитизма. Некоторых из таких православных (клириков и мирян) мне выпала честь знать лично, и я испытываю к ним глубочайшее уважение. На основании неоднократных бесед с ними мне представляется, что их аргументация в данном вопросе сводится к следующему: ценность православия состоит, главным образом, не в исторически сложившемся соотношении «Писание-Предание» и соответствующих теоретических и практических выводов из него, а в древнем литургическом строе, в эмоциональном воздействии восточных церковных обрядов и песнопений, в несравненной красоте и одухотворенности православных храмов, где ощущается «истинное присутствие Бога». Из православного наследия произвольно выбирается то, что соответствует просвещенному духу и культурным установкам верующего. Иначе говоря, теологические основы православия в целом как бы не принимаются в расчет и не являются значимыми для религиозной практики. В подобном эмоционально-субъективном восприятии православной веры действительно никак не отражается антииудейская составляющая православия, а сохранившиеся исторические рецидивы, обнаруживаемые, например, в богослужебных текстах, предлагается изъять (*Dubois F.* *Yves.* Orthodox Liturgy and Judaism. / *Common Ground*, №1, 1996). Однако легко заметить, что именно приоритет эмоционального и индивидуально-субъективного в таком восприятии не внушает особого оптимизма: тонких ценителей древней эстетики, воспринимающих православие именно через эту призму, не так уж много. Подавляющее большинство людей отождествляет свою религиозную принадлежность со следованием авторитетному церковному учению

При этом представляется целесообразным разделить верующих православных на четыре основные группы:

1. Достаточно малочисленная, но весьма активная часть низового священства, в которой важную роль играют монашествующие. Ее представители вместе с некоторыми активными мирянами входят в ряд общественно-политических движений, выступающих главным образом под знаменем православия¹, идеология и воззрения которых сочетают по существу антисемитскую идеологию с антизападнической (в т.ч. по отношению к западным христианским конфессиям) и антидемократической: Русский Национальный Собор, Российское Национальное Единство, Союз Православных Братств и др. Рупором этой группы, к которой можно отнести немало достаточно известных деятелей культуры — писателей, художников, кинематографистов, — служат многочисленные периодические издания: журналы «Москва», «Молодая гвардия», газеты «Завтра», «Русский вестник», «Русская газета» и др.² Из-под пера ее идеологов выходят десятки книг. Для спасения православной Руси от «еврейского заговора» в них рекомендуются различные рецепты — от проверки религиозно-расовой принадлежности кандидатов на государственные по-

(это касается как православия и католицизма, так и основных протестантских деноминаций) или же учению харизматических лидеров-сектантов и формирует свои убеждения в соответствии с внушаемыми им теологическими установками. Теологические же установки относительно иудеев и иудаизма в православном вероучении нам уже известны. Разумеется, позитивную роль может сыграть дифференциация церковного Предания, освящение и, наоборот, осуждение его отдельных частей церковным авторитетом (см. прим. 2 на с. 493), однако, даже если эта немалая по объему работа будет выполнена, сможем ли мы уже говорить о православии в его классическом определении? Ведь в этом случае придется переосмыслить, если не отбросить совсем фундаментальные теологические постулаты православия об «отвержении» Богом иудеев, о замене «Ветхого» Завета «Новым» и т.д. Но не будет ли это уже некое новое вероучение, не имеющее ничего общего с историческим православием, и прежде всего православием Св. Отцов?

¹ Некоторые националистические организации провозглашают своей религией язычество и неоязычество, объявляя христианство «еврейской выдумкой».

² Часть такого рода газет, декларирующих себя «православными»: «Земщина», «Тушино», «Русское воскресение» и др. — посвящены почти исключительно еврейской теме. Эти издания проповедуют антисемитизм самого чудовищного образца. Периодически их издателям приходится защищаться в суде от обвинений в разжигании национальной розни, но сколь-нибудь серьезного наказания они не несут; иногда газеты запрещаются, но снова всплывают под теми же или другими названиями. По сути дела, все постановления о запрете печатной продукции фашистского толка, служившей разжиганию расовой и религиозной розни, пока не действуют.

сты до требования полной и насильственной эмиграции евреев¹.

2. Подавляющая часть городского и сельского приходского священства и основное число мирян, регулярно посещающих церковь. Для них характерен невысокий уровень религиозного образования, а церковная жизнь сводится главным образом к надлежащему исполнению православных обрядов и соблюдению постов. Еврейско-христианская проблематика, как и все прочие темы, не находящие отражения в повседневной жизни, их практически не занимает, хотя некоторая подозрительность и религиозный страх перед евреями нередко имеют место в силу их знакомства с самыми общими положениями Православного Предания о «евреях, распявших Христа»². Подобное негативное отношение к евреям носит скорее пассивный характер, но в

¹ «Поэтому мы должны гнать ИХ в шею...» В. ст.: *Кузьма Змеюкин*. «Придуманый путч или масонский заговор». — «Русское Воскресение», №4(12), б.г., с. 4. Интересно, что средневековая идея крещения евреев как путь к их спасению и панацея от бед христианского общества кажется неэффективной нынешним наиболее ярким антисемитам, называющим себя «православными»: «Надеюсь, протоиерей Александр Мень искупил грех экуменизма своей кончиной. Ибо, как считал Серафим Саровский (что весьма сомнительно — Ю. Т.), для иудея нет другого пути к спасению, кроме как принять мученическую смерть за Господа нашего» (там же, с. 1). Видимо, этот факт связан с усилением расового аспекта антисемитизма, получившего развитие начиная с XIX в., когда стало считаться, что расовую ущербность еврея и его «сатанинскую» природу не может изменить и религиозное обращение.

² В сб.: *Православная Церковь и евреи: XIX—XX вв.*, ор. cit., опубликовано первое и единственное, насколько нам известно, специальное социологическое исследование, где сравнивается отношение к евреям православных и атеистов (*Борзенко В.* Антисемитизм и Православие в современной России, с. 99—106). Статья написана в 1992 г.; респонденты каждой из двух групп — атеисты и православные — стратифицированы по возрасту и уровню образования. Результаты исследований приводят автора к несколько неожиданному выводу, что уровень антисемитизма среди православных ниже, чем среди атеистов. Однако, как нам кажется, В. Борзенко в своем исследовании не учел очень важной вещи: что большинство его респондентов, причисляющих себя к православным, таковыми являются лишь номинально, в силу традиционного отождествления «русский-православный». Как, например, показывает интереснейшее исследование *Л. Бызова и С. Филатова* («Религия и общество сегодня». В сб.: *Религия и демократия*, ор. cit., с. 9—42), лишь 13% из московских респондентов, считающих себя православными, заявили, что «верят в Бога» (с. 28)! Соответственно, граница между атеистами и православными в настоящее время в большинстве случаев размыта, и делать какие-либо выводы из ответов респондентов в стратификации «православные-атеисты» нам представляется бессмысленным. Кроме того, неучтенность ряда иных факторов, помимо возраста и уровня образования респондентов (региональные особенности, профессиональный статус и др.), делает выборку В. Борзенко и среди собственно православных малорепрезентативной. Не случайно, по-ви-

случае изменения социально-политического климата или активизации деятельности первой группы можно ожидать и нарастания религиозной агрессивности по отношению к евреям со стороны второй группы, как это не раз бывало в российской истории.

3. Отдельную группу представляет собой церковное священноначалие, формирующее и озвучивающее официальную позицию Церкви. Высшие иерархи Русской Православной Церкви занимали высокие посты при коммунистическом режиме, что, разумеется, наложило глубокий отпечаток на их нынешний психологический облик и проводимую общецерковную политику. Последняя, как нам видится, опирается не столько на общеправославную идеологию и на индивидуальные воззрения того или иного иерарха, сколько определяется общественно-политической и общественно-церковной конъюнктурой. Финансово-экономическая зависимость Церкви от государства слишком велика, и, соответственно, при выработке общецерковной позиции священноначалию приходится чутко реагировать на усиление влияния представителей той или иной идеологии во властных структурах. В свою очередь, любая крупная общественно-политическая сила в современной России, опирающаяся на «национально-патриотические», «демократически-реформаторские» или иные идеи, придерживается различных взглядов на роль и место православия в общественной жизни, что нашло отражение в недавней борьбе различных общественно-политических сил вокруг закона «О свободе совести»¹. Выработывая соответствующую установку, церковное руководство вынуждено лавировать между консервативной традицией и соответствием церковной политики требованиям политического истеблишмента. Кроме того, существует ряд дополнительных факторов, влияющих на позицию священноначалия: лоббирование отдельными иерархами интересов тех или иных общественно-церковных сил, внутренняя борьба за власть и влияние, необходимость «сохранить лицо» перед церковными кругами Запада и т.д. Неопределенность и неустойчивость общеполитической ситуации в России влекут за собой неустойчивость и в идеологической линии священноначалия Русской Православной Церкви, что касается буквально всех вопросов церковной жизни: литургического обновления, социальной политики, экуменического движения. Та же непоследовательность и противоречивость позиции проявляется и по отношению к проблеме христианского антисемитизма. Казалось бы, в своей речи перед нью-йоркской еврейской общиной в конце 1991 г. Патриарх Московский и всея Руси Алексей II обозначил позицию Русской Православной Церкви, назвав иудеев «братьями» и решительно отвергнув антисемитизм во всех его проявлениях.

димому, гораздо более продуманный подход Л. Бызова и С. Филатова дает иные результаты (которые нам кажутся вполне закономерными): согласно их исследованиям, верующие православные относятся с несколько большим уровнем предубеждения к евреям и иудаизму, чем неверующие (с. 32).

¹ См.: Диа-Логос... 1997, *op. cit.*; раздел «На пути к свободе совести», с. 288—321.

Однако эта речь, вызвавшая бурную критику и в Русской Православной Зарубежной Церкви, и среди клириков Московской Патриархии, особенно в среде монашествующих¹, словно повисла в воздухе, не изменив главенствующих настроений в церковной среде. И наоборот, в последующие годы стали активно тиражироваться антисемитские проповеди, статьи и выступления ныне покойного митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна (Снычева)², в ответ на которые Московская Патриархия ограничилась скудным заявлением, что это всего лишь «личные» взгляды митрополита. Никак не реагирует Московская Патриархия на десятки издающихся книг православных авторов с откровенно антисемитским содержанием, на статьи в газетах фашистского и полуфашистского содержания. В храмах и православных книжных лавках можно спокойно купить «Протоколы сионских мудрецов», напечатанные под обложкой книги С. Нилуса «Великое в малом». Более того, порой откровенно антисемитские книги издаются церковными структурами³. Не реагирует священноначалие и на обращения немногочисленных клириков и мирян, а также западных православных богословов, обеспокоенных проблемой антисемитизма⁴. В целом же, за исключением митрополита Иоанна, пользовавшегося всяческой поддержкой православных из первой выделенной нами группы, остальные иерархи Русской Православной Церкви, продолжая ее давние традиции, предпочитают вообще не затрагивать еврейской темы и не предпринимать никаких шагов, ограничиваясь общими призывами к любви и терпимости⁵.

¹ См. «Речь Патриарха Алексия II к раввинам города Нью-Йорка 13 ноября 1991 г. и ересь жидовствующих». — США: 1992 (перепечатано в России: ТОО «Паллада», 1992); «Молим вас — прислушайтесь!» в сб.: Русская Православная Церковь в советское время. Кн. 2. — М.: Пропилен, 1995, с. 335—338. Известно, что часть монашествующих после этого выступления даже перестала поминать Патриарха за Литургией.

² См.: *Левинская И.* Ранний Гитлер, поздний Сталин, незлобивый Иван Грозный и другие. — СПб.: Барьер, 1994, с. 11—13.

³ Например, «Воспоминания» князя Жевахова, подготовленные к переизданию в 1993 г. издательским отделом Спасо-Преображенского Ставропигиального монастыря.

⁴ См. сб.: Православная Церковь и евреи: XIX—XX вв., *op. cit.*, с. 81, 82, 92; *Табак Ю.* Очень актуально, но совершенно секретно. — «Мегаполис — Express», №18 от 30 авг. 1990, с. 13.

⁵ Об истинных взглядах церковных иерархов на различные аспекты еврейско-христианской проблематики можно только гадать. Впрочем, изредка завеса над тайной все же приподнимается: так, митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл (Гундяев), человек образованный, прекрасный оратор и опытный администратор, которого ныне многие прочат в будущие Патриархи, неожиданно заявляет на вечере памяти Анны Франк в 1990 г., что страдания и гибель свреев во Второй мировой войне имели «искупительный смысл» (КЕЭ, т. 6, кол. 742). В данном случае такое заявление вряд ли можно объяснить конъюнктурными обстоятельствами — не иначе как митрополит «проговорился».

4. В особую группу следует выделить священнослужителей, являющихся борниками обновления церковной жизни, ратующих за экуменический диалог с другими христианскими конфессиями, а также решительно осуждающих православный антисемитизм. Их взгляды представлены в журналах «Логос», «Страницы», в газетах «Русская мысль», «Сегодня», «Независимая газета», в программах московской радиостанции «София». На той же позиции находятся миряне, являющиеся прихожанами нескольких, главным образом, московских, храмов. Однако общее количество таких клириков и мирян, постоянно являющихся объектом яростных атак со стороны консервативных слоев московского священства¹, очень невелико. Кроме того, изначальная противоречивость православной концепции в вопросе отношения к иудеям, о чем мы писали выше, не позволяет этой группе православных дать более или менее убедительное теологическое обоснование своей позиции².

Вопрос о том, как сложатся в будущем взаимоотношения христианской и еврейской общин, является одним из определяющих факторов развития еврейско-христианских отношений в России, ближайшие перспективы которого расцениваются нами не слишком оптимистично³. С нашей точки зрения, немногие позитивные моменты нынешней общественно-религиозной жизни (укрепление демократических институтов и повышение общего уровня «цивилизованности» страны, что непосредственно влияет на прогресс межрелигиозных отношений и уменьшает вероятность «погромных» настроений, рост числа зарегистрированных еврейских религиозных организаций и учебных заведений, равно как и либеральных христианских и светских религиозно-учебных заведений и т.д.) пока сводятся на нет негативными моментами. Это, в частности, и усиление активности ультра националистических организаций, и принятый недавно новый закон «О свободе совести» — по-видимому, самый антидемократический закон за все годы существования свободной России, и преследования либеральных священников, и многое другое.

В качестве наиболее вопиющего примера нынешнего печального состояния

¹ Главным образом, за якобы «прокатолическую» позицию и «обновленчество». См. газету «Русская мысль» от 24—30 ноября 1994, с. 8—9.

² Наиболее серьезную попытку такого рода предпринял, пожалуй, лишь прот. Виталий Боровой (принадлежащий, впрочем, к более консервативному слою клириков), хотя особенно успешной она не могла быть изначально в силу вышеозначенных причин. См.: *Borovoy V. Christian Orthodoxy in the Modern World*. В сб.: *Orthodox Christians and Jews on Continuity and Renewal*. — Immanuel 26/27, Jerusalem, 1994. Все другие аналогичные попытки скорее тонут в православной риторике, чем касаются существа дела.

³ См.: *Табак Ю.* Трудности и перспективы еврейско-христианского межрелигиозного диалога. — *Диа-Логос...*, 1997, *op. cit.*, с. 43—60.

нашего религиозно-общественного сознания можно привести запрос Московского Патриархата к Государственной комиссии по расследованию убийства царской семьи на предмет возможного ритуального характера этого убийства (словно Патриархату неизвестно, что выдающиеся православные деятели и ученые начала века категорически отвергли возможность ритуального убийства у евреев и это заключение было принято Русской Православной Церковью!).

Другим столь же впечатляющим примером являются недавние антисемитские выступления депутата Государственной Думы генерала Макашова, на которые Патриарх счел нужным отреагировать разве что весьма общим заявлением о «недопустимости разжигания национальной розни», не упомянув ни имя генерала Макашова, ни конкретную проблему антисемитизма. Среди многочисленных протестующих заявлений русской интеллигенции, насколько мне известно, не было ни одного голоса священнослужителя.

Таким образом, нынешнюю ситуацию никак нельзя назвать приемлемой, что в итоге разобщает еврейскую и христианскую общины, сводит на нет возможность диалога между ними, не способствует изменению сложившихся религиозных стереотипов в деле достижения взаимопонимания православных и евреев. Однако трудности еврейско-христианских отношений не должны стать причиной стагнации христианского религиозного сознания. В изменении отношения Православной Церкви к евреям нуждаются прежде всего сами православные. Ибо только через переосмысление центральных для христианина тем: судьбы Израиля, еврейских истоков христианства, антисемитизма как глубочайшего греха исторического христианства, самоценности иудаизма — можно преодолеть имеющий место и поныне «кризис средневекового мирозерцания» (по определению Вл. Соловьева) и вслед за западными христианами продвинуться вперед на своем духовном пути.

Светлана РЫЖАКОВА
(Рига, Латвия)

ЛАТЫШСКОЕ НЕОЯЗЫЧЕСТВО ГЛАЗАМИ ЭТНОГРАФА*

Латышское неоязыческое движение «Диевтуриба» (*dievturība* — богочитание) возникло в 1920-е гг. в Латвийской Республике и до настоящего времени остается довольно примечательным явлением латышской духовной жизни.

Выдающийся исследователь латышской культуры Харальдс Биезайс в статье «Диевтуры** — национальные романтики — древние латыши» замечает, что это единственное из религиозных направлений, возникших в христианской среде Латвии, но провозглашающее себя совершенно от нее независимым¹.

Его особенность заключается, с одной стороны, в обращении к латышской (и шире — балтийской) традиционной культуре: мифологии, фольклору, обрядам, представлениям, обычаям, а с другой — в очевидной задаче сформировать на этой основе четкую религиозно-культурную модель. Эта модель претендует на отражение идеального устройства латышского общества, выводимого диевтурами из фольклорных и этнографических материалов. Содержание своей религии диевту-

* Печатается с сокращениями. — *Прим. ред.*

** Последователи латышского неоязычества называют себя «диевтурами» — «богочитателями». См. в альманахе статью Виктора Шнирельмана «Неоязычество на просторах Евразии». — *Прим. ред.*

¹ *Biezais H. Dievturi-nacionālie romantiki-senlatvieši //Cels. 1(44). <Rīga>,b.g. 43.lpp.*

ры идентифицировали с древней дохристианской «латышской религией», опираясь на высказывание Яниса Райниса: «В наших народных песнях заключается древняя религия, которой нужно стать новой религией»¹. Главной задачей неоязычников провозглашалось воссоздание и введение в практику латышского «богопонимания» и благочестия.

На всем протяжении истории «Диевтурибы», с 1920-х гг. до настоящего времени, отношение к этому движению, его создателям и последователям было в латышском обществе чрезвычайно разнообразным — от крайнего неприятия до благоговения.

Религиозно-общественное движение «Диевтуриба» было создано латышской интеллигенцией, широкий слой которой начал формироваться только в 1860-х гг. Это сопровождалось обращением образованных латышей к осмыслению наследия своих предков, некоторым романтическим восприятием балтийских «древностей», желанием сопоставить их с другими культурами. Известная связь прослеживается также между «Диевтурибой» и направлением этнологической мысли в Европе, связанным с определением культурной сущности «арийского пранарода» (некоторые выводы которого позднее легли в идеологическую основу германского национализма).

Возникновение «Диевтурибы» как организации относится к 1925 г., когда в латвийской прессе появляются статьи одного из ее будущих лидеров Эрнеста Брастыньша, и выходит его книга «Возрождение латышской диевтурибы». Одно из центральных положений книги — «латышам нужна своя латышская религия».

Характер «Диевтурибы» в немалой степени определился личностью ее организаторов. Э. Брастыньш (1892—1942) — полковник Латвийской армии, художник, археолог, историк, искусствовед, поэт, знаток латышского фольклора и идеолог латышского национализма — воплощал в себе необыкновенную трудоспособность, целеустремленность и многонаправленность молодой интеллигенции Латвии тех лет. «В личности Э. Брастыньша причудливым образом сочетались стремление к знаниям и любовь к мистификациям, буйная фантазия романтика и солдафонские манеры»².

Вместе с целым поколением латышских студентов-художников он в 1915 г. окончил Высшую школу искусств барона Штиглица в Петербурге, а затем поступил в Павловское военное училище, по окончании которого возглавил стрелковый полк. После обретения Латвией независимости в ноябре 1918 г. он стал заведующим Военным музеем в Риге, а несколько позднее работал в экспедиции Министерства просвещения и в Рижском городском техникуме в качестве преподавателя истории графики и живописи. Э. Брастыньш участвовал в археологических

¹ Pussars R. Par Ernestu Brastinu // Brastinš E. Tautai, Dievam, Tēvzemei. Rīga, 1993. 19.lpp.

² Федосеев Л. Язычники возвращаются // Советская молодежь сегодня. Рига, 17.08.1995.

экспедициях, зарисовывал и описывал раннесредневековые городища Латвии¹; как художник и историк искусства, он заложил основу изучения элементов, композиции и семантики латышского народного орнамента. Главной же задачей своей жизни он считал дело возрождения «латышского духа» в обществе, чему, по его мнению, и служило основание «Диевтурибы».

26 июля 1926 г. в Министерстве внутренних дел Латвийской Республики было зарегистрировано Братство латышских диевтуров (*Latvju dievturu draudze*), куда вошли филолог Я. Дамбергс, художник Е. Бине, публицист А. Гоба и другие поэты, писатели, художники. 7 октября 1929 г. в Управлении по духовным делам получило регистрацию Собратство диевтуров Латвии, состоящее из братств в Риге, Елгаве, Валмиере и Лиепае и оформленное как религиозная организация.

Сразу же после этого Брастыньш создает то, что Х. Биезайс метафорически обозначил «Библией диевтуров». Это были три сборника латышских народных песен (дайн), взятых преимущественно из собрания К. Баронса и Х. Висендорфа². Первый том — «*Latvju Dievadziesmas*», вышедший в 1928 г., был посвящен песням о Диевсе (*лти. Dievs* — одновременно и имя христианского Бога и божество, унаследованное балтами из общеиндоевропейской традиции), а также о других мифологических персонажах — Лайме, Юмисе, Усиньше, Солнце, Месяце, дочерях Солнца, сыновьях Диевса. Во второй части — «*Latvju tikumu dziesmas*» (1929) собраны песни о добродетелях (*tikumi*) — добре (*labums*), чести (*gods*), трудолюбию, любви. Последняя часть — «*Latvju gadskārtas dziesmas*» (1929) — объединяла песни, приуроченные к календарным праздникам и связанным с ними культами и обычаями.

Однако необходимо было и более краткое изложение сути «Диевтурибы». В 1932 г. Э. Брастыньш пишет катехизис «*Cerokslis*»³ (далее в тексте — Ц).

Несмотря на надежды Э. Брастыньша и других инициаторов этого движения, «Диевтуриба» в 1930-х гг. не только не стала государственной религией Латвии, но и не оказала серьезного влияния на латышское общество, оставшись достоянием очень узкого круга людей. Однако многие ее идеи распространились в фольклористике и этнографии и легли в основу формирующейся «вторичной мифологии».

После присоединения Латвии к Советскому Союзу в июне 1940 г. диевтуры были одними из первых латышей, подвергшихся репрессиям. Э. Брастыньш был арестован 6 июля 1940 г. как организатор и лидер «реакционного общества Брат-

¹ *Brastinš E.* Latvijas pilskalni. I. Kuršu zeme. Rīga, 1923; Zemgale un Augšzeme. Rīga, 1925; Latgale. Rīga, 1928; Vidzeme. Rīga, 1930.

² *Barons K., Visendorfs H.* Latvju Dainas. 1—6.sēj. Jēlgava—Rīga—Pēterburga, 1894—1915 (в тексте — LD).

³ *Brastinu E.* Cerokslis. Dievturības katechisms. ASV, 1966.

ство диевтуров», имеющего связи с националистической организацией «Крест Перконса». 24 мая 1941 г. постановлением Особого совещания при Народном Комиссаре Внутренних Дел (НКВД) он был отправлен в исправительный лагерь как «социально опасный элемент», а 27 декабря 1941 г. приговорен к расстрелу.

Дальнейшая судьба «Диевтурибы» была связана с деятельностью латышских эмигрантов в США, Канаде, Австралии, Германии, Англии. В эмиграции было продолжено издание журнала «Лабиегис» (выходит в США дважды в год), был основан альманах по истории и культуре Латвии «Архив» (Мельбурн). Появилось немало работ, посвященных осмыслению латышского народного искусства и в особенности орнамента (как священных графических знаков), праздников, повседневных обычаев.

Руководителем «Диевтурибы» (Dižvadonis) в настоящее время является Маргертс Гринс (США). Организацию «Диевтурибы» Канады возглавляет Аусеклис Перконс, Австралии — Зигфридс Лейтис, Германии — Вилнис Трачумс, Англии — Янис Вилипсонс.

В США (штат Висконсин) было образовано т.н. «Подворье Диевса» (Dievsēta). Каждое лето здесь, а также в аналогичных лагерях собираются дети латышских эмигрантов, приезжают и гости из Латвии. Для них устраиваются праздники песни, лекционные и семинарские занятия по латышской традиционной культуре.

Члены общины диевтуров (dievturu saime) делятся на «своих», или «братьев» (savieši, draugi), и «доброжелателей», так сказать, сочувствующих (labveji). Первые — полноправные члены «Диевтурибы», они имеют право голоса на собраниях, не могут принадлежать к другим религиям. Большое внимание диевтуры уделяют общественной работе; как одна из основных ее составляющих понимается изучение и пропаганда «латышского знания» (latvisko zināšana), его распространение в латышском обществе. По всему миру проводятся т.н. «недели Посева» под лозунгом «Посеем семена латышского знания», в рамках которых организуются курсы и семинары по латышской народной культуре. Важнейшими ценностями «Диевтурибы» определяются познание латышской «божьей вести» (dievestība), культивирование в обществе добродетелей (tikumi), развитие латышского мировоззрения (dzīvesziņa) и соблюдение годового распорядка (gadskārta).

В 1990-х гг. в Латвии была возобновлена деятельность диевтуров. Здесь раз в квартал стал выходить журнал «Вестник диевтуров» (вся периодическая печать диевтуров употребляет свое летосчисление, «отстающее» от общепринятого на десять тысяч лет, а также древнелатышские обозначения месяцев). С конца 1980-х гг. в тесной связи с идеями, заложенными диевтурами, в Латвии выходят альманахи, учебные пособия и работы, посвященные латышской народной культуре. Это продолжающаяся серия «Латышское народное мировоззрение»¹, работы

¹ Latviešu tautas dzīveszina. 1.—5.sēj. — Rīga: 1989—1993.

по календарным праздникам¹. Министерство народного образования в 1991 г. издало программу школьного курса «Латышское народное мировоззрение», основывающегося на принципах «Диевтурибы».

Возможно, новое поколение латышей будет смотреть на латышскую традиционную культуру именно через призму системы взглядов диевтуров.

УЧЕНИЕ ДИЕВТУРОВ

«Мой народ! Ты — счастливейший из всех народов! У тебя еще есть своя религия, лучшая на свете. Истины ее — тысячелетней давности, но они не увянут вечно... В настоящее время нам нужно выбрать одно из двух: зачухнем ли мы и погибнем как народ или снова обретем свою латышскость. Иных путей у нас нет. “Диевтуриба” хочет стать латышским сердцем народа. Она по-латышски украсит нашу землю и жизнь, она взрастит Латыша для Латвии и человека для человечества...» (Ц, 5).

С такими эмоциональными призывами полковник Латвийской армии Эрнест Брастыньш обратился к латышам в своем «Церокслисе, катехизисе диевтурибы».

Само название этого движения — *Dievturība* — с трудом поддается переводу с латышского языка. Оно образовано от двух основ: *Dievs* — «Бог» и *turēt* — «иметь, держать», по аналогии с такими словосочетаниями, как «иметь честь» (*turēt godu*), «иметь здравый ум» (*turēt prātu*). Стоит заметить, что глагол *turēt* Э. Брастыньш использует в значении *pielūgt, kalpot* — «поклоняться (Богу), молитвенно обращаться (к Богу), служить (Богу)». То, что приведенный круг значений появился только с христианизацией латышской культуры и языка, подтверждает сам же Брастыньш, вводя перевод на латышский язык одной из христианских заповедей в первый же параграф Цероклиса: «*tev nebūs citus dievus turēt*» («да не будет у тебя других богов»). Таким образом, «Диевтуриба» — «богопочитание/почитание Диевса».

Содержание «Диевтурибы» заключается в обучении тому, как человеку следует «проживать свой век» (*kā mūžs jādzīvo*), чтобы не испортить себя и не опротиветь Диевсу (Богу). Одним из важнейших элементов является знание, в частности знание того, каким образом на Этом свете делается человек Того света (*kā šajā pasaulē tiek darināts Vinpasaules cilvēks*) и как здесь закладываются основы будущей жизни.

Брастыньш объявляет, что латышский народ издревле обладал божественным

¹ *Ziemassvetku roze*. Sast. M. Misina. — Rīga: 1991; *Mellena M., Muktupavels V., Spics E. Ziemassvetki*. — Rīga: 1990; *Rudens gramata*. — Rīga: 1991; *Liela diena*. — Rīga: 1990; *Metenis*. — Rīga: 1990.

откровением, которое он пронес через века, часто вопреки завоеваниям и насаждению чуждых верований и образа жизни. Правда, это откровение не является уникальным: им обладал или обладает каждый народ (в этом смысле Э. Брастыньша даже называют «основателем всеобщей теории национализма для всех народов»), но не во всякой народной духовной культуре оно проявилось с такой очевидностью, как у латышей: «Диевс (Бог) определил латышам сохранить эту религию, чтобы научить мудрости другие арийские народы...» (Ц, 9). Так из латышской традиционной культуры вырастает новая мировая религия, которая, однако, не связывается с каким-то новым пророчеством или откровением. Более того, эту новоизобретенную «древнюю» религию Брастыньш не определяет как «веру»: «В арийских религиях более важна не вера, но исполнение культа, поэтому следует называть латышскую религию не “верой”, но — “Диевтурибой” (“почитанием Диевса/Бога”»)» (Ц, 1).

Задачей Брастыньша было создание единого латышского религиозного культа, способного аккумулировать новые — возникающие или найденные — факты. Для этого была разработана иерархия божеств.

Dievs — центральная фигура в теологии диевтуров¹.

Э. Брастыньш определял «Диевтурибу» как «благоговение перед Диевсом (Богом) и исполнение этических норм и культа». Важным для диевтуров является то, что Диевс в латышском фольклоре — имя собственное, а не нарицательное (это положение оспаривалось рядом латвийских фольклористов). Следовательно — полагает Брастыньш, — латышская религия монотеистична.

Диевс (Бог) полагается всеобщим началом, истоком, основой «древнего латышского божественного откровения» (Dievestība) и организатором. В иерархическом подчинении ему находятся богини Лайма и Мара: они выступают как его «проявления» и, максимально приближенные к нему, соединяют его с остальным миром. Его постоянный эпитет — «Небесный Отец» (Debess Tēvs); по Э. Брастыньшу, он — высший духовный смысл латышской культуры, ее сознание и мысль (padoms un doma).

Диевс — всеобщий творец и повелитель (laidējs), но непосредственно от него проистекает только добро: «Диевс в латышском понимании — податель закона высшей добродетели, олицетворение всего наилучшего» (Ц, 14). Он невидим и неслышим: «Диевс как бы скрывается за природой» (Ц, 13). «Никакие слова не могут

¹ *Лтш.* Dievs — имя как христианского Бога, так и древнего (языческого, индоевропейского) божества, результат наложения двух культов. См. сборник народных песен о Диевсе: Nāc, Dievin, līdz ar mani. Tautasdzīemas par Dievu. Sak. E. Kokāre. — Rīga: 1995. См. *Biezais H.* Die Gotesgestalt der lettischen Volksreligion // Acta Universitatis Uppsalensis. Historia Religionum. 1. — Uppsala: 1961; *Kreics J.* Kur un kā E. Brastinš atrodīs senlatviešu Dievu? // Izglītības Ministrijas Mēnešraksts. — Rīga: 1930.

полностью охватить сущность Диевса. Только приблизительно человеческий ум может постичь, что есть Диевс. Латышский народ полагает, что ему принадлежит сознание всех сознаний, до конца не постижимое нашим умом. Проще говоря, при реализации сознания рождается мир во всем его многообразии» (Ц, 11).

Этого единого Бога-Диевса Э. Брастыньш определяет как имеющего двойственную природу: его «можно назвать двойственным в том смысле, что он одновременно дух и материя, отец и мать, хороший и плохой. Все противоположности соединяются в Диевсе» (Ц, 12). Почитают Диевса, обращаясь к нему, прося его (*lūd-zot*), восхваляя его (*daudzīnot*), жертвуя ему (*ziedojo*) и ворожа (*ziņtējo*) (Ц, 18). Э. Брастыньш пишет, что «латыш имел дело с Диевсом самостоятельно, не ища никаких посредников. Он не обращался к нему в большой толпе...» (Ц, 18).

В главу о Диевсе Брастыньш включает подразделы о двух связанных с ним явлениях. Сыновей Диевса (*Dievadēli*, широко распространенный образ в латышском фольклоре) он толкует как небесные светила и носителей света. Вопреки данным латышского фольклора Брастыньш записывает Солнце в «дочери Диевса» и называет его «женским проявлением Диевса».

Другой связанный с Диевсом образ — т.н. *dievājs*, человек с божественными (чудесными) силами и возможностями. Отчасти *dievājs* означает то же самое, что и «святой», и великий (*gauss*). Таким становится человек, почитающий Диевса и правильно живущий. Есть различные способы достижения этого состояния (*raņākt dievājbū*). Индусы используют разные виды аскезы, буддисты — медитацию, христиане — молитву и аскезу. Латышская метода <...> — работа и благочестие (*tikums*)» (Ц, 20).

Высший дар Диевса — счастье (*laime*): «От глагола “пускать” (*laist*) позднее произошли имя нарицательное — счастье (*laime*) и имя собственное Лайме (божество счастья)» (Ц, 17). Богиня Лайме — проявление и воплощение Божьего (Диевса) промысла, судьбы, распорядительница человеческой жизнью. Через нее в мире действуют закон и порядок. По мнению Э. Брастыньша, самостоятельно Лайме не может изменить предначертанного Диевсом: она связана с ним, как рука с телом.

В противоположность Лайме (счастью) существует Нелайме (несчастье): «Все человеческое мышление основывается на противоположных понятиях: свет и тьма, добро и зло, Счастье и Несчастье — одно без другого не мыслится. Как говорилось, прямо от Диевса зло не приходит. Но в поток добра окольным путем могут затесаться вихри, направленные противоположно основному движению. Во владениях Диевса могут появиться такие явления, которые с точки зрения человека кажутся нехорошими, злыми, несчастливыми... Несчастье можно назвать «космическим злом», против которого трудно бороться человеческими силами. Поэтому для борьбы с Несчастьем латыш звал на помощь Диевса и Лайме» (Ц, 26).

Э. Брастыньш пишет, что человек сам не может избежать своей судьбы или изменить ее. Однако и Диевс не участвует в устройении судьбы человека (как этого можно было бы ожидать): «Из дайн мы видим, что предначертанное на веку не очень зависит от человека или от труда его родителей. Главное направление жизни больше зависит от того, где была Лайме в момент определения судьбы: сидела на стуле или на яблоне, стояла на горе или в низине. Основу жизни в большей степени определяют случайность, нечаянность, окрестности места рождения и его момент, а также задумка самой Лайме». Правда, «в мелочах судьба всегда находится в руках человека» (Ц, 28).

Материальное воплощение, проявление Диевса — Мара¹. Э. Брастыньш определяет Мару как противоположность (pretupe) Диевса: «Уже упоминалось, что Диевс двойственен (divātīgs). Эта двойственность уже с древних времен рассматривалась как Дух (Gars) и Материя, Отец и Мать, Небо и Земля. Поэтому Диевса часто изображали двуликим — одновременно мужчиной и женщиной» (Ц, 31). Вероятно, образ Мары представляет собой соединение нескольких языческих культов с культом Пресвятой Девы Марии. В обоих случаях — и с Диевсом/Богом (*lat. Deos*), и с Марой/Марией произошло наложение по меньшей мере двух (местной, языческой и привнесенной, христианской) культовых традиций на фоне совпадения корней имен собственных важнейших священных персонажей. Э. Брастыньш пишет, что во власти Мары находится вся телесная жизнь Вселенной, живая и неживая природа. «Мара — это Земля или Материя, со всеми ее разнообразными силами и видами, поэтому и землю в наших народных сочинениях называют землей Мары» (Ц, 32).

Отступая от первоначального постулата о монотеизме «Диевтурибы», Э. Брастыньш пишет: «Вся арийская религия построена на двойственности (дуализме): Небесный Отец и Земная Мать» (Ц, 32). Связь латышской Мары с Пресвятой Девой он не отрицает, но толкует ее весьма своеобразно: «При введении христианской веры Материя была отдана Сатане, и на земле воцарился ад. Маре пришлось воспринять иные обманчивые формы, стать католической Марией, чтобы люди продолжали ее почитать» (Ц, 32).

Мара — Мать, подательница жизни и ее «взрачивательница» (*auklētāja*). Она связана со всеми предметами, в особенности с домашним скотом, богатством, покровительствует женщинам и дарует плодородие. «Однако временами Мара, как и Лайме, может оказываться злой по отношению к людям, в особенности перед смертью, потому что Мара требует у души данное ей тело» (Ц, 35).

В отличие от Диевса и Лаймы, Мару можно видеть и слышать: все, что чело-

¹ См. Рыжакова С.И. «Святая Мара» в латышской народной культуре // Живая старина. — М.: 1996. № 2, с. 42—46. Х. Биезайс выступал против понимания Мары как нехристианской богини: *Biezais H. Op.cit.* 54.lpp

век воспринимает с помощью органов чувств, обладает сущностью Мары. Согласно «Диевтурибе», Диевс, Лайма и Мара — единственные божества в настоящем смысле этого слова.

Отдельную небольшую главу Э. Брастыньш посвятил «злым силам» (Pag ļaunpajiem).

Зло приходит в мир через Несчастье (Nelaime), Злой день (Ļauna diena) и злых людей. К злым существам Э. Брастыньш относит также Велнса (чёрта), Йодса и Накталей.

Велнса он определяет как существо из царства велей (душ усопших предков). Места его обитания — болото, озеро, ямки под камнями. Йодс тоже определяется в «Црокслисе» как существо из царства душ усопших, воплощение тьмы, древняя противоположность Диевсу-свету. Нактали (Naktali — букв. «Ноченьки») по Брастыньшу — ночные страхи. «В темноте после захода солнца тут и там мечется всякая нечисть, которая не выносит света... Путники, которым приходилось путешествовать по ночам, покрывают коней звездчатыми покрывалами, потому что Нактали боятся знака звезды... Возможно, Нактали — женская половина Йодса» (Ц, 44).

Из злых людей Брастыньш отмечает завистника (недоброжелательного человека), ведьму (злую женщину со сверхъестественными способностями), колдуна (человека, который может случайно делать добро и зло); из сказочных персонажей — пукиса (змееобразного похитителя вещей), пёсьеголовца (sumpurnis), ночного нечистого духа (lietuvēns).

Особый раздел «Церокслиса» посвящен космологическим представлениям «Диевтурибы». Мир (pasaule) Брастыньш толкует как «все, что находится под солнцем» (viss, kas zem saules). «Насколько распространяется солнечный свет, настолько широк Мир. Теперь мы знаем, что потоку света нет конца, что Мир бесконечен. Это нас пугает, потому что сознание не в силах охватить бесконечность, в которой дали простираются на миллионы световых лет. Но в ограниченной повседневности мы называем Миром нашу матушку Землю с ее небесами, людьми, существами. Как бесконечный, так и конечный Мир — это сам Диевс и его Творение (Laidums) в образах Лайме и Мары» (Ц, 51). По Брастыньшу, мир (pasaule) поделен на две части: «этот» (šī pasaule) и «тот» (viņsaule), которые пронизывают друг друга (ir iemērkta vienā otrā), и это их взаимодействие особенно отчетливо проявляется на живых существах.

Человек на своем веку сначала «гостит» в первом мире, затем переходит во второй. «Пока человек жив, он живет в двух мирах — телесном (māgiskā) и божественном (dieviškā). Материальное тело и божественная душа — каждое принадлежит своему миру. Тело — принадлежность Этого мира, душа — Того». Только после смерти человек окончательно освобождается от бремени материи. Однако за границы мира в его широком значении и освобожденная душа не выходит.

Основные характеристики Этого мира — разнообразие, многочисленность элементов и изменчивость. Тот мир — неведом, хотя Брастыньш отмечает, что он составлен из той же «материи», что сны и мысли. Человек — звено, связующее эти два мира: «Из предметов Этого мира мы ничего не можем взять с собой в Тот мир... но есть кое-что другое, что мы можем накопить в Этом мире, а именно — Пережитое...» (Ц, 53). Брастыньш пишет, что все узнанное и пережитое человеком в Этом мире в Том мире не будет забыто благодаря Внутреннему миру человека. Иными словами, образ жизни человека влияет на его судьбу после смерти.

Тема человека занимает в «Диевтурибе» важное место. Э. Брастыньш отмечает, что тайна воплощения, жизни и смерти человека — величайшая в природе; ее смысл заключен в соединении всего живого в нераздельное целое. Человек рождается от Диевса, Мары и родителей: прямо с небес он попадает в «колыбель Мары», на колени к матери.

Человек соединяет в себе три субстанции: душу (*dvēsele*), дух (*veļis*) и тело (*augums*). Тело (*augums*, от лтш. *Augt* — «расти») является «чудесным инструментом», полностью принадлежащим Маре и созданным для служения душе; оно дает ей возможность существовать в Этом (телесном) мире, ощущать его, приобретать впечатления. «Все, что есть у нас в уме и сердце, попадает туда только через тело. Душа может познать внешний мир только слушая, смотря, обоняя, осязая... Тем, что тело дает душе, та кормится, становится полнее, и со временем устраивает свой внутренний мир, который остается после того, как тело уничтожается. Поэтому мы можем сказать, что тело — взраститель души, и оно не должно быть оставлено в забвении, но за ним следует ухаживать и почитать его» (Ц, 63).

Душу (*dvēsele*, от лтш. *dvēst* — «дышать») Брастыньш определяет как частицу Диевса, временно воплощающуюся в теле; после смерти она, обогащенная познанным и пережитым в Этом мире, возвращается обратно. Латышская душа сопоставляется Брастыньшем с древнеегипетским Ба и древнегреческим *soma psichicon*. Главное ее свойство — наличие в ней жизни; в народном сознании понятия «душа» и «жизнь» часто взаимозаменяемы. Душа стремится к чистоте, так как если она нечиста, то ей трудно вернуться к Диевсу.

Дух (*veļis* — душа или «дух» усопшего) сопоставляется с древнеегипетским Ка и древнегреческим *soma pneumaticon* и называется Брастыньшем «тонким телом», «двойником» человека. «Изобретением» Брастыньша является положение о том, что эта субстанция соединяет в человеке тело с душой. В течение жизни человека его *veļis* «почти никак не проявляется», он как бы срастается с телом, повторяя его очертания. Состоит он, по мнению Брастыньша, из «удивительной лучевой материи. Он подвластен иным законам природы, нежели тело и душа, и живет гораздо дольше тела... После смерти он возвращается обратно и навечно в живую природу...» (Ц, 65).

Смерть представляется как процесс разделения этих составных частей человека и возвращение их к создателям, Диевсу и Маре.

В сферу антропологических представлений входят описанные в Церокслисе необыкновенные роды людей: *dievājs* — человек с божественными силами и возможностями (таким становится человек, живущий правильно и почитающий Диевса), *laīmojs* — счастливы, которым всегда сопутствует удача (что предопределено судьбой). С другой стороны, существуют и злые, вредные люди. Они задевают других словами, злыми пожеланиями и действиями. К этим же людям, «не видящим добра», Э. Брастыньш причисляет пьяниц.

Действует человек благодаря силе (*vara*) — данными Диевсом телесными и умственными способностями трудиться и побуждать к труду. Особыми способностями Брастыньш называет колдовство (опосредованное воздействие), которое он делит на *ziņtēšana* — добрые — и *zavēšana* — злые деяния.

Упорядочивают и облегчают жизнь человека привычки (*ieradumi*): «чтобы наш опыт стал глубже, осознанное чище, переживания сердечнее, для этого надо держаться установленного. Со временем привычки переходят в народные обычаи, которые упорядочивают людскую жизнь из поколения в поколение. Поэтому привычки называют также традициями (*traditio* — передача), ведь родители передают их детям...» (Ц, 75).

Важнейшие этические нормы «Диевтурибы» заключены в разделе «О жизненных добродетелях» (*Par dzīvošanas tīkumiem*). Э. Брастыньш подразделяет добродетели (*tīkumi*) на четыре разновидности: главная (*paattīkums*), личные (*paštīkumi*), народные (*lauztīkumi*) и божественная (*dievtīkums*). Главная добродетель — доброта (*labums*), включающая в себя правильное поведение по отношению к себе, другим и к Диевсу. Ум Брастыньш определяет как «понимание намерений и целей»; трудолюбие приносит человеку духовное и материальное богатство; красота и радость — присущие латышскому мировоззрению жизненные ценности. Народные (людские) добродетели необходимы для общения людей и народов. Это любовь (*mīlestība*), согласие (*saderība*), щедрость (*devība*) и правдивость (*taisnība*). «К мудрости, красоте, трудолюбию, радости каждый может стремиться обособленно, но в любви всегда нужно искать кого-то другого... Все религии почитают любовь как самую первую добродетель, которая организует людское сообщество. Семья и род были ближайшим кругом для этой людской добродетели... Но на чужаков и чужеземцев добродетель любви обычно не распространяется; во взаимоотношениях с ними уместна другая людская добродетель — согласие (дружба), которое гасит неприязнь и войны» (Ц, 86). Единственной Божьей добродетелью (*dievtīkums*) Брастыньш называет богобоязненность (*dievbijība*), которая выражается в «священном трепете перед всем добрым и добродетельным, а также в выполнении установленных Диевсом/Богом законов». «Богобоязненность как добродетель предопределяет многие действия, одухотворенные благочестием и чувством уважения» (Ц, 90).

Немаловажное значение «Диевтуриба» придает праздникам. Хотя божества постоянно присутствуют рядом с человеком в его повседневной жизни, особенно ощутима эта связь во время праздников. Диевтуры полагают, что праздничные обряды придают всему течению жизни «приятность и красоту». Э: Брастыньш отмечает три торжественных момента в жизни человека (так называемые *mūža godi*): крещение (*krustības*) — принятие новорожденного в круг рода и семьи путем испытания, когда ребенка на мгновение погружают в воду (Брастыньш пишет, что этот обряд был распространен у арийских народов издавна, проходил на девятый день после родов, причем уже тогда после окунания ребенка приносили к изображению креста и давали обет охранять и защищать его), свадьба (*vēdības*) — нерасторжимое соединение мужчины и женщины (развод может произойти только в том случае, если сама Лайма этого пожелает), похороны (*bēres*), во время которых тело усопшего передается Матери Земле — проявлению Мары.

В «Церокслисе» описаны культовые особенности «Диевтурибы»: божественные предметы (*dievāinas lietas*), места, знаки, учреждения, должности. К божественным местам причислены «дом Диевса/ Божий дом» (*Dievnamis*) — место для собраний, церковь (*baznīca*) — место, посвященное Диевсу и Маре, и т.н. рамава (*Ramava*) — священное место в лесу, где люди отмечали праздники.

Итак, несмотря на то что в начале своего труда Брастыньш пишет о латышской «Диевтурибе» как индивидуальной религии, в итоге он приходит к необходимости религиозных собраний! Для этого в «Церокслисе» вводится понятие братства (*draudze*, так же именуются лютеранские общины-братства) как «сообщества единомышленников».

Вот что пишет о братстве Э. Брастыньш: «Братство — настоящее и хорошее латышское слово, которое христианство заимствовало для нужд своей церкви. Но это не повод для диевтуров отказываться от него. Братствами «Диевтурибы» сейчас называют объединения диевтуров, которые составляют Сообщество Диевтуров Латвии (*Latvijas Dievturu Sadraudze*). В древности у нас не было необходимости ни в каких особых братствах диевтуров, так как тогда все латыши жили по законам одной религии, вне инородных влияний. Теперь, напротив, диевтуров окружают чужие верования. Чтобы легче устоять среди них и скорее освободить соотечественников от духовного ига, всем диевтурам нужно объединиться в братства» (Ц, 120).

Не обращая внимание на христианское происхождение слова *baznīca* (от рус. божница), Брастыньш определяет понятие «церковь» как «обсаженные деревьями места, труднодоступные места вблизи жилищ», которые, оказывается, были в приусадебных садах практически всякого хозяина (Ц, 113). Рамавы — места упокоения, леса со священными местами, где погребали усопших, а также собирались на праздники (Ц, 114).

В «Диевтурибе» отсутствует институт жрецов и священников. Начинать и проводить праздничные действия может каждый, «подходящий для этого по своему социальному положению, или тот, кого выбрали люди» (Ц, 119).

* * *

Х. Биезайс в статье «Диевтуры — национальные романтики — древние латыши» пишет, что идейным звеном возникновения «Диевтурибы» было индоевропейское происхождение латышей: «...хотя это было открыто уже в конце XVIII в. в сравнительном языкознании, подробно изучено во второй половине XIX в. и с большим запозданием стало известно среди латышей... Националистически настроенные круги общества, не углубляясь в лингвистический материал, восприняли это как открытие древности латышей, их истоков. Что могло быть приятнее народу, столетиями терпящему притеснения, чем осознать свои глубокие, древние корни! С помощью сравнительного языкознания диевтуры попытались воссоздать также древнюю латышскую религию. Теперь осталось только ее оживить и тем самым вернуть латышскому народу его исконную идентичность»¹.

Национально-психологическим мотивом возникновения «Диевтурибы» в латышском обществе — впервые в своей истории обретшем государственность — была необходимость осмыслить и определить свою самобытность. Кроме того, важно было поведать о ней миру.

При этом диевтуры ставили своей задачей «сделать Латвию латышской», научить латыша тому, что сами они понимали под «латышскостью» (*latviskums*).

Х. Биезайс отмечает, что в некотором смысле латышская «Диевтуриба» аналогична многим неорелигиозным движениям. Заметим, что им свойственно не только создание религиозной и культовой систем, но и значительная социальная направленность. Используя элементы традиционных культур, они строят свои системы по собственным образцам, неизбежно аккумулируя разнообразный этнокультурный и исторический опыт.

¹ *Biezais H. Op.cit. 50.lpp.*

Андрей ТЕРЕНТЬЕВ
(Санкт-Петербург)

БУДДИЗМ В РОССИИ

ПРОНИКНОВЕНИЕ БУДДИЗМА В РОССИЮ

Та форма буддизма, которая существует на территории нашей страны, начала распространяться в России в XVII—XVIII вв., когда в низовья Волги и в Забайкалье прикочевали монгольские скотоводческие племена: ойраты (калмыки) и буряты. Значительно позднее, в 1914 г., в состав Енисейской губернии вошла на правах протектората Тува, народы которой также частично исповедовали буддизм. Хотя все эти племена приняли тибетскую форму буддизма, религия у бурят, калмыков и тувинцев развивалась самостоятельно; своеобразием отличались даже системы организации буддийских монастырей (бурятских «дацанов», калмыцких «хурулов», тувинских «хурэ») и всей буддистской общины.

На территории Бурятии буддизм вначале вытеснил шаманизм у селенгинцев, затем утвердился у хоринцев и только в XIX в. — у добайкальских, тункинских, баргузинских и аларских бурят, в религиозном плане подчиненных Богдо-гегену Монголии. Развитие самостоятельной буддистской общины у бурят начинается значительно позже, в тридцатые годы XVIII в. В 1741 г. в Забайкалье зарегистрировано 11 «ламских капищ» и 150 лам, главным из которых был назначен Агван Пунцок — тибетец, пришедший в Россию вместе с родами монголов в 1694 г.

Первые бурятские «капища» — сумэ помещались в юртах и кочевали вместе со своими прихожанами. Лишь в 1753—1758 гг. (существуют и другие датировки) был построен деревянный буддийский храм — Цонгольский (позднее Хилгантуй-

ский) дацан, названный «Галдан Брайбун» в честь знаменитых тибетских монастырских центров. Главой его стал помощник и заместитель Агван Пунцока — Дамба Даржа Заяев, проучившийся в Тибете семь лет и принявший монашеские обеты от Далай ламы XIII.

Чуть позже, по-видимому, было построено первое деревянное здание Гусиноозерского дацана «Даши Гандан Даржайлин». Основал его Лубсан Жимба Ахалдаев, получивший образование в Урге, в хурэ Чжебцун-дамба-хутухты под руководством Манджуши Мерген хамбо номун-нана. Соперничество между этими центрами продолжалось вплоть до XIX в., когда царская администрация признала приоритет Гусиноозерского дацана, настоятель которого, Гаван Ишижамсо, получил звание «бандида-хамбо-ламы» (монголизированное произношение санскритского «пандита» и тибетского «кхенпо-лама», что в совокупности значит «ученый главный лама»).

Приблизительно в то же время, что и в Сибири, буддизм появился и на европейской территории нашей страны, в Калмыкии. Территория Калмыкии была заселена уже в эпоху неолита. После распада Золотой Орды в XV в. она была включена в Астраханское ханство, которое в 1556 г. присоединилось к России.

В начале XVII в. из Джунгарии в низовья Волги и Дона прикочевали ойратские племена дербетов и торгоутов, получившие в России наименование «калмыки». Там они во второй половине XVII в. образовали Калмыцкое ханство, официальной религией в котором был буддизм, известный ойратам еще с XIII в., но широкое распространение получивший лишь в начале XVII в., когда торгоутский тайша Тэнэс-Мэргэн-Тэмэн пригласил во владения ойратов своего монашествующего сына Номин-хана Очирдару Майдари-хутухту и тем самым, введя ойратов «в учение Будды... распространил лучи солнца в мрачном небе»¹. В 1771 г. из-за притеснений царской администрации большая часть калмыков откочевала обратно в Китай. Калмыцкое ханство было ликвидировано, и оставшиеся в России 13 тыс. семей калмыков переселены на реки Урал, Терек, Куму. В настоящее время Калмыцкая Республика, или «Хальмг Тангч», как ее называют калмыки, занимает площадь 75,9 тыс. кв. км между Волгоградской областью и Каспийским морем.

Ойраты (калмыки) прибыли на территорию России, уже имея кочевые монастыри, состоящие из трех и более специальных кибиток. Быстро появились и стационарные монастыри, такие, как построенный до 1616 г. Дархан-Доржин-кит («Семь палат») в районе современного Семипалатинска. Кроме того, в XVII в. возникли монастыри Аблайнкит (1656), Ботоктухан-кит (1670), Джалин-обо, Очир-

¹ Сказание о дербен-ойратах, составленное нойоном Батур-Убуши Тюменем. // Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. — Элиста: 1969, с.38. Цит. по: *Бакаева Э.П.* Ламаизм в Калмыкии XVII — нач. XX вв. /Диссертация на соискание уч. ст. к-та ист. наук. — М.: 1989, с. 19.

тухан-кит, Цаган-сумэ. Без учета хурулов, откочевавших в 1771 г. вместе с основной массой калмыцкого народа, к концу XVIII в. у калмыков оставалось 14 буддийских монастырей.

Руководство религиозной деятельностью калмыков осуществлял «Лама калмыцкого народа», остальные духовные лица именовались «хувараки». После откочевки 1771 г. буддийская община была децентрализована и в каждом районе (улу-се) избирался свой Лама. Хувараки же имели три духовные степени: гелюнг, гецуль и манджи (*тиб.*: дге-слонг, дге-цхул, бан-де), причем уже с начала XVIII в. получение духовного сана было связано с системой монастырского образования: юные манджи 5 лет учились до получения сана гецуля и 8 лет готовились к принятию полных монашеских обетов гелюнга, после чего образование продолжалось еще 5—7 лет, завершаясь, как правило, к 30 годам.

Интересно отметить, что именно у калмыков мы встречаем, возможно, первый в истории пример законодательного оформления системы всеобщего народного образования для мальчиков, зафиксированный в своде законов, принятом в правление хана Дондок-Даши (1741—1753):

«Если кто из сыновей знатных людей не будет просвящаться грамоте на “тодо узэг” (назв. ойратского алфавита Зая-пандиты. — *А. Т.*), то, в штраф взяв с отца трехлетнюю лошадь, сына отдать на обучение учителю; штраф за то же с известного обществу человека — трехлетняя овца; с простолюдина — 15 копеек; а отдача сына на обучение подобна предыдущему положению. Если не будет просвещать сына до 15 лет, то за это наказывается» (глава II, ст. 7)¹.

По-видимому, немалую роль в оформлении этого законодательства сыграл тогдашний глава калмыцкого духовенства Лама Лобзан Джемцо.

Помимо буддизма, у калмыков, как у бурят и тувинцев, продолжали бытовать шаманские верования. В 1640 г. съезд монгольских и ойратских нойонов принял свод законов «Ики цааджич бичик», где шаманизм официально запрещался. В то же время во всех сибирских регионах распространения буддизма шаманизм продолжал существовать, иногда образуя причудливые сочетания с культурами северного буддизма.

РОССИЙСКИЙ БУДДИЗМ В XIX — НАЧАЛЕ XX ВВ.

К 1846 г. в Бурятии было выстроено уже 144 здания в 34 дацанах. Дацаны получили во владение земли, на которых трудились тысячи крестьян. В монастыри стали стекаться огромные богатства: помимо добровольных даров верующих в пользу

¹ Цит. по: *Корсулкиев Ц. К.* Программа обучения в школах при ламаистских хурулах. // Ламаизм в Калмыкии. — Элиста: 1977, с. 71.

духовенства шли деньги, взимаемые за каждую религиозную церемонию, поборы на постройку монастырских зданий. В это время шел быстрый рост численности бурятского духовенства. Если в 1741 г. у бурят имелось 150 лам, в 1756 — 324, в 1774 г. их было уже 617, в 1796 г. — 700, в 1822 г. — 2502, в 1831 г. — 4637¹.

В 1794 г. в правительство поступает заявление от самих бурят, в котором они просят ограничить число лам из расчета: один лама на 100 прихожан.

Стремясь приостановить развитие буддизма и облегчить христианизацию бурят, царское правительство в Положении о ламаистском духовенстве в Восточной Сибири в 1853 г. строжайше запретило строить новые дацаны, ограничив их число уже существовавшими 34, а также ограничило рост числа лам, утвердив постоянное количество не облагаемых налогом буддийских священнослужителей из расчета: 1 лама на 200 прихожан, то есть 285 «штатных» лам. Остальные тысячи лам были обложены налогом наравне с простыми крестьянами. Однако, опасаясь вызвать недовольство населения в этом районе, игравшем ключевую роль в стратегических планах царизма на Востоке, администрация избегала активности в практической реализации «Положения» 1853 г. и смотрела сквозь пальцы на интенсивный рост бурятского буддизма. Этому росту способствовало установление единой системы непрерывного буддийского образования. После появления в Бурятии буддийских школ цаннита (*тиб.* мцхан-ньид — смысл значений), также именуемых чойра (*тиб.* чхос-рва — школа Учения), прохождение этой школы стало обязательным требованием для продвижения по священнической иерархии. Программа цаннит-дацана, рассчитанная на 14 лет, после двух лет начального обучения включала следующие темы: в 3—4 классах изучалась логика, в 5—9 классах — парамита, т.е. теория и практика пути совершенствования бодхисаттв, в 10—11 классах — мадхьямика, философия «срединного пути», в 12—13 классах — абхидхарма, психологическое учение буддизма. В 14-м классе изучались основы монашеской дисциплины — Виная, полный курс которой был рассчитан на 8 лет.

В 9-м классе можно было получить «магистерскую» степень — «гэбши». Прослушавшие полный курс Винаи сдавали экзамен на ученое звание «габжа» («друг добродетели», титул учителей махаяны). Кроме того, прослушавшие курс цаннита могли поступать на факультет тантры — в «жуд-дацан». Вообще же процессы получения тантрийских учений в Бурятии напоминают о временах хождения тибетцев в Индию. И здесь и там мы узнаем о полных риска многомесячных путешествиях, о бесценных подарках Учителям, о хитростях, применяемых для обретения тщательно скрывааемых тайных доктрин, и о победном распространении добытой мудрости на родине.

Затрачивая массу усилий и материальных средств, буряты сумели ввезти из

¹ Ламаизм в Бурятии XVIII — начала XX в. (Коллектив авторов). — Новосибирск: Наука, 1983, с. 26.

Тибета, Китая, Монголии громадное количество священной литературы и перенять многие живые традиции как господствующей школы Гелуг, так и других направлений буддизма.

В бурятских *жуд-дацанах*, куда принимали только после окончания *чойры*, за 10 лет можно было получить звание жедримбы, т.е. освоить первую из двух ступеней совершенствования на уровне Ваджраяны. Около 10 лет требовалось затем и для получения степени зогримбы, т.е. полного овладения техникой медитативно-го управления потоками внутренней энергии.

В 1869 г. в Цугольском дацане началось изучение индо-тибетской медицины под руководством монгольского ламы Чой-манрамбы; затем оно распространилось и в других местах.

В 1878 г. в Агинском дацане была основана школа Дуйнхор (*санскр.* Калачакры), чем и завершилось построение основных направлений высшего духовного образования по тибетскому образцу.

Быстро развивалось книгопечатание. В 1887 г. действовало уже 29 типографий, которые до их ликвидации в 1930-х гг. успели издать около 2000 книг на тибетском и монгольском языках.

Раскол в бурятском обществе, произошедший в связи с развитием капитализма в Сибири, прошел и через саму буддийскую общину. Концентрация богатства в руках небольшого числа людей происходила и в дацанах. Ухудшение материального положения низшего духовенства привело к росту численности так называемых «степных лам», т.е. лам, ушедших из дацана в улусы.

Несколько позднее в приходах Янгажинского и Цугольского дацанов возник особый институт нищенствующих лам, как бы ознаменовавший возврат к образу жизни древних индийских буддистов¹.

В этих обстоятельствах буддийские лидеры, такие, как Агван Доржиев, совместно с бурятскими просветителями Жамцарано, Барадийном, хамбо-ламой Иролтуевым начали кампанию за «обновление» общинной иерархии — очищение ее от невежества и мздоимства, жертвой которого становились суеверные прихожане, за возвращение к этическим идеалам раннего буддизма.

После ликвидации в конце XVIII в. Калмыцкого ханства «калмыцкая степь» превратилась в один из административно-территориальных районов царской России и подчинялась астраханскому военному губернатору. Согласно Высочайше утвержденному «Положению об управлении Калмыцким народом», принятому в 1834 г., буддийская община была полностью подконтрольна царской администрации.

¹ Пупышев Н.А., Вампилов Б.Н., Гирченко В.П. Буддизм и ламаизм. /Рукопись 1941 г. — Архив Гос. Музея истории религии, КП-44898, с. 482

Как уже говорилось, в отличие от Бурятии и Тувы, в Калмыкии только один священнослужитель именовался Ламой — глава астраханского «Ламайского духовного управления», носивший титул «Лама калмыцкого народа». Кандидатура Ламы выдвигалась астраханским военным губернатором и по представлению министра внутренних дел подлежала «определению высочайшего указа». Лама получал от царского правительства жалованье 2500 руб. в год, т.е. выполнял свои функции как обычный правительственный чиновник.

Глава духовенства донских калмыков, Бакша-лама, однако, не был подчинен Ламе.

Стремясь ограничить распространение буддизма «Положением», принятым в 1838 г., царское правительство сократило официальный штат духовенства до 2650 священнослужителей в 76 хурулах против реально имевшихся 5270 священнослужителей в 105 хурулах. По «Положению» 1847 г. предусматривалось дальнейшее сокращение — до 1656 — служителей культа в 67 хурулах. В 1907 г., тем не менее, по инициативе А. Доржиева в урочище Амта-Бургуста Малодербетовского улуса была открыта первая чойра — высшая школа для подготовки калмыцкого буддийского духовенства. В 1908 г. в урочище Санзыр Ики-Цохуровского улуса была открыта вторая подобная школа. После 1910 г. Бакша-лама донских калмыков Мунко Барманжинов открыл третью чойру. Таким образом, позиции буддийской общины оставались прочными вплоть до октябрьского переворота.

Незадолго до февральской революции 1917 г. к семье российских буддистов присоединились и тувинцы. Танну-Тува (ныне Тыва), занимающая площадь около 170 тыс. кв. км, расположена в Южной Сибири, в верховьях Енисея, по границе с Монголией. До середины IX в. территория Тывы входила в состав Тюркского и Уйгурского каганатов, в XIII в. была завоевана войсками Чингисхана, в XVIII в. — маньчжурами. Именно при маньчжурах буддизм получает у тувинцев широкое распространение, хотя знакомство с ним в Тыве началось уже в XIII в. После падения в 1912 г. маньчжурской династии Тыва под именем *Урянхайский* край становится в 1914 г. протекторатом России.

Ко времени вхождения Урянхайского края в состав Российской империи на его территории действовало уже 22 буддийских монастыря — хурэ, насчитывалось около 4000 лам и хуvaraков-учеников. Правда, около половины лам жили в миру, вне хурэ, вели хозяйство, имели семьи и участвовали в светской жизни своих поселков — хошунов.

Буддийские монастыри (хурэ) стали сооружаться в Тыве с 70-х гг. XVIII в. Наиболее крупными из них к началу века были Эрзинский (1772), Самагалтайский (Оюннарский, 1773), Верхне- и Нижне-Чаданский (1873), Хендергей-

ский, Верхне-Чаа-Хольский. Так, например, основанный в 1770 г. Самагальтайский хурэ состоял из 8 храмов, 141 дома лам, владел тысячами голов скота. При многих хурэ имелись школы, где мальчики получали начальное религиозное образование. Высшее богословское образование тувинцы обычно получали в Монголии.

Главой буддийского духовенства Тывы являлся настоятель Чаданского хурэ, носивший титул «камбу-лама» и подчинявшийся буддийской общине Монголии.

К началу XX в. в Туве действовало около 2000 шаманов, вполне уживавшихся с тувинскими ламами. Нередко случалось, что шаманки бывали женами лам, иногда один и тот же человек выполнял функции и ламы и шамана. Гадание с помощью бараньих лопаток — шаманское изобретение — широко практиковалось и сибирскими буддистами.

Помимо буддизма и шаманизма на территории Тывы имела определенное влияние и древняя тибетская религия «бон», о распространении которой говорят, в частности, бонские рукописи, обнаруженные в Республиканском краеведческом музее Кызыла автором этих строк.

В начале XX в., в связи с развитием международных связей России на Востоке, и, в частности, для установления прямых связей царского правительства с теократическими правительствами Монголии и Тибета, в Петербурге, столице Российской империи, строится буддийский храм на средства главы тибетских буддистов Далай-ламы и на пожертвования, собранные в Бурятии и Калмыкии. В храме размещается тибето-монгольская миссия, во главе которой стоит представитель Тибета, бурятский лама хамбо Агван Доржиев.

БУДДИЙСКАЯ ОБЩИНА РОССИИ В ПЕРИОД РЕВОЛЮЦИИ И ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ (1917—1922 ГГ.)

29 июня 1918 г. образованное в Омске Временное сибирское правительство отменило все декреты Совета Народных Комиссаров. Началась гражданская война в Сибири, разделившая на враждующие лагеря как верующих, так и неверующих.

Для буддийской общины это разделение внешне было связано с борьбой двух партий духовенства — «обновленцев» и «консерваторов». Кроме того, рассматривая историю отечественного буддизма, нельзя обойти вниманием и такие важные эпизоды, как попытка создания в Сибири «панмонгольского» и «теократического» государств.

Идеи о самостоятельном государственном объединении монголоязычных племен высказывались еще в 60-х гг. XIX в. Так, агинский бурят Вампил Бадмаев

рассказывал: «Я задумал создать независимое монголо-бурятское государство; для этого я вошел в сношения с выдающимися лицами как у нас, так и у монголов — китайских подданных...»¹

25 февраля 1919 г. в Чите открылась «панмонгольская» конференция, провозгласившая создание буддийского государства «Великая Монголия», которое должно было объединить территории Внешней и Внутренней Монголии, Бурятии, Тувы и части Маньчжурии. Главой правительства «Великой Монголии» был избран представитель Внутренней Монголии Нейсе-геген.

Во главе армии «Великой Монголии» встал бурят по происхождению атаман Семенов. Его ближайшим сподвижником был выходец из Прибалтики барон Роман Унгерн фон Штернберг, называвший буддизм своей второй религией. Семёнова и Унгерна их сторонники объявили воплощениями грозного охранителя буддийского учения — Махакалы.

В 1919 г. в Бурятии предпринимается иная попытка построения буддийского государства — создается так называемое булагатское («теократическое») движение. Его зачинатель, кижингинский лама-созерцатель Сандан Цыденов в ответ на недовольство населения, противившегося насильственному призыву в «цагду» — армию «Великой Монголии», объявляет себя «ханом». 9 мая 1919 г. он заявляет народу: «Я, Духовный владыка, хан трех царств, царь многих народов — повелеваю...: все не должны подлежать призыву на военную службу...»².

Атаман Семенов немедленно арестовывает «хана трех царств» вместе с созданным им правительством, но булагатское движение, успевшее пустить корни, продолжает существовать еще несколько лет.

К концу гражданской войны в Сибири наиболее дальновидные лидеры буддистов, возглавляемые хамбо-ламой Агваном Доржиевым, сознают, что «...в современных условиях сохранение религии возможно только в признании Советской власти, в совместной работе с советами»³. Более того, преодолевая сопротивление «консерваторов», они пытаются сблизить в умах верующих идеалы буддизма и коммунизма: «Учение Будды и наша современность говорят нам, — утверждал А. Доржиев, — что дело простого народа, за которое он пролил кровь, восторжествует, так как все идет по учению Будды»⁴.

Чтобы оценить драматизм борьбы внутри и вокруг буддийской общины в

¹ Письма Вениамина, епископа Иркутского. «Чтения общества истории и древностей при Московском университете». — 1913, кн. 4, с. 68.

² ГАЧО, ф. 96, оп. 2, ед. хр. 24, л. 216.

³ ЦГАОР и СС, ф. 1327, оп. 1, ед. хр. 24, л. 3. Цит. по: *Овчинников*. Борьба парторганизаций с реакционной деятельностью ламаистского духовенства (по материалам Бурятской, Калмыцкой и Тувинской АССР и Агинского бурятского округа. 1917—1936 гг.), с. 77.

⁴ ГАКАССР, ф. 41, оп. 3, ед. хр. 4, л. 9.

СССР, нужно вспомнить политическую ситуацию того периода, когда формировалось отношение Советского государства к религии.

«Декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви», изданный Совнаркомом в январе 1918 г. и до недавнего времени являвшийся фундаментом законодательства о религии в нашей стране, стал проводиться в жизнь в Сибири только в 1923 г. Местные власти поняли этот документ лишь как юридическую основу для реквизиции культовых ценностей.

В «Правилах о порядке проведения в жизнь декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви»¹ говорится:

1) Все имущество<...> берется в непосредственное заведование местных ревкомов...

Об имуществе богослужебных:

(передаются в пользование верующим бесплатно. — А. Т.)

Об имуществе небогослужебных:

9) Имущества небогослужебные, как движимые, так и недвижимые, принадлежащие учреждениям и организациям, указанным в п. 1-м<...>, в чем бы они ни заключались, от них отбираются.

Примечание: к имуществам недвижимым хидов (дацанов) принадлежат все дома и постройки, возведенные на территории дацана. К имуществам движимым хидов принадлежат предметы, находящиеся в пользовании лам, кроме необходимого ношебного платья и постели (подчеркнуто в оригинале. — А. Т.).

11) Если наличные капиталы (лам. — А. Т.) находятся в сберегательных кассах или банках, — то держатели сберегательных книжек или документов банка, — обязаны представить их Ревкому по первому требованию и по сделанной на них Ревкомом надписи об аннулировании они приобщаются к делу (п. 11), а Сберегательным Кассам и банкам сообщается о перечислении этих капиталов в доход казны, о чем извещается Народный Комиссариат Просвещения и Р.К.И. и Дальревком по Отделу Юстиции.

12) Капиталы, находящиеся у частных лиц, должны быть истребованы от них в двухнедельный срок под страхом уголовной и имущественной ответственности за растрату<...>

13) Местный Ревком, в случае нужды, может оставить по своему усмотрению в распоряжении лиц, заключивших договор об использовании богослужебного имущества, некоторую сумму на текущие расходы по совершению религиозно-обрядовых действий до конца текущего года.

14) Все действия по отбиранию богослужебного и прочего имущества должны быть закончены к 2 февраля 1923 года<...>².

¹ АОГА, ф. 38, оп. 1, ед. хр. 56, лл. 13—15.

² Там же. (Лист не нумерован по ошибке, с. инструкции 4. — А. Т.)

Как же практически следовало осуществлять грабеж? Вот выдержки из инструкции по его проведению:

«Циркулярная инструкция разъездным комиссиям по учету дацанов Агинского аймака, 1923 г.

<...> Учет следует производить в таком порядке:

- 1) учет всех жиса (касс), предусмотренных в учетной картотеке;
- 2) персональный учет лам и их имуществ;
- 3) учет цокчен-дугана (главного храма);
- 4) учет прочих дуганов<...>

Что касается техники учета, то комиссия, прибыв на место работы, предъявляет мандат и немедленно требует сбор всех нирб¹, не исключая нирб хубилганов² <...> выдачи всех документов<...> При этом желательно для предупреждения сокрытия, собирать документы самим членам комиссии непосредственно по домам, не упуская из виду хранителей документов. В случае отсутствия на месте лиц, держащих при себе документы, следует произвести обыск<...> Только после отображения документов следует объявить всем ламам декрет СНК об отделении церкви от государства, на основе которого производится учет, и о тех карах, которые будут по отношению ко всем лицам, так или иначе противодействующим или уклоняющимся от закона<...>³.

Можно себе представить, какой эффект производила такая реализация ленинского «Декрета о свободе совести» и какое отношение к советской власти возникло в результате у почти поголовно верующего бурятского населения.

К февралю 1923 г. учет осуществить не удастся, комиссии по учету имущества дацанов приступают к работе только в начале апреля, и, естественно, сталкиваются с сопротивлением.

«Ревком Бурято-монгольской Автономной области. Всем Председателям Аймачных Ревкомов Дальнего Востока. Совершенно секретно. Срочно. Апрель 27 дня 1923.

Проведение декрета об отделении церкви<...> внесло определенную суматоху и недоумение в рядах лам<...> предлагаем:

1) работы по проведению декрета<...> проводить неспеша, с большой изворотливостью, не принимая никаких репрессивных мер<...>⁴.

Как же реагируют на эту телеграмму на местах?

«Протокол заседания членов Агинского аймачного Ревкома и Центральной Комиссии по учету дацанских имуществ. 1923, апрель 28<...>

¹ Т.е. материально ответственных лиц.

² Т.е. лам-«перерожденцев».

³ АОГА, ф. 39, оп. 1, ед. хр. 56, л. 10.

⁴ АОГА, ф. 39, оп. 1, ед. хр. 56, л. 34.

Слушали: 1) Доклад <...> Дугар Барадина о создавшемся положении в связи с пассивным сопротивлением лам Цугольского дацана к работам Комиссии.

Постановили: <...> 2) просить начальника Аймачной милиции <...> вплоть до ареста противодействующих к учету лам»¹.

Тем не менее возмущение верующих было настолько велико, что учет и реквизиция по рекомендации Дальбюро ЦК РКП(б) были приостановлены до официального утверждения местных постановлений о правовом положении буддийской общины в Бурятии, которое последовало только в 1925 г.

В этой обстановке в буддийской общине шла отчаянная борьба между «обновленцами», пытавшимися реорганизовать духовенство так, чтобы оно смогло выжить в Советской России, и «консерваторами», слепо цеплявшимися за прежние богатства и привилегии.

15 октября 1922 г. в Ацагатском дацане состоялся Первый духовный съезд двух Бурят-Монгольских областей — ДВР и РСФСР, который должен был рассмотреть и утвердить проекты двух документов: «Положения об управлении духовными делами буддистов Сибири» и «Устава внутренней жизни монашествующих в буддийских хидах Сибири».

Наибольшие споры во время съезда вызвали вопросы реорганизации быта духовенства. Авторы проекта Устава предлагали: «Ламы, желающие в дальнейшем войти в новый строй жизни без частной собственности, должны совершенно отказаться от личной собственности, от своих домов и все свое имущество должны передать дацанской коммуне, а также должны отказаться от своего имущества, находящегося у родственников, собственные книги должны сдать в библиотеку дацана и пользоваться на общих основаниях, должны также организовать общую столовую, питаться на началах коммуны, квартира, питание, одежды и прочие нужные предметы должны употребляться со строгим соблюдением “Винаи” <...> Производство ламами всяких сборов, пожертвований по их произвольной личной инициативе должны строго воспрещаться»².

Реорганизация образовательной системы в дацанах предусматривала переход к преподаванию на родном языке, по европейской методике (т.е. без зубрежки и побоев). Прием в философскую школу предполагал наличие начального светского образования.

Модернизации должны были подвергнуться также и все остальные сферы деятельности духовенства — медицинская практика, система присвоения ученых званий, передача функций руководства выборным органам, состоящим из лам и мирян.

¹ Там же, л. 35.

² Партархив БурАССР. Цит. по: *Герасимова К.М.* Обновленческое движение бурятского буддийского духовенства, с. 65.

После долгих дебатов документы съезда были одобрены большинством делегатов. Несогласные с новшествами консерваторы создали свой отдельный «Устав», зарегистрированный при Эгитуевском дацане 21 июня 1925 г.

Правительство ДВР избегало какого-либо нажима на буддийское духовенство, предоставляя ему возможность самостоятельно определить отношение к новой политической реальности. После присоединения ДВР к России положение буддийской общины должно было определиться на основании законодательства РСФСР.

В 1923—1924 гг., в период первых местных попыток проведения в жизнь Декрета об отделении церкви от государства, в среде обновленческого духовенства стали возникать земледельческие ламские коммуны, прежде всего в Анинском, Кижингинском, Койморском дацанах.

Однако Народный комиссариат юстиции РСФСР в инструкции от 19 июня 1923 г. предложил отказаться от практики предоставления религиозным объединениям прав земледельческих коммун и производственных товариществ, и они не прижились в Бурятии.

По Конституции РСФСР, подкрепленной инструкцией Президиума ВЦИК от 4 ноября 1926 г., все служители религиозных культов были лишены избирательных прав.

В поисках спасения от реквизиций имущества, налогов и притеснений властей многие обитатели дацанов — прежде всего, низшее ламство, не имеющее богословского образования, — захотели сложить с себя духовный сан и вернуться к трудовой деятельности в родных деревнях — сомонах. Но не тут-то было!

«РСФСР. Агинский аймачный исполком Буреспублики. Август июнь 11 дня 1924 №1862. Секретно, циркулярно. Всем ХИКа́м (хошунным исполнительным комитетам. — А.Т.).

ХИКа́м поступают коллективные и единоличные заявления от лам<...> об уходе из дацанов и разрешения им зачисляться в те сомоны, откуда они происходят и приписаны. <...> Учитывая, что при беспрепятственной приписке этих лам обратно<...> может возникнуть целый ряд нежелательных последствий и что в этом вопросе еще нет определенных указаний из центра<...> категорически впредь до особых распоряжений от приема заявлений и приписки воздержаться.

Пред. АИКа́ Плешков
Зав. Общим отделом Пидинов
Секретарь Дементьев»¹.

Проходившая на фоне этих событий борьба за проведение реформ Всебурятского съезда буддистов 1922 г. расколола духовенство на два враждующих лагеря.

¹ АОГА, ф. 39, оп. 1, ед. хр. 68, л. 129.

Для обсуждения сложившегося положения обновленцы решают созвать Второй всебурятский съезд буддистов.

17 декабря 1925 г., накануне съезда, ЦИК и СНК Буреспублики принимают новое постановление №221 о проведении в жизнь Декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви, которое появляется в печати в день открытия съезда — 22 декабря.

В своей программной речи председательствующий на съезде хамбо-лама Агван Доржиев гневно говорил о том, как в среде духовенства вместо исполнения заветов Будды «производится накопление богатств, размножение скота, торговля и спекуляция<...> Высшим блаженством вместо науки и совершенствования признается богатство<...> Совершенно игнорируется учение Будды о необходимости немедленного удаления из обители лиц, нарушивших духовную дисциплину.

<...> Неудивительно поэтому, что лам<...> вполне справедливо называют паразитами хубалза, это клещ, с виду маленькое насекомое, но, впившись в тело какого-либо животного и высасывая кровь, он увеличивается в 20 раз.

Поймите, до чего мы дожили! Не пора ли нам оставить прошлое и обновить нашу жизнь, согласно божественному откровению Будды. Только принятием новых положений и установлением строгой дисциплины среди хуварак, учеников Будды, мы можем достигнуть того, что буддийская религия сможет воссиять подобно солнцу. Только при таких условиях мы можем спасти религию от самоуничтожения, которое неизбежно через 5—10 лет, если не будут приняты меры со стороны самого духовенства»¹.

Когда по всему кругу обсуждаемых вопросов наметилась победа обновленцев, имевших на съезде значительное численное преимущество, известный консерватор Э. Вамбоцыренов неожиданно для всех провозгласил декларацию третьего направления, а именно «независимой группы буддистов, посвятивших себя изучению истинных путей в нирвану»², что стало настоящей сенсацией для присутствующих.

«Независимые нирванисты» пошли еще дальше обновленцев и объявили всю внешнюю сторону религии — храмы, священные изображения, ритуалы, молитвы, ламские звания — искажением подлинного буддизма. При этом Вамбоцыренов подверг резкой критике обе противоборствующие партии: как обновленцев, так и консерваторов.

Решения II Бурятского съезда подлежали утверждению I-го Всероссийского съезда буддистов в Москве, но в период подготовки к нему борьба в Бурятии разгорелась с новой силой. Это было связано с развернувшейся в полном масштабе национализацией дацанов и передачей их зарегистрированным группам верующих. Странники обновленцев, составлявшие меньшинство, сумели организо-

¹ Цит по: *Герасимова К.М.* Обновленческое движение, с. 110.

² Там же, с. 114.

ваться быстрее и получили в свое пользование большую часть дацанов по праву первой заявки.

В результате отношения между консерваторами и обновленцами настолько обострились, что между ламами стали возможны драки, избиения, поджоги. В Цеже-Бургултайском дацане был убит его бывший настоятель Вампилов¹. Из-за распрей духовенства срывались религиозные праздники, враждующие стороны отказывались от совместных богослужений. Консерваторы стали строить себе отдельные храмы.

Национализация Цугольского и Цонгольского дацанов и передача их в руки обновленцев встретила особенно яростное сопротивление и смогла осуществиться только в 1927 г., после ареста группы руководителей духовенства. Часть лам и верующих в это время эмигрировала, в результате чего в Барге (Внутренняя Монголия) возник центр бурятской эмиграции — Шенехенский дацан, где жили в основном бывшие цугольские ламы². Агитации цугольских лам-консерваторов чрезвычайно мешал единственный общепризнанный в Бурятии и обожаемый верующими как «перевоспложение» *ганжирва-геген* Данзан Норбуев, — поскольку он перешел на сторону обновленцев. На гегена было оказано такое давление, что ночью 24 марта 1926 г. он вынужден был бежать из своего дома и через некоторое время вообще уехал из Бурятии, найдя убежище в ленинградском буддийском храме.

20—29 января 1927 г. состоялся первый Всесоюзный съезд буддистов СССР, который закрепил победу обновленцев почти по всем вопросам. Единственное, чего смогли добиться консерваторы, — это отказа от предполагавшегося создания Всесоюзного духовного управления буддистов СССР до ликвидации раскола среди ламства и замены его временным Представительством буддийского духовенства в СССР в составе двух членов — «уполномоченного» Арагва Насанкиева и его заместителя Дагдана Дамбаева. Резиденцией Представительства стал Ленинградский буддийский храм.

Итоги Всесоюзного съезда были одобрены Третьим съездом буддистов Бурятии, который состоялся в Верхнеудинске 21—24 августа 1928 г. Подводя итоги деятельности обновленцев, съезд, в частности, постановил, что «поддержка Советской власти и выполнение принятых ею мероприятий являются священной обязанностью всех буддистов и монашествующих»³.

Однако подобные изъявления верноподданнических чувств уже не могли ничего изменить в печальной судьбе буддизма: в 1929 г. началась беспощадная ломка всего социально-экономического и культурного уклада, коснувшаяся всех слоев населения страны, — раскулачивание и последующая коллективизация.

¹ Там же, с. 118—119.

² Там же, с. 121.

³ Там же, с. 123.

Одновременно началась идеологическая атака на традиционную культуру, и прежде всего религию. Встал вопрос о самом существовании буддийского духовенства, и проблемы обновленчества отошли на второй план перед лицом новых бед. В 1927—1929 гг. ламы после издания законов о лишении их права на землю стали выходить из дацанов, но с 1927 г. этих прав были лишены также и «степные» ламы, живущие вне дацанов.

В 1916 г. в Бурятии было 11 276 лам, в 1923 г. — 9134, в 1924 г. — 6628, в 1929 г. — 5928.

В этот же период налоговое обложение лам настолько увеличилось, что для многих духовных лиц пребывание в дацане стало просто невозможным. Тяжесть положения духовенства усугублялась тем, что рьяные местные власти сплошь и рядом незаконно повышали налоговые ставки для лам, о чем свидетельствует, например, следующий документ Наркомфина БМАССР:

«Наркомфин БМАССР. 29 сентября 1931 г.

Циркулярно. Не подлежит публикации. Агинскому, Кяхтинскому, Хоринскому... айм. <акским>финотделам.

Несмотря на наши указания о приостановлении взыскания с лам до пересмотра обложения (телеграмма от 26/III 1931) <...> имеются вполне незаконные факты исчисления налогов в значительно большей сумме, чем это предусмотрено Циркуляром №68 (Еравнинский, Эгитуевский, Хоринский аймак, Ацагатский дацан).

По сообщению представителя Тибета Агвана Доржиева в Енгажинском дацане Селенгинского аймака один лама, вследствие того, что С<ельский>/С<овет> не разрешил продать его же дом, для погашения недоимки — не имея выхода из положения — покончил жизнь самоубийством.

В Муринском дацане (Ехир-Булагатского аймака) местные власти, воспользовавшись временным отсутствием лам, заняли под разные учреждения их дома и после их прибытия им не вернули — не имея никаких на то оснований.

В Онахинском дацане — дома лам опечатали, а самих лам выгнали на улицу.

Как видно из сообщения представителя Тибета — к ламам применяются совершенно незаконные действия, возбуждающие массы, противоречащие всем нашим указаниям об осторожном подходе к обложению ламства.

Бурнаркомфин предлагает выполнить предложения нашего Циркуляра от 11/VI-31 г. №0233/с.

Подпись Наркомфин БМР Тэлин

Сектор массовых платежей Максименко»¹.

В это же время в ходе коллективизации начались захваты и погромы дацанов.

¹ АОГА, ед. хр. 68, л. 67.

При этом безжалостно уничтожались произведения искусства и памятники письменности. Разграблены были дацанские хранилища деревянных матриц с вырезанными на них текстами для ксилографической печати.

Как сообщается в Докладной записке, хранящейся в архиве академика Ф.И. Щербатского, «Такого рода досок<...> в одном только Агинском дацане, который располагает самой большой печатней в Бурято-Монгольской АССР, до ста тысяч штук. Десятки тысяч досок имеются также в дацанах Цугольском, Гусиноозерском и в других.

При этом необходимо заметить, что значительная, если не большая часть этих досок не имеет собственно религиозно-культового содержания, представляя собою клише для печатания самых разнообразных тибетских и отчасти монгольских сочинений. В число их входят тибето-монгольские словари, грамматики, повествовательные и поэтические произведения и руководства по поэтике, многочисленные и интересные сочинения по истории, медицине, астрономии и философии<...> редчайшие экземпляры важнейших памятников тибетской науки, философии, литературы и искусства<...> Встречаются также и рукописи, которые вообще имеются в одном экземпляре и отсутствуют даже в самом Тибете<...> Между тем они в настоящее время подвергаются риску полного уничтожения. Местные организации не имеют ни сил, ни средств, ни достаточной компетенции, чтобы осуществить охрану и использование этих рукописей.

<...> В 1931 году экспедиция АН СССР, работавшая в Агинском аймаке Бурято-Монгольской АССР, констатировала возмутительные факты использования тибетских рукописей и ксилографов, поступивших в органы милиции, для оклейки оконных рам в районных учреждениях и для уборных. Рукописи и ксилографы<...> систематически выбрасывались из своих оберток и шли на свалку или сжигались, т.к. местные работники были заинтересованы не рукописями, а их обертками, поступавшими в аукционную продажу. Об этих фактах были поставлены в известность и Секретарь РК партии тов. Шаданов и Гос. Институт Культуры Бурято-Монгольской АССР и ряд ответственных партийных работников.

В 1932 г. в том же Агинском районе летом, несмотря на специальное предупреждение и просьбы сотрудников Института Востоковедения т.т. Вострикова и Казакевича, находившихся в экспедиции в этом районе, было выброшено во дворе Районного Отделения Милиции свыше трех возов тибетских рукописей и ксилографов, которые и сгнили под дождем. Подобного рода факты имели место и в других районах Бурято-Монгольской АССР»¹.

Нельзя сказать, что руководство Бурято-Монгольской АССР совсем не пыталось спасти культурные ценности. Принимались даже и соответствующие постановления.

¹ Архив РАН. Архив Ф.И. Щербатского, ф. 725, оп. 2, ед. хр. 19, №43, лл. 45-47.

«Не подлежит оглашению. Постановления Президиума ЦИК БМАССР №307 от 16 мая 1934 года. Об охране предметов музейного значения при ликвидации молитвенных зданий и выморочного имущества служителей культов.

Заслушав сообщение директора Антирелигиозного Музея тов. Герасимовой<...> В результате существующей недооценки и безобразного отношения к охране имущества музейные ценности, имеющие нередко валютное значение, подвергаются порче, истреблению и расхищению<...>

Президиум ЦИК БМАССР постановляет

1. Предложить под личную ответственность председателей АИК-РИК и Горсоветов обеспечить охрану вещей<...>

4. Предложить музеям усилить связь с местами по сбору и учету экспонатов <...> (всего 7 пунктов)»¹.

«В Агинский АИК (от 3/1 1935, № 19-20)

При ликвидации дацанов и др. молитвенных зданий работники <...> чрезвычайно небрежно поступают с культовым имуществом.

Так в Агинском аймаке при ликвидации дацанов бурханы выбрасывались на улицу и валялись перед дацаном. Редчайшие рукописи и ксилографические издания, как, например: Данжур <...> сжигаются, расхищаются, употребляются в качестве папиросной бумаги и папье-маше.

Такое недопустимое отношение к памятникам музейной ценности надо прекратить<...>

<...>Предлагается немедленно во всех ликвидируемых дацанах принять<...> меры к приведению в надлежащий вид и охране рукописей, книг, ксилографических досок, бурханов и других культовых предметов, представляющих исторически музейную ценность.

Председатель ЦИКа

Ответственный Секретарь по вопросам Культа Пелонова»².

К 1935 г. примерно треть дацанов пустовала из-за отсутствия духовенства, бежавшего или репрессированного. В 1936 г. под предлогом, что 22 из 29 действующих дацанов находились в пограничной зоне, все они были закрыты, а ламы выселены как «враги народа» и «японские шпионы».

Аналогичные процессы шли в Калмыкии и в формально независимой Туве.

В Калмыкии за период 1917—1937 гг. было ликвидировано 79 хурулов. В 1919 г. расстреливают «за антисоветскую деятельность» Ламу калмыцкого народа Бову Кармакова³. Эмигрировавшие за рубеж калмыки возводят в начале 1920-х гг. буд-

¹ АОГА, ф. 39, оп. 1, ед. хр. 291, л. 43.

² АОГА, ф. 39, оп. 1, ед. хр. 291, л. 34.

³ См.: Бакаева Э. Лувсан Шараб Тебкин и его время. — «Шамбала», №5—6, 1997, с. 9.

дийский храм в Белграде. Вскоре после революции закрыли одну из двух духовных академий — *Чоре*, вторая просуществовала до 1933 г.¹ В 1931 г. приговаривают к расстрелу последнего Ламу калмыцкого народа Л.Ш. Тепкина². В результате «последовательной борьбы за молодое поколение» в 1937 г. в хурулах не осталось ни одного послушника-*манджи*. Упразднение в 1943 г. калмыцкой автономии и выселение калмыцкого народа в Сибирь сняло сам вопрос о существовании храмов и буддизма в Калмыкии.

В «независимой» с 1921 г. Танну-Тове буддистская община оставалась неприкосновенной еще и в 1928 г. Малый хурал даже принял закон, объявивший буддизм государственной религией³. Это, вероятно, и спровоцировало разгром общины, который начался в 1929 г., а в 1930 г. был подкреплён особой Резолюцией II Пленума ЦК и ЦКК АРП «по ламскому вопросу». По рассказам очевидцев, за ламами приезжали в несколько приемов: сначала брали верхушку духовенства, затем следующий слой — и так до конца.

В Тыве, как и в Калмыкии, все храмы были сожжены дотла. И если у калмыков все же сохранилось одно каменное здание — Хошеутовский хурал князей Тюменей, — то в Тыве остались лишь руины метровой толщины стен Чаданского хурэ.

ПОСЛЕВОЕННАЯ РЕАНИМАЦИЯ

После войны, как известно, Сталин смягчает отношение к религии, что сказывается также и на буддизме. Учитывая патриотическую позицию бурятских буддистов в период Великой Отечественной войны (буддисты Бурятии внесли в Фонд обороны 353 100 рублей), буддистам разрешают возродить свою общину.

В 1946 г. по инициативе группы лам и верующих, возглавляемой бывшим членом Центрального Духовного Совета буддистов Восточной Сибири А. Галсановым (Агинский дацан) и кандидатом в члены ЦДС Л.-М. Дармаевым (Сартул-Булаковский дацан), в Улан-Удэ 21—23 мая созывается Совещание буддийских деятелей Бурято-Монгольской АССР, которое принимает «Устав Духовного Управления буддистов» и «Положение о буддийском духовенстве СССР», в частности обязывавшее лам «почитать наравне со своей священной буддийской верой Родину трудящихся и всемерно содействовать ее укреплению и расцвету»⁴.

¹ ЦГА Калмыцкой АССР, ф. Р-131, оп. 1, ед. хр. 32, л. 35. Цит. по: Бакаева Э., указ. соч., с. 196.

² Его биография описана Э. Бакаевой (см. прим. 3 на с. 533).

³ Аранчын Ю.Л. Исторический путь тувинского народа к социализму. — Новосибирск: Наука, 1982, с. 114.

⁴ ЦГА Бур.АССР, ф. 248, оп. 4, д. 71, л. 36.

Верховным органом буддийской общины становится Центральное Духовное Управление буддистов СССР (ЦДУБ) во главе с его Председателем, получающим титул «Бандидо-Хамбо лама». Резиденцией ЦДУБ СССР становится новый храм Хамбин сумэ (ныне Иволгинский дацан), построенный на отведенной для этой цели болотистой местности в 30 км от Улан-Удэ, а первым Бандидо-Хамбо ламой нового периода избирается *габши* Лобсан-Нима Дармаев.

Вскоре разрешают открыть второй буддийский храм — Агинский дацан в Читинской области, который разместился в одном из вспомогательных храмов (Диважан-сумэ) бывшего Агинского дацана (главный храм в это время использовался как туберкулезный санаторий и профилакторий для проходящих принудительное лечение алкоголиков).

Несмотря на жесткий контроль со стороны государства, эти два дацана существовали до начала «перестройки».

После Л.-Н. Дармаева с 1956-го по 1969 г. пост Бандидо-Хамбо ламы занимает Еши Доржи Шарапов¹, а затем — бывший лама Агинского дацана и офицер Советской Армии Жамбал Гомбоев, руководивший деятельностью советских буддистов вплоть до своей кончины в 1983 г.

Помимо этих центров, где разрешено было иметь всего около двух десятков священнослужителей, во всех буддийских регионах продолжают действовать нелегально несколько сотен бывших лам, выпущенных уже к этому времени из лагерей. Они выполняют религиозные церемонии для односельчан и приезжих, практикуют тибетскую медицину. КГБ внимательно наблюдает за их деятельностью, но особо не вмешивается, ограничиваясь «собеседованиями» и «предупреждениями». У некоторых из лам появляются ученики и за пределами традиционных буддийских ареалов. Наиболее известна группа, сложившаяся вокруг бурятского ламы Б. Дандарона (почитавшегося преемником Сандана Цыденова, главы булагатского движения), в которую входили буддисты Бурятии, европейской части России, Украины и Прибалтики. В 1972 г. Б. Дандарон был арестован за организацию «буддийской секты» и через два года погиб в лагере.

К 1980 г. сложилась группа учеников (в основном из Петербурга и Литвы) вокруг ламы Ж.-Ж. Цыбенова, жившего в то время в Читинской области. Другая группа буддистов — из Эстонии, руководимая Велло Вяртнуу — ориентировалась на некоторых лам Иволгинского дацана, таких, как дост. Мунко Цыбиков и дост. Ж.-Ж. Эрдынеев. Под их руководством в 1980-х гг. эстонские буддисты построили первые в Эстонии ступы в поселке Тууру. Ступы были посвящены Будде Шакьямуни, Гуру Падмасамбхаве и Махакале.

¹ Как сообщает Э. Бенц (*E. Benz. Buddhas Wiederkehr und die Zukunft Asiens*, 1963, S. 202), Шарапов родился в 1885 г. в семье скотовода и был отдан в Гусиноозерский дацан в 12-летнем возрасте. В 30 лет он принял высшие монашеские обеты гелонга.

В Бурятии ламы продолжали тайно функционировать практически во всех районах, в Калмыкии и Туве их осталось гораздо меньше — к концу 70-х гг. единицы. Последний из активно действующих тувинских лам, Генден Церен, уехал из Тувы в Иволгинский дацан, где трагически погиб в 1975 г.

Легализованный же буддизм власти СССР начинают активно использовать для нужд советской политики на Востоке и демонстрации странам Азии «свободы совести» в СССР. Для этой цели в 1956 г. ЦДУБ СССР вводится во Всемирное Братство буддистов, а в 1969 г. создается более управляемая международная структура — так называемая «Азиатская буддийская конференция за мир», в которую включаются буддийские страны, лояльно относящиеся к СССР или зависимые от него.

Несмотря на политически конъюнктурный характер международных буддийских связей, верующие буддисты очень много получают благодаря им: страну начинают посещать буддийские делегации из внешнего мира, и появление в России (то есть в двух действующих дацанах Забайкалья) живых духовных учителей позволяет увидеть воочию, что есть еще места, где Дхарма по-прежнему процветает. Религиозные чувства и энтузиазм воскрешаются. Особенно важную роль начинают играть визиты в Бурятию Кушок Бакулы Ринпоче из Ладакха. Являясь крупной религиозной фигурой именно тибетской традиции, к которой относились буддисты России, Бакула Ринпоче обожествляется верующими и много содействует возрождению Дхармы, передавая монахам и мирянам утраченные ими доктрины и посвящения Махаяны. Невзирая на возможные неприятности, Бакула Ринпоче также тайно встречается и с представителями осваивавших Учение интеллигентских подпольных буддийских групп Москвы, Ленинграда, Прибалтики.

Загадкой остаются причины отсутствия такого рода групп в Бурятии, Калмыкии и Туве (за исключением уже упоминавшейся группы Б. Дандарона). При наличии превосходных, высокообразованных духовных наставников в этих регионах не оказалось достойных учеников. Весь традиционный буддизм держался на плечах воспитанников старой монастырской системы, разрушенной в 30-е гг., и заменить их было некому. Для решения этой проблемы в 70-е гг. решено было создать высшее духовное буддийское учебное заведение, которое готовило бы кадры священнослужителей для Монголии и Бурятии. Его разместили в Улан-Баторе, и он начал работать по 5-летней программе, включавшей помимо традиционных буддийских дисциплин также тибетский и английский языки и основы марксизма. Преподавание велось на монгольском языке, понятном бурятам, а попасть в Улан-Батор могли только абитуриенты, политическая благонадежность которых не подвергалась сомнению. Конечно, эта система была далека от стандартной 20-летней системы образования, бытовавшей ранее (тем более что при поступлении студенты только начинали учить тибетский язык — язык своих учебников), но тем не менее позволила подготовить некоторое количество лам, усвоивших основы буддизма и умевших проводить необходимые повседневные ритуалы.

Именно выпускники этого ВУЗа начинают в 80-х гг. выдвигаться на ведущие должности в Иволгинском дацане. Когда в 1983 г. после смерти Ж. Гомбоева Бандидо-Хамбо ламой становится 76-летний агинский лама Жимба-Жамцо Эрдынеев, практически деятельностью ЦДУБ СССР начинает руководить его молодой заместитель Жамьян Шагдаров, который после смерти следующего, последнего из старого поколения Хамбо-ламы Мунко Цыбикова (1909—1992) и избирается новым Бандидо-Хамбо ламой.

СОВРЕМЕННОЕ ПОЛОЖЕНИЕ ДЕЛ

К сожалению, между ламами нового поколения, не получившими полноценного духовного образования и воспитания, нет согласия, никто из них не является общепризнанным лидером, способным должным образом руководить буддийской общиной в новых условиях. В руководстве ЦДУБ начинается чехарда: в 1993 г. Шагдарова на посту Хамбо-ламы сменяет Чой-Дорже Будаев, в 1995 г. — Дамба Аюшеев, в 1997 г. происходит полный раскол и возникают две всероссийские буддийские организации: «Традиционная буддийская сангха России», возглавляемая Д. Аюшеевым, и «Центральное духовное управление буддистов России» во главе с новым лидером ламой Нимажапом Илюхиновым. При этом все упомянутые руководители молодого поколения, в отличие от лам старшего поколения, являются священнослужителями-мирянами: они не принимали монашеских обетов, имеют жен и детей.

С началом горбачевской «перестройки» активизируются буддисты и за пределами Бурятии, строя «дхармические мосты» за рубеж. В 1985 г. в Ленинград приезжает известный американский буддийский монах Алан Уоллас и, к своему удивлению, попадает на семинар по переводу «Большого руководства...» Чже Цонкапы. В 1987 г. Ленинград и Москву с тайной проповедью Дхармы впервые посещает проживший к тому времени уже более 20 лет в Индии личный переводчик Его Святейшества Далай-ламы доктор философских наук Александр Берзин, американец русского происхождения. В 1988 и 1989 гг. он приезжает снова, уже открыто проповедуя в Ленинграде, Бурятии, Калмыкии, Туве, Прибалтике.

Эта открытая проповедь (за которую никого не наказывают!) срабатывает как спусковой крючок: в Туве и Калмыкии в 1988 г. регистрируются первые буддийские общины, после чего принимается и откладывавшееся в течение года решение о регистрации Ленинградского буддийского общества. В 1989 г. Кушок Бакула Ринпоче освящает оборудованный в жилом доме первый хурул Элисты и возвращенный государством петербургский буддийский храм. К настоящему времени на территории России действует уже более двух сотен буддийских общин. При этом помимо традиционного для России тибетского буддизма начинают распро-

страняться и другие направления. Так, в Петербурге зарегистрированы две общины Тхаравады, в стране есть немало зарегистрированных и незарегистрированных групп китайского, вьетнамского и японского чань/дзен-буддизма¹. Активную деятельность ведут российские и украинские монахи японского Ордена Лотосовой сутры под руководством дост. Дзюнсея Тэрасавы.

Тибетская традиция также не ограничивается, как в довоенное время, монополией школы Гелуг. В постперестроечные годы у нас появились и отделения всех остальных тибетских школ: Ньингма, Кагью — оба современных направления линии Карма-Кагью, а также Шангпа-Кагью, основанные у нас французским учеником Калу Ринпоче ламой Дени, и Дригун-Кагью, появившиеся после посещения России в 1995 г. главой этой школы Четсангом Ринпоче. Центры школы Сакья появились в Москве, Элисте и Петербурге после поездки в Россию главы школы Его Святейшества Сакья Тризина, состоявшегося в 1996 г. Появились также и группы «внесектантского» тибетского направления «Риме».

Очень заметную роль в возрождении аутентичной тибетской буддийской традиции в последние годы играет неустанная деятельность присланного Его Святейшеством Далай-ламой в помощь российским буддистам молодого тибетского монаха геше Чжампа Тинлея. Непрерывно передавая буддистам традиционных регионов и новым буддийским группам послание Далай-ламы², геше Тинлей внес и продолжает вносить большой вклад в создание единого буддийского духовного пространства России.

Особую популярность в последние годы в кругах интересующейся буддизмом интеллигенции приобретает наиболее эзотерическое тибетское направление «Великое совершенство» (тиб. Дзог-па чен-по, или, сокращенно, дзог-чен), берущее начало в древнейшей из тибетских традиций Ньингма. Дзогчен доводит до логического завершения традиционную буддийскую идею о том, что в каждом из нас есть природа Будды, утверждая (как и последователи Дзен), что самые талантливые люди могут осознать это сразу и мгновенно стать буддами. Привлекательность и амбициозность этой идеи, а также харизматическая личность и организационный талант неоднократно уже посещавшего нашу страну тибетского учителя Дзогчен Намкхая Норбу Ринпоче делают группы дзогченовцев, пожалуй, наиболее многочисленными из новых буддийских объединений.

¹ Списки действующих буддийских общин России обновляются в каждом номере журнала «Буддизм России».

² Следует отметить расхожее заблуждение, что Далай-ламы являются руководителями тибетской буддийской школы Гелуг. Это не соответствует действительности: главой школы Гелуг является периодически переизбираемый по результатам философских диспутов настоятель монастыря Ганден. Далай-лама же считается духовным главой ВСЕГО тибетского буддизма (подробнее см.: «Буддизм России», №23 за 1994 г.).

В последнее время в России, помимо сети центров Намкхая Норбу Ринпоче, подчеркивающего, что Дзогчен шире буддизма как такового и имеет не только буддийские, но и бонские¹ корни, в Москве и Петербурге появились также и общины Дзогчен, более строго замыкающиеся на тибетскую школу Ньингма.

Новой чертой современного буддизма в традиционных регионах его распространения стало возникновение внемонастырских объединений верующих-мирян. Некоторые из них начинают играть все более заметную роль в общепобуддийском движении, в частности, женские буддийские организации². Впервые монашеские обеты начинают принимать женщины: в Калмыкии первыми девушками-монахинями стали Тензин Кхачод (Т. Очирова) и Тензин Долма (Э. Сарангова)³.

Некоторые буддийские общины объединены в централизованные организации: с 1991 г. действует Объединение буддистов Калмыкии, руководимое ныне молодым калмыком американского происхождения Тэло Ринпоче (получившим тибетское монастырское образование в Гоман-дацане в Индии), около 20 «новых» буддийских общин России входят во Всероссийский центр дальневосточного буддизма Махаяны, более 20 общин тибетской традиции Кагью, основанных датским проповедником ламой Оле Нидалом, объединены в Международную Ассоциацию буддистов школы Карма Кагью (международной эта ассоциация называется потому, что в нее входят и несколько общин Украины). В Тыве к 1997 г. тоже сложилась единая самостоятельная община: «Управление Камбу-ламы Тывы».

Во всех трех «буддийских» республиках возрождаемому буддизму придается значение знаковой системы национальной нерусифицированной культуры и оказывается государственная поддержка. В Калмыкии буддизм (вместе с христианством) вообще объявлен государственной религией. Однако направить энтузиазм народа в нужное русло некому, и возрождение буддизма на местах понимают в первую очередь как возведение заново храмов, разрушенных при большевизме. Эти храмы — *дуганы* в Бурятии, *хурулы* в Калмыкии, *хурэ* в Тыве — растут, как грибы после дождя, но когда работы завершаются, оказывается, что в храмах некому служить. Духовная элита народов — около 20 000 буддийских священнослужителей, живших в трех буддийских регионах, — была уничтожена, и в одночасье воссоздать ее невозможно.

Между тем средств в воссоздание системы буддийского образования вкладывается сравнительно мало. Самым важным шагом в этом направлении является

¹ Бон — добуддийская религия Тибета, в настоящее время также имеет своих приверженцев в России и Беларуси.

² О жизни внемонастырских буддийских организаций Бурятии см.: «Буддизм России», №28 (осень 1997), о буддийских объединениях Калмыкии — там же, №29 (весна 1998).

³ *Бакаева Э.Л.* Калмыки: религия и ее этническая специфика. — «Буддизм России», №29 (весна 1998).

отправка нескольких десятков бурятских, калмыцких и тувинских юношей на многолетнее обучение в тибетские буддийские монастыри Индии. Хочется надеяться, что с их возвращением будет открыта новая страница в истории традиционного российского буддизма.

Помимо образованных носителей учения нужна литература, а пока что буддийской литературы, особенно на национальных языках, очень мало. Первые буддийские книги на русском языке, начиная со сборника произведений Далай-ламы «Буддизм Тибета», в 1991 г. издает петербургское изд-во «Нартанг», оно же начинает издавать первый буддийский журнал «Нартанг Бюллетень» (с 1995 г. переименованный в «Буддизм России»). В то же время якобы буддийские идеи эксплуатируют коммерческие издательства «эзотерической» и оккультной литературы, секты вроде «АУМ Синрикё», всякого рода жулики, психически больные люди и даже некоторые полукриминальные группировки, связанные с восточными боевыми искусствами, что создает у обывателя превратное представление об этой мировой религии.

Созданный в Бурятии буддийский институт не может по-настоящему вернуться из-за отсутствия средств, квалифицированных преподавателей и переводчиков с разговорного тибетского языка. В деле буддийского образования переводчики приобретают первостепенное значение, так как преподавать Учение приходится иностранцам, главным образом тибетским монахам, присланным из Индии тибетским правительством в эмиграции. Сейчас тибетские учителя работают во всех традиционных буддийских регионах, а также в Москве и Петербурге.

Именно в Петербурге, по-видимому, образовательный процесс продвигается наиболее успешно, так как профессиональная тибетологическая квалификация переводчика (сотрудницы ИВ РАН канд. ист. н. Р.Н. Крапивиной) позволяет адекватно передавать достаточно сложный материал Учения, что в большинстве других случаев весьма проблематично.

В 1991 г. впервые открыто посещает буддийские регионы страны Его Святейшество Далай-лама, даруя Учение и большое посвящение Авалокитешвары. На этот раз верующим никто не мешает выказать свои чувства: в Калмыкии путь Далай-ламы буквально устилается свежими розами, в Туве на всем протяжении движения кортежа от аэропорта к гостинице улицы полны стоящими на коленях людьми. Со всех концов буддийских республик на проповеди Его Святейшества стекалось до 30 000 человек.

Характерной особенностью буддизма в целом и тибетского буддизма в частности является отсутствие каких-либо претензий на монопольное обладание истиной и отказ от миссионерской деятельности. Во время визитов в Европу и Россию Его Святейшество Далай-лама не устает повторять: «Я не призываю христиан или мусульман, верующих других религий принимать буддизм. Напротив, лучше без крайней необходимости не менять религии и не создавать лишние сложности

как самим себе, так и своим близким. Все религии способны улучшить человека. Мы никого не обращаем в буддизм. Мы делимся теми духовными ценностями буддизма, которые помогли бы христианам стать лучшими христианами, иудеям — лучшими иудеями, а мусульманам — лучшими мусульманами».

Владимир ЧОРНИЙ
(Львов, Украина)

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ЭТНОРЕЛИГИОЗНОЙ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ НАСЕЛЕНИЯ БОСНИИ И ГЕРЦЕГОВИНЫ

На первый взгляд, поставленный вопрос может показаться чересчур узким и не очень интересным для широкой аудитории. Ведь речь идет о небольшом регионе площадью 51,1 тыс. кв. км с населением около 4,4 млн. человек, который еще недавно считался глухим уголком Европы. Но в последние годы к нему приковано пристальное внимание мировой общественности, так как тут на протяжении многих лет продолжался самый кровопролитный конфликт со времени окончания Второй мировой войны. И только благодаря упорным усилиям стран — членов НАТО, прежде всего США, его удалось погасить. Поэтому представляется важным установить, что же стало настоящей причиной этой затяжной кровопролитной бойни. Как могло случиться, что народы, происходящие из одного этнического корня и на протяжении почти пятнадцати столетий относительно мирно проживавшие на одной территории, которая является их общей исторической родиной, прибегли к жестоким, антигуманным действиям, от которых пострадало прежде всего ни в чем не повинное мирное население? Какова дальнейшая судьба этой страны?

Ответы на поставленные вопросы, кроме познавательного, имеют определенное практическое значение, ибо дают возможность прогнозировать развитие событий в этом регионе. Однако дать исчерпывающий ответ на означенные во-

просы в рамках статьи невозможно. Поэтому сосредоточимся только на исторических предпосылках этнорелигиозного самоопределения населения, а также на межэтнических взаимоотношениях в Боснии и Герцеговине к моменту возникновения конфликта.

Сегодняшняя территория Боснии и Герцеговины в VI—VII вв. была заселена славянскими племенами, этнически и культурно близкими к славянам соседних областей, в частности Рашки, Травунии, Захумья, Далматинской и Посавской Хорватии, то есть к предкам современных сербов, черногорцев и хорватов. К сожалению, не установлено, какие именно племена были предками боснийцев.

Из исторических источников известно только, что в период интенсивного заселения славянами северо-западной части Балканского полуострова вместе с сербами и хорватами сюда пришли и такие племена, как драговичи, сагудиты, велезиты, берзиты и др., но вследствие того, что расселялись они не компактно, а смешанно, со временем старые племенные названия исчезли и возникли новые территориальные названия, такие, как неретляны, тимочаны и др., произошедшие от названий географических объектов. Поэтому, в отличие от Сербии и Хорватии, названия которых происходят от названий соответствующих племен, термин «Босния» образован от названия реки, данного ей еще в античные времена иллирийцами¹.

Второй важный аспект, который должен нас интересовать, — это религиозная принадлежность населения региона. Разумеется, славянские переселенцы были язычниками. Известно также, что эти земли расположены на стыке двух церковных влияний — западного и восточного христианства. Поначалу христианство проникало на эту территорию главным образом с Запада. Но и Константинополь не стоял в стороне. Поэтому между Римом и Византией разгорелась упорная борьба за влияние в этом регионе, в том числе на той территории, которая сегодня составляет Боснию и Герцеговину. В конце IX — начале X вв. в районах, прилегающих к Адриатике, преобладало влияние Римской Церкви, а на остальной территории Балканского полуострова утвердилось восточное христианство. Таким образом, Сербия, Хорватия и Босния после раскола Вселенской Церкви (1054) составили особую «контактную зону», которая разделяла две цивилизации — восточную, византийскую, и западную, латинскую².

В распространении христианства восточного обряда большую роль сыграла миссионерская и культурная деятельность святых Кирилла и Мефодия, которые

¹ *Васильева Л.* З історії вживання терміну «боснійська мова» // Проблеми слов'язнознавства. Вып. 49. — Львов: 1996, с. 164 (далее — *Васильева Л.*).

² *Ракова-Маринькова С., Желязкова А., Йовевска М.* Босна и Херцеговина. — София: 1994, с. 30 (далее — *Ракова-Маринькова С.*).

ввели богослужение на понятном для народа славянском (старославянском) языке. Это обстоятельство имело принципиальное значение, однако до недавнего времени оно трактовалось однобоко. А именно: основной акцент делался на значение славянской письменности для развития культуры тех славянских народов, которые принадлежали к восточному православию. Всячески подчеркивалась прогрессивность этого явления. Одновременно обходился молчанием или освещался очень скупо тот факт, что славянские народы, принявшие христианство западного образца, оказались в сфере более динамичных западноевропейских цивилизационных влияний. Однако не будем углубляться в оценки этих чрезвычайно сложных духовно-культурных процессов, тем более что они и ныне неоднозначно трактуются наукой. В данном случае важно подчеркнуть, что каждый славянский народ в зависимости от того, какого образца христианство — восточного или западного — стало его вероисповеданием, приобщался к одному из двух типов христианской цивилизации — византийской или латинской. Этот водораздел между славянскими, а также неславянскими народами существует уже почти тысячелетие и стал причиной многих недоразумений и конфликтов.

Нельзя не вспомнить о том существенном обстоятельстве, что славянское население северо-западной части Балканского полуострова, то есть территории, заселенной сегодня сербами, хорватами, боснийцами и черногорцами, которые говорят на одном или близких языках, приняли одни восточное, а другие западное христианство и таким образом оказались по разные стороны водораздела, который пролегал между восточным и западным церковными и культурными влияниями. Сербы и черногорцы приобщились к православной религиозной общности, а хорваты — к католической. О боснийцах будет сказано ниже.

Прежде чем развивать мысль о тесной взаимосвязи этнических процессов с церковно-религиозным фактором, кратко остановимся на языковой проблеме. Еще недавно язык, на котором говорят сербы, хорваты, боснийцы и черногорцы, называли сербохорватским или хорватосербским. После распада Югославской Федерации как хорваты, так и сербы официально определили каждый свой язык — соответственно как хорватский и сербский. Сербским называют свой язык и черногорцы. Боснийские же мусульмане на неофициальном уровне утверждают, что у них свой, боснийский язык¹. Официальным языком сегодняшней Республики Босния и Герцеговина является сербохорватский. Без сомнения, такое название используется временно, из тактических соображений. Итак, фактически существует два или даже три очень близких между собой языка. Хорватские лингвисты утверждают, что почти 85% словарного состава сербского и хорватского (а также боснийского) языков являются общими. Можно со значительной степенью достоверности утверждать, что и в период принятия христианства разговорный

¹ Васильева Л. — С. 163.

язык предков сегодняшних сербов, хорватов, боснийцев и черногорцев при наличии нескольких значительно отличающихся друг от друга диалектов был общим. Свидетельством этому служит хотя бы то, что из трех диалектов два, а именно штокавский и чакавский, являются общими и для сербов и для хорватов. Эти этносы, хотя поначалу и были очень близкими, оказавшись по разные стороны конфессионального водораздела, начали отдаляться друг от друга. Более того, религиозная принадлежность сыграла существенную роль в их этническом самоопределении. Ибо, как отмечает современный английский социолог Энтони Смит, «религиозные общности часто тесно связаны с этническими идентичностями»¹.

Но если линия водораздела Восточной и Западной Церквей на Балканах совпала с внешними границами проживания сербов и хорватов, то в Боснии ситуация была более драматичной: тут разграничение прошло внутри страны. Босния стала двуконфессиональной: здесь распространялись одновременно и католицизм и православие. Очевидно, основной причиной этого было отсутствие у боснийцев к тому времени собственной государственности, а также то, что их территория была разделена между соседями — Сербией и Хорватией. Это, в свою очередь, тормозило процесс формирования этнического самосознания боснийцев. Длительное время, в зависимости от того, кому принадлежала та или иная часть Боснии (а это, как правило, совпадало с принадлежностью к соответствующей конфессии), они причисляли себя или к сербам, или к хорватам. И хотя название страны «Босния» встречается в византийских источниках с X в., термин «бошняны» как этническое название населения края появился только в XIV в.², то есть в период существования Боснийского государства.

Теперь очень сжато коснемся политических процессов, протекавших в Боснии. Невзирая на то, что боснийские земли длительное время были разделены между соседями, внутри боснийского общества постепенно созревали условия для консолидации, и уже во второй половине X — начале XI вв. Босния постепенно стала превращаться в целостный государственно-политический организм, во главе которого стоял бан как выразитель интересов местной элиты и носитель государственной власти.

Правда, полностью суверенной Босния к тому времени еще не была и в той или иной степени зависела от сербских или хорватских правителей, а также некоторое время подчинялась Византии. И только в начале XII в., после распада Дуклянского государства, Босния перестала быть зависимой от Сербии. Правда, одновременно усилилось давление с севера: после включения в 1102 г. Хорватии в состав Венгрии на условиях династической унии, последняя начала предъявлять претензии и на Боснию, так как хорватский наследник престола в числе прочих имел также титул «князь Боснии».

¹ *Смит Энтони Д.* Національна ідентичність. — К.: Основи, 1995, с. 16.

² *Ракова-Маринкьова С.* — С. 32.

На протяжении XII в. политическое положение Боснии было нестабильным, ибо территория ее превратилась в арену бесконечных военных столкновений между Византией и Венгрией. И только в конце XII в., после свержения византийского гнета, Босния стала независимым государством. Создателем государства считается бан Кулин (1180—1204). С этого времени и до окончательного покорения турками в 1463 г. существовало самостоятельное государство Босния. В его почти трехсотлетней истории были периоды подъема и спада. Одно время боснийские баны имели определенные обязательства перед венгерскими королями, и хотя со временем они избавились от этих обязательств, венгры не раз вмешивались в дела Боснии, а во второй половине XII столетия она опять на некоторое время попала в зависимость от северного соседа.

С 20-х гг. XIV в. Босния опять стала независимым государством. При Стефане II Котроманиче (1322—1353) она расширила свои владения на Адриатическом побережье за счет сербских и хорватских земель. Ее правитель титуловал себя «баном Боснии» и «владельцем Хумской земли». Преемник Стефана II Твртко (1353—1391) сумел выстоять против нажима Венгрии и, сломив сопротивление своих непокорных феодалов, настолько укрепил и расширил государство (почти в два раза), что в 1377 г. провозгласил себя королем «сербов и Боснии, и Поморья, и западных стран»¹. С этого времени в Боснии формируется сознание единой государственной территории, а подданные государства воспринимаются другими и сами осознают себя отдельным боснийским народом — бошнянами.

Теперь рассмотрим культурно-религиозную жизнь Боснийского государства. Языком администрации и культа здесь был «боснийский» вариант старославянского языка с использованием преимущественно кириллической графики (минускулы), известной под названием «босанчица»². Это, бесспорно, свидетельствует о значительном влиянии кирилло-мефодиевской традиции, однако доминирующей она не была, ибо определенная зависимость от Рима, широкое распространение латинского языка и графики говорят о сильном культурном воздействии Запада.

Религиозная жизнь Боснии имела свои особенности — прежде всего потому, что она никогда не была четко сориентирована ни на Запад, ни на Восток³, то есть как бы раздваивалась. Территория Боснии длительное время была ареной противоборства Восточной и Западной Церквей. Несмотря на формальную принадлежность боснийской церковной организации к Риму, она практически сохранила восточный обряд богослужения на славянском языке. Кроме того, с конца XII в. здесь начало распространяться еретическое учение, близкое к патаренству (1).

¹ История Югославии. Т. I. — М.: 1963, с. 128 (далее — История Югославии).

² Ракова-Маринкьова С. — С. 43.

³ Там же. — С. 41.

Озабоченная этим, Римская Курия в начале XIII в. потребовала от боснийского духовенства и бана Кулина строго придерживаться догматов и обрядов Римско-Католической Церкви. Натиск Рима вызвал резкое противодействие сторонников боснийской еретической церкви, количество которых быстро возрастало. Влияние еретиков было настолько сильным, что в 1239 г. католический епископ вынужден был оставить Боснию и переехать в Славонию.

Не углубляясь в вопросы, касающиеся характера и особенностей учения боснийских ересиархов, мы все же вынуждены посвятить ему несколько строк, чтобы понять дальнейшее развитие религиозной жизни в этой стране. Учение это в общем имело достаточно самобытный характер, хотя некоторые исследователи считают его очень близким не только к патаренству, но и к болгарскому богомилству. Как и другие еретические течения, оно основывалось на дуалистическом учении. Особенность этой общины состояла в том, что она не имела храмов, земельных владений и не собирала податей. Во главе ее стоял первоиерарх, именуемый «дедом». А верующие, по аналогии с первыми христианами, называли себя «крестянами», то есть христианами. В непродолжительное время еретическое вероучение вытеснило как Православную, так и Католическую Церкви и стало, по существу, государственной религией, так как ее исповедовали и некоторые боснийские князья, и знать.

Возрастание влияния боснийских еретиков вызвало беспокойство Рима. С его благословения венгерский король Людовик I, имевший претензии к Боснии, организовал против нее несколько крестовых походов, которые, однако, оказались неудачными. И все же религиозная ситуация в стране была сложной. Наряду с боснийской еретической общиной тут продолжали действовать Православная и Католическая Церкви. Православная Церковь пользовалась поддержкой Сербии и Византии, но поскольку их могущество в результате турецкой экспансии и других причин со второй половины XIV в. пришло в упадок, православие постепенно теряло свои позиции в Боснии. Между тем Католическая Церковь благодаря постоянному давлению на Боснию со стороны Венгрии расширила свое влияние. Известны случаи, когда правители Боснии, например Нинослав (середина XIII в.) вынуждены были отречься от ереси и перейти в католицизм. С целью дальнейшего распространения католицизма в конце XIII в. в Боснии развернул свою деятельность орден францисканцев, а в середине XIV в. тут появились и доминиканцы¹.

К концу XIV в. угроза со стороны турок-османов становилась все более реальной и для Боснии, тем более что в стране все явственнее проступали признаки политической раздробленности. Воспользовавшись этим, Венгрия не только вернула себе хорватские земли, но и заставила боснийских прави-

¹ Там же. — С. 45.

телей признать свою вассальную зависимость. Несмотря на столь критическую ситуацию, между разными группировками боснийской знати развернулась жестокая борьба за власть. На боснийском престоле один властитель сменял другого. Некоторые претенденты на трон делали попытку опереться на Турцию и потому не противодействовали ее экспансии. Вместо того чтобы объединить свои усилия и дать отпор опасному врагу, Босния и Сербия конфликтовали из-за пограничных территорий, что нанесло ущерб обоим государствам. С 1415 г. Босния, как и Сербия, уже платит дань, то есть признает себя вассалом султана, но формально еще сохраняет государственность. Последний боснийский правитель Стефан Томашевич (1416—1463), пытаясь заручиться поддержкой западных стран, обратился к Риму. Однако дело ограничилось тем, что он получил от Папы королевскую корону, которой пользовался совсем недолго, ибо уже в 1463 г. Босния полностью была захвачена турками¹.

Одной из причин быстрого и довольно легкого завоевания Боснии была потеря Стефаном Томашевичем поддержки со стороны патаренов, которых он, по требованию Папы, заставлял переходить в католичество. Кроме этого, непосильный экономический гнет и внутренняя нестабильность породили в широких слоях населения Боснии апатию и нежелание защищать ослабевшее государство. Более того, среди крестьян начали распространяться османфильские настроения, вызванные слухами о том, будто бы под османской властью жить будет легче, чем под боснийской. Это и стало причиной массовой исламизации боснийцев. По сравнению с другими балканскими провинциями Османской империи, в Боснии переход в мусульманство начался намного раньше и происходил в основном без применения силы, хотя и насильственное обращение имело место. В мусульманское вероисповедание переходили прежде всего патарены, иногда незадолго до этого принявшие католичество, к которому они не имели стойкой привязанности².

Таким образом, в результате османского завоевания в Боснии возникла новая религиозная ситуация. Община патаренов вскоре перестала существовать, и вместо нее наряду с традиционными католицизмом и православием утвердилось мусульманство. В результате образовался своеобразный религиозный треугольник³, наложивший глубокий отпечаток на культурную и общественно-политическую жизнь страны. Согласно турецким источникам, в первой половине XVI в. со-

¹ История Югославии. — С. 136.

² Интересно, что в Болгарии и Македонии имела место иная тенденция. После турецкого завоевания богомилы и павликиане перешли в основном в католичество.

³ *Лешиловская И.И.* Исторические корни югославского конфликта // Вопросы истории. — М.: 1994, №5, с. 42.

отношение между христианами и мусульманами в Боснийском санджаке выглядело приблизительно так: 54% христиан и 46% мусульман¹.

При этом надо учитывать, что боснийские мусульмане разделялись на коренных боснийцев-мусульман, говорящих на языке своих славянских предков, и на турок и других мусульман, пришедших сюда в роли завоевателей или колонистов и говорящих на турецком языке. Как ни странно, славяноязычных мусульман почему-то называли «турками», да и сами себя они считали таковыми; всех же прочих мусульман именовали османлиями² (логичнее было бы наоборот). Между мусульманами-пришельцами и омусульманенными боснийцами существовал определенный антагонизм. Пришельцы обвиняли коренных боснийцев в нарушении канонов ислама³. Но в конечном счете мусульмане-пришельцы, которые, по оценкам специалистов, составляли не более 5% всех мусульман Боснии, были ассимилированы местными мусульманами⁴, среди которых была и значительная часть боснийских феодалов. Хотя подавляющее большинство мусульман-боснийцев общалось на боснийском языке, в административных учреждениях, мечетях и школах использовались турецкий и арабский языки⁵. Под влиянием этого принявшие ислам боснийцы еще больше отдалялись от своих соотечественников-христиан, постепенно интегрируясь в мусульманскую культурно-религиозную общность.

В отличие от мусульман, христиане не представляли собой единого целого. Они делились на католиков и православных, количественное соотношение между которыми в разные периоды существенно менялось. Католики, подчинившиеся Римской Курии, в первый период османского господства в связи с исчезновением патаренства имели в Боснии преобладающее влияние и считали себя наследниками боснийской государственной традиции.

Православные боснийцы принадлежали к Сербской Церкви, которая в XVI в. значительно усилила свое влияние, в том числе на Боснию, благодаря поддержке отуреченного серба Мехмеда Соколовича, ставшего великим визирем Османской империи (его родной брат Савва Соколович был Печским патриархом)⁶. В результате этого православное население Боснии считало себя сербами, не питая никаких патриотических чувств к Боснийскому государству. Поэтому этническое сознание боснийцев и их исторические традиции поддерживались лишь местными католиками, и прежде всего — монахами-францисканцами. Это убедительно подтвержда-

¹ Ракова-Маринкьова С. — С. 80.

² История Югославии. Т. I. — С. 364.

³ Васильева Л. — С. 165.

⁴ Ракова-Маринкьова С. — С. 80.

⁵ Васильева Л. — С. 165.

⁶ Ракова-Маринкьова С. — С. 80.

ется литературно-научным наследием М. Дивковича, С. Матиевича, И. Анчича. Несмотря на совершенно очевидное разделение населения Боснии по религиозному признаку на три отдельные общности, францисканцы были убеждены, что оно является единым боснийским народом. Этот взгляд еще и в середине XIX в. разделяли некоторые образованные боснийцы-католики (И.Ф. Юкич, М. Недич, Я. Балтич). Но это была всего лишь иллюзия небольшой группы интеллектуалов. А правда состояла в том, что в начале XIX в., и особенно в 1840—1850-х гг. в Боснию проникало сербское, черногорское и хорватское влияние, которое находило отклик среди определенных групп населения, разделенного по конфессиональному признаку. Каждая из этих групп, в зависимости от культурного уровня и степени политической активности, постепенно склонялась в сторону разных духовно-политических центров (православные — к Белграду или Цетинье, католики — к Загребу), все больше отдаляясь друг от друга. Так из некогда более или менее однородной этнической массы сформировались три этнорелигиозные общности. Православные боснийцы самоидентифицировались как сербы и стремились к объединению с Сербским княжеством, а православные герцеговинцы — с Черногорией. В то же время боснийско-герцеговинские католики, осознавая себя хорватами, желали объединения с Хорватией, входящей в состав империи Габсбургов.

В отличие от христиан, боснийские мусульмане к моменту австро-венгерской оккупации в 1878 г. не проявляли никаких признаков самоидентификации, так как в этом не было практической потребности. Они просто считали себя составной частью османско-мусульманской культурно-религиозной общности и на сближение со своими соотечественниками-христианами не шли. Но турецкие правящие круги Боснии и Герцеговины, пытаясь воспрепятствовать сближению боснийцев с Белградом, Цетинье или Загребом, прибегли к пропаганде идеи единого боснийского народа, выдвигавшейся ранее францисканцами. Об этом, в частности, свидетельствуют публикации на страницах официальной газеты «Босанскі вісник» за 1866 г. Делались также попытки утверждения боснийского литературного языка. С этой целью в Сараево была издана «Боснийская грамматика». Однако эта идея не импонировала ни христианам, то есть сербам и хорватам, которые к тому времени уже довольно четко определились в отношении своей национальной принадлежности, ни боснийцам-мусульманам, продолжавшим считать христиан неравноправной райей (2).

Еще недавно в югославской, а также в советской историографии бытовало утверждение, будто бы в антиосманском боснийско-герцеговинском освободительном движении совместно с христианами выступали также мусульмане¹. В действительности же они оказывали существенную помощь Порте (3) в его подавлении. Но с момента австро-венгерской оккупации характер этнорелигиозных от-

¹ История Югославии. — С. 603.

ношений в Боснии и Герцеговине коренным образом изменился: если хорваты приняли новую власть благосклонно, то мусульмане, а частично и сербы выступили против нее и общими усилиями на протяжении лета 1878 г. оказывали австро-венгерской армии вооруженное сопротивление, которое, однако, было сломлено. Так же было подавлено и антиавстрийское восстание 1882 г. в Восточной Герцеговине, в котором тоже принимали участие мусульмане и сербы. Поэтому не удивительно, что Австро-Венгрия, стремясь закрепить свое господство в Боснии и Герцеговине, поначалу делала ставку главным образом на хорватов, но со временем началась дискриминация и по отношению к ним. В общем же австро-венгерская политика была нацелена на денационализацию населения края, поэтому официально поддерживалась концепция будто бы единой боснийской нации, представители которой принадлежат к трем вероисповеданиям. Таким образом Австро-Венгрия пыталась лишить Турцию и Сербию оснований для вмешательства в боснийские дела под предлогом защиты интересов мусульман и сербов.

Между тем каждая из трех этнорелигиозных общностей Боснии и Герцеговины жила своей собственной жизнью и отстаивала свои культурно-национальные и религиозные права. Наибольших успехов в этом достигли хорваты, которые в 80—90-х гг. XIX в. консолидировались вокруг новосозданной Верхнебоснийской архиепископии с центром в Сараево. В начале XX в. здесь возникла политическая организация «Хорватский католический союз», ставившая своей целью объединение Боснии и Герцеговины с хорватскими землями в составе Австро-Венгрии. Однако это не понравилось представителям австро-венгерской власти, которая начала преследовать деятелей хорватского национального движения в Боснии и Герцеговине¹.

Еще до австро-венгерской оккупации боснийские сербы открыто высказывали свое желание объединиться с Сербией, а герцеговинские — с Черногорией. Ни те, ни другие не хотели мириться с оккупационным режимом и не скрывали своего недовольства. В конце XIX — начале XX вв. сербы развернули энергичную борьбу за церковно-школьную автономию, которую получили в 1905 г. Но она их нисколько не удовлетворила, ибо конечной целью боснийских сербов по-прежнему оставалось объединение с Сербией.

Наибольшее недовольство оккупацией Боснии проявляли мусульмане, значительная часть которых в связи с этим переселялась в Турцию². Еще в 1890-х гг. началось движение боснийских мусульман за церковно-школьную автономию. Одновременно это движение имело и политический характер, так как его участники подчеркивали верховный суверенитет султана над Боснией и Герцеговиной. В

¹ *Димитров С., Манчев К.* История на балканските народи. 1879—1918. — София: 1975, с. 205.

² Сегодня в Турции существует мощная боснийская диаспора, насчитывающая около 3 млн. чел.

начале XX в. возникли первые мусульманские политические партии — «Мусульманская народная организация» (1907 г., печатный орган «Мусават», т.е. «Равенство») и «Мусульманская прогрессивная партия» (1909 г., печатный орган «Мусульманская сознательность» на сербо-хорватском языке). Все это свидетельствует о том, что боснийские мусульмане еще до Первой мировой войны достигли уровня национального самосознания, которое тесно связывалось с их вероисповеданием. Необходимо отметить, что это единственная на Балканах группа мусульманских коренных жителей, которые самоидентифицировались как славяне-мусульмане.

В процессе развития национального движения, направленного против австро-венгерского господства, возникла необходимость объединить усилия сербской и мусульманской общин. В 1902 г. в городе Славонски Брод было подписано сербо-мусульманское соглашение, в основе которого лежала идея создания из Боснии и Герцеговины сербской автономной области под суверенитетом Турции. При этом каждая из сторон вкладывала в соглашение свое понимание: если сербы рассматривали турецкий суверенитет как этап на пути к объединению с Сербией, то мусульмане считали его окончательным решением боснийской проблемы¹.

Провозглашение Австро-Венгрией в 1908 г. аннексии Боснии и Герцеговины, хотя и вызвало недовольство со стороны как мусульман, так и сербов, к активному протесту с их стороны не привело.

Первая мировая война внесла существенные коррективы в межэтнические отношения Боснии и Герцеговины. Распад Австро-Венгрии осенью 1918 г. создал благоприятные условия для возникновения объединенного Югославского государства, которое в 1918—1929 гг. имело название Королевство сербов, хорватов и словенцев, а с 1929 г. начало именоваться Югославией. В новом государстве Босния и Герцеговина не стали отдельным краем, а были раздроблены на ряд небольших административно-территориальных единиц. В состав некоторых из них входили не только боснийско-герцеговинские, но и другие югославские земли, что способствовало интенсивному этническому смешиванию населения. Новое государство отличалось также активными, иногда сознательно направляемыми миграционными процессами, в результате чего этнорелигиозный состав населения Боснии и Герцеговины существенно менялся, в частности, здесь резко возросло количество сербов и хорватов, а количество мусульман уменьшилось, в том числе и по причине их эмиграции в Турцию. Некоторые сербские газеты требовали вообще депортировать из Боснии всех мусульман. Их неравноправность чувствовалась всюду — и в сфере экономики, и в сфере культуры. Были случаи насильственного обращения мусульман в христианство.

¹ История Югославии. Т. I. — С. 621.

Мусульмане пытались сохранить политическую активность. В 20-е гг. в Югославии существовало три мусульманских политических формирования — Независимая и Народная партии, а также Югославская мусульманская организация. Отдельные их лидеры входили в состав того или иного кабинета министров. После запрета в 1929 г. политических партий они продолжали действовать под прикрытием культурных обществ и всячески противостояли попыткам ассимиляции мусульман, помогали им сохранить свою идентичность.

Между тем официально югославская, а фактически великосербская пропаганда считала боснийцев-мусульман сербами, исповедующими ислам. В период существования самостоятельного хорватского государства (1941—1945) в его состав вошли Босния и Герцеговина. Если сербы считали боснийцев-мусульман сербами, то хорватские экстремисты пытались сделать из них хорватов. Таким образом, и с одной, и с другой стороны им отказывали в праве на самобытность. Кроме того, усташи (4) разжигали религиозную рознь, натравливая мусульман на православных¹. Вследствие этого боснийские мусульмане были втянуты в хорватско-сербский этнический конфликт и сильно пострадали от «четников» (5) Д. Михайловича. В основном из боснийских мусульман была сформирована 13-я добровольческая дивизия, находившаяся под командованием СС и воевавшая за гитлеровскую Германию. В то же время немало мусульман принимало участие в партизанском движении, возглавленном коммунистами. Поэтому, когда еще в ходе освободительной борьбы решался вопрос о будущем государственно-политическом устройстве Югославии, было признано, что Босния и Герцеговина получат статус союзной республики. Таковой она и стала в послевоенной Югославии.

Национальная политика в социалистической Югославии велась с применением двойного стандарта. Формально считалось, что в Боснии и Герцеговине живут три народа — сербы, хорваты и боснийцы-мусульмане. Религиозная принадлежность последних по конституции 1974 г. была поднята до уровня нации. Но фактически велась политика, направленная на слияние всех наций в одну — югославскую, что, по сути, означало повальную их сербизацию. Со временем это вызвало противодействие со стороны мусульман, свидетельством чего была так называемая Исламская декларация, составленная Алией Изетбеговичем в 1970 г. и тайно распространяемая среди мусульманского населения. Этот документ базировался на исламском фундаментализме. Теперь, став главой Боснийско-герцеговинского государства, хотя и очень эфемерного, Изетбегович уже не демонстрирует своих симпатий к фундаментализму и ведет линию на хотя бы минимальное сближение враждующих сторон.

Подводя итоги, следует подчеркнуть, что самоидентификация коренного населения Боснии и Герцеговины как трех отдельных этнорелигиозных общностей,

¹ Там же. Т. 2. — С. 187—188.

а со временем и наций: сербов, хорватов и славян-мусульман — была обусловлена как внутренними, так и внешними обстоятельствами, которые сложились исторически. Этот процесс проходил у сербов и хорватов синхронно и пришелся в основном на первую половину XIX в. Что же касается славян-мусульман, то у них он начался несколько позже: в конце XIX — начале XX вв. Наряду со многими другими важными факторами огромную роль в самоидентификации боснийско-герцеговинского населения сыграли религиозно-конфессиональная принадлежность и связанный с ней тип культуры.

Перевод с украинского Р. Бокоч

Примечания редакции

(1) Патаренство — одна из разновидностей богомилства, генетически связанного с учением катаров (Ломбардии) и альбигойцев (Прованса). См. ст. «Богомилы», Энциклопедический словарь «Христианство». — М.: 1993.

(2) Райя (*араб.*) — стадо, паства. В Османской империи — немусульмане.

(3) Порта (Османская Порта, Высокая Порта, Блистательная Порта) — принятое в европейских документах и литературе название правительства Османской империи.

(4) Усташи — хорватские националисты, создавшие одноименную фашистскую организацию (1929—1945).

(5) Четники — в XV—XIX вв. члены сербских партизанских отрядов (чет), боровшиеся против османского ига; в годы Второй мировой войны — члены группировок, ведших борьбу против народно-освободительных сил Югославии.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ*

АБАСОВ Али Сеидабас оглы (1950 г.р.) — доктор философских наук, директор Института философии и права АН Азербайджана. Область исследований: теория познания, экология, религиоведение, мистицизм.

АГАЕВ Исмаил Али оглы (1953 г.р.) — доктор философских наук, арабист-востоковед, старший научный сотрудник Института философии и права АН Азербайджана. Область исследований: история восточной философии, исмаилизм, коранистика, восточный гностицизм.

ВАЙНШТЕЙН Сергей — окончил МГУ, доктор философских наук, советник главного раввина России, автор ряда программ по возрождению иудаизма в России, член экспертно-консультативного совета Комитета по делам общественных объединений и религиозных организаций Государственной Думы РФ.

ГСТРАЙН Хайнц (1941 г.р.) — изучал православное богословие в Халкидоне, позже — византистику, славистику и ориенталистику. Работал в качестве журналиста сначала в Афинах, затем более пятнадцати лет в Каире, откуда в 1985 г. был выслан из-за открытых высказываний в поддержку коптов против их дискриминации в Египте. После Каира местами аккредитации Гстрайна-журналиста были Тунис, Багдад, Тирана, Минск и Москва. С 1996 г. продолжил работу в Афинах в качестве корреспондента «*Neue Züricher Zeitung*» («*Новой Цюрихской газеты*»).

ДАГИС Саулюс (Санак Кумар дас) (1960 г.р.) — родился в Вильнюсе (Литва). С 1984 г. принимает активное участие в деятельности Общества Сознания Кришны. В связи с религиозной деятельностью подвергался многократным арестам; в 1986 г. против него было возбуждено уголовное дело. Через полгода после начала «перестройки» дело было прекращено «за отсутствием состава преступления». С 1987 г. постоянно проживает в России; в настоящее время является руководителем отдела духовного образования Центра Обществ Сознания Кришны в России.

* В данном разделе публикуются только те сведения об авторах альманаха, которые были ими представлены. — *Прим. ред.*

ИЛЮШЕНКО Владимир (1932 г.р.) — родился в Москве. Историк, политолог, старший научный сотрудник Института сравнительной политологии РАН. Председатель политического дискуссионного клуба интеллигенции «Московская трибуна». Председатель Общества «Культурное возрождение» им. Александра Меня. Автор работ о национализме, фашизме и духовной ситуации в России.

КРАСИКОВ Анатолий (1931 г.р.) — родился в Москве. В 1954 г. окончил исторический факультет Московского государственного института международных отношений. В течение 37 лет работал в информационном агентстве ТАСС. Был редактором, корреспондентом (в Италии, Франции, Испании), главным редактором, заместителем директора агентства. С лета 1992 по весну 1996 г. — в администрации Б.Н. Ельцина (руководитель пресс-службы президента, ответственный секретарь совета по взаимодействию с религиозными объединениями при президенте РФ). Уйдя в отставку, перешел на работу в Институт Европы РАН, где возглавил Центр по изучению социально-религиозных проблем. Доктор исторических наук, профессор. В феврале 1997 г. был избран президентом Российского отделения Международной ассоциации религиозной свободы.

КРЫЛОВА Галина (1959 г.р.) — окончила юридический факультет МГУ. Адвокат, член Московской городской коллегии адвокатов. В многочисленных судебных процессах представляет интересы религиозных организаций, подвергающихся правовым ограничениям. Автор книги «Свобода совести на весах правосудия» (1998).

ЛЕВИНСОН Лев (1963 г.р.) — родился в Москве. Журналист. Обозреватель правозащитного еженедельника «Экспресс-хроника». Один из основателей Общественного комитета защиты свободы совести, ответственный секретарь комитета. Член совета директоров Российского отделения Международной ассоциации религиозной свободы. Ответственный секретарь палаты по правам человека политического консультативного совета при президенте РФ.

МАЛЕК Роман — доктор Роман Малек является главным редактором журнала «China heute» («Китай сегодня»), который уже 16 лет издается Китайским центром в г. Санкт-Августине (ФРГ).

МАРКИНА Ирина — окончила философский факультет Латвийского университета; кандидат философских наук. Лектор кафедры практической философии Латвийского университета. Занимается проблемами русской духовной культуры и проблемами толерантности.

МИТРОХИН Николай — аспирант Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ), корреспондент Информационно-исследовательского центра «Панорама».

ОПЕЛЯ Станислав, член Общества Иисуса (1938 г.р.) — филолог (окончил университет Адама Мицкевича, Познань, Польша). Лицензиат философии (Шантильи, Франция), лицензиат богословия (Лион-Фурвьер, Франция), доктор философии (Папский Григорианский университет, Рим, Италия). Преподаватель, публицист, главный редактор «Przegląd Powszechny» («Всеобщее обозрение»). В настоящее время — секретарь Конференции католических епископов России, декан колледжа св. Фомы Аквинского в Москве, преподаватель философской антропологии и истории философии Нового времени.

ПОДБЕРЕЗСКИЙ Игорь — доктор филологических наук, до выхода на пенсию заведующий сектором истории и политических проблем отдела Юго-Восточной Азии Института востоковедения РАН, консультант Института религии и права, член Центральной московской Церкви евангельских христиан-баптистов. Автор книги «Быть протестантом в России», М.: Благовестник, 1996.

ПРИБЫЛОВСКИЙ Владимир — президент Информационно-исследовательского центра «Панорама». По окончании исторического факультета МГУ (1981) специализировался по истории Византии. С 1983 г. печатался в самиздате и прессе русского зарубежья, с 1990 г. — в России. Автор книг о современном общественном движении — «Словарь новых политических партий России» и др.

ПЧЕЛИНЦЕВ Анатолий (1955 г.р.) — окончил юридический факультет Военного института (1978), кандидат юридических наук. С 1978 по 1985 г. — на прокурорско-следственной работе в военной прокуратуре; 1985—1993 г. — начальник научно-исследовательской группы военно-правовых исследований Управления делами Министерства обороны, старший преподаватель теории государственного и международного права Военного института. Участвовал в работе комиссии Конституционного совещания по доработке Конституции Российской Федерации (1993). Автор книг и статей, посвященных проблемам прав человека и свободы совести. С 1994 г. директор Института религии и права, главный редактор журнала «Религия и право». Член палаты по делам общественных и религиозных организаций политического консультативного комитета при президенте РФ.

РЫЖАКОВА Светлана — кандидат исторических наук, историк и этнолог. В 1994 г. окончила Московский государственный университет культуры (специальность — «историк, музеевед»). В 1997 г. окончила аспирантуру Института этноло-

гии и антропологии РАН (в секторе «Этнография Европы»). Основные направления исследований — история культуры народов Балтийского региона, латоника, эволюция традиционной культуры, фольклора, философия искусства. Имеет около 20 научных публикаций. Принимала участие в 10 научных конференциях и симпозиумах (включая три международных конференции).

СВИРИДОВ Иоанн, протоиерей — кандидат богословия. В 1980 г. окончил Московскую духовную академию (МДА). Тема его кандидатской работы — «Гносеология свящ. Павла Флоренского». В 1980—1982 гг. преподавал в МДА; в 1982—1991 гг. занимал должность референта экуменического сектора Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата; в 1991—1994 гг. заведовал сектором средств массовой информации Отдела религиозного образования и катехизации Московского Патриархата и был главным редактором радиостанции «София»; с 1 июня 1995 г. — главный редактор Христианского церковно-общественного канала, шеф-редактор московского отделения газеты «Русская мысль».

СМИРНОВ Марк (1951 г.р.) — директор международного независимого исследовательского центра «Религия и общество в странах СНГ и Балтии» (Москва). Выпускник Православной Ленинградской духовной академии, по окончании которой написал работу «Личность и религиозно-нравственные идеалы Владимира Соловьева». В 80-х гг. — участник неофициального религиозного движения в СССР.

Редактор-составитель сборника статей «На пути к свободе совести» (М.: Прогресс, 1989). С 1991 по 1995 г. редактор программы «Религия в современном мире» на Радио Свобода (Мюнхен). В конце 1996 г. в издательстве «Der Christliche Osten», Würzburg, под редакцией М. Смирнова вышел сборник статей «Religion und Gesellschaft im postsowjetischen Raum» («Религия и общество в постсоветском пространстве»). Главный редактор выходящего в Москве ежегодника «Диа-Логос: Религия и общество». Основной темой его исследований являются проблемы религии и общества в постсоветском пространстве.

ТАБАК Юрий (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.

ТВЕЙТС Питер (1942 г. р.) — изучал немецкую и русскую литературу в университетах Мельбурна (Австралия) и Цюриха (Швейцария). Окончил Мельбурнский университет в 1964 г. С 1967 г. в качестве постоянного сотрудника движения Моральное перевооружение работал во многих странах, в основном в Европе (Австрия, Швейцария, Германия, Англия) и в Австралии.

ТЕРЕНТЬЕВ Андрей (1948 г.р.) — родился в Ленинграде, закончил философский факультет Ленинградского университета в 1975 г. и работал в Гос. Музее истории религии и атеизма до 1988 г. Область исследований — буддизм и джайнизм. Автор более 60 публикаций. Владеет санскритом, тибетским, английским, немецким языками. Канд. ист. наук (1983), закончил докторантуру Института востоковедения АН СССР в 1991 г. С этого времени в качестве независимого издателя занимается редактированием и изданием буддийской литературы. Личный переводчик Его Святейшества Далай-ламы в России. Главный редактор журнала «Буддизм России», ответственный секретарь Санкт-Петербургского Союза буддистов.

ТОНГ Джон (1939 г.р.) — родился в Гонконге, изучал философию и теологию в Абердине, Гонконге и Риме, в 1966 г. был рукоположен в священника. В 1970 г. стал доцентом кафедры догматики в Семинарии Святого Духа в Гонконге, в 1992 г. получил должность генерального викария Гонконгской епархии, в 1996 г. был посвящен в сан епископа Гонконга.

ФАЛИКОВ Борис (1947 г.р.) — родился на Сахалине. Закончил факультет иностранных языков Саратовского пединститута и аспирантуру Института США и Канады РАН. Кандидат исторических наук, преподает историю религии в РГГУ. Автор монографии и более 30 статей по истории религии. Живет в Москве.

ХАЛИК Томаш (1948 г.р.) — профессор, доктор философии (1972) и теологии (1992). С 1997 г. профессор социологии и руководитель отделения религиоведения на философском факультете Карлова университета в Праге. В 1978 г. в Эрфурте (ГДР) тайно принял священнический сан, был священником «подпольной Церкви» и близким соратником кардинала Томашека. В 1990—1993 гг. генеральный секретарь Конференции епископов Чешской Республики, ассистент на католическом теологическом факультете Карлова университета, консультант Папского совета по диалогу с неверующими. В настоящее время руководит пастырской работой среди студентов и преподавателей высших учебных заведений. Настоятель университетской церкви Спасителя и президент Чешской Христианской Академии. Автор более 200 работ, опубликованных как в Чехии, так и за границей.

ХЕНН Крис — профессор Кентского университета (Великобритания), исследователь проблем религии и общества в Восточной Европе.

ЧОРНИЙ Владимир — кандидат исторических наук, доцент, директор Института славистики Львовского государственного университета им. Ив. Франко (Украина).

ШАБУРОВ Николай — историк, кандидат исторических наук, автор работ по истории герметизма и гностицизма, религиозной психологии и современному православию. Руководитель кафедры религиоведения РГГУ, сотрудник исследовательского центра «Религия и общество в странах СНГ и Балтии».

ШАХОВ Михаил (1965 г.р.) — окончил Московский химико-технологический институт им. Д.И. Менделеева; кандидат философских наук. Ответственный секретарь Совета церковных приходов Преображенского монастыря, директор Старообрядческого исследовательского центра, главный специалист Российской государственной библиотеки. Предмет исследований — история русской религиозно-философской мысли. Основные труды: «Философские аспекты староверия» (М.: 1997), «Старообрядчество, общество, государство» (М.: 1998).

ШНИРЕЛЬМАН Виктор (1949 г.р.) — окончил исторический факультет МГУ; доктор исторических наук, специалист в области этнополитологии и социокультурной антропологии, автор около 200 работ, в том числе книги «Who gets the past? Competition for ancestors among non-Russian intellectuals in Russia» (1996); ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН. С 1991 г. занимается проблемами национализма и этничности.

ШПИКЕР Манфред — профессор, доктор, преподает христианское социальное учение в Оснабрюкском университете (ФРГ).

ЮДИН Алексей (1963 г. р.) — окончил Университет дружбы народов, филолог, специалист по истории современной Церкви, преподаватель колледжа св. Фомы Аквинского и Библейско-богословского института св. апостола Андрея, сотрудник исследовательского центра «Религия и общество в странах СНГ и Балтии».

CONTENTS AND SUMMARIES

From the Editors

I. RELIGION AND SOCIETY IN THE POST-SOVIET WORLD

Mark SMIRNOV (Moscow)

The Role of the Russian Orthodox Church at the Present-Day Stage of Political Development in Russia (1993—1997)

Mark Smirnov's article is an attempt to analyze the political role of the Russian Orthodox Church in present-day Russian social life. The author comes to the conclusion that the Russian Orthodox Church, when under communist power, created its own ideology, similar to the ideology of «National Bolshevism». The present post-Soviet period is characterized by the Russian Orthodox Church's striving to inculcate in the populace «Orthodoxy» and «patriotism» as the new state ideology. The author offers a purview and analysis of the public speeches of representatives of the Russian Orthodox Church on the social and political questions which reflect the Church's position in the spheres of modern Russia's domestic and foreign policy.

Anatoly KRASIKOV (Moscow)

Christians and Political Parties in Russia

Beginning his article with a short review of the activities of Christian parties in Russia in the period of the Duma Monarchy and the Provisional Government (1905-1917), the author turns to the «perestroika» period, when the foundations of a civil society were being laid in Russia. Under the conditions of a multi-party system Russian Christians have had the opportunity for direct political action.

The article contains extensive descriptions of the Christian political organizations which have appeared in Russia since the end of the 1980s and acquaints the reader with their activities and political destiny. In especially noting the deep divide among the Christian parties into two camps, the author pays attention to the Church in the person of its hierarchy and in detail looks at the activities of the All-World Russian Popular Assembly — the social and political structure most closely linked to the Church.

Nikolai MITROKHIN (Moscow)

The Orthodox Church in the Caucasus

In making wide use in his article of the latest statistical data, the author looks at all the basic tendencies of the activities of the Russian Orthodox Church in the Northern Caucasus,

taking into account the specific nature of the region. Relying upon the research, the author gives a detailed analysis of the religious situation in the region, which for a number of reasons plays a huge role in the domestic political life of post-Soviet Russia.

Mikhail SHAKHOV (Moscow)

The Old Believers Today: Problems and Perspectives

The article gives a review of the situation of today's Old Believers. The author gives a short description of the major church organizations of the Old Believers. The author notes that for believers the main spiritual value of the Old Believers is that they confess true Orthodoxy.

In studying the spiritual experience of the Old Believers, he notes several elements which are of interest for contemporary Russian society: the Old Belief shows that for the Orthodox Church it is possible to exist without being drawn into the political process, but at the same time preserving civil loyalty; no less important is the Old Belief's experience in coming to terms with one of the most painful questions of contemporary life — the question of nationality.

In noting that the most important event in recent years for church-state relations was the adoption of the Law on Freedom of Conscience and Religious Organizations, the author indicates a number of its faults which bear a direct relation to Old Believers. Further, there is an attempt to highlight some of the important problems which face Old Believer thought under the new conditions.

Igor PODBEREZSKY (Moscow)

Is It Easy To Be a Protestant in Russia?

The author reflects on the subject of the religious situation in Russia and raises the problem of Russian Protestantism. In analyzing the religious situation in contemporary Russia, the author notes the advantageous position of the Russian Orthodox Church before the other Christian confessions. Thus periodicals devoted to the problems of religious life practically do not cast any light on the problems of Russian Protestants. The Orthodox Church, supported by the state, refuses to enter dialogue with other Christians. The author believes that inter-confessional dialogue is essential, the aim of which should be the formation of civilized means of communicating.

Sergei VAINSHTEIN, Yuri TABAK (Moscow)

The Problems of the Development of the Jewish Community in Russia

The article is devoted to the question of the existence of Jews as a religious and ethnic community on the territory of Russia. The authors look at a series of socio-historical and religious characteristics of the social life of the Jewish diaspora during the period of its long historical existence in both pre-Revolutionary Russia and the USSR, when the Jewish diaspora in full measure felt the weight of state antisemitism.

With the beginning of perestroika in the mid-1980s a foundation has been laid for the revival of Jewish culture in Russia. The authors look not only at the positive phenomena and facts which have enabled this revival but also analyze the negative phenomena, as a result of which there is the danger of the dissolution and even factual disappearance of the Jewish community. The guarantee of the further revival and strengthening of the Jewish community and culture the authors believe to be the creation of a stable Jewish diaspora in Russia, as well as the achieving of a balance between the religio-cultural and social aspect of the development of the Jewish community.

Lev LEVINSON (Moscow)

Notes on Faith and Madness

The author raises the problem of the harassment and persecution of non-traditional religions and new religious movements and the priority of the Orthodox Church before other religions. He looks at the question of the differences between religion and pseudo-religion. Despite the obvious need for a differentiated approach, the author takes as his basis the priority of the rights and freedoms of the individual person over the rights of the organization, whether the state, the family or the religious community.

The breaking off of family ties in the name of Orthodox ascetic achievement is in no way different from that which occurs in the Krishna Consciousness Society, Aum Sinrikyo and charismatic communities. The author draws particular attention to the problem of the persecution of charismatic churches, new religions in Russia as causing psychological harm to people. The problem of psychiatry and religion cannot be viewed solely by posing the problem in terms of so called «cults» in opposition to «civilized» traditional beliefs.

Alexander VERKHOVSKY (Moscow)

Xenophobia and Religion in Russia

The author looks at the problem of religious xenophobia, facts of discrimination or violence on inter-confessional grounds, and state policy, obliged by the Constitution to observe complete neutrality in religious questions. The main subject for analysis are religious associations, especially the Russian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate.

An anti-Western outlook in the form of anti-Catholicism is one of the stable characteristics of Russian Orthodoxy and is only a partial element of church fundamentalism. The author looks at the activities of two fundamentalist publications — «Radonezh» and «Rus Pravoslavnaya», and pays attention to the problem of violence on religious grounds and its causes. The author summarizes the commentaries the Law of Freedom of Conscience and Religious Organizations as a discriminatory act. A. Verkhovsky believes state policy directed at supporting the advantageous position of the «traditional confessions» and especially the Russian Orthodox Church is a discriminatory policy, supported in society by the appearance of religious xenophobia.

Vladimir PRIBYLOVSKY (Moscow)

Russian Neo-Paganism — The Quasi-Religion of Nationalism and Xenophobia

The article is devoted to the political problems which accompany the revival of Slav paganism on the territory of modern-day Russia. The author dates the appearance in Russia of a large number of new religious teachings, groups, communities and movements to the moment of the disintegration of the Soviet Union and its ideological doctrines.

The «Book of Veles» has especial meaning for neo-pagan groups, fragments of which began to be published in the West after the October Revolution, and the study of which is carried on until this day. The author indicates the national-patriotic direction of the activities of a series of neo-pagan groups.

Vladimir ILYUSHENKO (Moscow)

Russian Fascism and Religion

The author of the article looks at the activities of various contemporary fascist organizations, among which there are openly pagan organizations (the Moscow Pagan Community of Valery Yemelyanov, the Russian Party of Russia of Viktor Korchagin) and organizations identifying themselves with Russian Orthodoxy (The Christian Renaissance Union, Russian National Unity and others). The latter have a purely utilitarian approach to Christianity, perverting it to propagate hate and enmity. For them Orthodoxy is not so much a religion as a religiously coloured ideology. It is precisely this quasi-Orthodox fascism, believes Ilyushenko, that presents a serious danger to society.

Recently Russian fascism with a religious ideology has become more noticeable. The author believes that the greatest danger for society are quasi-Orthodox fascist organizations that have nothing in common with Christianity.

Boris FALIKOV (Moscow)

New Religions and Changes in Russia

In treating the subject of «new religious movements», the author attempts to analyze objectively the real picture of this phenomenon in the reality of today's Russia. Among the sources of the newly appeared religious movements in Russia the author names the traditional Eastern religions, the Western occult tradition, Christianity and paganism.

B. Falikov believes that there is a russification of Western teachings the assertion of the myth on Russian soil of the creative evolution of the earth and the preference given to the positive attempt at culture building. Characteristic moods for the new religious movements in Russia are the expectation of the end of the world, the search for personal salvation and the presentiment of a happy epoch ('evolutionists'); thus the impulse for creation and renewal predominate and not rebellion and withdrawal as in the West.

Saulius DAGIS (Moscow)

The Indian Paradox: Between Dialogue and Dictatorship

The article looks at the legislative, social and political aspects of the existence in Russian society of neo-Hindu and traditional Hindu religious organizations. The negative character of legislation in relation to religious minorities is noted, as well as the negative press coverage given to the new religious movements. In relation to the Krishna Consciousness Organization the secular and church press express an unambiguously negative and unobjective view. Facts are brought to light which testify to the aggressive behaviour of certain representatives of the Orthodox clergy. At the same time dialogue is being conducted between members of the Krishna Consciousness Society and representatives of the traditional world religions (Muslims, Buddhists, Western Christians).

Viktor SCHNIRELMAN (Moscow)

Neo-Paganism on the Expanses of Eurasia

The article is devoted to the origin and activities of neo-pagan communities in the various regions of Eurasia. The author takes neo-paganism to mean a common national religion artificially created by the intelligentsia from fragments of ancient local beliefs with the aim of «reviving national spirituality». The author views the neo-pagan movements of Russia, Ukraine, Lithuania, Armenia, the republics of the Middle Volga Region and the other regions of Eurasia. All of these movements have in common that they embrace mainly Christian regions (one of the motifs of the neo-pagans is the resistance to the russification of Orthodoxy); they are connected with outbursts of ethnonationalism.

Schnirelman does not share the fears of certain authors with regard to the possible unification of the neo-pagans, directed against Russia. In view of their marginal position and disunity, the neo-pagans are hardly capable of widespread expansion.

Anna-Halja HORBACH (Reichelsheim, Germany)

The Church in Ukraine

On the basis of the information bulletin of the «Religious Information Agency» the article analyses in detail the tense religious situation on the territory of Ukraine in 1996-1997.

At present the most active in Ukraine are the Ukrainian Greek Catholic Church and three Orthodox Churches — the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate, the Ukrainian Orthodox Church of the Kiev Patriarchate and the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church.

The author indicates the dynamic of mutual relations between the Churches and the role of the state in the regulation of inter-church conflicts.

Togrul DZHUVARLY (Baku, Azerbaijan)

Islam and Developing Democracy

After the collapse of the former USSR the process of Islamic revival has developed in a stormy fashion. Yet at present Islam predominates more on the political than on the spiritual scene. Azerbaijan is of especial interest for the study of Islam in the post-totalitarian period. The author views the question of the compatibility of Islam with democracy in Azerbaijan, pays attention to the propagation of Islam in Azerbaijan and the struggle for influence in the media.

Up until the middle of the XIX century the Islamic world was perceived on the cultural level as a single whole. The author reminds the reader of certain important elements for an understanding of the present-day situation of Islamic culture on the whole, pays particular attention to the art of calligraphy, believing that calligraphy is the key to understanding all Islamic culture.

The author concludes by saying that now is precisely the dramatic moment when religion, perhaps for the last time, can make its mark on the modern world.

Ali ABASOV, Ismail AGAYEV (Baku, Azerbaijan)

Azerbaijan: The Search for Models of Self-Identification and Religion

The nations of the former USSR with a traditional Islamic orientation have today come right up against a new stage in the «revolutionary» transition from one formation to another when they are again forced to make a leap in both their historical and spiritual development. The basic contradictions run along the line where the principles of democracy and Islam come together. Islam and democracy come into contact as two militant ideologies and the problem is whether they are able to begin a dialogue as two systems of spiritual values. The CIS countries with a traditional Islamic orientation cannot rely upon world experience in this sphere.

The authors attempt to view how to solve this problem by reference to the example of the political, historical and socio-cultural development of Azerbaijan.

II. ON THE ROAD TO FREEDOM OF CONSCIENCE: RUSSIA

Anatoly KRASIKOV (Moscow)

Freedom of Conscience and State-Church Relations in Russia

The author highlights the main difference of the new law adopted in 1997 (the Law on Freedom of Conscience and Religious Organizations) and the old law adopted in 1990 (the Law on Freedom of Religious Confession), defines the basic aim of the 1990 law and the consequences of its adoption. The history of the preparation, procedure and problems of the adoption of the new law are looked at in detail as well as the negative consequences of its adoption.

In summing up the author notes that at present there can be observed a clear coming together of two fairly powerful tendencies defining the nature of religious life and state-church relations in free Russia. The author believes these tendencies to be dangerous and offers a way of resisting them.

Galina KRYLOVA (Moscow)

Freedom of Religion and Human Rights

The article looks at the 1997 Law on Freedom of Conscience and Religious Organizations in Russia. The author believes that the law infringes the Constitution of the Russian Federation, the legislation of the Russian Federation and the norms of international law. On the basis of the law many religious organizations, at present legally active, could lose their status. The law could be used against any confession not supported by the state, i.e. all apart from the Russian Orthodox Church.

Krylova takes the example of the Lutherans in Khakasia to show how the new law infringes the constitutional rights and freedoms of citizens.

In conclusion, the author of the article says that she is sure that in the near future a number of discriminatory articles in the law will be recognized as not corresponding to the Constitution of the Russian Federation by the Constitutional Court of the Russian Federation.

Anatoly PCHELINTSEV (Moscow)

Freedom of Conscience and Military Duty: Polemics on an Old Topic

The author uses the example of the USA as a country where a completely secularized state supports and finances the institution of military chaplains. In the armed forces of various democratic countries freedom of conscience and battle-readiness form a stable and effective mutual link.

Looking at the situation for freedom of conscience in the Russian army, the author indicates the absence in Russian law for provisions for alternative civil service, which has an extremely negative effect on the Russian armed forces. The introduction of alternative civil service, believes A. Pchelintsev, is absolutely essential and would form part of the process of creating a professional army.

III. RELIGION AND SOCIETY IN CENTRAL AND EASTERN EUROPE

Tomaš HALIK (Prague, the Czech Republic)

A «Marginalized God»: The Spiritual Situation in Post-Communist Society

Analyzing the spiritual situation in the Czech Republic after the «Velvet Revolution», the author notes there has been no radical religious renewal of post-communist society in the country. It is difficult to find the reason or a concrete culprit for the fact that the moral

authority of the Church in recent years has fallen. In trying to find an answer, the author turns to the history of the Czech Republic, comparing the Czech Republic on the religious level to other Eastern European countries and examines the question of the influence of the Church in a free society.

The new conditions have put before the Church new perspectives: it is faced with defending human rights as well as assuming the role of inspirer of the moral renewal of society. The Church, which has suffered great losses and has come up against many new tasks in a free society, turned out not to be ready to give answers to many important problems of everyday life.

The Church ought to seriously question why people have ceased to put their trust in it; however, no less serious a problem facing the Church is that of how to relate to the crisis of atheism.

Chris HENN (Kent, Great Britain)

The Drama of Post-Communism: the Development of Civil Society and the Experience of the Greek Catholic Minority in Poland

In the second half of the 1940s the Greek Catholic Church in Poland was destroyed, its bishops deported to the USSR and property confiscated. However, the Greek Catholic tradition has been preserved underground.

After the 1956 thaw the Greek Catholics spread their pastoral work to the larger part of the country. Yet the status of the Greek Catholic Church remained unchanged. The need to recognize the Greek Catholic Church as a separate structure within the structure of the Roman Catholic Church became more pressing in connection with the question of the return of church property. In 1991 it was proclaimed that the «Catholic Church in Poland exists in all of its rites', yet this did not amount to institutional recognition.

Further, the author views the problems of the Ukrainian minority of Peremyshl. There is the danger that the pressure on the minority will continue even after Poland has been accepted into the European Union. The author believes that the Greek Catholic tradition ought to be considered the source of creative cultural development, essential for the building up of a genuinely civil society.

Ernst BENZ (Koenigstein, Germany)

The Position of the Catholic Church in the Baltic Countries

The article reflects the current situation of the Catholic Church in the Baltic countries. The author gives a short historical overview of the Catholic Church in Lithuania, Estonia and Latvia, gives a statistical breakdown of the percentage of the population who are Catholics compared to other religious confessions as well as analyzing the statistical data gathered by the Catholic Church in each separate country.

The author of the article describes the diocesan structure of the Church in these countries, its institutions and departments, and analyses the relationship between the Church and the secular authorities and the role of the Church in the construction of a civil society.

Irina MARKINA (Riga, Latvia)

The Social Ministry of the Evangelical Lutheran Church (The 10th Anniversary of the Formation of the «Renaissance and Renewal» Christian Movement)

In 1987 a group of pastors of the Evangelical Lutheran Church of Latvia founded the «Renaissance and Renewal» movement. The movement arose as a reaction by believing Christians to perestroika. The Church's responsibility for the state of the spiritual atmosphere in society and for the preservation of the national way of life was proclaimed. At present the basic direction of the movement is that of social ministry. Hospital chapels, old peoples' homes and soup kitchens are being opened everywhere.

At the beginning of perestroika the Church took an active part in the struggle for democracy. Many ministers became members of parliament and entered public organizations. Then certain differences with the state were noted and politicians started to use the Church in their own interests. At the present moment there is a transition to the principle of «Christian politics» based on human values.

Manfred SPIEKER (Osnabrueck, Germany)

Bulgaria: Guarantees of Religious Freedom or a Threat to the Process of Democratization?

The author uses the example of Bulgaria to examine the problem of religious legislation in post-communist countries. In November 1997 there was an international conference in Sofia devoted to this problem. Advisor to the Bulgarian government Lyubomir Mladenov said that a special state department ought to see to the registration of religious communities and the control of their activities. His opinion was challenged by the head of the Bulgarian Baptists Teodor Angelov, who said that in working out new legislation on religion, not only the present democratic government should be borne in mind as a government could come to power that could abuse this law. The Catholic bishop Khristo Proikov believes that the state should guarantee only freedom of religious confession and not interfere in the internal affairs of confessions.

The author expresses his doubts about the need to adopt a law on religion, since the Council of Europe has already adopted a Convention on Human Rights, where freedom of religion is recognized in both the private and public domain. He believes that new laws on religion in post-communist countries can pose only a threat to the democratization of society.

Heinz GSTREIN (Athens, Greece)

Church Problems in Bulgaria

After the collapse of the communist regime in Bulgaria there were demands from both the church and political opposition for changes in the leadership of the Orthodox Church of Bulgaria. The leader of this radical group of Orthodox clergy was Metropolitan Pimen (Enev). In Spring 1992 the head of the government Philipp Dimitrov declared the patriarchal rule of Maxim to be invalid. In 1997 with the coming to power of president Stoyanov the church schism worsened. The Supreme Constitutional Court declared that the state's recognition of the Church headed by Patriarch Maxim was invalid.

In 1996 there was the enthronement as patriarch of Metropolitan Pimen as an anti-patriarch of the Bulgarian Church. At present the schism in the Bulgarian Orthodox Church has been healed. The schismatics headed by Pimen repented and declared their readiness to submit themselves to Patriarch Maxim.

IV. DIALOGUE: EAST — WEST

RELIGION AND SOCIETY IN RUSSIA AND GERMANY: FACTORS FOR CHANGE
Materials from the international Conference, Moscow 27—28 november 1997

Mark SMIRNOV (Moscow)

Introductory Speech at the Opening of the Conference

In his opening speech the author defines the aim of the Conference as a dialogue between Russian and German scholars on the role of religion, the Christian Churches and religious organizations in Russia and Germany during the period of socio-political and economic transformations and the transition of society.

The author notes that the Conference is not theological and the scholarly nature of the Conference is devoted to an analysis of the social and political role of religious organizations in Russia and Germany in the development of a civil democratic society.

Manfred SPIEKER (Osnabrueck, Germany)

The Contribution Made by Germany's Churches to the Construction of a Democratic Society After 1945

Presentation at the «Religion and Society in Russia and Germany: Factors for Change» Conference held by the Konrad Adenauer Foundation and the «Religion and Society in the CIS and Baltic Countries» research centre on 28 November 1997 in Moscow.

Studying the problem of the contribution of German Churches to the construction of a democratic society in Germany after 1945, the author pays attention to the following important aspects: the exertion of considerable influence on West German society at the end of the 1940s and the beginning of the 1950s of Catholic social doctrine; an analysis of

the external and internal reasons for the fall of this influence in the 1960s and 1970s; present-day resistance to the phenomenon of secularization, individualization and the «privatization» of Christian faith under the broad sweep of the recognition of the state and legal order which was formed under the influence of Christianity and centres upon human rights, the principle of the division of power, democracy and a law-based state.

Nikolai SHABUROV (Moscow)

Religion and the Search for a «New National Ideology» in Russia

The author examines the problem of the mutual relationship between Orthodox Christianity and ideology. In order to understand in what way Orthodoxy is combined with nationalist ideology, it is essential to turn to history. Historical Christianity from its very inception has had a tendency to be transformed into an ideology. In the twentieth century in the Russian Orthodox Church two tendencies have been salient — phileto-nationalistic and imperial-restorative. Special attention ought to be paid to period in the history of the Russian Orthodox Church when Stalin moved away from a policy of repression to a policy of engagement when the Church was to occupy its place in the new super power ideology being formed. Hence the sympathy towards authoritarian regimes and hostility towards democracy and liberalism. Hence the anti-Western outlook, xenophobia, antisemitism and Russian nationalism. The leadership of the Russian Orthodox Church is ready to respond to the demand of the ruling new nomenklatura which needs a new ideology to replace the defunct ideology of Marxism-Leninism.

Anton RAUSCHER (Augsburg, Germany)

Freedom and Responsibility: The Churches and Confessional Associations in Germany

The presentation examines the basic aspects of the legal status of the Churches and confessional associations in Germany. The principle of religious freedom forms the foundation of the constitutional and legal position of the Churches and confessional associations and their public activities. The author pays most attention to the problem of religious freedom, examining it in two of its aspects: individual religious freedom and freedom for the Church and confessional associations. When they speak of freedom and the responsibility of the Churches and confessional association before state and society, what is meant is the formation of economic, social, cultural and political relationships. Catholic social doctrine does not demand the transformation of politics or society. This doctrine is rooted in Christian notions of the human person and provides an outlook for public life. The task of the Churches and confessional associations is to «prod peoples» consciences and make them be aware of their responsibility in society and before society.

Ioann SVIRIDOV (Moscow)

Is Christian Politics Possible in Russia: The View of an Orthodox Priest

In his evaluation of the role of religion and the Church in the modern world Archpriest Ioann Sviridov proceeds from the fundamental connection between «human values»

(human rights) and Christian consciousness. Noting that the greatest and basic value both for the Church and democracy is the Human Person, the author of the article indicates the mistaken approach of opposing religion to the values of a civil society.

The emergence of the Russian Orthodox Church from totalitarian captivity onto the broad field of public ministry, the author believes, ought to be the deciding factor in the democratic development of society and the state in Russia. The author appreciates the activity of Patriarch Alexy II who is carrying out his church leadership in the most difficult of conditions of opposition and struggle between various political forces and ideological tendencies, not only in society but in the Church as well.

Alexei YUDIN (Moscow)

Catholics and Orthodox in the Construction of a Civil Society in Russia: Social Reality and Confessional Stereotypes

The presentation touches upon the problems of the crisis in mutual relations between the Catholic and Orthodox Churches, beginning from 1988-1989 up until June 1997 and the positions of the Orthodox and Catholic Churches assumed during the discussion and adoption of the Law on Freedom of Conscience and Religious Associations. The author brings forward facts on the discussion on the position of the Catholic Church in Russia.

Events that developed around the discussion on the new law on religion showed that the reality of inter-confessional dialogue based on full rights is indivisible from the norms of a civil society. In the conditions of the crisis in the ecumenical movement the author suggests that we should again turn to the essence of the problem of Christian unity and evaluate more soberly the perspectives of an Orthodox-Catholic dialogue on the whole but primarily in Russia.

Stanislaw OPIELA (Moscow)

The Emergence of a Civil Society in Russia and the Social Doctrine of the Roman Catholic Church: The View of a Catholic Priest

The presentation is devoted to the problem of the formation in Russia of a civil society. The author believes that Catholic social doctrine could ease this process. He states that Russians ought to work out independently without any aid from the state a concept of Christian social doctrine. Here the peculiarities of the local culture are important, as well as historical experience. Further, the author points towards the common evangelical source of Russian Christian culture and Catholic social doctrine. It is essential only to activate the process using the experience and help of both church and humanitarian organizations, which are based on human values, respect for human rights and tolerance towards those who think differently.

V. RELIGION IN THE MODERN WORLD

Tomaš HALIK (Prague, the Czech Republic)

Christians and Peace in Society

Throughout the entire history of the Church no other topic than «Christians and peace» has been as relevant as in the 20th century — a century of world wars, totalitarian regimes and the appearance of weapons of mass destruction. The author examines this topic in relation to post-communist societies. It is in these societies after the overthrow of totalitarian regimes that a number of problems, earlier ignored, have arisen, in which the author sees the main danger for the internal peace and the stability of post-communist countries. Among these problems are ethnic conflicts, the growth of nationalism and xenophobia, a sharp social and economic differentiation of society, a growth in crime and various extremist movements. The Church ought to take an active part in the resolving of these problems. For this it is essential that she free herself from the psychological and spiritual consequences of communist rule. Dr. Halik believes that the Church should address herself to social problems, take initiatives in the cultural, social and charitable spheres and be open to inter-confessional dialogue.

Peter THWAITTS (Sydney, Australia)

Moral Rearmament: The Experience of Renewal and Reconciliation

The article examines the experience of the development of a Christian initiative arising in the middle of the twentieth century. Formed sixty years ago on the basis of this initiative, the Moral Rearmament movement has broadened its activities throughout the world to include the countries of post-communist Europe and the CIS.

The Moral Rearmament movement seeks the healing of society by trying to reconcile various conflicting parties that have arisen on social, political, ethnic and religious grounds. The movement seeks to bring conflicting parties together by finding common spiritual values among them as the condition for creating a basis for dialogue capable of overcoming social and historical barriers.

John TONG (Hong Kong)

The Future of the Catholic Church in China

The article by Bishop John Tong is devoted to the present-day situation and problems of the Catholic Church in China. The author notes that the Church in China, in spite of repression, has been preserved and at the present time is undergoing growth.

However, this process is complicated by a series of specific factors of both a Chinese as well as ideological (communist) origin. The question of mutual relations between the Church and state lies at the basis of all problems of the existence of the Catholic Church in China. It is precisely this that determines the lack of unity among Chinese Catholics. Nevertheless, the author asserts that of decisive significance in this question is unity

between Catholics and the Holy See, which is the guarantee of overcoming future jurisdictional divisions.

Roman MALEK (St. Augustin, Germany)

The Future of Christianity in China

The article is devoted to one of the principally new phenomena of life in contemporary China — an unprecedented growth of interest in Christianity. The strong impetus for this growth are the closer contacts of the Chinese with Western culture in conditions of vibrant economic growth and liberalisation. A knowledge of Christianity is felt by many in China to be a demand of the times. The advent of the problems of the contemporary world into everyday Chinese life has made the traditional Chinese consciousness more open to the reception of the Christian world-view and Christian culture.

The author paints a picture of a multi-varied and multi-centred growth of Christianity in China, and examines the principally new phenomenon of «cultural Christianity» developing among the academic intelligentsia. The article reproduces the views of Chinese scholars highlighting the problems and perspectives of Christianity in China. The author suggests that the inevitable drawing of China into the process of global development will be the deciding factor for its Christian enlightenment.

TIBET: Human Rights and the Rule of Law

The official conclusion of the International Commission of Jurists touches upon the social and political life of Tibetans living in the Peoples» Republic of China. Human rights violations of believing Tibetans have noticeably increased after the III National Congress in 1994. The mass settlement of Chinese in Tibet has led to their domination in the politics, economy and culture of Tibet.

The Tibetans, who do not disguise their religion and affection for the Dalai Lama, are subject to arrests, detention without trial and investigation in «work camps», cruel torture and executions. Panchen Lama, an eight-year old boy who is the reincarnation of the previous Panchen Lama, has been arrested.

The Dalai Lama has testified to how the dividing line between the Tibetan and Chinese nations has been eroded. The ethnic and cultural attributes of the Tibetan nation have been disappearing at a catastrophic rate.

VI. HISTORY AND CONTEMPORANEITY

Yuri TABAK (Moscow)

The Attitude of the Russian Orthodox Church towards the Jews

The present work analyses the complex centuries-old problem of the relationship between Orthodox Christianity and Judaism. The author, one of the most authoritative specialists at present on the question, on the basis of extensive research gives an analysis of the his-

tory of these relations and the present-day state. In particular, he notes that during the first centuries of Christianity in Russia an anti-Judaic polemic was already in full swing. One of its results was an increase in antisemitic feelings and Jewish pogroms, one of the first of which took place in Kiev in 1113. The article identifies four basic groups of Orthodox clerics and laity in relation to their attitude towards Jews and Judaism.

In conclusion the author comes to the conclusion that the attitude of the Orthodox Church towards Judaism should change and that those most in need of change are the Orthodox. The article contains a detailed bibliography on the problem of the mutual relationship between Christians and Jews.

Svetlana RYZHAKOVA (Riga, Latvia)

Latvian Neo-Paganism through the Eyes of an Ethnographer

The article is about the revival of Latvian national spiritual culture in the nineteenth and twentieth centuries. Factual materials are given to illustrate the emergence of Latvian neo-paganism, the religion of «Dievturyba'. The revival and spread of paganism in pre-war Germany has strongly influenced this process. The source, essence and history of Latvian neo-paganism against the background of Baltic traditions are shown.

The author shows the spread of neo-paganism among Latvians living in both Latvia and other countries. Latvian folk traditions, art, folk festivals and rituals are studied. The revival of national culture exerts great influence on the process of the political and national self-determination of the Latvians.

Andrei TEREENTIEV (St. Petersburg)

Buddhism in Russia

The material acquaints the reader with the history of the existence of Buddhism on the territory of Russia. The spread of Buddhism from Tibet, Mongolia and China, which began in the seventeenth century led to the establishment in Siberian regions, the Volga region and the lower reaches of the River Don of the living Tibetan tradition and was accompanied by the appearance of monasteries, a national clergy and the spread of Buddhist practices, sacred texts and skills of Indo-Tibetan medicine. The flowering of Buddhism at the beginning of the twentieth century in Buryatia, Kalmykia and Tuva was halted by events in the 1920s and 1930s. At the end of the 1930s Buddhism as an organized religion on the territory of Russia went into decline.

The author produces much factual material which allows for the situation to be seen from the point of view of believers beyond the political subtext of decisions taken at state level. In touching upon the present-day condition of Buddhism in Russia, the author paints a wide panorama of its rapid spread both in the traditional Buddhist regions and in Central Russia.

Vladimir CHORNY (Lviv, Ukraine)

The Historical Preconditions of an Ethno-Religious Self-Identification of the Population of Bosnia and Herzegovina

The author has great interest in connection with recent events in Yugoslavia. Historical events taking place on the territory of Serbia, Croatia, Bosnia, Montenegro and the other states of the Balkan peninsula from the sixth to the twentieth centuries are examined.

The cause of the inter-ethnic and inter-religious instability in the Balkans is the unique geographical position which has turned small states into «contact zones» where the religious, political, cultural and economic interests of Catholic Rome, Orthodox Byzantium and Muslim Turkey have come together.

At critical moments in history the process of self-identification of the Balkan peoples has been greatly strengthened not so much for ethnic or economic but for religious and political reasons.

The Contributors

Contents and Summaries

БИБЛИОТЕКА АЛЬМАНАХА «ДИА-ЛОГОС»

С этого года альманах «Диа-Логос: Религия и общество» начинает выпуск серии книжных приложений, посвященных истории отечественной религиозно-общественной мысли, а также истории Церкви и религиозных движений в России и за рубежом.

Открывает серию «Библиотека альманаха “Диа-Логос”» книга Марка Смирнова «Последний Соловьев. Жизнь и творчество поэта и священника Сергея Соловьева. 1885–1942». Впервые перед читателем раскроются ранее не освещенные страницы жизненного пути человека, известного прежде всего как поэт-символист, троюродный брат А. Блока и друг А. Белого. В книге М. Смирнова Сергей Соловьев предстает не только как заметная творческая и интеллектуальная фигура Серебряного века, но и как оригинальный религиозный мыслитель, шедший по стопам своего дяди — Владимира Соловьева. Став католическим священником восточного обряда и последним настоятелем московской общины русских католиков в конце 20-х гг., С. Соловьев пытался найти зримый путь ко Вселенской Церкви, исходя из духовных традиций русского православия. Будучи одним из ярких представителей российской интеллигенции, «последний Соловьев» разделил ее трагическую судьбу: арест 1931 года и подорванное психическое здоровье положили конец его церковной и литературной деятельности. Судьба поэта и священника Сергея Соловьева — это небольшая, но исполненная драматизма глава из истории русской религиозной мысли, глава, в конце которой по воле зловещих обстоятельств времени было поставлено многоточие.

В книгу М. Смирнова «Последний Соловьев», помимо подробной биографии самого С. Соловьева, войдут также изданное им в 1915 г. жизнеописание В.С. Соловьева и избранные стихотворения. Книга выйдет в свет во втором полугодии 1999 г.

ГДЕ МОЖНО КУПИТЬ И ЗАКАЗАТЬ АЛЬМАНАХ «ДИА-ЛОГОС»

РОССИЯ:

«КНИЖНОЕ АГЕНТСТВО» (КНИГА ПОЧТОЙ)

103104, Москва, а/я 24

Заказ высылается наложенным платежом

Тел.: (095) 977 08 70, факс: (095) 956 05 84

**ЗДЕСЬ ВЫ МОЖЕТЕ ЗАКАЗАТЬ ПРЕДЫДУЩИЕ
ВЫПУСКИ АЛЬМАНАХА «ДИА-ЛОГОС»**

КНИЖНАЯ ЛАВКА РГГУ «У КЕНТАВРА»

Москва, 125267, ул. Чаянова, 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

ЧИТАЙТЕ В ЭТОМ ВЫПУСКЕ АЛЬМАНАХА «ДИА-ЛОГОС»

ХРИСТИАНЕ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПАРТИИ РОССИИ

ПРАВОСЛАВИЕ НА КАВКАЗЕ

СТАРООБРЯДЧЕСТВО СЕГОДНЯ

ЛЕГКО ЛИ БЫТЬ ПРОТЕСТАНТОМ В РОССИИ?

СВОБОДА СОВЕСТИ И ВОИНСКИЙ ДОЛГ

НЕОЯЗЫЧЕСТВО НА ПРОСТОРАХ ЕВРАЗИИ

**ВОЗМОЖНА ЛИ ХРИСТИАНСКАЯ ПОЛИТИКА
В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ?**

ИСЛАМ И РАЗВИВАЮЩИЕСЯ ДЕМОКРАТИИ

СВОБОДА РЕЛИГИИ И ПРАВА ЧЕЛОВЕКА В РОССИИ

ИНДИЙСКИЕ ПАРАДОКСЫ

БУДДИЗМ В РОССИИ

ЦЕРКОВЬ НА УКРАИНЕ

ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ ЕВРЕЙСКОЙ ОБЩИНЫ В РОССИИ

КИТАЙ В ХРИСТИАНСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО В РОССИИ И ГЕРМАНИИ