

ГОСУДАРСТВО РЕЛИГИЯ ЦЕРКОВЬ

В Р О С С И И И З А Р У Б Е Ж О М

№4 (36) 2018

Андрей Шишков. Дискуссия о концепции «консервативного экуменизма»

Уилл Коэн. Экуменизм, антиэкуменизм и консервативный экуменизм в политической и богословской перспективе: взгляд из Соединенных Штатов

Кристина Штекль. Активисты вне конфессиональных границ: «консервативный экуменизм» Всемирного конгресса семей

Сергей Мельник. Классификации типов межрелигиозного диалога: анализ существующих подходов

Владимир Хулап. 500-летний юбилей Реформации: экуменизм в церковно-общественном контексте современной Германии

Хосе Казанова. Размышляя о постсекулярном: три значения «секулярного» и три возможности выхода за его пределы

Иван Забаев. Смирение в хозяйственной этике Русской православной церкви

Петр Циткилов. Влияние религиозных норм жизни и общинных традиций на социальный облик советской семьи в 1920-е годы

Ольга Сенюткина, Юлия Гусева. Дискурс о российских мусульманах в материалах Особых совещаний 1905–1914 гг.

Анна Бертова. Священное Писание глазами японских тайных христиан: книга «Тэнти хадзимари-но кото» («Слово о начале Неба и Земли»)

Ренат Беккин. «Укоротить хвост незаконных религиозных деятелей». Об идейной эволюции взглядов Файзрахмана Саттарова на роль «официального духовенства» в религиозной жизни мусульман России



ISSN 2073-7203
e-ISSN 2073-7211
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ ПРИ
ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

№4 (36) 2018

ГОСУДАРСТВО РЕЛИГИЯ ЦЕРКОВЬ

В Р О С С И И И З А Р У Б Е Ж О М

Экуменизм: новые тренды

№4
(36) 2018

ГОСУДАРСТВО РЕЛИГИЯ ЦЕРКОВЬ

ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
в России и за рубежом

2018
4 [36]

Издается с 1968 года,
выходит 4 раза в год

Учредитель:
Российская академия
народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте РФ



Москва, 2018

Редакция *Дмитрий Узланер (главный редактор),
Александр Агаджанян, Александр Кырлежев,
Софья Рагозина*

Идея обложки *Екатерина Трушина*

Макет журнала *Сергей Зиновьев*

Верстка *Анастасия Меерсон*

Корректурa *Лариса Яркина*

Редактор-составитель главной темы
Андрей Шишков

Редакционная коллегия:

Апполонов А.В., канд. филос. наук; *Беглов А.Л.*, канд. ист. наук; *Белякова Н.А.*, канд. ист. наук; *Бобровников В.О.*, д-р ист. наук; *Васильева О.Ю.*, д-р ист. наук; *Вдовина Г.В.*, д-р филос. наук; *Верховский А.М.*; *Гараджа В.И.*, д-р филос. наук; *Гусейнов Г.Ч.*, д-р филолог. наук; *Давыдов И.П.*, канд. филос. наук; *Кравчук В.В.*, канд. филос. наук; *Лопаткин Р.А.*, канд. филос. наук; *Лукин Р.Н.*, канд. филос. наук; *Малявин В.В.*, д-р ист. наук; *Павлов А.В.*, канд. юрид. наук; *Панченко А.А.*, д-р филолог. наук; *Пинкевич В.К.*, д-р исторических наук; *Рашковский Е.Б.*, д-р ист. наук; *Светлов Р.В.*, д-р филос. наук; *Селезнев Н.Н.*, канд. ист. наук; *Смирнов М.Ю.*, д-р соц. наук; *Токарева Е.С.*, д-р ист. наук; *Шахнович М.М.*, д-р филос. наук; *Шабуров Н.В.*, канд. культурологии; *Юдин А.В.*, канд. ист. наук

Международный научный совет:

Р. Беккин (Швеция); *М.Благович* (Сербия); *Т.Бремер* (Германия); *Р.Бхаргава* (Индия); *Ж.-П.Виллем* (Франция); *Г. Дэйви* (Великобритания); *В.Еленский* (Украина); *Р.Ингхарт* (США); *В.Макридес* (Германия); *Д.Мартин* (Великобритания); *А.Пабст* (Великобритания); *К.Русселе* (Франция); *Дж.Саттон* (Великобритания); *К. Струп* (США); *Е.Федякова* (Чили); *А.Филоненко* (Украина); *Э. ван дер Зверде* (Голландия); *Д. Чидестер* (ЮАР); *К.Штекль* (Австрия); *М.Эштейн* (США)

Сайт журнала в интернете: www.religion.ranepa.ru

E-mail: religion@ranepa.ru

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84.

Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом»
Институт государственной службы и управления

Перепечатка материалов возможна только
с письменного разрешения редакции.

Свидетельство о регистрации СМИ:

ПИ № ФС 77–51374 от 10.10.2012

Распространяется по подписке во всех регионах России и за рубежом.

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России»:

38 685 — для физических лиц,

38 689 — для юридических лиц

ISSN 2073–7203 (print), 2073–7211 (online)

В системе РИНЦ № 09–04/09–16

Входит в Перечень ведущих рецензируемых научных изданий ВАК России.

Индексируется в *Scopus*, *Erih Plus* и *ATLA Religion Database*.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования
и экспертного отбора.

Содержание

От редакции 7

Главная тема: Экуменизм: новые тренды

- Андрей Шишков. Дискуссия о концепции «консервативного экуменизма». 10
- Уилл Коэн. Экуменизм, антиэкуменизм и консервативный экуменизм в политической и богословской перспективе: взгляд из Соединенных Штатов. 30
- Кристина Штекль. Активисты вне профессиональных границ: «консервативный экуменизм» Всемирного конгресса семей 58
- Сергей Мельник. Классификации типов межрелигиозного диалога: анализ существующих подходов. 87
- Владимир Хулап. 500-летний юбилей Реформации: экуменизм в церковно-общественном контексте современной Германии. 119

Varia

- Хосе Казанова. Размышляя о постсекулярном: три значения «секулярного» и три возможности выхода за его пределы. 143
- Иван Забаев. Смирение в хозяйственной этике Русской православной церкви. 175
- Петр Циткилов. Влияние религиозных норм жизни и общинных традиций на социальный облик советской семьи в 1920-е годы. 203
- Ольга Сениюткина, Юлия Гусева. Дискурс о российских мусульманах в материалах Особых совещаний 1905–1914 гг. 231

Анна БЕРТОВА. Священное Писание глазами японских тайных христиан: книга «Тэнти хадзимари-но кото» («Слово о начале Неба и Земли»)	255
---	-----

Источники

РЕНАТ БЕККИН. «Укоротить хвост незаконных религиозных деятелей». Об идейной эволюции взглядов Файзрахмана Саттарова на роль «официального духовенства» в религиозной жизни мусульман России277
---	------

Рецензии

Владислав РАЗДЪЯКОНОВ. Ferngren, G. (ed.) (2017) <i>Science and Religion: A Historical Introduction</i> . Baltimore and London: Johns Hopkins University Press. — 496 p.	324
РЕНАТ БЕККИН. Промежуточная книга (Рецензия на: <i>Журавлев А.Ю. Исламский банкинг</i> . М.: ООО «Садра», 2017. — 232 с.)	330
Илья СЕМЕНЕНКО-БАСИН. Евангельские христиане-баптисты: региональная история (Тульская область, Республика Чувашия) / Сост., научн. ред.: Т.К. Никольская / Труды СПбХУ, вып. 11. СПб.: Санкт-Петербургский христианский университет, 2018. — 268 с.	338
Полина ВРУБЛЕВСКАЯ. О чем невозможно говорить, следует воображать (Рецензия на: <i>Зыгмонт А. Святая негативность. Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая</i> / Серия «Studia religiosa». Москва: Новое литературное обозрение, 2018. — 320 с.)	342
Александр АГАДЖАНЯН. Шнирельман В. «Колено Даново». Эсхатология и антисемитизм в современной России. М.: Издательство ББИ, 2017. — 631 с.	349

Справочная информация

Авторы357
Аннотации361
About the Journal	367

Table of Contents

Editorial 7

The Theme of the Issue: Ecumenism: New Trends

ANDREY SHISHKOV. Discussing the Concept of “Conservative Ecumenism”. 10

WILL COHEN. Whether and How Ecumenism, Anti-Ecumenism, and Conservative Ecumenism are Politically or Theologically Motivated: A View from the United States. 30

KRISTINA STOECKL. Activists beyond Confessional Borders: The “Conservative Ecumenism” of the World Congress of Families 58

SERGEY MELNIK. A Typology of Interreligious Dialogue: Analysis of Existing Approaches 87

VLADIMIR KHULAP. 500th Anniversary of the Reformation: Ecumenism as Church and Public Phenomenon in Today’s Germany 119

VARIA

JOSÉ CASANOVA. Exploring the Postsecular. Three Meanings of “the Secular” and Their Possible Transcendence. 143

IVAN ZABAEV. Humility and Economic Ethics of the Russian Orthodox Church 175

PETER CITKILOV. The Influence of Religious Norms and Communal Traditions on the Social Image of the Soviet Family in the 1920s 203

OLGA SENYUTKINA, JULIA GUSEVA. Discourse about the Russian Muslims in the Materials of the Special Meetings of 1905–1914. 231

ANNA BERTOVA. The Holy Scripture Through the Eyes of the Japanese Underground Christians: the Book “Tenchi Hajimari-no Koto” (“The Beginning of Heaven and Earth”) . . . 255

Sources

- RENAT BEKKIN. “Dock the Tail of Illegal Religious Figures.”
Ideological Evolution of Faizrakhman Sattarov’s Views
on the Role of Official Clergy in the Life
of the Russian Muslims 277

Book Reviews

- VLADISLAV RAZDIAKONOV. Ferngren, G. (ed.) (2017) *Science and Religion: A Historical Introduction*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press. — 496 p. 324
- RENAT BEKKIN. An Interim Book (Review of: Zhuravlev, A.Yu. (2017) *Islamskii banking* [Islamic Banking]. M.: Sadra. — 232 p.) 330
- ILYA SEMENENKO-BASIN. Nikolskaya, T.K. (ed.) (2018) *Evangel’skie khristiane-baptisty: regional’naia istoria (Tul’skaia oblast’, respublika Chuvashiia)* [Evangelical Christians/Baptists: A Regional History (Tula region, Chuvash Republic)]. Spb: Sankt-Peterburgskii khristianskii universitet. — 268 p. 338
- POLINA VRUBLEVSKAYA. What We Can’t Talk About Should Be Imagined (Review of: Zygmunt, A. (2018) *Sviataia negativnost’. Nasilie i sakral’noe v filosofii Zh. Bataia* [Sacred negativity. Violence and the sacred in the philosophy of Georges Bataille]. M.: Novoe literaturnoe obozrenie. — 320 p. (Seria «Studia religiosa») 342
- ALEXANDER AGADJANIAN. Shnirelman, V.A. (2017) “*Koleno Danovo*”. *Eskhatologiya i antisemitizm v sovremennoj Rossii* [“The Tribe of Danov”. Eschatology and Anti-Semitism in Modern Russia]. Moscow: BBI. — 631 p. (in Russian). 349

Reference information

- Authors 357
- Summaries 361
- About the Journal 367



ГЛАВНАЯ тема последнего в 2018 году номера «Государство, религия, церковь в России и за рубежом» — *экуменизм*¹. Тема экуменизма в этом году неоднократно поднималась в связи с 70-летием создания Всемирного совета церквей (ВСЦ) — крупнейшей экуменической организации в мире. Множество религиозных деятелей, публичных интеллектуалов и ученых оказалось вовлечено в осмысление экуменического движения и его результатов, а также в обсуждение кризиса, который переживает классический экуменизм в последние десятилетия. В православном мире тема экуменизма стала особенно актуальной в связи с его критикой, которая усилилась начиная с первой половины 2016 года.

Экуменизм — действительно знаковое явление в жизни христианства, во многом определившее его современный облик. Он возник на рубеже XIX–XX веков и со временем из частных инициатив, направленных на сотрудничество христиан разных конфессий, превратился в полноценное движение, которое поначалу было элитарным, но постепенно стало массовым — в особенности в Западной Европе и Северной Америке. В жизни христианских церквей XX век так или иначе связан с экуменизмом, который пришел на смену долгому периоду острого межконфессионального противостояния, начавшегося в эпоху протестантской Реформации и продолжившегося во время контр-Реформации и религиозных войн. Реакцией на эти войны стала секуляризация, которая привела к вытеснению религии из публично-политического пространства. В новой секулярной ситуации межконфессио-

1. Часть материалов, публикуемых в данном выпуске, изначально были представлены на двухдневном семинаре «Экуменизм 2.0? Между экуменизмом и антиэкуменизмом (православный контекст)», который состоялся в марте 2018 года в городе Вена (Австрия).

Подготовка ряда текстов для Главной темы номера была финансово поддержана проектом «Постсекулярные конфликты» (STG-2015-686704), финансируемым Европейским исследовательским советом. Проект осуществляется под руководством профессора Кристины Штекль в Университете Инсбрука (Австрия).

нальное противостояние переместилось в сферу миссионерской деятельности на территориях, где христианство еще не получило широкого распространения.

Именно конкуренция на миссионерских территориях стала главной темой Всемирной миссионерской конференции, состоявшейся в Эдинбурге в 1910 году, от которой отсчитывается официальная история экуменического движения. Экуменический поворот поставил перед христианами новую цель — покончить с «конфессиональными войнами» и развивать межхристианское сотрудничество перед лицом секуляризации и иных вызовов современности. С 1960-х годов классическое экуменическое движение, к которому присоединилась Римско-католическая церковь, все больше ориентируется на достижение христианского единства. Однако в конце 1980-х — начале 1990-х годов в экуменической среде все чаще стали говорить о кризисе движения, которое, несмотря на заявленные объединительные цели, так и не пришло к ощутимым результатам в их достижении. В экуменической деятельности, представленной ВСЦ и аффилированными с ним региональными структурами и некоммерческими организациями, акцент сместился на социальные вопросы — такие как защита прав меньшинств, борьба с социальным неравенством, гуманитарная помощь, — и, таким образом, идеологически эта деятельность приобрела леволиберальный характер.

Параллельно «классическим» экуменическим организациям и независимо от них во второй половине XX века возникло иное направление межконфессионального сотрудничества, которое опиралось на консервативную повестку и было направлено на защиту традиционных ценностей. Это явление получило название «консервативный экуменизм».

Настоящий номер журнала открывается статьей Андрея Шишкова, который и предложил термин «консервативный экуменизм», а теперь дает обзор соответствующей дискуссии, имевшей место в 2018 году. Американский богослов Уилл Коэн, один из участников этой дискуссии, в своей статье предпринимает попытку выявить богословские и политические основания экуменизма, антиэкуменизма, а также консервативного экуменизма.

Консервативные христианские альянсы, подобно раннеэкуменическим проектам, начали складываться из частных инициатив, но со временем приобрели институциональную поддержку со стороны некоторых церквей. Об истории одной из таких инициатив, впоследствии трансформировавшейся в целое направление под

.....
именем Всемирного конгресса семей, идет речь в статье австрийского социолога религии Кристины Штекль.

Христианский экуменизм в качестве своего побочного следствия породил такое явление, как суперэкуменизм, то есть взаимодействие и диалог представителей разных религий. Классификации различных типов межрелигиозного диалога посвящена статья Сергея Мельника.

Наконец, блок, посвященный экуменизму, завершается статьей Владимира Хулапа, который освещает празднование 500-летия Реформации в Германии. В этом кейсе описывается специфика экуменического взаимодействия, в котором пересеклись цели двух крупнейших христианских конфессий страны и государства как своего рода медиатора этого процесса.



АНДРЕЙ ШИШКОВ

Дискуссия о концепции «консервативного экуменизма»

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-4-10-29>

Andrey Shishkov

Discussing the Concept of “Conservative Ecumenism”

Andrey Shishkov — Sts. Cyril and Methodius Post-Graduate Institute; Center for Studies on Contemporary Ecclesiological Issues of the Eastern Orthodoxy; Synodal Biblical and Theological Commission of the Russian Orthodox Church (Moscow). andrey.v.shishkov@gmail.com

The article continues the discussion of the concept of “conservative ecumenism”, proposed by the author in 2017 to describe conservative Christian alliances in defense of traditional values. Main debates have revolved around the use of the term “ecumenism” in the case of such alliances. The article proposes minimal criteria of being “ecumenical” — those that the author calls “ecumenical consciousness”. The question of whether striving for Christian unity is a necessary criterion of ecumenism is considered. Based on the work of George Lindbeck, the author shows that the normative image of ecumenism as a movement to achieve unity as a mandatory condition was wrong, and that negotiating unity was not the only possible form of ecumenical interaction. The article also discusses the relationship between theology and ideology in connection with ecumenism.

Keywords: anti-ecumenism, Christian Right, conservatism, conservative Christian alliances, Ecumenical movement, ecumenism, inter-confessional cooperation, Manhattan Declaration, Pan-Orthodox Council, postsecular conflicts, pro-life, traditional values, World Council of Churches, World Congress of Families.

СЕГОДНЯ тема консервативных христианских альянсов, вступающих в защиту традиционных ценностей, все больше привлекает внимание исследователей — социологов, политологов, религиоведов. Но изучение этого феномена может проводиться не только методами общественных и политических наук, но и через теологическую оптику. Именно теология — или, точнее, экклезиология, богословская дисциплина, изучающая Церковь — позволяет рассмотреть консервативные христианские альянсы как разновидность экуменизма.

Дискуссия о «консервативном экуменизме» как самостоятельном феномене, отличном от традиционных форм экуменического взаимодействия, началась в 2017 г. с моей публикации^{1,2} в журнале «Государство, религия, церковь в России и за рубежом». Эта тема стала центральной на международном семинаре «Ecumenism 2.0? Between Ecumenism and Anti-Ecumenism (Orthodox Cases)»³. Обсуждение продолжилось в ряде последовавших за семинаром публикаций⁴, некоторые из которых специально подготовлены для данного выпуска журнала. В своей статье я хотел бы осветить эту дискуссию и ответить на критику со стороны коллег.

Исторические формы экуменизма

Основные дебаты развернулись вокруг того, насколько корректно называть консервативные христианские альянсы в защиту

1. Шишков А. Два экуменизма: консервативные христианские альянсы как новая форма экуменического взаимодействия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 1. С. 268–299.
2. Моя публикация не была единственной, где консервативные христианские альянсы рассматривались как форма экуменического взаимодействия. Здесь следует отметить статьи Кристофера Струпа (Stroop, C. (2016) “Bad Ecumenism: The American Culture Wars and Russia’s Hard Right Turn”, *Wheel* 6: 21–24), Натальи Василевич (Vasilevich, N. (2013) *Orthodox Perspective of the Faith and Order Ecumenical Ecclesiological Convergence Document ‘The Church – Towards a Common Vision’ (2012)*. Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn), а также архимандрита Кирилла Говоруна (Hovorun, C. (2017) “Ecumenism: Rapprochement Through Co-working to Reconciliation”, *Religions* 8(5), 70). Однако публикация этих статей не повлекла за собой какой-либо заметной академической дискуссии. Но сегодня их необходимо учитывать в изучении рассматриваемого феномена.
3. Семинар состоялся 21–24 марта 2018 г. в Вене в рамках исследовательского проекта «Постсекулярные конфликты» при участии Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия и редакции журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом».
4. См., например, блок, посвященный дискуссии вокруг понятия «консервативный экуменизм» в *Religion & Gesellschaft in Ost und West* 10, 2018.

традиционных ценностей экуменизмом. И здесь не обойтись без небольшого экскурса в историю⁵. Экуменизм как форма взаимодействия христианских церквей и общин появился больше ста лет назад. Отправной точкой экуменического движения считается Всемирная миссионерская конференция, состоявшаяся в Эдинбурге в 1910 г. На этой конференции, по словам ее председателя Джона Мотта, христиане «поняли, что самая большая преграда на пути распространения христианства — мы сами»⁶. Одной из главных тем, обсуждавшихся в Эдинбурге, стала миссионерская «борьба за души» между христианами в нехристианских странах. Эта борьба, по мнению многих участников, лишь дискредитировала христианство перед лицом не слишком дружелюбного по отношению к нему современного мира. Потребность в едином христианском свидетельстве в стремительно секуляризирующихся обществах поставила вопрос о христианском единстве, которое со временем стало декларироваться в качестве основной цели экуменического движения. Экуменизм можно назвать христианским ответом на секуляризацию.

Ранний экуменизм не был монолитным явлением, он состоял из разных движений, каждое из которых ставило перед собой собственные цели. Наиболее заметными из них были два: «Вера и церковное устройство» (Faith and Order), задачей которого было прояснение богословских условий церковного единства, и «Жизнь и труд» (Life and Work), занимавшееся проблематикой единого христианского социального действия. В 1948 г. различные движения объединились во Всемирный совет церквей (ВСЦ), который стал центральной площадкой экуменического диалога. Со временем появились региональные аналоги ВСЦ — Конференция европейский церквей, Ближневосточный совет церквей, Всеафриканская конференция церквей и т. д. Церковные структуры, отвечающие за экуменическую деятельность, появились и в самих церквах. Так, например, после официального вступления Римско-католической церкви в экуменическое движение был создан Папский совет по содействию христианскому единству. В Рус-

5. Более развернутый обзор истории экуменического движения см. *Шишков А.* Два экуменизма: консервативные христианские альянсы как новая форма экуменического взаимодействия. С. 272–281.
6. *Мотт Дж.* Заключительное слово на Всемирной миссионерской конференции. Эдинбург, 1910 // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / под ред. М. Киннемона и Б. Коупа. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002. С. 13.

ской православной церкви также существовали соответствующие структуры⁷. На уровне официальных деклараций экуменические структуры заявляли цель видимого достижения христианского единства⁸, а на уровне практики — сосредоточивались на взаимодействии в области социальной работы, правозащитной деятельности, организации совместных молитвенных акций и паломничеств и т.д. Термин «экуменизм» стал прочно ассоциироваться с деятельностью ВСЦ, аффилированных с ним экуменических организаций и фондов, а также церковных структур, занимающихся двух- и многосторонними богословскими диалогами между церквями⁹. Этот организационный тип экуменизма я предложил называть «классическим», чтобы отличить его от «консервативного», который не связан с ВСЦ и официальными церковными структурами, отвечающими за богословские диалоги между отдельными конфессиями.

Консервативный экуменизм институционально оформлен в виде движений, деятельность которых вращается вокруг повестки т.н. «традиционных ценностей»: традиционная семья (анти-ЛГБТ), жизнь (аборты, эвтаназия, искусственное оплодотворение), религиозная свобода (религиозные символы в публичном пространстве)¹⁰. Ярким примером консервативно-экуменической организации является Всемирный конгресс семей (ВКС), прекрасно описанный именно в этом качестве Кристиной Штёкль¹¹. Другим примером институционализации консервативного экуменизма яв-

7. В 1960 г., накануне вступления Русской православной церкви во Всемирный совет церквей, была создана Комиссия по межхристианским связям, в 1979 г. появилась Комиссия Священного Синода по вопросам христианского единства. Преемницей последней в 1993 г. стала Синодальная богословская комиссия, одной из первых задач которой стала оценка результатов богословского диалога Православной церкви с ориентальными церквями.
8. Fitzgerald, T.E. (2004) *The Ecumenical Movement: An Introductory History*, p. 1. Westport, CT: Praeger. О достижении видимого единства церквей говорится также в документе «Церковь: на пути к общему видению», представленном на 10-й Генеральной ассамблее ВСЦ в Пусане, 2013 (*The Church: Toward a Common Vision* (2013), WCC Publications.).
9. Речь идет, к примеру, об официальных диалогах между Православной и Римско-католической церковью, или между Римско-католической церковью и Всемирной лютеранской федерацией. Эти диалоги не связаны со структурами ВСЦ и представляют собой прямые экуменические контакты между конфессиями.
10. Шишков А. Два экуменизма: консервативные христианские альянсы как новая форма экуменического взаимодействия. С. 224.
11. См. статью Кристины Штёкль в настоящем номере.

ляются про-лайф движения¹². В рамках консервативного экуменизма существуют и двусторонние церковные контакты и инициативы, как например, взаимодействие между Русской православной церковью и Евангелической ассоциацией Билли Грэма¹³.

«Экуменическое сознание»

Возвращаясь к дискуссии о корректности именовании консервативных христианских альянсов формой экуменического взаимодействия, необходимо задаться вопросом: что такое экуменизм и каковы критерии принадлежности к нему? Феномен экуменизма заключается не только (и не столько) в создании различных структур, обеспечивающих диалог и взаимодействие между церквями и христианскими общинами. Экуменизм представляет собой новое христианское мировоззрение, в основе которого лежит поворот к открытости и взаимному признанию христианами разных конфессий друг друга в качестве христиан. В своей статье я назвал это мировоззрение «экуменическим сознанием» и предложил минимальные критерии, его определяющие. Их три: (1) признание общности христиан вне зависимости от конфессиональной принадлежности; (2) отказ от прозелитизма, т. е. такой формы миссионерской деятельности, которая связана с целенаправленными усилиями по обращению христиан одной конфессии в другую; (3) принципиальный отказ от богословского языка, определяющего христиан других конфессий в негативных терминах «ереси» и «раскола» («схизмы»)¹⁴. Я утверждал, что консервативные экуменисты являются носителями экуменического сознания и разделяют эти экуменические ценности¹⁵.

Уилл Коэн называет предложенные мною критерии двусмысленными¹⁶. С его точки зрения, следование указанным критери-

12. См., например: Martin, J. (2018) "The Ecumenism of Pro-Life Movement", *Public Orthodoxy*, 01.02.2018 [<https://publicorthodoxy.org/2018/02/01/the-ecumenism-of-the-pro-life-movement/>], accessed on 03.11.2018].

13. О разных формах консервативного экуменизма см. подробнее: Шишков А. Два экуменизма: консервативные христианские альянсы как новая форма экуменического взаимодействия. С. 286–294.

14. Там же. С. 273.

15. Там же. С. 297.

16. Cohen, W. (2018) "Politische und theologische Motivationen der (Anti-)Ökumene", *Religion & Gesellschaft in Ost und West* 10: 26. См. также статью У. Коэна в настоящем номере.

ям не обязательно приводит к экуменизму. Например, он говорит о церковном публицисте, который «очень хочет включить неправославных в число “всех, кто следует за Христом”, но отказывается признать еkkлезиальный характер любого неправославного [христианского] сообщества»¹⁷. Другой пример связан с православными, которые говорят, что они против прозелитизма, но при этом не признают существования других церквей за пределами православия¹⁸. В обоих случаях речь идет о признании других христианских сообществ церквами не в качестве религиозных организаций, называющих себя «церковью», а с богословской точки зрения — Церковь как метафизическая реальность.

Однако даже в классическом экуменизме нет обязательного требования признавать другие церкви церквами. Более того, в одном из ключевых документов Всемирного совета церквей говорится, что «членство [в ВСЦ] не означает, что каждая церковь должна признавать другие церкви, входящие в Совет, как церкви в полном и подлинном смысле этого слова»¹⁹. А значит, те христиане, кто признает общность христиан поверх конфессиональных границ, осуждает прозелитизм и не использует язык «ересей» и «расколов», но не готов признавать другие христианские сообщества церквами в еkkлезиологическом смысле слова, тоже могут быть названы экуменистами.

Необходимым элементом экуменического сознания, упущенным мною, Коэн считает стремление к восстановлению единства. Он пишет: «Экуменист — это тот, чья надежда на восстановление полного единства... требует приложения сил для его достижения»²⁰. Он добавляет, что многие классические экуменисты, в частности православные и католики, нередко рассматривали работу по достижению единства с другой церковью с надеждой на то, что другая церковь «сохранила по крайней мере некоторые общие ключевые еkkлезиальные элементы»²¹.

Регина Элснер считает, что я редуцирую нормативные требования экуменизма исключительно к цели организационного един-

17. Cohen, W. “Politische und theologische Motivationen der (Anti-)Ökumene”, p. 26.

18. Ibid., p. 26.

19. Церковь, церкви и Всемирный совет церквей // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902–1998. М., 1999. С. 226.

20. См. статью Коэна в настоящем номере.

21. Там же.

ства²². Но, как можно было видеть выше, я, отстаивая идею о том, что консервативные христианские альянсы — разновидность экуменизма, придерживаюсь прямо противоположного мнения. Для таких альянсов организационное единство не является целью. Скорее, они исходят из уже свершившегося факта достигнутого единства, как это, например, декларируется в одном из значимых документов консервативного экуменизма — Манхэттенской декларации 2009 г.: «Мы — христиане, объединились через исторические границы церковных расхождений, чтобы подтвердить наше право — и, что еще более важно, использовать наш долг — чтобы говорить и действовать в защиту этих истин»²³.

Стремление к восстановлению единства как критерий экуменизма

Замечание Коэна о необходимости для экуменизма стремления к восстановлению церковного единства ставит перед нами вопрос: как понимать единство? Современный экуменический богослов Дагмар Хеллер говорит, что термин «единство» понимался участниками экуменического движения по-разному: (1) как общее дело, (2) как интеркоммунион (т. е. евхаристическое общение при сохранении автономии церквей), (3) как «органический союз» (т. е. общую организацию)²⁴. Первое — вполне применимо и к консервативным христианским альянсам. Но дело в том, что второе и третье (но не первое) сегодня воспринимается как экуменический императив²⁵.

В 1989 г. американский лютеранский богослов и многолетний экуменический деятель Джордж Линдбек написал статью, в ко-

22. Elsner, R. (2018) “Wie ökumenisch sind ‘konservative christliche Allianzen’?”, *Religion & Gesellschaft in Ost und West* 10: 19.

23. Русский перевод Манхэттенской декларации см.: Манхэттенская декларация — «Призыв к христианской совести». Полный текст документа // Православие и мир. 27.11.2009 [<http://www.pravmir.ru/manxettenskaya-deklaraciya-prizyv-k-xristianskoj-sovesti-tekst-dokumenta/>, доступ от 3.11.2018].

24. Христианский экуменизм сегодня: кризис или трансформация? Беседа с экуменистами разных конфессий // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 1. С. 305.

25. Например, во Введении к документу ВЦС «The Church: Toward a Common Vision» (2013) говорится о достижении «видимого единства в единой вере и едином евхаристическом собрании» как о цели (The Church: Toward a Common Vision, p. 1–2). Можно утверждать, что этот официальный документ выражает нормативное видение единства в экуменическом движении сегодня.

торой различил два вида экуменизма: объединительный (*unitive*) и межконфессиональный (*interdenominational*). Причем, наблюдая реалии 1980-х гг., он пришел к выводу, что межконфессиональный экуменизм растет, а объединительный приходит в упадок. Линдбек пишет: «Христиане из различных церквей делают вместе все больше и больше поверх конфессиональных границ, и в то же время кажется, что все меньше и меньше интереса и прогресса в фактическом объединении церквей»²⁶.

Это открытие, впрочем, скорее выявляет aberrацию, которая произошла в экуменическом движении в 1960–1970-е гг., нежели действительно обнаруживает возникновение нового типа экуменизма. Линдбек пишет, что на заре экуменического движения доминировал межконфессиональный экуменизм, который был сосредоточен в деятельности Студенческого христианского движения (*Student Christian Movement*), Христианской ассоциации молодых людей (*YMCA*). Всемирную миссионерскую конференцию в Эдинбурге, движение «Жизнь и труд», чья первая конференция состоялась в Стокгольме в 1921 г., Линдбек также относит к межконфессиональному экуменизму²⁷. Параллельно с этим появились инициативы, которые можно отнести к объединительному экуменизму. В первую очередь это движение «Вера и церковное устройство», первая конференция которого состоялась в Лозанне в 1927 г.

Таким образом, можно констатировать, что изначально в экуменическом движении существовало два направления: в основе первого лежала идея межхристианского сотрудничества в разных вопросах практического характера, в основе второго — достижение христианского единства. То есть на ранних этапах становления экуменического движения не существовало какого-то единого понимания экуменизма.

Линдбек пишет, что объединительный экуменизм «был чрезвычайно усилен вхождением на экуменическую арену Римско-католической церкви на II Ватиканском соборе»²⁸. Трансформация, произошедшая в экуменическом движении в 1960–1970-е гг., заключается в том, что понимание экуменизма как движения к христианскому единству стало нормативным. Таким образом, как говорит Линдбек, «экуменическое движение, которое вначале

26. Lindbeck, G. (1989) "Two Kinds of Ecumenism: Unitive and Interdenominational", *Gregorianum* 70(4): 647.

27. Ibid., p. 649.

28. Ibid.

было преимущественно межконфессиональным, стало, по меньшей мере официально, объединительным»²⁹.

В одном из последних официальных документов ВСЦ — «Церковь: на пути к общему видению» (2013) — говорится о достижении видимого единства, которое выражается в совместном служении Евхаристии, как о цели экуменического движения. При этом это единство в документе описывается в эсхатологических категориях, то есть без надежды его достичь в исторически обозримом будущем. Можно сказать, что именно пессимизм в отношении реального достижения видимого единства, зафиксированный в документе 2013 г., способствует тому упадку объединительного экуменизма, о котором еще в 1989 г. писал Линдбек, в то время как новая парадигма экуменического движения «единство как общение»³⁰, оформившаяся в начале 1990-х гг., наоборот, способствует развитию межконфессионального экуменизма.

Реальное экуменическое сотрудничество сегодня строится на принципах практического межконфессионального, а не нормативного объединительного экуменизма. Экуменисты уже не ставят перед собой цели достижения христианского единства в виде интеркоммуниона или единой организации. Они рассматривают межхристианское экуменическое взаимодействие как общее дело. Это может быть борьба за мир, забота о бедных, противостояние дискриминации и т. д. Участники консервативных христианских альянсов в защиту традиционных ценностей поступают точно так же — разница лишь в повестке. Белорусская исследовательница Наталья Василевич называет альянс новой моделью единства в экуменическом поле³¹. Она использует в отношении консервативных альянсов термин «экуменизм, основанный на категории «ценность»» (value-based ecumenism).

Тезис Уилла Коэна о стремлении к восстановлению христианского единства как необходимом критерии полностью находится в парадигме объединительного экуменизма и соответствует тому нормативному образу, который им задается³². Если его принять,

29. Ibid., pp. 649–650.

30. См. об этом подробнее: *Шишков А.* Два экуменизма: консервативные христианские альянсы как новая форма экуменического взаимодействия. С. 277–278.

31. Vasilevich, N. *Orthodox Perspective of the Faith and Order Ecumenical Ecclesiological Convergence Document 'The Church -Towards a Common Vision' (2012)*, p. 17.

32. На это лишний раз указывают отсылки к статье Линдбека, которые делает Коэн, предлагая свой критерий: Cohen, W. "Politische und theologische Motivationen der (Anti-)Ökumene", p. 26.

то за пределами экуменизма оказываются не только консервативные христианские альянсы, но и значительная часть ранних экуменических инициатив, а также современная экуменическая практика. Восстановление единства подразумевает некий процесс по его достижению, в то время как понимание единства как общего дела предполагает, что необходимая для этого степень общности уже достигнута. Актуальное единство, на основе которого возможно общее дело, возникает из признания христианской общности.

Милитаристская риторика

Другой распространенный аргумент против признания консервативных христианских альянсов экуменизмом заключается в критике его милитаристской риторики, которая, по мнению некоторых исследователей, несовместима с «подлинным» экуменизмом.

Регина Элснер пишет, что «этосом экуменизма является общность как открытость, примирение, диалог, прощение и понимание — глубоко противоположное тому, что представляет собой большинство консервативных альянсов»³³. По ее мнению, принципы некоторых межконфессиональных альянсов противоречат вышеописанному экуменическому этосу, поскольку они используют риторику войны и ставят перед собой цель создания христианского фронта в международных культурных войнах³⁴.

Действительно, консервативный экуменизм в своей риторике обращается к образам войны и различению друга и врага. В основе его милитаристской риторики лежит идея общего фронта, противостоящего «воинствующему секуляризму и либерализму». Некоторые консервативные христианские альянсы называли свое взаимодействие «окопный экуменизм» (*ecumenism of trenches*)³⁵. Например, митрополит Иларион (Алфеев) использует метафору фронта следующим образом:

33. Elsner, R. "Wie ökumenisch sind 'konservative christliche Allianzen'?", p. 19.

34. Ibid., p. 20.

35. Kushiner, J.M. (2006) "Christians All Together. Touchstone's Twenty Years of Friendship & Proclamation", *Touchstone. A Journal of Mere Christianity*, September/October [https://www.touchstonemag.com/archives/article.php?id=19-08-003-e (accessed 03.11.2018)].

Церковь должна искать союзников в деле защиты традиционных ценностей. Попытка выстроить общий фронт в противостоянии натиску воинствующего секуляризма — это один из основных аспектов межхристианского и межрелигиозного диалога. Здесь очень многое могут сделать вместе православные и католики и даже, в определенной степени, христиане и мусульмане. Семья, деторождение, право всех людей на жизнь, в том числе еще не родившихся, — в этих вопросах позиции традиционных конфессий достаточно близки. Совместные усилия различных религий здесь возможны еще и потому, что наша полемика с секулярным гуманизмом в основе своей носит отнюдь не богословский характер. Ведь мы спорим не о том, есть Бог или нет. Мы спорим о том, каково место человека в мире и каково будущее человеческого сообщества. Потому что от этого зависят ответы на вопросы нравственного характера, а от ответов на эти вопросы зависит сегодня само выживание целых народов³⁶.

Здесь следует отметить, что «открытость, примирение, диалог, прощение и понимание», которыми характеризуется, по словам Элснер, экуменический этос, применялись участниками экуменического движения прежде всего друг к другу, то есть внутри экуменического сообщества. Лишь начиная с 1970-х гг., вместе с леволиберальным поворотом, в классический экуменизм ВСЦ приходит идея инклюзивности и плюрализма, а также радикальной открытости к Другому. До того плюрализм рассматривался скорее как проблема³⁷.

Как уже говорилось выше, появление экуменизма стало своеобразным ответом на секуляризацию. С самых ранних этапов современный мир рассматривается участниками экуменического движения как пространство для активного преобразовательного действия, которое не всегда было свободным творчеством и сотрудничеством, но иногда и борьбой. В экуменических текстах можно встретить критику различных проявлений современности. Например, в классическом экуменическом документе — Энциклике Вселенского патриархата 1920 г. — критикуется «распро-

36. *Иларион (Алфеев), архиеп.* Позитивная программа Церкви — это спасение людей // Фома. № 6 (74) июнь 2009 [<https://foma.ru/arkiepiskop-ilarion-alfeev-pozitivnaya-programma-czerkvi-eto-spasenie-lyudej.html>], доступ от 03.11.2018].

37. *Киннемон М., Коуп Б.* Общее введение // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / под ред. М. Киннемона и Б. Коупа. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002. С. 4.

страняющееся пристрастие к излишней роскоши под предлогом улучшения уровня жизни и наслаждения ею; всеподавляющая и ничем не сдерживаемая распущенность и непристойность в литературе, живописи, театре и музыке под благопристойной вывеской о воспитании хорошего вкуса и поощрении изящных искусств; обожествление физического здоровья и пренебрежение высшими идеалами». С точки зрения автора Энциклики, «все эти и подобные им явления угрожают самой сущности христианского общества»³⁸.

Мы можем встретить милитаристскую риторику в речи экуменических деятелей вплоть до 1960-х гг. Например, в выступлении Юджина Карсона Блейка, ставшего спустя год генеральным секретарем ВСЦ, читаем:

И все же как просто для всех нас повернуться спиной к этой открытой двери в христианское единство и заняться своими конфессиональными играми, которые вскормили наши прошлые предубеждения, — и это в такой момент, когда подразделения окруженной со всех сторон неприятелем церковной армии призывают к объединенному командованию Иисуса Христа, чтобы вместе противостоять наступающим на Церковь силам атеизма, скептицизма, ненависти и беспорядка³⁹.

В речи Ю.К. Блейка мы видим те же самые милитаристские образы, что и в словах митрополита Илариона. В обоих случаях общности христиан противопоставляется «враг»: У Блейка — силы атеизма и скептицизма, у митрополита Илариона — секулярный гуманизм. Таким образом, утверждение о том, что милитаризм противоречит «этосу экуменизма», не выдерживает критики. В противном случае нам следовало бы исключить из экуменизма довольно значительный фрагмент его истории, предшествующий лево-либеральному повороту в движении.

С другой стороны, как утверждает Дагмар Хеллер, «термин «экуменический» по определению является инклюзивным. Он

38. Энциклика Вселенского патриархата, 1920 // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / под ред. М. Киннемона и Б. Коупа. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002. С. 15.

39. Блейк Ю.К. Открытая дверь. Проповедь-диалог с Мартином Нимёллером. 1965 // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / под ред. М. Киннемона и Б. Коупа. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002. С. 43.

происходит от греческого слова ойкумена, которым древние греки обозначали “всю обитаемую землю”... Здесь два аспекта. Экуменическое движение (1) призывает всех христиан совместно трудиться для выполнения миссии, которую им поручил Бог, а именно (2) вместе проповедовать Евангелие всему миру»⁴⁰. Но как я писал ранее, представления о «христианской общности» у разных типов экуменизма могут не совпадать. Например, некоторые консервативные экуменисты могут не признавать христианами либеральных христиан, одобряющих однополое браки⁴¹. А отстаивание традиционной нравственности декларируется консервативными христианами как подлинная проповедь Евангелия.

Теология *versus* идеология

Наконец, нередко можно слышать еще один критический аргумент: консервативные христианские альянсы — это не экклезиальные, а общественно-политические структуры, объединенные общей идеологией, а не теологией.

С точки зрения Уилла Коэна, включение в экуменизм форм межконфессионального сотрудничества, в которых нет стремления к единству, таких как консервативные альянсы, приводит «к смещению ракурса и смысла из богословской плоскости в общественно-политическую»⁴². Определение таких форм сотрудничества в качестве экуменизма он называет не-теологическим (*non-theological*). Коэн говорит, что в таком, не-теологическом, понимании экуменизма можно видеть только идеологическую поляризацию. К не-теологическим определениям экуменизма Коэн относит не только консервативные христианские альянсы, но и такие формы классического экуменизма, в которых утрачен элемент стремления к единству и которые все больше оказываются привязаны к либеральной траектории, задаваемой ВСЦ⁴³.

Как мы видели выше, для Коэна необходимым элементом экуменического сознания является стремление к восстановле-

40. Христианский экуменизм сегодня: кризис или трансформация? С. 309–310.

41. Шишков А. Два экуменизма: консервативные христианские альянсы как новая форма экуменического взаимодействия. С. 297.

42. Коэн. У. Настоящий номер.

43. Коэн. У. Настоящий номер.

нию христианского единства, которое предполагает преодоление богословских различий между церквами и христианскими сообществами. Простое признание общности христиан, на котором строится, к примеру, взаимодействие консервативных альянсов, без работы по разрешению богословских разногласий, с его точки зрения, практически не имеет экуменического значения⁴⁴.

Богословские различия связаны с церковной доктриной, а это в свою очередь означает, что теология в таких случаях понимается прежде всего как догматическое богословие. Приведенное выше высказывание митрополита Илариона — «наша полемика с секулярным гуманизмом в основе своей носит отнюдь не богословский характер» — также следует понимать как редукцию богословия только лишь к догматике. Дело в том, что многие исследователи и церковные деятели часто по умолчанию присваивают богословский характер лишь тем дискуссиям, которые ведутся в рамках двух- и многосторонних богословских диалогов, в центре внимания которых действительно стоит вопрос преодоления доктринальных различий, мешающих объединению.

Несмотря на противопоставление теологии и идеологии, консервативный экуменизм, по Коэну, «вполне может опираться на подлинно теологические основания»⁴⁵.

Позицию противопоставления теологии и идеологии занимает и архимандрит Кирилл Говорун. Стоит отметить, что он использует в отношении обсуждаемого феномена консервативных христианских альянсов термин «идеологический экуменизм»⁴⁶. Такой вид межхристианского взаимодействия возникает на основе объединяющей его участников идеологии. Говорун пишет:

Расхождения между «либеральным» и «консервативным» подходами кажутся сильнее многих других различий, в том числе богословских. Многие церкви переживают внутренние разделения по этой идеологической линии. Консервативные крылья в этих церквях чувствуют себя ближе друг к другу, чем к либеральным крыльям в их собственных церквях. То же самое касается либеральных крыльев. Это создает предпосылки для того, что можно назвать

44. Коэн. У. Настоящий номер.

45. Коэн У. Настоящий номер.

46. Hovorun, C. "Ecumenism: Rapprochement Through Co-working to Reconciliation".

«идеологическим экуменизмом»: сближение церквей не на богословской основе, а на идеологической. В этом экуменизме теология заменяется идеологией⁴⁷.

Говорун отмечает, что идеологические альянсы складываются не только на основе консерватизма. По его словам, «либеральная идеология также часто пытается замещать теологию в экуменических движениях». К примеру, ВСЦ «время от времени попадает в ловушку идеологической ангажированности, как правило, с левым уклоном»⁴⁸.

Однако, с точки зрения Говоруна, включенность альянсов в политическую повестку еще не означает, что они автоматически становятся идеологическими. Например, когда основанием для совместной работы церквей становятся темы справедливости и солидарности, такие альянсы не являются идеологическими. Говорун пишет:

В отличие от идеологий, которые проецируют политические программы на религию и таким образом сокращают область богословской деятельности церкви, темы справедливости и солидарности провозглашают принципы христианской веры в общественном пространстве. Они не уменьшают и не ограничивают природу и задачу церкви, а реализуют ее богословское видение посредством социальной активности. Поэтому такой тип социальной активности церкви, в отличие от идеологий, не сокращает области богословской деятельности⁴⁹.

Говорун не объясняет, почему дискурс справедливости и солидарности становится теологическим, а дискурс традиционных ценностей — идеологическим. В одной из предшествующих работ Говорун писал, что «идеология во многом имитирует богословие и использует коммуникативные инструменты Церкви»⁵⁰. Но, к сожалению, методология различения теологии и идеологии у него остается непроясненной. Говорун пишет, что в отличие от теоло-

47. Ibid.

48. Ibid.

49. Ibid.

50. Говорун К. Церковь и идеология: разделения и редукции // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 3. С. 232.

гии, которая соединяет мир с божественным, идеологии удерживают людей в рамках земных приоритетов⁵¹.

Однако Говорун явно спешит с утверждением, что консервативный экуменизм не имеет своего теологического дискурса. Действительно, проблема доктринальных различий для консервативных альянсов не имеет большого значения, а значит, роль догматического богословия в них не так высока. Но главная линия разделения церквей сегодня, с точки зрения консервативных христиан, проходит отнюдь не по догматическим вопросам, а по вопросам нравственности. И в этой связи ключевую роль начинает играть нравственное богословие, а также христианская антропология, которая также является теологической дисциплиной. Для участников консервативных альянсов вопросы начала и конца жизни, пола, семьи находят свое разрешение именно в теологическом дискурсе.

Заключение

Состоявшаяся дискуссия о «консервативном экуменизме» выявила несколько важных моментов. Во-первых, она показала, что критики определения консервативных христианских альянсов как экуменического взаимодействия исходят из некоторого представления об экуменизме, которое расходится с историческими формами экуменического движения, а также современной практикой межконфессионального сотрудничества. Это тот образ экуменизма, который в рамках классического экуменического движения становится нормативным только в 1970-е гг. Значительная часть раннего экуменизма таким образом оказывается за пределами «нормативного экуменизма» вместе с большей частью экуменической практики, как консервативно, так и либерально ориентированной.

Во-вторых, эта дискуссия продемонстрировала высокую степень политизированности темы консервативных христианских альянсов. Признание этих альянсов экуменизмом оказывается для некоторых классических экуменистов вопросом этического или даже мировоззренческого выбора. Они считают, что нельзя признавать экуменизмом движение, которое использует милитаристскую риторику, пропагандирует насилие и сеет ненависть к определенным группам людей. А если и использовать

51. Hovorun, C. "Ecumenism: Rapprochement Through Co-working to Reconciliation".

это слово для их обозначения, то обязательно с негативным эпитетом — «экуменизм ненависти» или «плохой экуменизм». При этом они нередко подчеркивают, что у консервативных экуменистов нет своей теологии, а вместо нее — идеология. Иными словами, они делают все возможное, чтобы лишить эти альянсы экклезиального статуса.

И здесь надо прояснить мою позицию по этому вопросу. Не будучи апологетом консервативных христианских альянсов, я тем не менее считаю, что отрицание их экклезиального статуса не позволяет адекватно описывать их как феномен церковной жизни. Редуцирование деятельности альянсов в защиту традиционных ценностей к чисто политическим или идеологическим факторам не позволяет понять их религиозную мотивацию и выявить особенности организации их деятельности.

К примеру, признание консервативных альянсов в качестве формы экуменического взаимодействия позволяет понять, что для участия в них требуется следование хотя бы минимальным экуменическим принципам, совокупность которых я назвал «экуменическим сознанием». Участниками консервативных альянсов не станут (во всяком случае, без кардинального пересмотра своего мировоззрения) те христиане, которые отрицают наличие христиан за пределами своих церковных сообществ, настроены на прозелитизм или считают христиан других конфессий еретиками и раскольниками, — которых с уверенностью можно назвать антиэкуменистами. Эти антиэкуменически настроенные христиане могут быть приверженцами традиционных ценностей, иметь схожие политические взгляды, практиковать те же методы борьбы за свои цели, но они никогда не объединятся с другими такими же христианами без минимальной приверженности экуменизму. Эта разница не видна через социологическую или политологическую оптику, она отрывается только в экклезиологической перспективе. Соответственно, наличие «экуменического сознания» (или его отсутствие) становится чертой, по которой можно отличать приверженцев разных групп и определять их мотивацию в публичном пространстве.

В заключение я хотел бы поблагодарить всех коллег, принявших участие в обсуждении темы «консервативного экуменизма». Эта дискуссия, на мой взгляд, имеет большое методологическое значение, прежде всего потому, что позволяет переосмыслить устоявшиеся значения экклезиологических понятий, таких как христианское единство, общность, экуменическое сотрудничество и диалог

и др., обнаружить сходства и различия между разными формами экуменического взаимодействия, заново актуализировать опыт раннего экуменизма, который до сих пор остается малоизученным. Кроме того, теологический взгляд на консервативные христианские альянсы способен дополнить методы общественных и политических наук, с помощью которых изучается данный феномен.

Библиография / References

- Алфеев И.* Позитивная программа Церкви — это спасение людей // Фома. № 6 (74) июнь 2009 [<https://foma.ru/arxiepiskop-ilarion-alfeev-pozitivnaya-programma-czerkvi-eto-spasenie-lyudej.html>, доступ от 03.11.2018].
- Блейк Ю.К.* Открытая дверь. Проповедь-диалог с Мартином Нимёллером. 1965 // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / под ред. М. Киннемона и Б. Коупа. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002. С. 40–43.
- Говорун К.* Церковь и идеология: разделения и редукции // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 3. С. 225–246.
- Киннемон М., Коуп Б.* Общее введение // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / под ред. М. Киннемона и Б. Коупа. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002. С. 1–9.
- Манхэттенская декларация — «Призыв к христианской совести». Полный текст документа // Православие и мир. 27.11.2009 [<http://www.pravmir.ru/manxettenskaya-deklaraciya-prizyv-k-xristianskoj-sovesti-tekst-dokumenta/>, доступ от 3.11.2018].
- Мотт Дж.* Заключительное слово на Всемирной миссионерской конференции. Эдинбург, 1910 // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / под ред. М. Киннемона и Б. Коупа. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002. С. 12–13.
- Христианский экуменизм сегодня: кризис или трансформация? Беседа с экуменистами разных конфессий // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 1. С. 302–312.
- Церковь, церкви и Всемирный совет церквей // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902–1998. М.: МФТИ, 1999. С. 219–229.
- Шишков А.* Два экуменизма: консервативные христианские альянсы как новая форма экуменического взаимодействия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 1. С. 268–299.
- Энциклика Вселенского патриархата, 1920 // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / под ред. М. Киннемона и Б. Коупа. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002. С. 13–16.
- “Entsiklika Vselenskogo patriarkhata 1920 goda” [Encyclical of the Ecumenical Patriarchate of 1920] (2002), in *Ekumenicheskoe dvizhenie. Antologija kliuchevykh tekstov*, pp. 13–16. Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut sv. apostola Andreia.
- “Manhattan Declaration: a Call of Christian Conscience”, *First Things*. 20 November 2009 [<https://www.firstthings.com/web-exclusives/2009/11/manhattan-declaration-a-call-of-christian-conscience>, accessed on 09.12.2018].

- “Tserkov', tserkvi i Vsemirnyi sovets tserkvei” [The Church, Churches and World Council of Churches] (1999), in *Pravoslavie i ekumenizm. Dokumenty i materialy 1902–1998*, pp. 219–229. Moscow: MFTI.
- Alfeyev, H. (2009) “Pozitivnaia programma Tserkvi — eto spasenie liudei” [The Positive Program of the Church is a Salvation of People], *Foma* 6(74) [<https://foma.ru/arkiepiskop-ilarion-alfeev-pozitivnaya-programma-czerkvi-eto-spasenie-lyudej.html>], accessed on 03.11.2018].
- Blake, E.C. (2002) “Otkrytaia dver'. Propoved'-dialog s Martinom Nimëllerom1965” [An Open Door. Sermon-dialogue with Martin Niemöller], in *Ekumenicheskoe dvizhenie. Antologiiia ključevykh tekstov*, pp. 40–43. Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut sv. apostola Andreia.
- Cohen, W. (2018) “Politische und theologische Motivationen der (Anti-)Ökumene”, *Religion & Gesellschaft in Ost und West* 10: 24–27.
- Elsner, R. (2018) “Wie ökumenisch sind ‘konservative christliche Allianzen?’”, *Religion & Gesellschaft in Ost und West* 10: 18–20.
- FitzGerald, T.E. (2004) *The Ecumenical movement: An Introductory History*. Westport, CT: Praeger
- Hovorun, C. (2014) “Tserkov' i ideologiiia: razdeleniia i reduktcii” [Church and Ideology: Divisions and Reductions], *Gosudarstvo, religiiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*. 3: 225–246.
- Hovorun, C. (2017) “Ecumenism: Rapprochement Through Co-working to Reconciliation,” *Religions* 8 (5), 70.
- Huttunen, H., Heller, D., Oeldemann, J. (2017) “Kristianskii ekumenizm segodnia: krizis ili transformatsiia? Beseda s ekumenistami raznykh konfessii” [Christian Ecumenism Today: Crisis or Transformation. An Interview with Ecumenists of Different Denominations], *Gosudarstvo, religiiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*. 1: 302–312.
- Kinnamon, M., Cope, B. (2002) “Obshchee vvedenie” [General Introduction], in *Ekumenicheskoe dvizhenie. Antologiiia ključevykh tekstov*, pp. 1–9. Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut sv. apostola Andreia.
- Kushiner, J.M. (2006) “Christians All Together. Touchstone’s Twenty Years of Friendship & Proclamation”, *Touchstone. A Journal of Mere Christianity*, September/October [<https://www.touchstonemag.com/archives/article.php?id=19-08-003-e> (accessed 03.11.2018)].
- Lindbeck, G. (1989) “Two Kinds of Ecumenism: Unitive and Interdenominational”, *Gregorianum* 70 (4): 647–660.
- Martin, J. (2018) “The Ecumenism of Pro-Life Movement”, *Public Orthodoxy*, 01.02.2018 [<https://publicorthodoxy.org/2018/02/01/the-ecumenism-of-the-pro-life-movement/>], accessed on 03.11.2018].
- Mott, J.R. (2002) “Zakliuchitel'noe slovo na Vsemirnoi missionerskoi konferentsii. Edinburg, 1910” in *Ekumenicheskoe dvizhenie. Antologiiia ključevykh tekstov* [“Final Speech on the World Missionary conference. Edinburgh, 1910”, in *The Ecumenical Movement: An Anthology of Key Texts and Voices*], pp. 12–13. MOSCOW: Bibleisko-bogoslovskii institut sv. apostola Andreia.
- Shishkov, A. (2017) “Dva ekumenizma: konservativnye khristianskie al'iansy kak novaia forma ekumenicheskogo vzaimodeistviia” [Two Ecumenisms: Conservative Christian Alliances as a New Form of Ecumenical Cooperation], *Gosudarstvo, religiiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*. 1: 268–299.
- Stroop, C. (2016) “Bad Ecumenism: The American Culture Wars and Russia’s Hard Right Turn”, *Wheel* 6: 21–24.

Vasilevich, N. (2013) *Orthodox Perspective of the Faith and Order Ecumenical Ecclesiological Convergence Document 'The Church – Towards a Common Vision' (2012)*. Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

World Council of Churches. (2013) *The Church: Toward a Common Vision*, WCC Publications.

Уилл Коэн

Экуменизм, антиэкуменизм и консервативный экуменизм в политической и богословской перспективе: взгляд из Соединенных Штатов

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-4-30-57>

Will Cohen

Whether and How Ecumenism, Anti-Ecumenism, and Conservative Ecumenism are Politically or Theologically Motivated: A View from the United States

Will Cohen — University of Scranton; Orthodox Theological Society in America (USA).

The article discusses the phenomena of ecumenism, anti-ecumenism and conservative ecumenism. The author sets a dual goal. The first is to identify the theological foundations of ecumenism and anti-ecumenism, and also to analyze conservative ecumenism in this research perspective. The second is to identify the political component of these phenomena. The author analyzes and criticizes the concept of “ecumenical consciousness” proposed by Andrey Shishkov. He gives his own definition of ecumenism, which includes the hope for the restoration of Christian unity as a fundamental component. From the point of view of the author, conservative ecumenism can be called ecumenism only if it contains an element associated with the seeking for unity.

Keywords: anti-ecumenism, Christian unity, conservative Christian alliances, conservative ecumenism, ecumenism, theology.

I. Введение

ПРОВЕРЕННЫЙ способ дискредитировать точку зрения своего богословского оппонента — заявить, что она была определена внешними, политическими факторами. Каждое из трех явлений, которые будут исследованы в этой статье — экуменизм, антиэкуменизм и недавно возникший «кон-

сервативный экуменизм», характеризуются критиками именно с этих позиций. Тому, кто знаком с православием, наверняка известны выдвигаемые против православного экуменизма обвинения в подчиненности политической целесообразности — обвинения, стоит заметить, имеющие многовековую предысторию. Однако по иронии судьбы те самые антиэкуменисты, которые эти доводы выдвигают, сами оказываются обвиненными в политической ангажированности, пусть и совсем иного толка. В отличие от экуменизма или антиэкуменизма, консервативный экуменизм — в рамках которого веками разделенные христианские сообщества, независимо от их богословских различий, сотрудничают во имя тех ценностей, реальную угрозу которым они видят в светском обществе — никогда не претендовал на то, чтобы *не считать* политику своим приоритетом.

В то же время те соображения, которые я намерен высказать относительно экуменизма и антиэкуменизма, равным образом относятся и к консервативному экуменизму. Это означает, что, хотя ни одно из этих трех движений никогда не было свободно от влияния политических факторов, ни одно из них невозможно просто отвергнуть как просто политическое явление «в богословской обертке». Каждое из них может сказать свое слово в теологии (из чего, конечно, не следует, что теологическое содержание каждого имеет равную ценность). В нижеследующем анализе я постараюсь показать, что в давнем споре между православным экуменизмом и антиэкуменизмом имеется как явная богословская правда, так и заблуждение, причем правда — на стороне экуменизма, тогда как заблуждения — как раз у антиэкуменистов. Что касается консервативного экуменизма, то он теологически оправдан в той мере, в какой (1) рассматривает понятие «консервативного» в широком контексте и (2) открыт для правильно понимаемого православного экуменизма.

II. Случаи переплетения православного экуменизма с политикой; теологическое значение православного экуменизма

На протяжении большей части XX в. государства, в которых доминировало западное христианство, по своему влиянию и благосостоянию значительно опережали страны с преимущественно православным населением. Когда у ведущих православных теологов возникала потребность как-то взаимодействовать с об-

разованными и состоятельными людьми «мира сего», им было совсем «не с руки» определять католиков и других христиан как еретиков. В более ранней истории потребность в финансовой или даже военной поддержке со стороны Запада вынуждала православных лидеров заключать союз совсем не на равных условиях, как, например, это было в Лионе (1274) и Флоренции (1449). Протопресвитер Александр Шмеман с сожалением отмечал: «Вопрос о единстве церквей долгое время был смешан с ложью и расчетами и отравлен нецерковными и низменными мотивами»¹.

В XVIII в. позитивное отношение к инославным ассоциировалось в православном сознании с теологической расплывчатостью или компромиссом. Когда Вселенский патриарх Кирилл V яростно осудил латинское крещение², защитникам его ороса³ было поручено объяснить, почему в прежние века латинское крещение признавалось православными и переход латинян в православие происходил через миропомазание, а не через повторное крещение. Согласно новой теории, выдвинутой апологетами Кирилла, существовавший ранее более позитивный подход к латинским таинствам был не более чем проявлением «икономии», то есть смягчением теологической нормы. По мысли Никодима Святогорца, строгое правило относительно повторного крещения латинян не применялось потому, что «нехорошо, учитывая крайнюю слабость нашего народа, еще более возбуждать ярость против папства»⁴. Со стороны православных то была лишь видимость принятия латинского крещения, обусловленная политическими причинами.

На заре экуменического движения важная, но дефектная Энциклика Вселенского патриархата «Церквам Христа, везде сущим» (1920) дала всем скептически относящимся к экуменизму новые основания считать, что это движение слишком тесно связано с политическими факторами и категориями. Когда Энциклика призывала создать «лигу (содружество) между Церквами» по об-

1. Schmemmann, A. (1963) *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, p. 254. Chicago: Henry Regnery Co.
2. Орос о латинском крещении собора Восточных патриархов 1755 г.
3. Орос (греч. буквально — предел, граница) — вероучительное определение (*Прим. ред.*).
4. Цит. по: Metallinos, G. (1994) *I Confess One Baptism: Interpretation and Application of Canon VII of the Second Ecumenical Council by the Kollyvades and Constantine Oikonomos*, pp. 90–91. Holy Mountain Athos: St. Paul's Monastery.

разцу недавно созданной Лиги Наций, это находило безоговорочную поддержку⁵. Когда же в этом документе все разделенные деноминации определялись как «христианское тело» и «единое тело Церкви»⁶, это было примером неточной и довольно слабой экумениологии.

Однако ни недостатки Энциклики 1920 г., ни политическое давление, которое ранее приводило к попыткам объединения, не означают, что экуменизм всегда был лишь политическим явлением. Православная традиция знала и такие случаи раскола и доктринальных разногласий, которые не помешали в будущем восстановлению единства. Здесь можно вспомнить о Формуле воссоединения 433 г. или прекращении Акакиевой (484–519) или Арсенитской (1261–1310) схизм. Непреходящая задача православного экуменизма — придать подобным примерам восстановления единства большее значение в массовом православном сознании.

Прежде чем перейти к рассмотрению антиэкуменизма, следует предложить краткое определение самого экуменизма, чтобы тем самым иметь основания для проведения различия между экуменизмом и антиэкуменизмом в теологическом плане. Экуменизм можно определить как некую деятельность — будь то молитва, размышление, интерпретация, встреча, диалог и т. д., — осуществляемую в надежде (но без самонадеянности) на будущее восстановление полного, подлинного единства между своим конфессиональным сообществом и другими, но не через подчинение одной традиции — другой, а путем примирения разногласий, которые вызвали или поддерживают разделение. В этом определении экуменизм не предполагает равенства между разделенными церквами; речь идет о том, что за пределами моей конфессии существует некая значимая церковная реальность, пусть даже неполная и несовершенная.

III. Политический компонент православного антиэкуменизма и его теологический аспект

Отличительной чертой православных антиэкуменистов нередко считается отказ от политкорректности во имя истины. Они не бо-

5. Энциклика Вселенского патриархата, 1920 // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / под ред. М. Киннемона и Б. Коупа. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002. С. 16.

6. Там же. С. 14–16.

ятся, например, называть протестантов и римо-католиков еретиками, что, по их мнению, требует их приверженность истине. Поэтому может показаться нелогичным полагать, что их позиции определяются политическими факторами. Тем не менее именно этот тезис выдвигает Джордж Демакопулос в своей статье «Традиционное православие как постколониальное движение», в которой он говорит об «амбивалентности отношения восточного христианства к западному — зависимость/противоборство»⁷. Поскольку православие давно стремится дистанцироваться от латинского христианства, проводя четкие демаркационные линии и отвергая заимствованные элементы, то, по мнению Демакопулоса, продолжающиеся отношения зависимости лучше всего рассматривать в категориях колонизации. Если экуменизм склонен к политике примирения, то антиэкуменизм — к политике разделения, своего рода политике идентичности. Демакопулос обращает внимание на происхождение одного из главных производителей антиэкуменической литературы в Соединенных Штатах — «Центра традиционалистских православных исследований», чья деятельность ориентирована на те сообщества в Греции, идентичность которых была сформирована в 1930-е гг., когда они отделились от канонической Элладской церкви, сопротивляясь принятию так называемого «нового стиля», которое считали капитуляцией перед Западом.

Сопrotивление имеет в православии позитивное звучание и обычно связано с богословской строгостью, как, например, в случае Марка Ефесского. Православная традиция также знает немало негативных примеров сопротивления, выражавшегося в полной непокорности, причем не только в политическом плане, но и в богословском: неприятие некоторыми группами на периферии Византийской империи насильственно насаждавшегося богословия Эфесского (431) и Халкидонского соборов (451), а также случаи богомилов, староверов и других сектантских групп. С православной канонической точки зрения, во всех этих случаях сопротивление было ошибкой: это было сопротивлением кафоличности, хотя участники и рассматривали его как сопротивление гетеродоксии.

Различаются ли формы православного сопротивления Западу? Влиятельные православные авторы середины XX в. как в Гре-

7. Demacopoulos, G. (2017) “‘Traditional Orthodoxy’ as a Postcolonial Movement”, *The Journal of Religion* 97(4): 477.

ции (Фотий Контоглу), так и среди русских эмигрантов в Европе (Леонид Успенский) активно выступали против западных стилей в искусстве и обращали внимание на важность возрождения традиционных православных форм⁸. Несомненно, это можно рассматривать позитивно — как возвращение к аутентичности, в соответствии с принципом инкультурации в современной экклезиологии; но можно и негативно — задаваясь вопросом о том, не стала ли для православных теологическая чистота (постепенно, со времени схизмы) не тем, чем она была всегда, а функцией от категорий (греческого/византийского) Востока и (латинского) Запада? Примером подобного отношения может служить настойчивое требование о. Георгия Флоровского освободить восточное богословие из «вавилонского плена» латинской схоластики⁹. По словам Павла Гаврилюка, «соединение у Флоровского критериев истины и критериев идентичности до сих пор терзает православное богословие»¹⁰.

В данном случае можно задаться и другим вопросом: что стоит за отказом Кирилла V признавать латинское крещение — (богословская) истина или (политическая) идентичность? Позднейший защитник Кирилла — Константин Икономос (1780–1857) выдвигал идею «евангельской икономии», объясняя более раннюю практику церкви, не требующую повторного крещения латинян, стремлением их не отпугнуть¹¹. Другой автор, Неофит, объяснял, почему теперь требуется повторное крещение, тем, что в противном случае еретики утратят стимул присоединиться к Православной церкви. Он считал, что крещение в ереси «не способно даровать прощение грехов», но этим не ограничивался. Далее из своего утверждения он делает поражающий своей «логикой» вывод: «Ибо если оно действительно дает [прощение грехов], тогда они присоединяются к церкви без причины, и те еретики, которые не присоединяются, слышат это»¹². В аргументации Неофи-

8. Ibid., pp. 485–486.

9. На самом деле критику Флоровского лучше всего воспринимать как попытку избавиться от той узкой формы латинского богословия, которую многие из его католических современников также стремились преодолеть, поскольку она способствовала изоляции от жизненно важного взаимодействия с восточными патристическими источниками.

10. Gavrilyuk, P. (2013) *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*, p. 269. Oxford: Oxford University Press.

11. Цит. по: Metallinos, G. *I Confess One Baptism*, p. 92.

12. Ibid., p. 39.

та, который опирается на *акривию*, посылка в православие будут переходить, только если лишь православное крещение действительно, приводит к выводу: крещение действительно только в православии.

Но, возможно, за этими пересекающимися линиями аргументации скрывается нечто иное, что могло бы помочь лучше понять настойчивое стремление Кирилла V и его последователей вернуться к якобы нормативной практике перекрещивания. Тимоти Уэр (ныне митрополит Каллист) считает, что патриарх официально отверг латинское крещение не столько для того, чтобы привлечь католиков в православие, сколько ради удержания православных от перехода в Рим:

Кирилл... стремился любой ценой ограничить римско-католическое влияние в своем патриархате и предотвратить дальнейшее проникновение латинян... Конечно, желающие перейти в Рим будут более серьезно обдумывать этот шаг, если четко сказано, что единственной сокровищницей действительных таинств является православная католическая церковь¹³.

То, о чем здесь говорит Уэр, вполне можно назвать «политической акривией». Столь жесткая позиция была занята ради защиты от западного империализма и прозелитизма. При этом Уэр отмечает, что позиция Кирилла V относительно латинского крещения была подкреплена серьезной теологической аргументацией, наиболее полно разработанной Евстратием Аргентием¹⁴. Уэр пишет: «Конечно, у Кирилла были практические мотивы для осуждения латинского крещения, но его действия — это не просто проявление религиозного оппортунизма, ибо он мог подкрепить их серьезными богословскими аргументами»¹⁵. Это важно подчеркнуть, имея в виду прото-антиэкуменическое богословие XVII и XIX вв., равно как и нынешнее антиэкуменическое богословие: независимо от внебогословских влияний или исторических контекстов, оно может (и должно) быть обосновано «серьезными богословскими аргументами».

Главный богословский тезис православного антиэкуменизма заключен в словах новомученика Илариона (Троицкого), весьма

13. Ware, T. (1964) *Eustratios Argenti*, pp. 79–80. Oxford: Clarendon.

14. Цит. по Ware, T. *Eustratios Argenti*, p. 90.

15. *Ibid.*, p. 80.

авторитетного в среде антиэкуменистов: «Если же допустить вне Церкви благодатное крещение Духом Святым, то единства Церкви сохранить совершенно невозможно»¹⁶. Для православного антиэкуменизма вопрос о единстве Церкви сводится либо к фиксации наличия такого единства, либо к фиксации его отсутствия, и тогда речь идет о разрыве между Церковью и не-церковью. Для православного экуменизма, напротив, парадоксальность *ecclesia extra ecclesiam* [церкви за пределами церкви] указывает на аномалию раскола как временного явления. Ниже я более подробно остановлюсь на принципиальном различии между этими двумя установками.

IV. «Консервативный экуменизм» как политический альянс и его возможное богословское основание

В отличие от экуменизма или антиэкуменизма, «консервативный экуменизм» не претендует на то, чтобы не быть политическим; напротив, он открыт и в каком-то смысле беззастенчив в своей отзывчивости на политические процессы, равно как и в стремлении оказывать на них формирующее влияние или их перенаправлять. В то же время, без всякого противоречия, это движение, пожалуй, наиболее непреклонно в утверждении своей независимости от сильных мира сего и бескомпромиссно в своем евангельском свидетельстве, даже если это непопулярно.

В новых политических реалиях, обнаружившихся в Северной Америке в 2016 г., было бы нетрудно продемонстрировать, что доверию к религиозным правам — что относится и к православным «консервативным экуменистам», которые во многом отождествляют себя с последними — нанесен серьезный урон, если к тому времени это доверие еще сохранялось. Однако выделять консервативное христианство, чтобы его за что-то осудить или за что-то похвалить, противоречило бы моей цели, так как, на мой взгляд, его самопонимание в отношении политики, по существу, скроено так же, как и у либерального христианства, обычно воспринимаемого как его противоположность. Они оба в публичном пространстве выступают таким образом, как буд-

16. Troitsky, I. (1975) *The Unity of the Church and the World Conference of Christian Communities*, trans. Margaret Jerenic, p. 39. Montreal: Monastery Press. Русский оригинал цитируется по: Иларион (Троицкий), архиеп. Единство Церкви и Всемирная конференция христианства // Творения. Т. 3. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2004. С. 517.

то очевидной и важнейшей чертой нынешнего геополитического ландшафта не является сосуществования *двух* конкурирующих квазиимперских идеологий, каждую из которых можно обоснованно отождествлять с наследием христианской традиции в одних важных аспектах, а в других воспринимать как отступление от этой традиции (как ее прямое отвержение или вводящую в заблуждение профанацию).

Когда сегодня православный христианин риторически и профетически ополчается на политическую власть — явно или косвенно предостерегая своих православных собратьев от компромисса с ней, — он действует в одном из двух направлений. В одном случае речь идет о Вавилоне постсекулярного религиозного национализма в традиционно православных странах (это, так сказать, «русская модель»). Такое профетическое обличение Вавилона авторитарного, поддерживаемого государством религиозного национализма (с его подозрительным или уничижительным отношением к правам человека как империалистическому инструменту западного индивидуализма и т.п.) ожидаемо можно услышать из пространства академической православной теологии, как правило, экуменически открытой и находящейся в постоянном контакте с католиками и другими инославными христианами, будь то в США или в других регионах, где существует православная «диаспора»¹⁷.

В другом случае речь идет о Вавилоне либерального секуляризма — долгое время отождествляемого прежде всего с постхристианской Европой, но в эпоху Обамы все больше воспринимаемого как то, что исходит от федерального правительства Соединенных Штатов, равно как и от таких цитаделей секуляризма, как Голливуд и академическое сообщество. Алармистские заявления против *этого* постхристианского секулярного Вави-

17. По аналогии с предложенным Шишковым термином «консервативный экуменизм» это современное движение, как бы ни был мал его масштаб и слаб его голос в мировом православии, можно назвать «либеральным экуменизмом», хотя этот термин указывает не на какую-либо программу разрешения проблемы церковного разделения/единства, а на социально-политическую озабоченность, возникающую в свете определенных христианских принципов, которые православные академические богословы разделяют со своими коллегами, представляющими другие традиции. Ниже мы не будем подробно останавливаться на православном «либеральном экуменизме» — который вовсе не вытеснен набирающим силу в православии «консервативным экуменизмом», но остается вполне актуальным, — и поэтому о нем необходимо сказать здесь как о том, что существует параллельно «консервативному экуменизму» и имеет с ним много общего.

лона мы слышим от людей, заявляющих себя консерваторами: от таких видных религиозных лидеров в традиционно православных странах, как митрополит Волоколамский Иларион, и до таких перешедших в православие американских евангеликов, как Род Дрейер. Именно такая очевидная заинтересованность в сотрудничестве с инославными консервативными христианскими деятелями или церковными организациями ради борьбы с секуляризмом в Европе и Северной Америке побудила Андрея Шишкова рассматривать их как часть глобального «консервативного экуменизма»¹⁸. Это понятие и сам феномен мы будем разбирать ниже.

Сначала я хотел бы обозначить ту рамку, которая позволяет увидеть *сходство* консервативного и либерального христианства, а именно однонаправленность их критической реакции на социально-политические вызовы. Либеральная православная академическая теология справедливо усматривает и публично выявляет угрозу церковной и человеческой свободе, исходящую от постсекулярного религиозного национализма. Православная консервативная, или «традиционалистская», теология справедливо усматривает и публично выявляет угрозу для этой свободы, исходящую от постхристианского секуляризма. В то же время представители каждой из этих теологий видят в том Вавилоне, который они не обличают, союзника (лишь в минимальной степени проблематичного, если вообще проблематичного) на пути к благородной цели — хотя бы немного отвести мир от края пропасти и приблизить к Царству. Именно в этом смысле я говорю о сходстве между консервативным и либеральным христианством.

Говорить о таком сходстве можно только в том случае, если мы действительно живем в мире, *одновременно* характеризующемся постхристианским либеральным секуляризмом и постсекулярным религиозным национализмом. Только тогда обличение одного ставит вопрос о приспособлении к другому. При ином восприятии этих двух явлений их соотношение может рассматриваться не синхронно, но хронологически, и тогда постсекулярный мир, в котором возникает консервативный экуме-

18. Shishkov, A. (2017) "Two Ecumenisms: Conservative Christian Alliances as a New Form of Ecumenical Cooperation", *State, Church, and Religion* 4(2): 58–85 [русск. оригинал статьи: Шишков А. Два экуменизма: консервативные христианские альянсы как новая форма экуменического взаимодействия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. №1. С. 269–300].

низм, выступает как преемник более раннего, постхристианского мира, в котором экуменическое движение, в лице Всемирного совета церквей (ВСЦ), становилось все более либеральным и прогрессистским. В последние годы XX в. Шишков тяготеет к такому диахроническому, или хронологическому, подходу¹⁹, и хотя я не намерен отрицать его обоснованности, все же, на мой взгляд, следует усилить именно элемент синхронности, который также иногда присутствует в его анализе, но без особого акцентирования.

В свете вышесказанного далее я буду, с одной стороны, опираться на введенную Шишковым категорию «консервативного экуменизма», а с другой, предложу свой взгляд на то, как следует ее понимать, имея в виду ее соотношение с тем, что он называет «классическим экуменизмом», а также с антиэкуменизмом. Соотношение между экуменизмом, антиэкуменизмом и консервативным экуменизмом будет разным в зависимости от того, как определяется экуменизм.

В рабочем определении самого Шишкова, которое в целом верно, есть тем не менее некоторая нечеткость в отношении одного момента, значение которого я хотел бы подчеркнуть с двух точек зрения. Объясняя, почему межконфессиональные антисекюлярные стратегические альянсы, которые он называет «консервативным экуменизмом», следует именовать экуменическими, а не как-либо иначе, Шишков пишет: «Консервативные экуменисты, как и “классические”, также являются носителями экуменического сознания. Они разделяют такие “экуменические ценности”, как признание общности христиан, отказ от прозелитизма и языка “ересей и расколов”»²⁰. Ранее в своей статье, говоря о тех православных христианах, которые вовлечены в (классическое) экуменическое движение, Шишков также употребляет выражение «носители экуменического сознания», но с важным отли-

19. Хотя он признает, что либеральный экуменизм существует и сегодня, а значит признает сосуществование обоих — что очевидно, когда он говорит о «конкуренции экуменизмов» (Шишков А. Два экуменизма: консервативные христианские альянсы как новая форма экуменического взаимодействия. С. 294), то есть старого, ориентированного на ВСЦ (в его терминологии «классического») и нового, «консервативного» православного экуменизма, — тем не менее либеральный экуменизм явно блекнет и теряется в предложенной им картине. Более того он заявляет, что при нынешнем темпе развития событий последний рискует «потерпеть поражение» от консервативного экуменизма «в конкурентной борьбе за православие» (Там же. С. 296).

20. Там же. С. 297.

чем: в данном случае их можно считать экуменистами потому, что они «признают общность христиан и необходимость объединения, отрицают прозелитизм и отказываются от языка “ересей и расколов”»²¹.

Расхождение между этими двумя представлениями о том, что значит обладать «экуменическим сознанием», значительно. В одном случае, применительно к классическому экуменизму, стремление к соединению разделенных церквей является конститутивным элементом. В другом случае, когда речь идет о том, почему и классический, и консервативный экуменизм равным образом следует считать экуменизмом, стремление к единству таким конститутивным элементом не является. Несоответствие между этими двумя способами определения экуменизма рассматривается Шишковым в другом месте, но лишь косвенно, когда он ставит вопрос о том, являются ли православные противники экуменизма обязательно антиэкуменистами. «Часть православных антиэкуменистов атакуют именно классический экуменизм (за объединительные цели и либерализм), лояльно реагируя на межконфессиональное взаимодействие [т.е. консервативный экуменизм. — прим. автора] в защиту “традиционных ценностей”»²². Вывод Шишкова заключается в том, что православных антиэкуменистов такого типа «можно назвать антиэкуменистами лишь условно»²³.

Однако это выглядело бы не так, если бы тот элемент «экуменического сознания», который Шишкову кажется возможным, но не необходимым, вместо этого рассматривался как центральный и определяющий аспект экуменизма. Именно такое определение я предложил чуть выше, в конце первого раздела. При таком понимании из экуменизма нельзя исключить то, что Джордж Линдбек назвал «объединительным экуменизмом»²⁴. Экуменист — это тот, чья надежда на восстановление полного единства (с другим исповеданием, рассматриваемым как в некотором смысле все еще церковное) требует приложения сил для его

21. Там же. С. 279 (курсив наш. — У.К.). Шишков вновь связывает классический экуменизм и объединительный экуменизм, когда говорит о Гаванской декларации, подписанной Патриархом Кириллом и Папой Франциском; см. ниже.

22. Там же. С. 297.

23. Там же. С. 297.

24. Lindbeck, G. (1989) “Two Kinds of Ecumenism: Unitive and Interdenominational”, *Gregorianum* 70 (4): 647-660.

достижения²⁵. Антиэкуменист — это тот, кто не может надеяться на такое восстановление, потому что не видит никакой значимой церковной реальности за пределами своего исповедания; в этом случае объединительные экуменические усилия могут привести разве что к уступкам и капитуляции перед ложью.

Таким образом, те, кого, по мысли Шишкова, «можно назвать антиэкуменистами лишь условно» — условно, а не полностью, поскольку «признание ими консервативного экуменизма делает их носителями экуменического сознания»²⁶, как он далее формулирует, — напротив, являются радикальными антиэкуменистами, если определение экуменизма предполагает открытость к возможности объединения с одним или несколькими другими исповеданиями. В этом случае водораздел будет пролегать не там, где его поводит Шишков, то есть не между всеми, кто принимает *либо* «классический экуменизм» (с его объединительным элементом), *либо* консервативный экуменизм (без объединительного элемента), с одной стороны, и теми, «кто отвергает возможность каких-либо контактов с другими религиозными традициями», с другой, так что лишь эти изоляционисты рассматриваются как «подлинные антиэкуменисты»²⁷.

Вместо этого граница будет разделять ту группу, которую Шишков называет «консервативными экуменистами». Только те представители этой группы, которые принципиально продолжают утверждать «классический экуменизм»²⁸ (включающий объединительный аспект), могут быть в собственном смысле названы «экуменистами». А те из этой группы, кто в принципе выступает

25. В этом смысле «объединительный» элемент, который я считаю неотъемлемым элементом экуменической идеи, не влечет за собой признания «необходимости объединения», как это формулирует Шишков; то есть слишком смелых заявлений о достижимости единства (и, конечно, заявлений о его неизбежности, обращенных к партнерам по экуменическому диалогу). Для многих классических экуменистов, особенно православных или католиков, деятельностью, *направленной на объединение* с другой церковью, движет надежда на то, что эта церковь сохранила по крайней мере некоторые общие ключевые экклезиальные элементы. Будет ли само объединение результатом экуменических усилий или должно ли оно быть таким результатом — в зависимости от того, как происходит диалог, — это другой вопрос.

26. Шишков А. Два экуменизма: консервативные христианские альянсы как новая форма экуменического взаимодействия. С. 297–298.

27. Там же. С. 298.

28. Жесткая критика некоторых и даже многих конкретных примеров практической реализации «объединительного экуменизма» вполне допустима со стороны тех, кто в принципе не выступает против такой деятельности.

против «классического экуменизма» (опять же учитывая его объединительный аспект), окажутся в стане «антиэкуменистов». Измененная таким образом карта взаимоотношений экуменистов, антиэкуменистов и так называемых консервативных экуменистов ставит перед нами два взаимосвязанных вопроса.

Во-первых, можно ли найти в среде «консервативных экуменистов» — например, среди подписантов социально консервативной Манхэттенской декларации (2009) или среди сторонников европейского православно-католического взаимодействия в борьбе с секуляризмом и моральным релятивизмом — таких православных, которые одновременно являются приверженцами объединительного экуменизма? Может ли один человек придерживаться как консервативно-экуменических, так и объединительно-экуменических убеждений? Ответ: да, может.

Одним из ранних примеров консервативного экуменизма, по мнению Шишкова, является Хартфордский призыв 1975 г., инициатором которого выступил будущий основатель и редактор журнала *First Things* Ричард Джон Нойхаус (в тот момент — лютеранский пастор, позднее — католический священник) и среди подписантов которого, среди других, был прот. Александр Шмеман. Но Шмеман был также и «классическим экуменистом» с почти тридцатилетним стажем участия в мероприятиях, проводимых ВСЦ и аффилированными с ним учреждениями (начиная с 1948 г.)²⁹. Шмеман был (прото-)консервативным экуменистом, с большой заинтересованностью относившимся к вопросам церковного разделения и единства. Шишков также обращает внимание на совместную декларацию патриарха Кирилла и папы Римского Франциска, подписанную в Гаване (Куба) в феврале 2016 г., отмечая, что в ней, помимо «консервативной повестки, занимающей значительную часть» текста, также присутствует «классическая экуменическая формула церковного единства»³⁰.

И все же, чтобы сохранить свою категоризацию, Шишков склонен видеть в тех случаях, когда консервативный и классический экуменизм соприсутствуют в одном и том же человеке или документе, почти аномалию — или, как он выражается, «гибридные формы экуменизма»³¹. Я же со своей стороны считаю, что между классическим и консервативным экумениз-

29. Там же. С. 284.

30. Там же. С. 294.

31. Там же. С. 294.

мом нет никакого противоречия и что, когда классический экуменизм *отвергается* теми, кого Шишков именуется «консервативными экуменистами» (а это происходит далеко не всегда), в этом случае «консервативные экуменисты» просто перестают быть экуменистами.

Это приводит нас ко второму вопросу, возникшему вследствие моего альтернативного «картографирования»: что именно следует понимать под «классическим экуменизмом»? Шишков связывает классический экуменизм почти исключительно с исторически эволюционирующим Всемирным советом церквей. Но возможен и иной подход, когда классический экуменизм связывается с определенными принципами, которые с самого начала участия православных в этом движении формировали понимание того, в чем состоит их экуменическая вовлеченность³². Опираясь, в частности, на Питера Лодберга, Шишков справедливо указывает на сдвиг в экуменизме ВСЦ от первоначального универсалистского экуменического идеала³³, когда разные традиции стремились преодолеть свой партикуляризм, к «плюралистическому подходу», когда акцент на разнообразии — региональном, расовом и сексуальном — привел к тому, что «изначальная и основная цель, поставленная экуменическим движением, — объединение церквей — при расширении экуменического сотрудничества постепенно стала отходить на второй план или исчезла вовсе»³⁴. Однако если тема церковного единства перестала находиться в фокусе ВСЦ, это не значит, что она утратила актуальность для экуменического движения в целом. Объединительный компонент, существенный, на мой взгляд, для классического экуменизма, переместился из сферы интереса ВСЦ в пространство различных двусторонних диалогов последних десятилетий XX и начала XXI в. Шишков напоминает о выходе Болгарской

32. Последовательная позиция относительно участия православных в деятельности ВСЦ выражена не только в работах Флоровского и других значимых богословов (Шмеман, Зизиулас и др.), но также в некоторых официальных заявлениях, как, например, сделанном в сентябре 1991 г. участниками межправославной консультации по итогам Генеральной ассамблеи ВСЦ в Канберре. [<https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/ecumenical-movement-in-the-21st-century/member-churches/special-commission-on-participation-of-orthodox-churches/sub-committee-ii-style-ethos-of-our-life-together/inter-orthodox-consultation-after-the-canberra-assembly>, доступ от 01.12.2018]

33. Шишков А. Два экуменизма: консервативные христианские альянсы как новая форма экуменического взаимодействия. С. 277.

34. Там же. С. 282.

и Грузинской православных церквей из ВСЦ в конце 1990-х гг.³⁵, но эти церкви продолжили свое участие в православно-католическом диалоге. Это не значит, что давление на них с целью отказа от участия и в этом форуме, представляющем классический экуменизм, не продолжится до критической точки; это лишь означает, что причины такого отказа будут иными. Соппротивление участию в ВСЦ в течение последних двух-трех десятилетий исходит от православных социальных консерваторов, некоторые из которых сохраняют приверженность объединительному экуменизму, а также от антиэкуменистов, которые по определению стоят на противоположной позиции; православное сопротивление двустороннему православно-католическому диалогу — исключительно от антиэкуменистов.

Если для православных в центре внимания классического экуменизма всегда были вопросы церковного разделения и единства, бывшие главными и для самого экуменического движения со времени Всемирной конференции «Веры и церковного порядка» (Лозанна, 1927) и в течение последующих десятилетий³⁶, то рост сомнения православных в целесообразности участия в ВСЦ в течение последних тридцати лет следует понимать в свете движения самого ВСЦ в сторону от классического экуменизма в его фундаментальном смысле, а не обязательно как снижение приверженности православных идеям классического экуменизма как такового. Последнее опять же, я считаю, лучше всего понимать не с точки зрения эволюции институционального экуменизма ВСЦ, а в том богословском смысле, в котором православие всегда воспринимало экуменизм. Если мы действительно так понимаем классический экуменизм, тогда в значимых аспектах и несмотря на влияние антиэкуменистов (что хорошо показал Шишков³⁷) на окончательную форму соответствующего соборного документа, приверженность православия классическому экуменизму была фактически подтверждена на Критском соборе. И это немаловажный момент³⁸.

35. Там же. С. 281.

36. См., например, документы Всемирного совета церквей «Церковь, церкви и Всемирный совет церквей» (1950) и «Крещение, Евхаристия, Служение» (1982).

37. См. Шишков А. Два экуменизма: консервативные христианские альянсы как новая форма экуменического взаимодействия. С. 271.

38. Была ли она действительно подтверждена? Интерпретация соответствующего документа Критского собора 2016 г. продолжает быть предметом дискуссии. Шишков верно указывает на значимость тех изменений, которые произошли в цело-

Прояснив вопрос о том, чем был и до сих пор является для православных классический экуменизм³⁹, мы можем вернуться к первому вопросу и с большей ясностью увидеть, почему следует ответить на него именно так, как мы сделали, сказав, что не все так называемые консервативные экуменисты отвергают классический экуменизм. По ряду причин, связанных с либеральной траекторией ВСЦ, консервативные экуменисты все чаще выступают против него практически единым фронтом, но при этом не против двусторонних диалогов, например, с Католической церковью, которые представляют собой классический экуменический формат. Многие консервативные экуменисты поддерживают такие диалоги. Те же, кто этого не делает, на самом деле являются, как я уже говорил выше, не консервативными экуменистами, а антиэкуменистами.

Три предложенные Шишковым критерия для определения консервативных экуменистов как экуменистов представляются теологически слабыми и двусмысленными. Первый, а именно отказ от прозелитизма, иногда имеет реальное экклезиологическое значение, но далеко не всегда. В Баламандском заявлении (1993) Смешанной международной комиссии по православно-католическому богословскому диалогу отказ от прозелитизма

лагании православного участия в ВСЦ. В то время как в предсоборном документе было сказано, что в целях «свидетельства истины и продвижения единства христиан», в окончательном варианте официального соборного документа вместо этого говорится о «продвижении мирному сосуществованию и сотрудничеству перед лицом значительных социально-политических вызовов» (Там же. С. 296, со ссылкой на соответствующие тексты, изданные до и после собора). Этот сдвиг от объединительной к не-объединительной повестке имел бы гораздо большее значение, будь он характерен для всего православного экуменического взаимодействия. Поскольку это касается именно православного участия в ВСЦ, этот новый фокус внимания, по-видимому, отражает движение самого ВСЦ от объединительных задач к социально-политическим. Однако мало кто сомневается в том, что соборный текст «Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром» не раскрывает вполне природу православного экуменизма.

39. Разумеется, мы не претендуем на решение этого вопроса в его наиболее раздражающем экклезиологическом аспекте со свойственным ему внутренним напряжением — скорее лишь отмечаем, что классический православный экуменизм должен быть в той или иной форме «объединительным» и не должен быть привязан к тому направлению, в котором с течением времени стал двигаться ВСЦ. Когда Шишков, углубляясь в экклезиологический аспект вопроса, пишет, что с православной точки зрения «объединение церквей должно рассматриваться как воссоединение с [Православной Церковью]» (Там же. С. 279), на мой взгляд, это отражает лишь один и отнюдь не единственный способ интерпретации православного церковного самопонимания сознания в условиях христианского разделения.

связан с признанием сакраментальной реальности другого исповедания. При этом во многих случаях возражения против прозелитизма со стороны православных имеют характер самозащиты, которая вызвана посягательствами римо-католиков (и восточных католиков) на исконно православные территории (как это было в случае с Баламандским заявлением); однако, с другой стороны, православные никогда не заявляли о приверженности такому (как в Баламандском заявлении) *взаимному* церковному признанию, которое логически подразумевает принципиальный отказ от прозелитизма.

Основной посыл письма представителей монастырей горы Афон против Баламандского заявления весьма показателен⁴⁰. Оно ясно и прямо осуждает униатский/восточно-католический прозелитизм среди «страждущих православных», но вместе с тем настаивает на том, что негативная позиция православия относительно латинского крещения была обусловлена «не целями прозелитизма, а защитой паствы», и хотя, возможно, на первый взгляд это может означать взаимный отказ от прозелитизма, на самом деле это не так. Нигде в письме нет ни утверждения, ни даже намек на то, что католическая церковная жизнь имеет духовную и спасительную ценность, а без этого отказ от прозелитизма лишается какого-либо христианского смысла. Из общего контекста очевидно, что отвергается не прозелитизм как евангелизация (тех, кто лишен истинной веры, т. е. католиков, со стороны тех, кто ею обладает, т. е. православных), а прозелитизм как империализм (когда слабые и «страждущие», т. е. православные, становятся жертвами имеющих мирскую силу, т. е. католиков). И наоборот, такой отказ от прозелитизма, который имеет однозначный экуменический смысл, а не только оборонительный политический смысл, предполагает признание церковной значимости иной традиции.

Два других критерия — признание общности христиан и избегание терминов «еретик» и «раскольник». Это справедливо для начала классического экуменизма XX в. — по контрасту с обличениями и враждой прошлых времен. Но с годами стало возможным отделять эти уважительные формы взаимодействия между разделенными христианами от лежащего в основе экуменизма

40. All Representatives and Presidents of the Twenty Sacred Monasteries of the Holy Mountain of Athos (1994) "Letter to the Ecumenical Patriarch Concerning the Balamand Agreement", *Orthodox Life* 44(4): 26–39.

объединительного импульса. Готовность признавать общность поверх конфессиональных границ, конечно, может и должна иметь экуменическое значение, но ей также можно поставить некие пределы, имея в виду невозможность преодоления определенных богословских различий, и тогда собственно экуменическое значение этой готовности оказывается ничтожным. Равным образом, если инославных именуют христианами, а не еретиками, это может иметь совершенно разный смысл. Когда неправославного называют христианином, можно сделать вывод (и даже следует — на основе древней максимы «один христианин — не христианин»), что тем самым признается христианский характер той общины, к которой он принадлежит; однако нередко такая логика отсутствует, когда православные допускают существование христиан других традиций. Например, о. Джон Оливер выражает мнение многих православных антиэкуменистов, когда говорит о готовности включить инославных в число «тех, кто следует за Христом» — и более того, назвать их благотворительные организации «христианскими», — но при этом совершенно не согласен признавать церковный характер любых неправославных общин, что привело бы к позитивной оценке экуменизма (в его классическом понимании, т. е. в «объединительном» смысле, по Линдбеку)⁴¹.

В конце концов, включение в рубрику «экуменизм» участия консервативных православных в не-объединительных формах межконфессионального взаимодействия, тем более если некоторые или многие участники такого взаимодействия являются откровенными противниками объединительного экуменизма, приводит к смещению ракурса и смысла из богословской плоскости в общественно-политическую. В этом случае уже нельзя увидеть экуменизм иначе, кроме как в рамках «глобальных культурных войн», о которых говорит Шишков, и его уже нельзя воспринимать как то, что служит поддержанию пространства подлинно христианской свободы, подрывающей те позиции, с которых ведутся культурные войны. Когда Шишков пишет об «идеологической поляризации двух форм экуменизма — либеральной и консервативной»⁴², можно заметить, что

41. Oliver, J. (2018) "Ecumenism: The Autoimmune Disease in "The Body of Christ", *The Word* January: 18.

42. Шишков А. Два экуменизма: консервативные христианские альянсы как новая форма экуменического взаимодействия. С. 294–295.

такие не-теологические определения (1) классического экуменизма (уже не связанного с объединительным экуменизмом и вместо этого плотно привязанного ко все более либеральной траектории ВСЦ) и (2) консервативного экуменизма (также далекого от объединительного экуменизма), по существу, навязывают эту бинарную перспективу. Идеологическая поляризация — это, конечно, слишком очевидный факт нашей жизни, и было бы абсурдно притворяться, что мы о ней ничего не знаем. Но это далеко не все, даже на уровне опыта. Когда теологическая закваска не удалена из сердцевины экуменизма, тогда остается возможность более удивительных коалиций и примиряющих комбинаций различных взглядов, что позволяет гораздо успешнее сопротивляться поглощению обоими великими Вавилонами нашего времени — и зверем постхристианского светского либерализма, и зверем постсекулярного религиозного национализма.

Наконец, следует сказать пару слов о консервативном экуменизме, которые, возможно, перечеркнут сказанное ранее. Может сложиться впечатление, что, говоря о консервативном экуменизме как о том, что чуждо объединительному устремлению и что связано прежде всего с общественно-политическими вопросами, я представлял его не теологическим по своей сути. Но было бы ошибкой воспринимать его именно таким образом. Здесь снова возникает вопрос. Там, где консервативный экуменизм оказывается на передовой культурных войн, будь то дискуссии об абортах, однополых браках или религиозной свободе, он способен действовать только идеологически. Так, акцент на «ценностях», а не на вероучении, на «христианской цивилизации», а не на христианстве свидетельствует о том, что на первый план выходят определенные идеологические интересы, оторванные от корня христианской веры и ее вытесняющие. Однако деятельность Церкви или ее членов, имеющая целью влияние на общественное мнение или конкретную политику, в том числе во взаимодействии с другими христианскими группами, которые могут разделять точку зрения Церкви на тот или иной политический курс или законодательную инициативу, вполне может опираться на подлинно теологические основания. То, что Шишков называет консервативным экуменизмом, не следует рассматривать как всегда или по самой своей сути «плохой экуменизм», как считает Крис Струп; в данном случае я согласен с Шишковым, что подобное мнение «слишком оценочно и не позволяет

адекватно анализировать это явление»⁴³. Это может быть *плохой* экуменизм — но плохой в том случае, если *консервативная основа*, на которой строится экуменическое взаимодействие, всегда и везде — как некая «вещь» — противопоставляется прогрессивным формам экуменического сотрудничества, то есть когда исключается какая-либо открытость к устремлениям последнего, опирающимся на общие христианские принципы⁴⁴. Он также может быть вообще «не-экуменизмом», если ему в принципе чужды цели и интенции объединительного экуменизма⁴⁵.

Но он также может быть и хорошим экуменизмом. Позвольте мне завершить этот раздел в форме краткого резюме, в котором будет показана позитивная сторона православного консервативного экуменизма — на примере о. Александра Шмемана, которого Шишков представил как своего рода прото-«консервативного экумениста», о чем было упомянуто ранее. Здравый, сбалансированный православный консервативный экуменизм прежде всего озабочен вопросами церковного разделения и единства, которые всегда находились в центре внимания классического экуменизма. Он возникает совсем не из пепла объединительного экуменизма, а из трезвого понимания усиливающейся односторонности (начиная с конца 1960-х гг.) экуменизма ВСЦ с доминированием либеральных протестантов, который становился

43. Там же. С. 287. Консервативный экуменизм как проявление фундаментальной христианской заботы о нуждах мира сего можно рассматривать как продолжение движения «Жизнь и труд», хотя последнее чаще ассоциируется с прогрессивными формами экуменизма.
44. Точно так же «либеральный экуменизм» — это плохой экуменизм, если он всегда и во всем противопоставляется озабоченности консервативного экуменизма. Шишков прав, когда пишет: «Если классический экуменизм [который Шишков понимает как либерально-прогрессивный экуменизм ВСЦ. — прим. У.К.] все еще претендует быть инклюзивным и всеобъемлющим, ему придется искать способ включить в свою повестку вопрос о “традиционных ценностях”, хотя такое включение требует готовности обеих сторон вести ответственный диалог и слышать аргументы друг друга. Сможет ли Всемирный Совет Церквей стать своего рода “парламентом”, где будет представлен весь идеологический спектр, или займет либеральную нишу, сегодня сказать трудно» (Там же. С. 298).
45. Ибо в этом случае его заинтересованность во взаимодействии с другими христианскими группами, по существу, ничем не отличается от заинтересованности во взаимодействии с *любыми* группами, разделяющими его социально-политические приоритеты. Так, описывая Всемирный Русский Народный Собор (ВРНС) как «пример российской консервативно-экуменической инициативы», Шишков пишет, что эксперты ВРНС «предлагают даже не экуменический, а суперэкуменический консервативный проект, выходящий за рамки межхристианского сотрудничества в сторону межрелигиозного». С моей точки зрения, следует различать сотрудничество и экуменизм в собственном смысле (Там же. С. 294).

все менее чувствительным к разнообразным опасностям, исходящим от секуляризма и релятивизма. И отвергается совсем не погруженность ВСЦ в борьбу, которую ведет человечество в современном мире; наоборот, консервативный экуменизм глубоко озабочен церковно-общественными отношениями и никоим образом не является сектантским. Он стремится заполнить то, что считает лакуной в прогрессивном христианстве, сосредоточенном почти исключительно на социальной справедливости и правах человека и упускающем трансцендентное измерение, *upper story* (верхний этаж), как говорил Шмеман. Без этого демократический либерализм постоянно рискует путать негативную и позитивную свободу, субъективную к объективную истину — и навязывать нелиберальный либерализм как фактически гражданскую религию.

Но Шмеман не был сторонником консерватизма как такового и ясно видел опасности национализма «земли и крови», который, как он считал, слишком будоражил мысль, например, Солженицына. Имея в виду высокую оценку Шмеманом личных и религиозных свобод, обеспеченных американской демократией, можно предположить, что он сегодня был бы в авангарде тех христиан — включая многих, считающих себя консерваторами, — которые бьют тревогу, видя, что этим свободам угрожает мощный тренд авторитарного национализма, вышедший на поверхность в Соединенных Штатах. «Консервативный экуменизм» Шмемана, проявившийся в его участии в Хартфордском призыве, был проявлением кафолического духа, различающего знаки времени, а не сектантского, идеологического духа, свойственного самодостаточному консервативному экуменизму. Наверное, сегодня нам следует быть более осторожными, чем во времена Шмемана, чтобы не представлять консервативный экуменизм как нечто более укорененное, чем он есть, — то есть избегать его «онтологизации», чтобы тем самым не усиливать уже и так сильные тенденции либо превращать его в идола, либо, наоборот, демонизировать (параллельно с такой же «онтологизацией» либерального экуменизма).

V. Ключевое теологическое различие между православными экуменистами и антиэкуменистами

Православные антиэкуменисты прикладывают много усилий, чтобы выявить и обозначить то, чем обладает только Православ-

ная церковь. Мало кто сегодня отрицает возможность спасения за ее пределами или оспаривает веру в то, что Дух Божий присутствует повсюду. Однако, как отмечает о. Питер Хирз, мы должны различать, с одной стороны, «творческие, поддерживающие и промыслительные энергии Бога», которым причастно все человечество, включая схизматиков и еретиков, и, с другой стороны, «очищающие, просвещающие и обоживающие энергии Бога», которым причастны только те, кто принадлежит к единой и неразделенной Церкви⁴⁶. В другом месте Хирз говорит о том, что благодать может воздействовать на человека как внешним, так и внутренним образом⁴⁷. После крещения Святой Дух «действует, чтобы во-образить Христа внутри» (*works to form Christ within*), а до крещения «действие Святого Духа ограничивается привлечением души ко Христу»⁴⁸. Оспаривая представление о том, что в неправославном крещеном человеке может быть «во-ображен» Христос, Хирз пишет, что ««один Дух», который постоянно созидает «одно тело», в нем пребывая» (Еф 4: 4), не может создавать «неполное общение»⁴⁹. Хирз допускает, что «Бог, конечно, может спасти всякого, кого пожелает спасти»⁵⁰, но Бог не может этого сделать через «во-ображение» Христа в неправославных (включая крещеных римо-католиков), поскольку, согласно экклезиологии Хирза, «Святой Дух ограничен в своем действии».

Но Хирз идет дальше: «Без этих различений, касающихся божественных энергий Святого Духа, участие в жизни Церкви ради получения исцеляющей и спасающей благодати было бы бессмысленным»⁵¹. Здесь мы слышим отголосок логики Неофита, который в XVIII в. писал о латинском крещении: «Ибо если оно [латинское крещение] действительно дает [прощение грехов], тогда они присоединяются к церкви без причины». Так же и для Хирза: присоединяться к Церкви будут только в том случае, если за ее пределами нет «исцеляющей и спасающей благодати». Он

46. Heers, P. (2015) *The Ecclesiological Renovation of Vatican II: An Orthodox Examination of Rome's Ecumenical Theology Regarding Baptism and the Church*, pp. 171–172. Simpsonville, SC: Uncut Mountain Press.

47. Ibid., p. 178.

48. Ibid., p. 177.

49. Ibid., p. 179.

50. Ibid., p. 173, сноска 363.

51. Ibid., p. 172.

пишет неодобрительно (хотя и точно): «Если допустить, что Святой Дух действует, очищая и просвещая тех, кто находится вне [Православной] Церкви, через различные «элементы церковности» и прежде всего через крещение, тогда и там следует признать “церковность”, то есть наличие Церкви с ее характером и природой»⁵². Но это невозможно, потому что для православного анти-экуменического богословия это является противоречием в учении о единстве Церкви.

Именно в этом пункте мы сталкиваемся с основным отличием описанной выше позиции от позиции православной экуменической теологии. Последняя не отвергает самого вопроса о том, *может ли* Святой Дух действовать вне православной Церкви, не только повсеместно и провиденциально, но и экклезиально, то есть «во-ображая Христа» в тех, кто принял крещение за ее пределами. Но при этом она не согласна с тем, что единство Церкви (в смысле как вероучения, так и экзистенциальной реальности) «совершенно невозможно сохранить», придерживаясь экуменического подхода.

На самом деле антиэкуменисты сами невольно подрывают свою позицию по этому вопросу. Признавая, что греческая церковь не всегда использовала термин «еретики» для описания латинских христиан даже после разделения, Патрик Барнс пишет:

Какую бы сдержанность Церковь ни проявляла по отношению к латинянам в первые два столетия после Великой схизмы, ее также можно рассматривать как терпеливую надежду на их полное возвращение... Нельзя также ответственно утверждать, что Римская церковь в одночасье перестала быть хранилищем церковной благодати. Скорее, ее поразила духовная болезнь, еретический недуг стал распространяться, и великая западная ветвь, в конце концов, отделилась от остального тела, о чем свидетельствуют позднейшие святые и соборы. Этот процесс мог длиться десятилетия и даже столетия после Великой схизмы⁵³.

В данном случае сам Барнс фактически утверждает, что в отделенной Римско-католической церкви — по крайней мере, в течение некоторого времени — все еще совершалось крещение, ко-

52. Ibid., p. 158.

53. Barnes, P. (1999) *The Non-Orthodox: The Orthodox Teaching on Christians Outside of the Church* Salisbury, p. 19. MA: Regina Orthodox Press.

торое производит «реальное, метафизическое, онтологическое изменение»⁵⁴.

Таким образом, отличительная богословская позиция антиэкуменистов состоит в чем-то другом, а именно в убеждении, что со временем в отделенных от православной церкви общинах *благодать должна неизбежно и постепенно уменьшаться*. Православная экуменическая теология с этим не согласна. Если в условиях разделения благодать может уменьшаться, поскольку за одним отклонением следуют другие, то православный экуменизм утверждает обратное — что благодать может так же возрастать и обновляться, не в последнюю очередь через благожелательный контакт с восточнохристианской традицией. Что касается конкретно Великой схизмы, то православные антиэкуменисты рассматривают Римскую церковь как «окончательно отделенную» и ссылаются на то, что об этой окончательности «свидетельствуют позднейшие святые и соборы»⁵⁵. Однако экуменисты не видят в этих свидетельствах авторитетной позиции Православной церкви в целом и не считают возможным возводить эти свидетельства на уровень догмата.

VI. Заключение

В этой статье я отстаивал точку зрения, согласно которой ни православный экуменизм, ни православный антиэкуменизм, ни даже православный консервативный экуменизм не могут быть дискредитированы посредством сведения их к сугубо политическим движениям. Какие бы политические элементы ни были в них вплетены — а их политическое измерение и соответствующие мотивации как в прошлом, так и сегодня, конечно, важно учитывать, — все же в содержательном отношении эти направления следует рассматривать с богословской точки зрения. Это не значит, что соответствующие богословские утверждения равно убедительны. Идеи православного антиэкуменизма, как я пытался показать, внутренне противоречивы, и их нельзя полностью противопоставить идеям православного экуменизма. Последний обоснованно допускает возможность, заведомо отрицаемую антиэкуменистами, — а именно возможность того, что то или иное отделенное от православия христианское сообщество, даже при

54. Фраза из святого Диадоха цит. по: Barnes, P. *The Non-Orthodox*, p. 36.

55. *Ibid.*, p. 19.

условии продолжающегося формального отделения, находится в процессе обнаружения утраченного в результате отделения, а не просто неизбежно и регрессивно лишается тех даров Божьих, которые когда-то получило.

Тот феномен, который Андрей Шишков называет «консервативным экуменизмом», рассматривался здесь гораздо более подробно, чем два других, отчасти в силу того, что консервативный экуменизм — сравнительно недавнее явление в православном мире, и потому оно требует особенно тщательного анализа, чтобы его можно было соотнести с другими. Такое подробное рассмотрение было также связано с необходимостью отреагировать на тот подход к описанию этого феномена, который предложил Шишков.

В заключение я хотел бы остановиться на трех пунктах, обозначив свои расхождения с позицией Шишкова. Во-первых, я стремился оставаться в рамках общего определения экуменизма *как по своему существу теологического предприятия*. На мой взгляд, православные всегда и по преимуществу понимали экуменическое движение, в котором участвовали, именно в его объединительном аспекте, который Шишков, как мне кажется, слишком поспешно готов отделить от корневого смысла экуменизма. Во-вторых, я старался показать, что «классический экуменизм», для которого объединительные тенденции являются приоритетными и который был свойственен Всемирному совету церквей с момента его создания, продолжает существовать в других формах — в частности, в двусторонних экуменических диалогах (например, между католиками и православными), даже если он и стал все больше отходить на второй план в рамках деятельности ВСЦ. Я также высказал мнение, что выход некоторых поместных православных церквей из ВСЦ в конце 1990-х — но не из продолжающегося православно-католического диалога — следует воспринимать как реакцию на все более узкую, либеральную общественно-политическую траекторию ВСЦ, а не как отказ от «классического экуменизма» со свойственным ему объединительным элементом, как, судя по всему, считает Шишков.

Наконец, предложенное мной определение экуменизма — это не казуистика, ибо я считаю, что в нем прежде всего следует видеть богословский смысл, а потому не может быть ни «консервативного экуменизма», ни «классического экуменизма» без объединительного элемента как центрального. Только так можно

избежать подыгрывания и без того сильным тенденциям социально-политической поляризации в церкви.

Возможно, в этом случае профетическое обличение религиозного национализма будет исходить не из безопасного убежища секулярного либерализма, а осуждение светского либерализма — не из крепости религиозного национализма, но оба — из гораздо более открытого, утвержденного в вечности основания Церкви в ее истинной свободе.

Библиография / References

- Иларион (Троицкий), архиеп.* Единство Церкви и Всемирная конференция христианства // Творения. Т. 3. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2004.
- Шишков А.* Два экуменизма: консервативные христианские альянсы как новая форма экуменического взаимодействия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 1. С. 269–300.
- Энциклика Вселенского патриархата, 1920 // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / под ред. М. Киннемона и Б. Коупа. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002. С. 13–16.
- “*Entsiklika Vselenskogo patriarkhata 1920 goda*” [Encyclical of the Ecumenical Patriarchate of 1920] (2002), in *Ekumenicheskoe dvizhenie. Antologija ključevykh tekstov*, pp. 13–16. Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut sv. apostola Andreia.
- All Representatives and Presidents of the Twenty Sacred Monasteries of the Holy Mountain of Athos (1994) “Letter to the Ecumenical Patriarch Concerning the Balamand Agreement”, *Orthodox Life* 44(4): 26–39.
- Barnes, P. (1999) *The Non-Orthodox: The Orthodox Teaching on Christians Outside of the Church* Salisbury. MA: Regina Orthodox Press.
- Demacopoulos, G. (2017) “‘Traditional Orthodoxy’ as a Postcolonial Movement”, *The Journal of Religion* 97(4): 475–499.
- Gavrilyuk, P. (2013) *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*. Oxford: Oxford University Press.
- Heers, P. (2015) *The Ecclesiological Renovation of Vatican II: An Orthodox Examination of Rome’s Ecumenical Theology Regarding Baptism and the Church* Simpsonville, SC: Uncut Mountain Press.
- Lindbeck, G. (1989) “Two Kinds of Ecumenism: Unitive and Interdenominational.” *Gregorianum* 70 (4): 647–660.
- Metallinos, G. (1994) *I Confess One Baptism: Interpretation and Application of Canon VII of the Second Ecumenical Council by the Kollyvades and Constantine Oikonomos*. Holy Mountain Athos: St. Paul’s Monastery.
- Oliver, J. (2018) “Ecumenism: The Autoimmune Disease in ‘The Body of Christ’”, *The Word* January: 17–21.
- Schmemmann, A. (1963) *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*. Chicago: Henry Regnery Co.

- Shishkov, A. (2017) “Two Ecumenisms: Conservative Christian Alliances as a New Form of Ecumenical Cooperation”, *State, Church, and Religion* 4(2): 58–85.
- Troitsky, I. (1975) *The Unity of the Church and the World Conference of Christian Communities*, trans. Margaret Jerenic. Montreal: Monastery Press.
- Ware, T. (1964) *Eustratios Argenti*. Oxford: Clarendon.

КРИСТИНА ШТЁКЛЬ

Активисты вне конфессиональных границ: «консервативный экуменизм» Всемирного конгресса семей

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-4-58-86>

Kristina Stoeckl

Activists beyond Confessional Borders: The “Conservative Ecumenism” of the World Congress of Families

Kristina Stoeckl — Associate Professor, Head of the Project “Postsecular Conflicts” at the Department of Sociology, University of Innsbruck (Austria). kristina.stoeckl@uibk.ac.at

This article is devoted to the history of the World Congress of Families (WCF) and its interaction with Russian partners. The article begins with a story about Allan Carlson’s trip to Moscow in 1995, where as a result of a meeting with sociologists, the idea of creating a WCF was born. The author then analyses the cooperation between the WCF and the Russian Orthodox Church as an example of so-called “conservative ecumenism,” which partly replaces classical, more liberal ecumenism, such as that presented by the World Council of Churches. Further, this interaction of the WCF with Russian partners is placed in a broader framework of value-oriented geopolitics and culture wars in Europe, in which the WCF is actively involved. The author concludes that Russia’s turn to “traditional values” is not a reference to the country’s past but rather the reverse: namely, the reflection of value polarization in the pluralist society. The work is based on previously unpublished material, including interviews with activists, as well as archival materials related to the history of the WCF.

Статья написана при поддержке Елены Костенко (интервью и их расшифровка). Автор хотел бы также выразить признательность Дмитрию Узланеру, Кэролайн Хилл и Паскуале Анникино за их вклад на различных этапах исследовательского процесса и поблагодарить Андрея Шишкова и Клиффорда Баба за полезные комментарии к первому варианту текста. Статья написана в рамках гранта *ERC-STG-2015-676894*.

Keywords: Russian Orthodox Church, World Congress of Families, value polarization, traditional values, Allan Carlson, Anatoly Antonov, value-oriented geopolitics.

I. Введение

ВСЕМИРНЫЙ конгресс семей (ВКС) — транснациональная неправительственная организация (НПО), нацеленная на продвижение традиционной гетеросексуальной семейной модели и консервативных гендерных ролей, одновременно с этим выступающая против аборт, суррогатного материнства, однополых браков и любых других эгалитарных политических мер в вопросах сексуальной ориентации и гендерной идентичности. Основанный общественными деятелями из России и США в 1995 году, Всемирный конгресс семей стал международной НПО, штаб-квартиры которой всегда находились в Соединенных Штатах, сначала в Центре Говарда в поддержку семьи, религии и общества (*Howard Center for Family, Religion & Society*) в Рокфорде, штат Иллинойс, а в настоящий момент — в Вашингтоне, округ Колумбия. ВКС представляет собой правоконсервативное крыло американского христианства, вышедшее на мировой уровень. В этом контексте ВКС описывается в литературе — в частности, Клиффордом Бобом в его книге «Глобальное правое крыло» (2012)¹. А также Дорис Басс и Диди Херман, назвавшими ВКС «беспрецедентным развитием событий <...> первой продолжительной попыткой правых христиан построить постоянное, глобальное, межрелигиозное учреждение» в книге «Глобализируя семейные ценности»². Несмотря на свои корни, уходящие к американским правым христианам, спустя двадцать лет после своего возникновения ВКС стал всемирной организацией с партнерами во многих странах, главным образом в Европе. В этих странах просемейная повестка ВКС оказывала определенное влияние как на политическую, так и на религиозную жизнь, выходя тем самым за рамки простого продвижения консервативных семейных ценностей. В этой статье я представлю подробный обзор исторического и институционального развития ВКС с точки зрения

1. Bob, C. (2012) *The Global Right Wing and the Clash of World Politics*. New York: Cambridge University Press.
2. Buss, D., Herman, D. (2003) *Globalizing Family Values. The Christian Right in International Politics*, p. 80. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

его «российской генеалогии» и проанализирую религиозное и политическое измерение деятельности ВКС на территории бывшего Советского Союза, а также Центральной и Восточной Европы³.

3. До сих пор лишь немногие научные статьи касались ВКС. Помимо уже процитированных работ К. Боба, Д. Басс и Д. Херман, ВКС является темой исследовательской статьи Кристофера Струпа, который указывает на ее американско-российские истоки: Stroop, Ch. (2016) "A Right-Wing International? Russian Social Conservatism, the World Congress of Families, and the Global Culture Wars in Historical Context", *The Public Eye* Winter: 4–10. Российское участие в ВКС с акцентом на период после 2012 года обсуждается в работах К. Блум, М. Брандта и Шеховцова: Bluhm, K., Brand, M. (2018) "Traditional Values' Unleashed: The Ultraconservative Influence on Russian Family Policy", in K. Bluhm, M. Varga (eds) *New Conservatives in Russia and East Central Europe*, pp. 223–244. London, New York: Routledge; Shekhovtsov, A. (2017) *Russia and the Western Far Right. Tango Noir*. London: Routledge. Журналистские отчеты ВКС включают репортаж Маши Гессен о ВКС в Тбилиси (Gessen, M. (2017) "Family Values. Mapping the spread of antigay ideology", *Harper's Magazine* (March): <https://harpers.org/archive/2017/03/family-values-3/>, accessed on 14.05.2018]), а также справочные статьи: Levintova, H. (2014) "How US evangelicals helped create Russia's anti-gay movement", *Motherjones* 21.02.2014, [www.motherjones.com/politics/2014/02/world-congress-families-russia-gay-rights, accessed on 09.10.2018]; Shekhovtsov, A. (2014) "A rose by any other name: the World Congress of Families in Moscow", *Anton Shekhovtsov's Blog* 15.09.2014 [<http://anton-shekhovtsov.blogspot.co.at/2014/09/a-rose-by-any-other-name-world-congress.html>, accessed on 16.03.2015]; Parke, C. (2015) "Natural Deception: Conned By the World Congress of Families", *Political Research Associates* [<http://www.politicalresearch.org/2015/01/21/natural-deception-conned-by-the-world-congress-of-families/#sthash.sABt36MU.dpbs>, accessed on 03.11.2016]; Kane, G. (2009) "Commentary: Exporting 'Traditional Values'. The World Congress of Families", *The Public Eye*, Winter 2009/Spring 2010 [<http://www.publiceye.org/magazine/v24n4/exporting-traditional-values.html>, accessed on 03.11.2016]; War is Boring (2014) "The Kremlin Builds an Unholy Alliance With America's Christian Right", *Medium.com* 13.07.2014 [<https://medium.com/war-is-boring/the-kremlin-builds-an-unholy-alliance-with-americas-christian-right-5de35250066b>, accessed on 16.07.2014]. ВКС рассматривается в программных документах общественных организаций и аналитических центров, например ("Globalizing Homophobia. How the American Right Supports and Defends Russia's Anti-Gay Crackdown", *People for the American Way Foundation*, 2014 [http://files.rightwingwatch.org/uploads/globalizing_homophobia_report_final1.pdf, accessed on 23.10.2018]), Южного центра юридических исследований проблем бедности (Southern Poverty Law Center (2015) "Everything you need to know about the anti-LGBTQ World Congress of Families (WCF)", *Southern Poverty Law Center*: <https://www.splcenter.org/news/2015/10/21/everything-you-need-know-about-anti-lgbtq-world-congress-families-wcf>, accessed on 03.11.2016) и Центра внешней политики (Stoeckl, K. (2018) "Transnational Norm Mobilization: The World Congress of Families in Georgia and Moldova", in A. Hug (ed.) *The Rise of Illiberal Civil Society in the Former Soviet Union*. London: The Foreign Policy Think Tank, <https://fpc.org.uk/wp-content/uploads/2018/07/The-rise-of-illiberal-civil-society-in-the-former-Soviet-Union.pdf>, accessed on 15.10.2018]; Chitanava, E., Sartania, K. (2018) "Public Space: The Battleground in the Revanchist City", in A. Hug (ed.) *The Rise of Illiberal Civil Society in the Former Soviet Union*. London: The Foreign Policy Think Tank [<https://fpc.org.uk/wp-content/uploads/2018/07/The-rise-of-illiberal-civil-society-in-the-former-Soviet-Union.pdf>, accessed 15 October 2018]).

В деятельности ВКС по продвижению консервативных семейных ценностей применяются те же стратегии и идеи, которые являются обязательными методами ведения так называемых «американских культурных войн». В российском и восточноевропейском контексте после холодной войны эти стратегии и идеи стали новым явлением и, соответственно, их последствия также были отличны. Одним из таких новых последствий можно считать сотрудничество русских православных активистов с инославными христианами. Если выход за рамки своей деноминации во имя сотрудничества с аналогично мыслящими религиозными деятелями из других исповеданий является общей особенностью американских христиан-консерваторов⁴, то для известных своим антиэкуменизмом православных это стало совершенно новой реальностью. Что касается России, то здесь межконфессиональная деятельность ВКС получила поддержку в консервативных слоях Русской православной церкви и превратила русских православных консерваторов в партнеров правых христиан Запада. Поскольку в этой статье я анализирую русское православное участие в ВКС, то тем самым реагирую на гипотезу, сформулированную Андреем Шишковым⁵, согласно которой ВКС представляет собой такое явление, как «консервативный экуменизм», и является частью более широкого явления межконфессионального сотрудничества, в котором консервативно настроенные христиане объединяются против общих противников (либерализма, атеизма, феминизма и т. д.), игнорируя или дистанцируясь от попыток догматических сближений, специфических для официального экуменического движения (представленного среди прочих Всемирным советом церквей).

Другой результат просемейной активности ВКС в странах бывшего Советского Союза и Восточной Европы — новый уровень политической поляризации. Одновременно с несколькими волнами расширения Европейского союза в Центральную и Восточную Европу, начавшимися с середины 2000-х, и особенно с того момента, когда Владимир Путин был избран в 2012 году на свой третий президентский срок, просемейная повестка стала ключевым элементом консервативной, националистической реакции,

4. Hunter, J.D. (1991) *Culture Wars. The Struggle to Define America*, pp. 86–88. New York: Basic Books.
5. Shishkov, A. (2017) “Two Ecumenisms: Conservative Christian Alliances as a New Form of Ecumenical Cooperation”, *State, Religion and Church* 4(2): 58–87.

направленной против либерализма, прогрессивно-либеральной трактовки прав человека, равно как и антидискриминационной политики, продвигаемой международными организациями и Европейским союзом. Вовлечение Центральной и Восточной Европы в процессы американских «культурных войн» привело к перестройке существовавших прежде геополитических блоков, вставших теперь под новые идеологические знамена. Россия оказалась лидером «правых» — отстаивая позиции государственного суверенитета и консервативных семейных ценностей, в то время как Европейский союз оказался «слева» — как покровитель эгалитарных прав человека и наднациональных политических учреждений.

В первой части статьи речь пойдет об участии российских деятелей в учреждении ВКС. Предлагаемый нарратив основан на архивных первоисточниках, а также интервью с главными действующими лицами описываемых событий.

Во второй части я более подробно рассматриваю два аспекта стратегии и развития ВКС в России, Центральной и Восточной Европе: межконфессиональное сотрудничество и ценностно ориентированную геополитику.

Настоящая работа основана на обширном материале: интервью с лидерами и участниками ВКС, наблюдениях за мероприятиями ВКС, документах из архивов ВКС, а также интернет-ресурсах.

II. Всемирный конгресс семей в России

В январе 1995 года в Москве состоялась встреча Аллана Карлсона, на тот момент занимавшего должность президента Центра Говарда в поддержку семьи, религии и общества, с российскими социологами Анатолием Антоновым и Виктором Медковым. Антонов, бывший в то время профессором семейной социологии и демографии в Московском государственном университете, заинтересовался встречей с Карлсоном, поскольку читал его работы на тему семьи и общества и разделял его взгляды. Целью поездки было налаживание сотрудничества между российскими и американскими специалистами по проблемам семьи. Путевые заметки Карлсона ясно дают понять, что целью его поездки было своего рода «зондирование почвы» с целью понять, был ли интерес россиян к его работам и к сотрудничеству с ним — по его собственному выражению — «подлинным» (Carlson 1995, 1). В результате Карлсон делает вывод о том, что доверять Антонову можно. Он

пишет следующее: «Я нашел его взгляды на семью и демографические проблемы очень близкими к моим собственным»⁶.

В путевых заметках, которые Карлсон, по-видимому, писал для коллег из Центра Говарда, представлены его ежедневные отчеты о пребывании в Москве, о тех людях, с которыми он встречался, о темах, которые они обсуждали, о соглашениях, которые были заключены. Антонов представил Карлсона многим коллегам в Москве — ученым, интеллектуалам, политикам. Карлсон посетил социологический факультет Московского государственного университета и Центр по изучению проблем народонаселения МГУ. Ему был оказан теплый прием в Научно-исследовательском Институте семьи и воспитания, описанном Карлсоном как «часть Министерства социальной защиты Российской Федерации». Руководителем этого института был Сергей Дармодехин⁷. В торжественной обстановке Карлсону были вручены первые два выпуска нового издания — «Семья в России». Путевой дневник Карлсона отлично передает ту гордость, которую его автор ощущал от этого события: «Затем он показал мне мою статью 1989 года, изданную на русском. Статья “Подходный налог в защиту семей” два года назад была опубликована в одном социологическом журнале. Эта статья, по его словам, имеет “большой авторитет” среди чиновников Российской Федерации, поскольку они трудятся над проблемой реструктуризации национального подходного налога»⁸.

Дармодехин также пригласил Карлсона к сотрудничеству со своим институтом. Российская принимающая сторона подготовила проект соглашения о сотрудничестве между ними и Центром Говарда. Это соглашение, согласно путевому дневнику Карлсона, предполагало подготовку совместных публикаций и переводов в области семейной социологии, проведение общей научно-исследовательской работы, обмен материалами и информацией, а также включение Карлсона в состав академического совета инсти-

6. Carlson, A.C. (1995) “Diary of trip to Moscow and Prague”, p. 2. *Gift to the author*.
7. В 1995 году министерство социальной защиты населения РФ все еще существовало. В 1996 году оно было объединено с Министерством труда РФ. Антонов был советником последнего и Государственной Думы Российской Федерации в 1990-е и последующие годы (Demoscop Weekly (2011) “Anatoliyu Ivanovichu Antonovu — 75 let”, *Demoscop Weekly* 475–476 [http://www.demoscope.ru/weekly/2011/0475/nauka01.php, accessed on 9.10.2018]).
8. Carlson, A.C. “Diary of trip to Moscow and Prague”, p. 5. Ссылается на Carlson, A.C. (1989) “A pro-family income tax”, *National Affairs* 37 (Fall) [https://www.nationalaffairs.com/public_interest/detail/a-pro-family-income-tax, accessed on 09.10.2018]. Многие работы Карлсона были переведены на русский язык.

тута. Договоренности были достигнуты по всем пунктам и «под звон бокалов» был подписан официальный протокол⁹.

Но не только Институт семьи и воспитания проявлял интерес к сотрудничеству с Карлсоном. По словам самого Карлсона, с ним также «хотел пообщаться по делу»¹⁰ некий русский православный деятель. Карлсон рассказывает о встрече с Иваном Шевченко, который был представлен ему как художник, председатель Православного Братства ученых и специалистов (ФАБОР)¹¹, в прошлом кандидат в депутаты Государственной Думы. Карлсон отмечает, что во время встречи с Шевченко что-то напоминало ему «о молодом Солженицыне»¹². Шевченко попросил у Карлсона помощи в организации международной конференции, посвященной проблемам семьи, запланированной на то лето в православном монастыре неподалеку от Москвы. Карлсон ответил, что сам думал о том, чтобы провести «конференцию близких по взглядам организаций в области защиты семьи со всех концов земного шара, своего рода неофициальный Конгресс семей с целью (1) выявить общие препятствия, создаваемые институту семьи в разных странах со стороны государства и экономики и (2) разработать “воззвание” или “декларацию”, адресованную правительствам мира и включающую основные общие требования»¹³. Он обещал приступить к подготовке этого мероприятия «не ранее середины 1996 года». Первый Всемирный конгресс семей состоялся в Праге в 1997 году с активным участием Шевченко и Антонова. Вслед за Москвой Карлсон отправился в Прагу, где принял участие в конференции «Дебаты о семье и о нас самих», организованной Гражданским Институтом (*Civic Institute*)¹⁴.

Четыре дня, проведенные Карлсоном в Москве, как сообщается в его путевых заметках, были полностью организованы Анто-

9. Carlson, A.C. “Diary of trip to Moscow and Prague”, p. 5.

10. Ibid, p. 4.

11. Братство было зарегистрировано в 1991 году и просуществовало вплоть до 2009 года.

12. Carlson, A.C. “Diary of trip to Moscow and Prague”, p. 4.

13. Ibid.

14. Гражданский институт, основанный в Праге в 1991 году Павлом Братинкой, описывается на сайте института как «консервативный, христианско-демократический и классический либеральный». «К середине 90-х годов, — говорится на сайте, — он стал первым чешским аналитическим центром, который поднял этот вопрос и подчеркнул важность традиционной семьи, семейных ценностей и семейной политики в Чешской Республике»: <http://www.obcinst.cz/en/> (06.11.2018).

новым, который устроил для него встречи с наиболее значимыми людьми — учеными, политиками и представителями государственной власти. Среди прочих Карлсон встретился с Еленой Феоктистовой, первым заместителем директора Департамента по делам семьи, женщин и детей Министерства социальной защиты, она проявила интерес к его работе, посвященной подоходному налогу для семей. Он также встречался с депутатом Государственной Думы и на тот момент председателем общественной организации «Союз женщин России» Екатериной Лаховой. Карлсон подозревал, что «Антонов пригласил меня на встречу с ней, чтобы я понял, против чего он борется (он постоянно называл ее феминисткой)»¹⁵.

Один эпизод в научной биографии Антонова намекает на близость его взглядов со взглядами Карлсона. В конце 1980-х и начале 1990-х годов Антонов участвовал в российско-американском проекте семейных социологов, инициированном Университетом Миннесоты. Результаты проекта были опубликованы в 1994 году под названием «Семья до и после перестройки. Взгляд из России и США»¹⁶. Проект, судя по всему, разочаровал вовлеченных в него американских и российских социологов. По крайней мере он точно стал разочарованием для Антонова, о чем он говорит в своем интервью¹⁷. Вместо написанной в соавторстве статьи в этом издании была опубликована стенограмма беседы Антонова с американским семейным социологом Ширли Циммерман. Дискуссия демонстрирует принципиальные разногласия между двумя учеными. В диалоге с Циммерман Антонов высказывает мнение, что роль семьи заключается в «посредничестве между репродуктивными интересами личности и общества. Семья является социальным институтом, обеспечивающим как демографическое, так

15. Carlson, A.C. "Diary of trip to Moscow and Prague", p. 7. Позиции этих высокопоставленных чиновников были изучены. Лахова защищает государственную политику в области полового воспитания и планирования семьи. Она была обвинена православными активистами в том, что является «лоббистом» Международной федерации планирования семьи (*Обухов Св. М. Экспертное заключение об организации РАПС. Православие Чтение. Сборник душеполезных текстов. 31.07.2000* [<http://www.zavet.ru/deti/raps2.htm>, доступ от 06.11.2018]).
16. Maddock, J.W., Hogan, M.J., Antonov, A.I., Matskovsky, M.S. (1994) *Families before and after Perestroika. Russian and U.S. Perspectives*. New York, London: The Guilford Press.
17. "Interview conducted in the context of the project Postsecular Conflicts with Anatolii Antonov", Moscow, 3.02.2017. *Interviewer: Olena Kostenko* (3 h 36 min).

и социальное воспроизводство»¹⁸. На это американский социолог отвечает: «Вы должны признать, что многие коллеги как в вашей стране, так и в моей, не считают репродуктивную функцию семьи краеугольным камнем направленной на нее политики. Это понятие может иметь определенную логику с демографической точки зрения, однако его трудно поддержать как с феминистской, так и с экологической позиции»¹⁹. Далее она продолжает свою мысль: «Учитывая различия в истории наших стран, любопытно, что в нашем диалоге именно вы подчеркиваете индивидуальные мотивы, в то время как я — социальную справедливость. Это интересная перемена в традиционных стереотипах советского коммунизма и американского капитализма». Спустя годы Антонов вспомнит этот эпизод и заметит, что в том проекте все американские ученые были «демократами, а не республиканцами». Эту публикацию Антонов отправлял Карлсону до их первой личной встречи в 1995 году, с тем чтобы дать ему понять, «за что они [американские социологи из Университета Миннесоты] критикуют меня» и чтобы убедить Карлсона в том, что они с ним «мыслят одинаково»²⁰.

Данный эпизод демонстрирует идеологическое сближение двух основателей ВКС, которое вытекает из опыта отвержения их взглядов со стороны академического мейнстрима в области семейной социологии. Работа Карлсона по вопросам семейной политики привлекла внимание лишь узкой аудитории ученых и была заклеена как представляющая «консервативно-христианские общественные науки»²¹. Карлсон, в свою очередь, считает себя учеником Питирима Сорокина (см. ниже) и Карла Циммермана, а также законным представителем альтернативной социологической школы, которая «резко противоречит основной направленности американской социологии в эту эпоху, [которая была] неомарксистской по своей ориентации»²². Антонов, в свою

18. Maddock, J.W., Hogan, M.J., Antonov, A.I., Matskovsky, M.S. *Families before and after Perestroika. Russian and U.S. Perspectives*, p. 197.

19. Ibid.

20. "Interview conducted in the context of the project Postsecular Conflicts with Anatolii Antonov".

21. Buss, D., Herman, D. *Globalizing Family Values. The Christian Right in International Politics*, p. xxxiii.

22. Карлсон в своем введении к: Zimmerman, C.C. (2008) *Family and Civilization. With an introduction by Allan C. Carlson*, p. viii. Wilmington: Intercollegiate Studies Institute. Более подробно см.: Uzlaner, D., Stoeckl, K. (2017) "The Legacy of Pitirim Sorokin in the Transnational Alliances of Moral Conservatives", *Journal of Classical Sociology* 18(2): 136–138. 133–153.

очередь, также видел себя в качестве социолога семьи, борющегося с марксистским наследием. Взгляды двух ученых совпали в их антимарксистской направленности, но, помимо того, их объединял и общий опыт неприятия со стороны доминирующей на Западе социологии семьи.

На большинстве встреч, которые состоялись у Карлсона во время его поездки в Москву в 1995 году, представители российской принимающей стороны, по-видимому, имели ясные представления о том, что именно они хотели получить — информацию, сотрудничество и стратегическую поддержку²³. Примечательно, что во время первого визита Карлсона единственным православным из их числа был Шевченко, который не являлся официальным представителем Русской православной церкви. Русская православная церковь оказалась в орбите Всемирного конгресса семей несколько позже.

Начиная с первого конгресса в Праге в 1997 году, ВКС в нерегулярном режиме проводил крупные международные мероприятия: в Женеве (1999), в Мехико (2004), в Варшаве (2007), в Амстердаме (2009). Российские участники, координатором которых выступал Антонов, принимали активное участие во всех этих мероприятиях. С 2012 года ежегодно проводятся международные конгрессы: Мадрид (2012), Сидней (2013), Москва (2014), Солт-Лейк-Сити (2015), Тбилиси (2016), Будапешт (2017), Кишинев (2018). Увеличение частоты мероприятий говорит о росте профессионализации организации, начавшемся после 2012 года. Это, безусловно, верно и в отношении российской стороны. После 2009 года на смену Антонову пришло молодое поколение активистов, выступающих за защиту семьи. Вместе с ними на эту орбиту вышла и Русская православная церковь. Одновременно с этим появились ряд состоятельных спонсоров и начался — по крайней мере, в России — совершенно новый этап в жизни ВКС.

23. Важно помнить, что начало и середина 1990-х годов в России были периодом экономического краха, финансового и социального кризиса. Это был также период беспрецедентной идеологической свободы, в течение которого группы и отдельные деятели разных идеологических убеждений, от ультраконсервативных до самых прогрессивных, появились как в самой России, так и пришли с Запада. Россия середины 1990-х годов была «рынком идей», и на этом рынке получение стратегической информации было значимым активом. По этому поводу Карлсон рассказывает об одном эпизоде из его поездки в Москву, когда, уже по пути в аэропорт, Антонов спросил его, что он думает о Линдоне Ларуше, «чья организация очень активна в России». (Carlson, A.C. "Diary of trip to Moscow and Prague", p. 9)

Этот новый этап включал в себя среди прочего и «академический» аспект, однако на этот раз российские и американские партнеры размышляли не над вопросами социологии семьи, демографии и семейного подоходного налога, а над наследием Питирима Сорокина. Сорокин — русский эмигрант, профессор социологии Гарвардского университета, чьи работы, посвященные социальному строю аграрного общества, семье и цивилизационному упадку, были написаны в 1930-х — 1950-х гг. и оказали значительное влияние на консервативную интеллигенцию в Америке. Практически неизвестный в Советском Союзе, он был «вновь открыт» в России в 1990-х годах и стал ориентиром для российских консерваторов. И Карлсон, и Антонов считали себя учениками Сорокина²⁴. В 2010 году Ларри Джейкобс, на тот момент управляющий директор ВКС, посетил Россию с официальным визитом. Джейкобс описывает это событие как «первую официальную поездку представителя ВКС в Москву со времени визита Алана Карлсона в 1997 году». Далее он резюмирует: «Мы были в восторге от поддержки, которую получили. Российские силы, выступающие за жизнь и семью, стремятся сотрудничать со своими коллегами на Западе. Учитывая традиционную поддержку веры и семьи, Россия будет играть всё более важную роль в международной борьбе за сохранение естественной семьи»²⁵.

С российской стороны смена поколений также привела к изменениям в стратегиях. Ключевым лицом, олицетворяющим эту переменную, стал бизнесмен Алексей Комов, который во время нашего интервью представился как «лоббист»²⁶. Несмотря на то, что Комов пишет докторскую диссертацию под руководством Антонова, он не объясняет свое вступление в ВКС фактом данного сотрудничества. Вместо этого он описывает свой путь к ВКС как самостоятельное начинание. «Мы слышали много тревожных новостей с Запада, о повсеместных гей-парадах, вы знаете [...], но я полагал, что на Западе должны были остаться христиане [...] и поэто-

24. Подробный анализ Сорокина как связующего звена между российскими и американскими семейными консерваторами см.: Uzlaner, D., Stoeckl, K. "The Legacy of Pitirim Sorokin in the Transnational Alliances of Moral Conservatives".

25. Визит Карлсона в Москву состоялся в 1995 году — Прим. автора. "Jacobs finds support for international pro-family and pro-life movement in Moscow", *Christian News Wire*, 13.12.2010 [<http://www.christiannewswire.com/news/4302615709.html>, accessed on 24.05.2017].

26. "Interview conducted in the context of the project Postsecular Conflicts with Alexey Komov", Moscow, 31.01.2017. Interviewer: Kristina Stoeckl, Olena Kostenko (1 h 40 min).

му я купил билет и отправился в Колорадо-Спрингс, где проходил Всемирный конгресс лидеров семей. Приехав, я сказал: “Здравствуйте, я Алексей Комов из России. Я бизнес-консультант. Давайте станем друзьями и следующий большой Всемирный Конгресс Семьи проведем в Кремле”. То была лишь мечта. У меня ничего не было, но была эта мечта, и они посмотрели на меня и спросили: “Кто этот парень?”²⁷. В общем и целом, Комов объясняет появление нового поколения российских участников ВКС активным стремлением российской стороны к взаимодействию с американскими партнерами.

Комов учреждает свою собственную организацию в защиту семейных ценностей под названием «Фонд поддержки семьи и демографии во имя святых Петра и Февронии»²⁸ и вместе с Павлом Парфентьевым — аналитический центр *FamilyPolicy.ru*²⁹. Комов налаживает взаимодействие ВКС с Русской православной церковью, точнее — с председателем Патриаршей комиссии по делам семьи, защиты материнства и детства протоиереем Димитрием Смирновым, которого Комов называет своим «духовником» (подробнее о Смирнове я скажу в следующем разделе). В 2011 году Комов и его коллега Игорь Белобородов, директор Института демографических исследований при РИСИ (Российский институт стратегических исследований, аналитический кластер президента России)³⁰, организовали своеобразный «пилотный» конгресс — московский демографический саммит на тему «Семья и будущее человечества». Спонсором этого саммита выступил Владимир Якунин, на тот момент еще занимавший пост президента ОАО «Российские железные дороги» и до сих пор являющийся директором Фонда Андрея Первозванного, который продолжает финансировать несколько социальных программ, среди которых фонд «Русский мир» и благотворительный проект «Святость материнства», руководит которым его жена Наталья Якунина³¹. Якунин также возглавляет Всемирный общественный

27. Ibid.

28. Этот фонд, похоже, не имеет веб-сайта. Можно обратиться к российскому разделу на сайте ВКС: <http://worldcongress.ru/>, доступ от 06.11.2018].

29. Website: <http://www.familypolicy.ru/> (accessed 06.11.2018); Bluhm, K., Brand, M. “Traditional Values’ Unleashed: The Ultraconservative Influence on Russian Family Policy”, p. 227.

30. Ibid, p. 226.

31. Фонд Андрея Первозванного [<http://www.st-andrew-foundation.org/about-found/>, доступ от 14.05.2018].

форум «Диалог цивилизаций», основанный в 2002 году³². Через Наталью Якунину ВКС вступил во взаимодействие с ежегодными конференциями, проводившимися на Родосе «Диалогом цивилизаций»³³ (IOF 2017). Еще одним спонсором выступил Константин Малофеев, бизнесмен, возглавляющий благотворительный фонд Василия Великого, в числе проектов которого православная частная школа и телеканал, пропагандирующий идеи русской православной государственности «Царьград ТВ» (*tsargrad.tv*)³⁴.

Наличие этой финансовой и административной поддержки в 2014 году позволило, наконец, провести ВКС в России. Комов так прокомментировал это событие: «Нам удалось окончательно организовать его в Кремле и в конгресс-зале храма Христа Спасителя, который является официальным конгресс-залом Русской православной церкви. У нас была встреча в Госдуме, и в результате мы по сути получили Кремль для проведения частного мероприятия — с лазерным шоу в древнем соборе, что было удивительно». Комов с гордостью отметил: «Наши американские друзья не могли поверить, что в России их встретили настолько масштабно»³⁵. Комов не упомянул о том, что московский конгресс прошел в августе 2014 года, официально не под эгидой ВКС и невзирая на многочисленные отказы со стороны западных участников. Россия присоединила Крым всего за несколько месяцев до этого и находилась под международными санкциями. Главный спонсор конгресса, Малофеев, состоял в санкционном списке США по обвинению в финансировании российских боевиков на востоке Украины³⁶ (Southern Poverty Law Center 2018).

32. Научно-исследовательский институт «Диалог цивилизаций», как он именуется с 2016 года, является глобальным мозговым центром с многополярной повесткой, ориентированной на глобализированное мировое сообщество. Она восходит к программе Организации Объединенных Наций, инициированной Ираном в 2001 году и направленной на поддержание диалога между цивилизациями. См.: <https://doc-research.org/about-us/history/>, accessed on 06.11.2018].

33. IOF (2017) “World Congress of Families Leadership Memo — Rhodes Forum, African Abortions, Malawi Conference, Pornography Hazards, LGBT Agenda”, *International Organization for the Family*, 29.09.2017 [<https://profam.org/world-congress-of-families-leadership-memo-rhodes-forum-african-abortions/>], accessed on 23.10.2018].

34. О фонде // Фонд Святителя Василия Великого [<http://fondsvv.ru/about/>], доступ от 14.05.2018].

35. “Interview conducted in the context of the project Postsecular Conflicts with Alexey Kocomov”.

36. “How the World Congress of Families serves Russian Orthodox political interests”, *Southern Poverty Law Center*, 2018 [<https://www.splcenter.org/hate->

К 2014 году российское участие в ВКС больше не находилось под влиянием информационно-пропагандистской деятельности американских христиан-консерваторов. Россия теперь заняла роль принимающей и руководящей стороны, причем не только в отношении самой России. В 2016 году ВКС проходил в Тбилиси, где его принимал Леван Васадзе, состоятельный бизнесмен и хороший знакомый Комова. В сентябре 2018 года ВКС представил пророссийски настроенному президенту Республики Молдова Игорю Додону платформу для запуска его политической программы в поддержку семьи. Как Васадзе, так и Комов учились в США, они знают европейские языки, культуру и политику, хорошо усвоили основные черты американских христиан-консерваторов. Сейчас они заняты тем, что применяют американскую модель «культурных войн» в своих странах, встречая своих западных партнеров лазерными шоу в Кремле и тематическими спектаклями в национальных оперных театрах (как в Тбилиси, так и в Кишиневе конгресс сопровождался музыкальными и балетными постановками). ВКС в России прошел долгий путь с момента своего основания в январе 1995 года в Москве, когда, как вспоминал главный герой того периода Антонов во время нашего интервью в 2017 году, найти деньги на билет в третьем ряду на спектакль Большого театра «Лебединое озеро» для своего американского друга было настоящим подвигом.

Однако не только российское участие в ВКС стало более профессиональным, но и американское руководство ВКС претерпело смену поколений и стиля управления. В 2016 году Брайан Браун, продолжая занимать должность президента американской неправительственной организации «Национальная организация в поддержку брака», возглавил ВКС. С тех пор наименование «Всемирный конгресс семей» продолжает оставаться фирменным знаком международных конгрессов, организуемых этой группой, однако сама организация в настоящее время носит название «Международная организация в интересах семьи» (МОС)³⁷.

[watch/2018/05/16/how-world-congress-families-serves-russian-orthodox-political-interests](https://www.profam.org/), accessed on 04.10.2018].

37. International Organization for the Family [<https://www.profam.org/>, accessed on 04.10.2018]. Присутствие ВКС в Сети всегда было непостоянным, временные сайты создаются специально для мероприятий, а затем переводятся в автономный режим. Также существует поддельный сайт (www.worldcongressoffamilies.org), который, по всей видимости, нелегально использует аутентичный контент бывшего веб-сайта ВКС для своих подрывных целей.

С точки зрения американской стороны, российское отделение ВКС — лишь один, хотя и важный партнер среди прочих. Антонов выступал партнером Карлсона в планировании участия России в конгрессах в течение первого десятилетия, но в первые годы существования организации, с точки зрения политической и финансовой поддержки, другие партнеры — главным образом Исламская конференция при ООН, Католическая церковь и Церковь Иисуса Христа Святых последних дней (мормоны) — играли более важную роль³⁸. Русская православная церковь подключилась к деятельности ВКС только после того, как вместо Антонова организационными вопросами стал заниматься Комов. С этого времени Московский Патриархат, по крайней мере как это понимают американские партнеры, занял в этой деятельности ключевую позицию. Карлсон называет Русскую православную церковь «глобальной религией», занявшей в поле социального консерватизма место католической церкви, которая «при Папе Франциске <...> в определенном смысле отступает от консервативной позиции по социальным вопросам». Как он замечает далее, поскольку «<...> Франциск решил не делать упор на деятельность в поддержку семьи и жизни, как это было при двух его предшественниках <...>, тот факт, что Православная церковь начала выступать по этим вопросам на международном уровне, является огромным событием»³⁹.

Несмотря на эти изменения, консервативные католические группы продолжают выступать в качестве надежных партнеров и организаторов в рамках ВКС. Конгресс 2019 года будет проходить в Италии, где тот же Комов имеет хорошие отношения с Маттео Сальвини, лидером «Лиги» (*Lega*), радикальной правой партии Италии⁴⁰. Более подробно я скажу о политических последствиях деятельности ВКС в Западной Европе в третьей части этой работы.

Подводя итог обзора истории основания и эволюции ВКС, я могу сделать следующий вывод: американские «отцы-основа-

38. “Interview conducted in the context of the project Postsecular Conflicts with Allan C. Carlson”, 19 May 2018, *Interviewer: Dmitry Uzlaner* (49 min). Клиффорд Боб на этом раннем этапе называл ВСК «союзом баптистов и паранджи» (Bob, C. *The Global Right Wing and the Clash of World Politics*, pp. 36–43).

39. “Interview conducted in the context of the project Postsecular Conflicts with Allan C. Carlson”.

40. “Interview conducted in the context of the project Postsecular Conflicts with Alexey Komov”.

тели» ВКС внесли свой вклад в формирование морально-консервативной среды в бывших коммунистических странах, которая в данный момент напоминает американский христианский консерватизм и продолжает его стратегию. Борьба за традиционные семейные ценности распространилась из США в Россию, а также в Восточную и Западную Европу. Информация, полученная в ходе интервью, показывает, что распространение этих идей было результатом скорее взаимной заинтересованности, чем односторонним влиянием со стороны американских христиан-консерваторов. В частности, в российском контексте принятие и адаптация элементов американских «культурных войн» имели новые религиозные и политические последствия, которые будут проанализированы в следующей части данной работы.

III.1. Консервативный экуменизм: русское православное видение

Консервативная программа ВКС в поддержку семьи объединяет представителей различных христианских конфессий, что делает эту организацию образцовым примером «консервативного экуменизма», описанного Шишковым⁴¹. С американской точки зрения, межконфессиональное сотрудничество между единомышленниками из различных религиозных организаций является общей чертой консервативного нормативного предпринимательства (Hunter 1991, 86-88). Однако в русском православном контексте межконфессиональное (между православными, католиками, протестантами, евангеликами) сотрудничество консервативных религиозных деятелей является чем-то очевидно новым.

За светскими академическими начинаниями ВКС как сотрудничества между российскими и американскими светскими активистами, о чем я говорила в предыдущем разделе, по крайней мере с американской стороны стояли религиозные и, более конкретно, межрелигиозные цели. Карлсон, лютеранин по вероисповеданию, сотрудничал и продолжает сотрудничать с консервативным христианским журналом *Touchstone*, который поддерживал

41. Shishkov, A. "Two Ecumenisms: Conservative Christian Alliances as a New Form of Ecumenical Cooperation". Исходя из нашего анализа программ мероприятий ВКС за период с 1997 по 2017 год, среди участников ВКС большую часть составляют христиане, в первую очередь католики, а также протестанты различных деноминаций и евангелисты, мормоны и православные. Участие иудеев и мусульман является минимальным.

и освещал деятельность ВКС с самого его начала и активно способствовал взаимодействию и формированию «братства» католиков, протестантов и православных. Это, однако, касается не всех католиков, протестантов и православных, но лишь тех из них, кто разделяет идеи консервативного христианства: «Рост популярности [журнала] *Touchstone* отчасти объясняется изменением религиозного и культурного ландшафта. <...> Католики прошли через двадцатилетний период после Второго Ватиканского собора; многие протестанты были в растерянности по поводу того, не зашли ли они слишком далеко по извилистым тропкам богословского либерализма; евангельские христиане продолжали обсуждать “лето любви” или же искали путей литургического обновления (*the Canterbury trail*); православные же — остававшиеся практически невидимыми — лишь начали понемногу освобождаться от своей заикленности на этнический контекст». В результате «<...> консервативные христиане разных конфессий в ситуации всё большей либерализации мейнстримных церквей двинулись навстречу друг другу»⁴². Сторонники этого межконфессионального сотрудничества не только называют свое движение «экуменическим», но и утверждают, что оно превосходит классический экуменизм: «Это движение стало известно как “новый экуменизм” или “окопный экуменизм” (*ecumenism of the trenches*). Движение отличалось от официальных экуменических движений и по многим ключевым параметрам было гораздо более эффективным»⁴³. ВКС рассматривается как проявление именно этого «истинного экуменизма»⁴⁴.

Межконфессиональный состав ВКС и его привлекательность в глазах консервативно настроенных православных групп резко контрастируют с антиэкуменизмом, широко распространенным внутри православных церквей России и Грузии, двух Церквей, которые до сих пор наиболее открыто выражали официальную поддержку ВКС. В мае 2016 года конгресс проходил в Тбилисской филармонии — зал был полностью заполнен, а треть мест занимало

42. Kushiner, J.M. (2006) “Christians All Together. *Touchstone’s* Twenty Years of Friendship & Proclamation”, *Touchstone. A Journal of Mere Christianity* (September/October) [<https://www.touchstonemag.com/archives/article.php?id=19-08-003-e>, accessed on 09.08.2018].

43. Ibid.

44. Kushiner, J.M. (2018) “In Memoriam, Lawrence D. Jacobs”, *Touchstone. A Journal of Mere Christianity* (July/August) [<http://www.touchstonemag.com/archives/article.php?id=31-04-001-q>, accessed on 09.08.2018].

окружение Патриарха Илии, почтившего ВКС своим присутствием. На сцену вышел старейшина Роберт Гей из церкви Иисуса Христа Святых последних дней. Свою речь он начал с выражения преданности своей жене (которая вскоре присоединилась к нему на сцене), после чего подробно рассказал о миссии ВКС. Грузинские священнослужители, чье образование было, несомненно, связано с патристической и аскетической богословской традицией православной церкви, вежливо приняли это радостное «евангелие семьи» от человека, которого, по всей вероятности, считали безбожником. Антиэкуменизм среди консервативных слоев православных церквей имеет долгую историю. Грузинская православная церковь вышла из Всемирного Совета Церквей по той причине, что более не хотела поддерживать экуменический диалог, который она считала чересчур прогрессивным. В то же время в России консерваторы смогли убедить Патриарха Московского пренебречь участием во Всеправославном Соборе 2016 года. Как же тогда объяснить ту поддержку, которую эти же консервативные группы оказали ВКС?

ВКС активно включился в процесс поиска нового определения «экуменизма» в православном контексте, следуя здесь примеру американских христиан-консерваторов. Это новое понимание предполагает признание некоторых форм межконфессиональных и межрелигиозных контактов, которые оказываются возможными до тех пор, пока они ценностно консервативны, а также подразумевают отказ от классического экуменизма с его «объединительными» и «прогрессивными» элементами⁴⁵. Участие православной церкви в ВКС не единственный пример такого межконфессионального сотрудничества. Среди других примеров можно упомянуть приверженность Московского Патриархата «стратегическому союзу» с Католической церковью⁴⁶ и его сотрудничество с Евангелической церковью Билли Грэма⁴⁷. Это переопределение «экуменизма» в консервативном ключе подвергается критике на теологических основаниях со стороны многих ученых, утверждающих, что «консервативный экуменизм» не отвечает крите-

45. Shishkov, A. "Two Ecumenisms: Conservative Christian Alliances as a New Form of Ecumenical Cooperation".

46. Eastern, R. (2017) "Orthodox/Roman Catholic collaboration against western militant secularism: its proposal, benefits and dangers", *geopolitica.ru*, 28.06.2017 [https://www.geopolitica.ru/en/article/strategic-alliance, accessed on 22.10.2018].

47. Shishkov, A. "Two Ecumenisms: Conservative Christian Alliances as a New Form of Ecumenical Cooperation".

риям взаимной открытости и стремления к единству, необходимым для экуменической работы⁴⁸.

ВКС пропагандирует традиционную патриархальную семейную модель, построенную вокруг соединенных узами брака мужа и жены и их биологического потомства. В терминологии ВКС эта «естественная семья» является «частью сотворенного порядка» и «укоренена в человеческой природе»⁴⁹. В «Декларации Всемирного конгресса семей правительствам мира», представленной на конгрессе в Праге в 1997 году, в первой строке упоминается «наше доверие Богу и Его водительству», а брак определяется как «богоустановленный»⁵⁰. Женевская декларация ВКС 1999 года подтверждает, что «естественная человеческая семья создана Творцом»⁵¹. Декларация Мехико 2004 года не содержит упоминаний Бога или Творца, тогда как Варшавская декларация ВКС 2007 года определяет естественную семью как «творение Божие» и начинается с цитаты из «Хартии прав семьи», официально опубликованной Ватиканом в 1983 году⁵². Можно сказать, что из всех деклараций ВКС Варшавская декларация является наиболее религиозно окрашенной. Написанная с католической точки зрения («встречаясь в Польше, на родине Папы Иоанна Павла II, мы особенно благодарим Бога за учение Папы о Божественном попечении о браке»), эта декларация благодарит «все религиозные общины, которые исповедуют эти истины». В большинстве последующих деклараций ВКС повторяется концепция «сотворенного порядка», но ни одна из них не формулирует более обширного религиозного и богословского обоснования.

Карлсон, основатель ВКС, отрицает, что поиск некой общей теологии является целью ВКС, «по крайней мере, речь не идет

48. См. У. Коэн в этом выпуске. См. также: Elsner, R. (2018) “Wie ökumenisch sind ‘konservative Allianzen’?”, *Religion und Gesellschaft in Ost und West* 10: 18–22; Wasmuth, J. (2018) “Ökumene 2.0 – ein neues ökumenisches Paradigma?”, *Religion und Gesellschaft in Ost und West* 10: 21–23.

49. Carlson, A.C., Mero, P.T. (2005) “The Natural Family: A Manifesto”, *The Howard Center for Family, Religion & Society and the Sutherland Institute*.

50. “A Declaration From The World Congress of Families To The Governments of the Globe Adopted by the Delegates to The World Congress of Families Prague, The Czech Republic”, 22.03.1997 [http://www.worldcongress.pl/docs/en/pdf/prague_declarati-on_1997.pdf, accessed on 15.10.2018].

51. “Geneva Declaration of the WCF”, World Congress of Families, 1999 [http://www.worldcongress.pl/docs/ru/pdf/genewa_declaration_1999.pdf, доступ от 15.10.2018].

52. “Warsaw Declaration of the WCF 11–13 May 2007”, Postsecular Conflicts Project archive.

об общей теологии по фундаментальным вопросам о природе Евхаристии или Самого Бога»⁵³. С мормонами, добавляет Карлсон, водораздел еще шире, поэтому внутри ВКС «мы не пытаемся решать подобные вопросы, но, на практике относимся ко всему этому как к своего рода “мирянской теологии семьи”»⁵⁴. Он также заявляет, что ВКС частично определяется «общими врагами».

С православной точки зрения, теологическое обоснование семьи является спорным вопросом. Православное богословское понимание семьи двойственно, в нем присутствуют два противоположных друг другу видения. С одной стороны, как указывает Брэндон Галлахер, в основе святоотеческого учения о семье и сексуальности лежит аскетический идеал целомудрия, а не идея семьи⁵⁵. С другой стороны, в русском православном богословии довольно широко распространена идея семьи как «домашней» или «малой» церкви. Эту идею активно развивал покойный протоиерей Глеб Каледа (1921–1994)⁵⁶. Протоиерея Димитрия Смирнова, главного церковного сторонника Всемирного конгресса семей в России, можно вполне назвать учеником этой богословской школы, говорящей о семье как о «домашней» или «малой» церкви.

Российские организаторы подчеркивают светский, а не религиозный характер участия в ВКС. С российской точки зрения это вполне оправданно: российская история ВКС носит научный и политический характер, к тому же Церковь, как я уже демонстрировала ранее, присоединяется к его работе лишь около 2010 года в формате инициативы некоторых мирян, поддержанной Смирновым. Смирнов — консерватор, но при этом достаточно современный по своей манере взаимодействия с аудиторией. Он ведет мультимедийный блог и телевизионную передачу, где в качестве гостей принимает в том числе консервативных спикеров с Запада. Для руководителя Патриаршей комиссии по вопросам семьи, защиты материнства и детства взаимодействие с ВКС открывает возможность участия в межконфессиональной и международной деятельности, в иных условиях доступной исключи-

53. “Interview conducted in the context of the project Postsecular Conflicts with Allan Carlson”, 15 May 2018, Interviewer: Caroline Hill 15 May 2018 (1 h 40 min).

54. Ibid.

55. Gallaher, B. (2018) “Tangling with Orthodox Tradition in the Modern West: Natural Law, Homosexuality, and Living Tradition”, *The Wheel* 13(14): 50–63.

56. Каледа Г. Домашняя церковь. Москва: Изд. Зачатьевский Монастырь, 1998.

тельно высшей церковной иерархии и представителям Отдела внешних церковных связей. Тот факт, что ВКС позиционируется как мирянская, светская, а не как религиозная инициатива, вероятно, имеет определенные преимущества для репутации Смирнова в среде православных консерваторов.

Комов отмечает, что одной из своих задач видит донесение до антиэкуменически настроенных консервативных православных собратьев (менее открытых, чем его духовник) смысла межконфессиональной деятельности ВКС:

Эти люди всегда или по крайней мере нередко с подозрением относятся к моей деятельности <...> они очень подозрительны к любым контактам с неправославными, нерусскими. <...> но их не большинство <...> и теперь их меньше, чем было когда мы начинали, теперь они вроде бы знают, кто я, так что проблем с этими людьми нет⁵⁷.

Другой российский участник ВКС также не видит никакой проблемы в межконфессиональном сотрудничестве, если оно является политическим и происходит между консерваторами:

Как православный христианин [я говорю, что] мы не можем иметь никакого совместного молитвенного общения с любыми другими религиями <...> это определенно ересь <...> Что же касается нерелигиозной части — общественной, научной, профессиональной — то там, мы, конечно, должны объединяться⁵⁸. (Interview 2018c).

Кроме того, тот публичный образ, который ВКС транслирует во время своих мероприятий, в значительной степени имеет светский характер. На все мероприятия ВКС приглашаются местные официальные религиозные спикеры, при этом программа не предполагает каких-либо религиозных ритуалов. «Вдохновляющими моментами» на собраниях ВКС являются балетные спектакли и лазерные шоу, а не мессы или молитвы. С российской стороны, ВКС не имеет ни одного из «объединительных» признаков классического экуменизма, но более того — практически

57. "Interview conducted in the context of the project Postsecular Conflicts with Alexey Kozlov".

58. "Interview conducted in the context of the project Postsecular Conflicts, Interviewee remains anonymous", 9 February 2018, *Interviewer: Caroline Hill* (40 min).

не пользуется межконфессиональной риторикой и специфическими ритуалами правоконсервативного «окопного эккуменизма».

В рамках ВКС российские активисты, выступающие за семью, сотрудничают с представителями европейского католического правоконсервативного направления. Разделение на идеологические фракции — это, конечно, не новое явление в католической церкви, но факт в том, что эти католики в настоящее время вступают в партнерские отношения с российскими «семейными консерваторами». Оставаясь в рамках собственной церковной традиции, представители консервативного католицизма не скрывают радости по поводу того теплого приема, который они получают. Один из примеров — немецкий католический публицист Габриэле Куби, чьи брошюры против «гендерной теории»⁵⁹ представлены как серьезная наука в контексте ВКС⁶⁰. В целом католическая теология, по-видимому, с трудом принимает произведения такого рода. За некоторыми исключениями⁶¹, академические теологи (и тем более социологи) склонны игнорировать взгляды Куби как неакадемические, в то время как миряне и отдельные священники, разделяющие консервативные убеждения, воспринимают их на полном серьезе. Куби, как и Карлсон, является представителем «правой христианской социальной науки», которая существует в отрыве от богословского и академического дискурса в соответствующем национальном контексте, но которая создает свою последовательную «исследовательскую» повестку в США, Европе и России.

III.2. Ценностно ориентированная геополитика и культурные войны в Европе

Одна из причин, по которой я начала эту статью с пространного повествования об участии России в создании ВКС, заключается в том, что если мы хотим понять роль американского правоконсервативного христианского движения, Русской православной церкви и Кремля в глобальной борьбе против гендерного равен-

59. Kuby, G. (2012) *Die globale sexuelle Revolution*. Kissleg: fe-medienverlag.

60. “Interview conducted in the context of the project Postsecular Conflicts, Interviewee remains anonymous”.

61. Например: Anic, J.R. (2016) “Die Anti-Gender-Bewegung. Ein Beitrag zur Bewertung des Phänomens”, *Journal of the European Society of Women in Theological Research* 24: 13–29; Marschütz, G. (2014) “Wachstumspotenzial für die eigene Lehre. Zur Kritik an der vermeintlichen Gender-Ideologie”, *Herder Korrespondenz* 68(9): 457–462.

ства и либеральных прав человека, то важно иметь перед собой правильную временную шкалу. С точки зрения сегодняшнего дня, после того консервативного поворота, который был проделан российским режимом начиная с 2012 года, ВКС выглядит как политически управляемая инициатива — со стороны американских правых христианских движений⁶² или же со стороны Кремля⁶³. На самом деле ВКС возникла за 15 лет до консервативного поворота российского правительства. К тому моменту, когда Путин решил сделать «традиционные ценности» своего рода лозунгом своего третьего президентского срока, ВКС уже функционировал. Для американских соучредителей российская история была лишь одним из многих направлений деятельности; успех пришел к данному начинанию лишь пятнадцать лет спустя. Успех ВКС в России и в других частях Восточной и Западной Европы не может быть объяснен только американским влиянием и содействием Кремля. Он также должен рассматриваться в более широком контексте национальной, европейской и мировой политики.

ВКС является аккредитованной неправительственной организацией при Организации Объединенных Наций. Это означает, что помимо организации международных конгрессов он также действует в более широком политическом контексте прав человека. В Организации Объединенных Наций ведется борьба за правильное толкование прав человека, при этом либеральные акторы поощряют прогрессивное, экспансивное и индивидуалистическое толкование, а консервативные — борются за консервативное, ограничительное и контекстуальное их прочтение⁶⁴. Одним из примеров этой продолжающейся борьбы является борьба за определение и понимание семьи. В пункте 3 статьи 16 «Всеобщей декларации прав человека» семья определяется как «естественная и основная ячейка общества <...>, имеющая право на защиту со стороны общества и государства». Консерваторы интерпретируют это определение как основание для защиты прав семьи как группы и в качестве аргумента против политики, направленной на укрепление прав отдельных членов семьи (например, поли-

62. “Globalizing Homophobia. How the American Right Supports and Defends Russia’s Anti-Gay Crackdown”.

63. War is Boring “The Kremlin Builds an Unholy Alliance With America’s Christian Right”.

64. Stoeckl, K. Medvedeva, K. Forthcoming. “Double Bind at the UN: Western Actors, Russia, and the Traditionalist Agenda”, *Global Constitutionalism*.

тики, направленной на расширение прав и полномочий женщин и детей). Во всех декларациях ВКС содержится ссылка на статью 16 (3) «Всеобщей декларации прав человека», а в манифесте о естественной семье прямо говорится: «Мы утверждаем, что естественная семья, а не индивид, является основной ячейкой общества»⁶⁵.

Ученые сходятся во мнении, что отправной точкой начала политической борьбы против индивидуалистического подхода к понимаю семьи стала Каирская конференция ООН по народонаселению и развитию 1994 года и Пекинская конференция ООН по положению женщин 1995 года. Основным противником прогрессивной повестки в то время был Ватикан, который призывал консервативные христианские НПО, такие как Центр Говарда, присоединиться к борьбе в области прав человека за «традиционное» и «естественное» понимание семьи против «гендерных» подходов и прав сексуальных меньшинств. Ученые единодушны в своей оценке того, что Каир и Пекин знаменовали собой момент, когда Ватикан и глобальное движение христианских правых консолидировали свои взгляды на женщин, семью и роль международного порядка, а ранее национальные и местные движения стали глобальными и транснациональными⁶⁶. ВКС возник именно из этого контекста.

Россия и Русская православная церковь не играли никакой роли в дискуссиях вокруг Каира и Пекина. В середине 1990-х годов у страны и церкви были другие проблемы. Только позже, и во многом благодаря той роли катализатора, которую сыграл ВКС и его российские лидеры, Русская православная церковь, а впоследствии и российское правительство, присоединились к продолжающейся по сей день глобальной борьбе за определение семьи и вокруг прав ЛГБТ⁶⁷.

65. Carlson, A.C., Mero, P.T. "The Natural Family: A Manifesto".

66. Bob, C. (2012) *The Global Right Wing and the Clash of World Politics*; Buss, D., Herman, D. (2003) *Globalizing Family Values. The Christian Right in International Politics*; Irvine, J.A. (2012) "Exporting the Culture Wars: Concerned Women for America in the Global Arena", in M.B. Kathleen, S.M. Deutsch (eds) *Women of the Right: Comparisons and Interplay across Borders*, pp. 36–51. Pennsylvania: Pennsylvania University Press; Friedman, E.Jay. (2003) "Gendering the Agenda: The Impact of the Transnational Women's Rights Movement at the UN Conferences of the 1990s.", *Women's Studies International Forum* 26(4): 313–332.

67. Stoeckl, K. (2016) "The Russian Orthodox Church as Moral Norm Entrepreneur", *Religion, State & Society* 44(2): 131–151.

В других частях Центральной и Восточной Европы просемейная повестка символизирует все возрастающее недовольство ЕС. Сборник «Религия в расширяющейся Европе»⁶⁸ представляет собой хорошую хронику постепенно возникающего напряжения между консервативными религиозными установками и либеральным пониманием прав человека, продвигаемым ЕС. В контексте России, а также Центральной и Восточной Европы консервативная просемейная повестка, до этого ориентированная в основном против прогрессивных инициатив в ООН со стороны либеральных НПО, обрела новые цели. Церкви и правительства стран бывшего коммунистического лагеря нашли себе врагов в лице либеральных НПО, Европейского союза, Европейского суда по правам человека и Совета Европы. Венгрия при Викторе Орбане — яркий пример такого развития событий, и не случайно, что в 2017 году ВКС прошел именно в Будапеште и был открыт самим Орбаном.

Для восточноевропейских партнеров ВКС — в России, Грузии, Молдове и Венгрии — идеологическая борьба явно выходит за пределы сугубо семейной проблематики. Здесь присутствует более широкий контекст — вопрос о том, должны ли их страны ориентировать свое политическое и экономическое развитие на Запад или же на Восток, в сторону ЕС или же в сторону России, открыться по отношению к миру или же сосредоточиться на своих внутренних делах. Западническая ориентация позиционируется как аморальная, антирелигиозная и антисемейная, ориентация на Восток — как путь спасения, нравственности, православной религиозности и демографического роста. Новой эту традиционную антизападническую установку православного, русского или советского типа делает то обстоятельство, что отныне подобный антилиберализм находит союзников на Западе. Отвергается не Запад как таковой, но лишь «либеральный Запад». Социальные консерваторы с Запада, какие бы конфессии они ни представляли, являются желанными партнерами. Просемейная повестка ВКС на постсоветском пространстве и в Восточной Европе привела к новой политической поляризации «правых» и «левых». В Центральной и Восточной Европе глобализация американских «культурных войн» привела к перестройке геополитических блоков

68. Byrnes, T.A., Katzenstein, P.J. (eds) (2006) *Religion in an Expanding Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

прошлого под новую идеологическую платформу: Россия «справа» — как лидер политической повестки, в основе которой идеи национального суверенитета и консервативных семейных ценностей, Европейский Союз «слева» — как защитник прогрессивного понимания прав человека и наднациональных политических институтов.

Эти новые европейские культурные войны едва ли были предсказуемы в 1995 году. В то время, когда консервативные христиане в США оплакивают проигранную культурную войну⁶⁹, Европа, похоже, становится новым полем битвы между прогрессистами и социальными консерваторами. Европейские и, в частности, российские социальные консерваторы не считают себя проигравшей стороной, они лишь начинают свое сражение. Их уверенность в себе подкрепляется тем фактом, что правые популистские партии по всей Европе в борьбе с исламом и иммиграцией вновь открывают для себя христианство и принимают покровительство Владимира Путина⁷⁰.

IV. Заключение

В статье была рассмотрена предложенная Андреем Шишковым гипотеза «консервативного экуменизма». Эта гипотеза стала отправной точкой для углубленного анализа деятельности Всемирного конгресса семей. Эволюция ВКС, его идей, а также его политическое и религиозное влияние стали главным предметом анализа. ВКС действительно представляет собой один из примеров «консервативного экуменизма». Он является частью более широкого феномена межконфессионального сотрудничества, в рамках которого консервативные христиане объединяются против общих врагов (либерализма, секуляризма, феминизма и т. д.), вынося при этом за скобки попытки доктринального и догматического примирения, предпринимаемые официальным экуменическим движением, или просто дистанцируясь от них. В этой статье показано, что российская составляющая в деятельности ВКС, несмотря на выраженный энтузиазм представителей Русской православной церкви, является продуктом скорее формирующегося консервативного гражданского общества в самой России,

69. Dreher, R. (2017) *The Benedict Option: A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation*: Sentinel.

70. Shekhovtsov, A. *Russia and the Western Far Right*. *Tango Noir*.

нежели самой Церкви. Идеологическая поляризация, продвигаемая ВКС в России, следует образцу американских культурных войн, она порывает с традиционными антизападническими, антикатолическими и антиэкуменическими взглядами православных консерваторов. Обращение к «традиционным ценностям» в России последних лет часто интерпретируется как стремление вернуться к национальным корням, к безопасному прошлому, к потерянному единству. В свете событий, описанных в данной статье, поворот к «традиционным ценностям» оказывается скорее обратным явлением: обращением России к современности, к реальности ценностной поляризации в плюралистическом обществе.

References

Interviews

- “Interview conducted in the context of the project Postsecular Conflicts with Anatolii Antonov”, Moscow, 3.02.2017. Interviewer: Olena Kostenko (3 h 36 min).
- “Interview conducted in the context of the project Postsecular Conflicts with Alexey Komov”, Moscow, 31.01.2017. Interviewer: Kristina Stoeckl, Olena Kostenko (1 h 40 min).
- “Interview conducted in the context of the project Postsecular Conflicts with Allan C. Carlson”, 19 May 2018, Interviewer: Dmitry Uzlaner (49 min).
- “Interview conducted in the context of the project Postsecular Conflicts with Allan Carlson”, 15 May 2018, Interviewer: Caroline Hill 15 May 2018 (1 h 40 min).
- “Interview conducted in the context of the project Postsecular Conflicts, Interviewee remains anonymous”, 9 February 2018, Interviewer: Caroline Hill (40 min).

Literature

- “Anatoliyu Ivanovichu Antonovu — 75 let”, *Demoscop Weekly*, 2011, 475–476 [<http://www.demoscope.ru/weekly/2011/0475/nauka01.php>, accessed on 9.10.2018].
- Anic, J.R. (2016) “Die Anti-Gender-Bewegung. Ein Beitrag zur Bewertung des Phänomens”, *Journal of the European Society of Women in Theological Research* 24: 13–29.
- Bluhm, K., Brand, M. (2018) “‘Traditional Values’ Unleashed: The Ultraconservative Influence on Russian Family Policy”, in K. Bluhm, M. Varga (eds) *New Conservatives in Russia and East Central Europe*, pp. 223–244. London, New York: Routledge.
- Bob, C. (2012) *The Global Right Wing and the Clash of World Politics*. New York: Cambridge University Press.
- Buss, D., Herman, D. (2003) *Globalizing Family Values. The Christian Right in International Politics*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Byrnes, T.A., Katzenstein, P.J. (eds) (2006) *Religion in an Expanding Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carlson, A.C. (1989) “A Pro-Family Income Tax”, *National Affairs* 37 (Fall) [https://www.nationalaffairs.com/public_interest/detail/a-pro-family-income-tax, accessed on 09.10.2018].

- Carlson, A.C., Mero, P.T. (2005) "The Natural Family: A Manifesto", *The Howard Center for Family, Religion & Society and the Sutherland Institute*.
- Dreher, R. (2017) *The Benedict Option: A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation*: Sentinel.
- Eastern, R. (2017) "Orthodox/Roman Catholic collaboration against western militant secularism: its proposal, benefits and dangers", *geopolitica.ru*, 28.06.2017 [https://www.geopolitica.ru/en/article/strategic-alliance, accessed on 22.10.2018].
- Elsner, R. (2018) "Wie ökumenisch sind 'konservative Allianzen'?", *Religion und Gesellschaft in Ost und West* 10: 18–22.
- Friedman, E.Jay. (2003) "Gendering the Agenda: The Impact of the Transnational Women's Rights Movement at the UN Conferences of the 1990s.", *Women's Studies International Forum* 26(4): 313–332.
- Gallaher, B. (2018) "Tangling with Orthodox Tradition in the Modern West: Natural Law, Homosexuality, and Living Tradition", *The Wheel* 13(14): 50–63.
- Irvine, J.A. (2012) "Exporting the Culture Wars: Concerned Women for America in the Global Arena", in M.B. Kathleen, S.M. Deutsch (eds) *Women of the right: comparisons and interplay across borders*, pp. 36–51. Pennsylvania: Pennsylvania University Press.
- Kuby, G. (2012) *Die globale sexuelle Revolution*. Kissleg: fe-medienverlag.
- Kushiner, J.M. (2006) "Christians All Together. Touchstone's Twenty Years of Friendship & Proclamation", *Touchstone. A journal of mere Christianity* (September/October) [https://www.touchstonemag.com/archives/article.php?id=19-08-003-e, accessed on 09.08.2018].
- Kushiner, J.M. (2018) "In Memoriam, Lawrence D. Jacobs", *Touchstone. A journal of mere Christianity* (July/August) [http://www.touchstonemag.com/archives/article.php?id=31-04-001-q, accessed on 09.08.2018].
- Maddock, J.W., Hogan, M.J., Antonov, A.I., Matskovsky, M.S. (1994) *Families before and after Perestroika. Russian and U.S. perspectives*. New York, London: The Guilford Press.
- Marschütz, G. (2014) "Wachstumspotenzial für die eigene Lehre. Zur Kritik an der vermeintlichen Gender-Ideologie", *Herder Korrespondenz* 68(9): 457–462.
- Shekhovtsov, A. (2017) *Russia and the Western Far Right. Tango Noir*. London Routledge.
- Hunter, J.D. (1991) *Culture Wars. The Struggle to Define America*, pp. 86–88. New York: Basic Books.
- Shishkov, A. (2017) "Two Ecumenisms: Conservative Christian Alliances as a New Form of Ecumenical Cooperation", *State, Religion and Church* 4(2): 58–87.
- Shishkov, A. "Two Ecumenisms: Conservative Christian Alliances as a New Form of Ecumenical Cooperation".
- Stoeckl, K. (2016) "The Russian Orthodox Church as Moral Norm Entrepreneur", *Religion, State & Society* 44(2): 131–151.
- Stoeckl, K. Medvedeva, K. Forthcoming. "Double Bind at the UN: Western Actors, Russia, and the Traditionalist Agenda", *Global Constitutionalism*.
- Stroop, Ch. (2016) "A Right-Wing International? Russian Social Conservatism, the World Congress of Families, and the Global Culture Wars in Historical Context", *The Public Eye* Winter: 4–10.
- Uzlaner, D., Stoeckl, K. (2017) "The Legacy of Pitirim Sorokin in the Transnational Alliances of Moral Conservatives", *Journal of Classical Sociology* 18(2): 136–138, 133–153.

Экуменизм: новые тренды

Wasmuth, J. (2018) “Ökumene 2.0 – ein neues ökumenisches Paradigma?”, *Religion und Gesellschaft in Ost und West* 10: 21–23.

Zimmerman, C.C. (2008) *Family and Civilization. With an introduction by Allan C. Carlson*. Wilmington: Intercollegiate Studies Institute.

СЕРГЕЙ МЕЛЬНИК

Классификации типов межрелигиозного диалога: анализ существующих подходов

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-4-87-118>

Sergey Melnik

A Typology of Interreligious Dialogue: Analysis of Existing Approaches

Sergey Melnik – Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate; Interreligious Council of Russia; Department of Philosophy, Institute of Scientific Information for Social Sciences (Moscow, Russia). melnik.s.vl@yandex.ru

The concept of interreligious dialogue can be interpreted in many ways, denoting a wide range objectives, principles and formats of interaction between followers of different religions. The article discusses the classification of interreligious dialogue by various scholars. The article offers a comprehensive description of the main research approaches and allows the reader to get acquainted with the terminology used by the Western experts in this field. The analysis of classifications carried out by the author shows that all of them have significant limitations and shortcomings and do not allow to describe the phenomenon in a systematic and complete way.

Keywords: interreligious dialogue, interfaith relations, peacemaking, Catholicism, mutual enrichment, comparative theology, feminism.

ХОТЯ понятие «межрелигиозного диалога» часто встречается в речах политиков, общественных и религиозных деятелей, ученых и экспертов, в средствах массовой информации специалисты затрудняются сформулировать дефиницию этого термина. Исследователь Т. Мерриган считает, что межрели-

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-311-00337 (Тема: «Классификация форм межрелигиозного диалога»).

гиозный диалог можно отнести к особому классу терминов, которые все используют, но никто не может объяснить, что это такое¹. В этом контексте он пишет:

Диалог, возможно, является наиболее неясным (*ambiguous*) термином в лексиконе, формирующемся в связи с вызовом, который был брошен религиям глобализацией и плюрализмом. При попытке истолкования этого понятия возникает целый диапазон взаимосвязанных проблем, таких как конкретные цели диалога ... условия диалога, темы, которые должны обсуждаться (или каких необходимо избегать) в его процессе, критерии оценки успеха диалога и так далее².

Известная специалист в области межрелигиозного диалога К. Корнилл отмечает, что

термин «межрелигиозный диалог» используется для обозначения широкого спектра отношений между религиями — от ежедневных контактов между простыми верующими, живущими по соседству, до специально организованных дискуссий между экспертами, от отдельных и нерегулярных обменов мнениями между духовными лидерами по конкретным проблемам до межрелигиозного активизма, направленного на решение социальных проблем. Цели межрелигиозного диалога также могут существенно отличаться: от мирного сосуществования до социальных изменений, от развития взаимопонимания до собственного духовного развития³.

Подобное неструктурированное описание различных форм диалога встречается и у других видных западных специалистов в области диалога⁴. Мы видим указание на отмечаемую многими исследователями главную проблему, возникающую при попытке описания межрелигиозного диалога, которая заключается в том,

1. Merrigan, T., Friday, J. (eds) (2017) *The Past, Present, and Future of Theologies of Interreligious Dialogue*, p. 2. Oxford, U.K.: Oxford University Press.
2. Ibid., pp. 2–3.
3. Cornille, C. (2013) "Introduction", in C. Cornille (ed.) *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, p. XII. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd.
4. Moyaert, M. (2013) "Interreligious Dialogue", in D. Cheetham, D. Pratt, D. Thomas (eds) *Understanding Interreligious Relations*. pp. 193–217. Oxford: Oxford University Press.

что он является очень сложным, многоаспектным феноменом, имеет различные интерпретации, отражающие разные представления о том, на каких принципах он должен основываться, какие задачи решать и в каких формах реализовываться.

Понятие межрелигиозного диалога может употребляться в разных смыслах и контекстах, обозначая обширный спектр способов межрелигиозного взаимодействия, поэтому для анализа этого феномена требуются комплексное и системное описание различных его видов. Ряд исследователей пытался систематизировать различные виды межрелигиозного диалога, представить их типологию. Такой подход действительно может быть признан наиболее перспективным для понимания феномена межрелигиозного диалога, который может выражаться в различных формах, каждая из которых требует описания и прояснения связи с другими его видами. Ниже рассматриваются основные существующие в исследовательской литературе подходы к классификации межрелигиозного диалога, и содержится их анализ.

1. «Внешний» и «внутренний» диалог

Ряд исследователей, главным образом, католических богословов, начиная с середины XX века, указывал, что межрелигиозный диалог следует подразделять на «внешний» (*exterior, outer dialogue*) и «внутренний» (*interior dialogue*, также используются термины *inner, internal, intra-religious dialogue*). Понятие внешнего диалога употреблялось ими для обозначения непосредственных встреч последователей разных религий, тогда как внутренний диалог описывал рефлексию, размышления, разнообразные формы влияния на «внутренний мир», то есть на собственное религиозное мировоззрение верующих, которое оказывало знакомство с другой религией. В этом контексте Дж. Реддингтон предложил такое определение: «внутренний диалог — это взаимодействие, исследование (*testing*) и, при помощи благодати, согласование (*reconciliation*) внутри нашей личной веры убеждений, символов и ценностей другой религиозной системы, которая является нами глубоко изученной»⁵. Католический священник Р. Панникар, которого иногда называют «апостолом межрелигиозного диалога», ввел термин внутривнутрирелигиозный диалог (*intrareligious dialogue*), означающий

5. Redington, J.D. (1983) "The Hindu-Christian Dialogue and the Interior Dialogue", *Theological Studies* 44: 597.

...диалог внутри себя самого, встречу в глубине моей личной религиозности, встречу с другим религиозным опытом на этом очень интимном уровне. Иными словами, если межрелигиозный диалог является подлинным, его, несомненно, должен сопровождать процесс внутрирелигиозного диалога⁶.

То есть в этом контексте можно говорить, что внутренний диалог может предшествовать, сопровождать и следовать за внешним диалогом, то есть межрелигиозными встречами.

В указанном значении термин «внутренний диалог» использует, в частности, разработчик исследовательского направления «компаративная теология» Френсис Клуни (*Francis X. Clooney*). Ф. Клуни рассматривает компаративную теологию, предполагающую изучение верующим другой религии, как «внутренний (*interior*) межрелигиозный диалог», в котором «другой» представлен текстом, а не живым собеседником. Как «читатель» участник внутреннего диалога не только узнает другую религию, но и изменяет отношение к своей собственной традиции, расширяет свое мировоззрение и меняется сам как личность⁷.

Понятие внутреннего диалога также имеет еще одно, дополнительное значение. Оно связано с глубоким знакомством ряда видных католических деятелей с другими религиями и их духовными практиками. Основоположником такого внутреннего диалога считается католический монах Томас Мертон (1915–1968), который осваивал практики буддийской медитации в Японии, Шри-Ланке и Тибете. К знакомству с восточными религиозными деятелями и духовными традициями Т. Мертона побудило разочарование в монашеском ордена траппистов, к которому он принадлежал. Несмотря на доктринальные различия христианства и буддизма, на уровне религиозного опыта верующих Т. Мертона обнаружил значительные сходства и аналогии. К концу своей жизни Т. Мертона пришел к выводу, что христианское монашество нуждается в реформировании посредством так называемого «созерцательного диалога» (*contemplative dialogue*), заключающе-

6. Pannikar, R. (1978) *The Intrareligious Dialogue*, p. 40. New York: Paulist. Цит. по: Redington, J.D. (1983) "The Hindu-Christian Dialogue and the Interior Dialogue", *Theological Studies* 44: 596.

7. Clooney, F.X. (2013) "Comparative Theology and Inter-Religious Dialogue", in C. Cornille (ed.) *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, pp. 57–58. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd.

гося в участии христиан в буддистских духовных техниках⁸. Дело Т. Мертона продолжили Анри Ле Се (Свами Абхишиктананда), Жюль Моншанен (Свами Парам Аруби Ананда), Беда Гриффитс (Свами Даянанда), которые осмысливали христианские учение и духовный опыт в контексте религий Индии, основывали особые ашрамы, практиковали нехристианские духовные техники и учили, что они могут быть весьма полезны для духовного развития самих христиан⁹. Анри Ле Со получил посвящение в санньясу и, таким образом, был монахом и в католической, и в индуистской традициях. Участники такого внутреннего диалога особое внимание уделяют изучению религиозного или мистического опыта других религий, стремятся к встрече с другой традицией на «духовной глубине».

Для консервативного христианского сознания такие формы межрелигиозной конвергенции могут казаться неприемлемыми, вместе с тем следует отметить, что в католицизме они были признаны официально. Второй Ватиканский собор (1962–1965) придал мощный импульс развитию диалога Католической церкви с нехристианскими религиями. В 1978 году Католическая Церковь создала специальные Комиссии по монашескому межрелигиозному диалогу (*commissions for monastic inter-religious dialogue*) в Бельгии и США, которые существенно способствовали развитию диалога католицизма с религиями Азии. Одной из главных инициатив комиссий стал проект «Духовные обмены Востока и Запада» (*East–West Spiritual Exchanges*), в котором группы католических и дзен-буддистских монахов на протяжении определенного периода времени жили в монастырях друг друга. В рамках первой из этих встреч, прошедшей в 1979 году, когда буддистские монахи из Японии проживали в христианских монастырях Европы, был организован симпозиум на тему «Монах как универсальный архетип». Во второй встрече в 1984 году католические монахи жили в дзенских монастырях Японии. После третьей встречи, которая состоялась в 1987 году, папа Иоанн Павел II удостоил участников, среди которых было 40 японских монахов, личной аудиенции¹⁰.

8. Ingram, P.O. (2013) “Christian–Buddhist dialogue”, in C. Cornille (ed.) *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, p. 387. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd.
9. Bethune, P.-F. (2013) “Monastic Inter-Religious Dialogue”, in C. Cornille (ed.) *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, p. 37. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd.
10. Ibid., p. 40.

Два указанных аспекта понятия внутреннего диалога можно рассматривать в контексте соотношения общее-частное. То есть внутренний диалог как глубокое знакомство с другой духовной традицией и осмысление ее соотношения с собственной верой, в католической традиции, благодаря ряду религиозных деятелей, приняло такие частные формы как монашеский диалог и разработка соответствующих межрелигиозных концепций, которые в некотором роде носили синкретический характер. Примечательно, что в одном из авторитетных современных западных изданий, посвященных межрелигиозному диалогу, в предметном указателе понятия «внутренний диалог» и «монашеский диалог» рассматриваются как тождественные (*interior/monastic inter-religious dialogue*)¹¹, поскольку последнее рассматривается как классический пример внутреннего диалога в католической практике межрелигиозных отношений. Хотя в этом же сборнике представлена статья Ф. Клуни, который использует понятие внутренний диалог в другом аспекте — для описания индивидуального изучения исследователем разных религий в рамках компаративной теологии, что свидетельствует о наличии некоторой путаницы, связанной с использованием этого термина.

Рассмотренное деление диалога на «внешний» и «внутренний» весьма полезно, поскольку здесь подчеркивается важная идея о том, что феномен межрелигиозного диалога не следует рассматривать только как практику встреч верующих (внешний диалог), но он включает в себя еще измерение концептуального осмысления соотношения разных религий (внутренний диалог). При этом следует иметь в виду, что, например, дипломатические межрелигиозные контакты или межрелигиозные форумы, на которых официальные представители религиозных общин озвучивают позицию своих традиций по тем или иным социальным проблемам (противодействие экстремизму, воспитание молодежи, противодействие социально опасным порокам и пр.) вообще не предлагают рефлексии по поводу своего религиозного мировоззрения и его трансформацию. То есть в этом контексте можно говорить, что встречи между последователями разных религий или внешний диалог не обязательно предполагает диалог внутренний.

11. Cornille, C. (ed.) (2013) *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, p. 484. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd.

2. Эрик Дж. Шарп

Одна из классификаций типов межрелигиозного диалога была разработана профессором Сиднейского Университета Э. Дж. Шарпом (*Eric J. Sharpe*) и представлена в получившем широкую известность сборнике статей под заглавием «Истина и диалог в мировых религиях: конфликтующие притязания на истину» (*Truth and Dialogue in World Religions: Conflicting Truth Claims*), изданном под редакцией авторитетного американского религиоведа Дж. Хика в 1974 году. Эту классификацию можно назвать фундаментальной, на нее часто ссылаются исследователи, а изложенные в ней в принципе впоследствии легли в основу типологии межрелигиозного диалога, использующейся в официальных документах Католической церкви. Э. Дж. Шарп выделяет типы дискурсивного (*discursive*), человеческого (*human*), светского (*secular*) и внутреннего диалога (*interior dialogue*)¹².

Дискурсивный диалог направлен на лучшее понимание другой религии, предполагает изучение сходств и различий религиозных мировоззрений. Э. Дж. Шарп пишет:

Для тех, кто допускает, что человеческий разум достаточен для того, чтобы привести людей к пониманию истины, деятельность, которую ранее называли диалектикой или дебатами, преобразовавшись в диалогические категории, может быть охарактеризована как дискурсивный диалог. Он предполагает встречу, слушание и обсуждение на уровне взаимного компетентного интеллектуального исследования. Симпатия и уважение к позиции другого человека абсолютно необходимы; также как точные познания в своей традиции, тщательность и честность в выражении ее содержания¹³.

Хотя некоторые исследователи отмечают, что дискурсивный диалог относится преимущественно к академическому сравнительному изучению религий экспертами¹⁴, сам Э. Дж. Шарп указывал,

12. Sharpe, E.J. (1974) "The Goals of Inter-Religious Dialogue", in J. Hick (ed.) *Truth and Dialogue in World Religions: Conflicting Truth-Claims*, pp. 81–82. Philadelphia: The Westminster Press.

13. Ibid, p. 82.

14. Netland, H. (1991) *Dissonant Voices Religious Pluralism and the Question of Truth*, p. 286. Grand Rapids: Eerdmans.

что любая форма диалога, по крайней мере, на начальной стадии, должна включать дискурсивную составляющую.

Участники человеческого диалога стремятся увидеть в представителе другой религии не носителя определенных «верований» и «концепций», но просто человека как он есть, и понять его так же, как самого себя, вне своей конфессиональной принадлежности. В этом подходе подчеркивается разница между отношением к последователям религиозной традиции и к самой традиции как таковой¹⁵. Человеческий диалог также иногда обозначают как «буберианский» (*Buberian dialogue*), поскольку он предполагает фундаментальный способ восприятия другого не как бездушно-го объекта-среди-подобных, «Оно», а как имеющую непреходящую ценность живую личность, неповторимую индивидуальность в контексте отношений «Я-Ты», в соответствии с философией Другого в концепции М. Бубера.

Светский диалог (*secular dialogue*) делает акцент на сотрудничестве для решения конкретных задач: помощи нуждающимся, утверждения социальной справедливости, моральных ценностей, укрепления мира, деятельности, направленной на защиту окружающей среды и пр. В светском диалоге доктринальные вопросы не обсуждаются, вместе с тем участие верующих разных религий в совместных проектах способствует развитию взаимопонимания между ними.

Внутренний диалог основывается на осмыслении и сравнении мистического (или, как иногда говорится, созерцательного (*contemplative*)) опыта духовных традиций, который в рамках данного подхода понимается как сущность религиозности. Кроме этого, данный тип диалога может включать в себя использование его участниками различных техник или духовных практик других религиозных традиций. Внутренний диалог предполагает собственную духовную трансформацию в процессе знакомства с другими религиями, «обогащение» и может проводить в разработке оригинальных религиозно-философских концепций.

3. Католическая классификация

Папский совет по межрелигиозному диалогу (*Pontifical Council for Interreligious Dialogue*) в документе «Диалог и миссия» 1984 года,

15. Шохин В.К. Диалог религий: идеология и практика (часть 1)// Альфа и Омега. 1997. №1(12). С. 282–283.

а затем в более обширном документе «Диалог и прокламация» 1991 года описал четыре формы диалога, в которых предлагалось участвовать католикам. Согласно этой католической классификации, являющейся наиболее известной, выделяется четыре типа межрелигиозного диалога:

- a. Диалог жизни (*dialogue of life*), когда люди стремятся жить в духе открытости и добрососедства, разделяя в повседневной жизни радости и печали, общие проблемы и заботы.
- b. Диалог действия (*dialogue of action*), в котором христиане и последователи других религий сотрудничают во имя целостного развития (*integral development*) и освобождения (*liberation*) людей.
- c. Диалог теологического обмена (*dialogue of theological exchange*), когда специалисты стремятся углубить свое понимание религиозных традиций и по достоинству оценить духовные ценности друг друга.
- d. Диалог религиозного опыта (*dialogue of religious experience*), в рамках которого лица, укорененные в своих традициях, делятся своими духовными богатствами, например, в отношении молитвы и медитации, веры и способов поиска Бога или Абсолюта¹⁶.

Каждому из обозначенных видов диалога приводится в соответствие тот «уровень», на котором он осуществляется: «быт», «руки», «голова», «сердце» (соответственно, рассмотренные типы диалога иногда обозначаются как диалог рук, диалог головы (*head*), диалог сердца).

Диалог жизни, представляющий собой повседневное взаимодействие между мирянами, как правило, не имеющими официального статуса в своих религиозных общинах, осуществляется на уровне «быта». Как пишет М. Мойерт, такой диалог жизни может выражаться в «неформальных встречах между соседями за чашкой чая, между родителями вне школы, между коллегами по работе. В таких встречах верующие сознательно или неосознанно свидетельствуют о тех человеческих и религиозных ценностях, которые составляют их образ жизни»¹⁷. Естественно,

16. "Dialogue and Proclamation. Reflection and Orientations on Interreligious Dialogue and the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ" (document of Pontifical Council for Interreligious Dialogue, 1991) [https://w2.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interrelg/documents/rc_pc_interrelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html, accessed on 8.11.2018].

17. Moyaert, M. "Interreligious Dialogue", p. 202.

диалог жизни не предполагает обсуждения каких-либо тонких богословских вопросов.

В диалоге действия или практическом диалоге (иногда он также обозначается как социальный диалог) последователи разных религий используют свои «руки», то есть сотрудничают для решения общих проблем в гуманитарной, социальной, экономической, политической сферах: «там, где люди страдают, имеет место несправедливость или природе причиняется вред, религии должны предпринимать действия»¹⁸. Основой для практического диалога действия является стремление ответить на касающиеся представителей разных религий общие вызовы, что способствует развитию межрелигиозной солидарности, взаимопонимания и осознанию общей ответственности.

В теологическом диалоге (диалоге теологического обмена), который также иногда обозначается как диалог изучения (*dialogue of study*), используется «голова» для того, чтобы устранить незнание и получить правильные и всесторонние познания о вероучении другой религии. В теологическом диалоге акцент делается на исследовании того, во что верят участники, и обсуждению доктринальных вопросов (например, проблема соотношения монотеизма в иудаизме или исламе и веры в Троицу как Единого Бога; боговоплощение в христианстве и аватары в индуизме; понимание спасения в христианстве и в другой религии и пр.). Участники теологического диалога стремятся к взаимному познанию, избавлению от предрассудков и ложных суждений друг о друге. При этом, как отмечает М. Мойерт, такой диалог представляет собой нечто большее, чем просто «герменевтическое предприятие, направленное на понимание другого», но «речь идет также о вопросе истины самой по себе». То есть, указывает этот исследователь, в рамках межрелигиозного теологического диалога участники могут стремиться познать истину «внутри или вне традиции, с которой они себя идентифицируют», и в этом смысле такое взаимодействие в некоторых случаях может быть охарактеризовано как «диалог, направленный на поиск истины» (*truth seeking dialogue*)¹⁹.

В диалоге религиозного опыта (или диалоге опыта — *dialogue of experience*), который также обозначается как духовный диалог (диалог духовности — *dialogue of spirituality, spiritual dialogue*)

18. Ibid, pp. 202–203.

19. Ibid, p. 203.

участники должны вовлечь в диалог свое «сердце», чтобы оценить и даже в некоторой степени попытаться разделить опыт другой традиции²⁰. Как пишет М. Мойерт,

диалог духовности позволяет последователям разных религий учиться друг у друга посредством молитвы и медитации, и он часто рассматривается как великий символ межрелигиозной дружбы. Сущность такого диалога состоит не столько в понимании на дискурсивном уровне, сколько в созерцании (*contemplation*), которое имеет место в рамках экзистенциального поиска истины²¹.

Примером духовного диалога, который часто приводят исследователи в качестве наиболее показательного, является практикующийся в Католической церкви упомянутый выше монашеский диалог.

Можно заметить, что рассмотренная католическая классификация, по сути, является тождественной предложенной Э. Дж. Шарпом, хотя использует другую терминологию и в некоторых случаях делает иные акценты. В основе обеих классификаций можно обнаружить описание основных сторон человеческого существа, часто используемое в религиозной антропологии, в соответствии с которым следует выделять «ум» (интеллектуальная составляющая), «сердце» (чувственно-волевую часть) и действия. В рассмотренных классификациях, в зависимости от одной из указанных составляющих, которая задействована в диалоге, выделяются различные его типы: дискурсивный-теологический («ум», мыслительная деятельность), внутренний-духовный («сердце», религиозный опыт), светский-практический («руки»). К этому добавляется тип взаимодействия, описывающий неизбежные в современном глобализованном мире контакты верующих разных религий, которые не предполагают специально организованного взаимодействия (Э. Дж. Шарп описывает его посредством экзистенциальных категорий человеческого диалога, а в католической классификации, которая имеет большую практическую ориентацию, используется понятие быта).

20. Knitter, P.F. (2013) "Inter-Religious Dialogue and Social Action", in *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*. Chichester, pp. 117–132.

21. Moyaert, M. "Interreligious Dialogue", p. 203.

4. П. О. Инграм: опыт христианско-буддистского диалога

Еще одну, по сути, тождественную по принципам составления, классификацию в контексте опыта диалога христианства (католицизма и протестантизма) с буддизмом, получившего широкое развитие с 1980-х годов, предлагает П. О. Инграм (*P. O. Ingram*). Этот специалист выделяет три взаимосвязанных типа диалога: концептуальный (*conceptual dialogue*), социально ориентированный (*socially engaged dialogue*) и внутренний (*interior dialogue*).

Концептуальный диалог концентрируется на доктринальных, теологических и философских проблемах, он касается, главным образом, «коллективного самопонимания», мировоззрения религиозной общины. В рамках концептуального диалога могут рассматриваться такие темы как высшая реальность, понимание человеческой природы, страданий и зла в христианстве и буддизме, роль Иисуса для христианской веры и духовной практики и роль Будды в буддийской вере и практике и пр.²² Также к этому типу диалога можно отнести различные подходы в области теологии религий — эксклюзивизм (лишь одна религия содержит истину и только в ней возможно спасение), инклюзивизм (одна религия обладает полнотой истины, а остальные лишь ее частями), плюрализм или суперэкуменизм (религиозные учения, при многообразии внешних форм, содержат в себе одну и ту же духовную суть) и культурно-лингвистический подход (каждую религию следует рассматривать как самобытный, отдельный от других феномен, который может быть понят только «изнутри», то есть исходя из его собственной «культурной и лингвистической грамматики»)²³.

Социально ориентированный диалог (*socially engaged dialogue*) строится вокруг организации совместной деятельности, направленной на оказание христианами и буддистами помощи страдающим людям с целью их освобождения от различных форм угнетения в социальной, национальной, экологической, экономической и гендерной сферах²⁴. Такой диалог также включает

22. Ingram, P.O. "Christian–Buddhist dialogue", p. 377.

23. Хромцова М.Ю. Постлиберальная теология о религиозном разнообразии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Том 18, Вып. 2. С. 41–53.

24. Ingram, P. O. "Christian–Buddhist dialogue", p. 383.

осмысление концептуальных оснований для сотрудничества, например, это может быть указание на важность этических установок милосердия для христиан и сострадания ко всем живым существам для буддистов.

Внутренний диалог между христианами и буддистами делает акцент на глубоком знакомстве и участии в духовных практиках друг друга (медитация, молитва) и осмыслении результатов этого опыта. Например, знаковыми для развития внутреннего христианско-буддистского диалога стали так называемые «Гефсиманские встречи» (*Gethsemani Encounter*), первая из которых прошла в 1996 году в Гефсиманском аббатстве в одном из траппистских католических монастырей в штате Кентукки (США). По мнению участников «Гефсиманской встречи», монашеские техники молитвы и медитации в конечном счете приводят христиан и буддистов к схожему опыту Абсолютной Реальности, которая лишь именуется ими по-разному и при этом трансцендирует любые дефиниции. В контексте особого опыта этой высшей реальности, которую в христианстве принято описывать в форме апофатического богословия, все субъектно-объектные и концептуальные различия теряют свое значение²⁵.

Итак, можно заключить, что П. О. Инграм в предложенной им классификации лишь использует более подходящие, на его взгляд, термины в контексте христиано-буддистского диалога для обозначения использующихся в рамках католического подхода понятий теологического, практического и духовного диалога.

Таблица 1. Соотношение классификаций Э.Дж. Шарпа, П.О. Инграма и католической

Классификация Э.Дж. Шарпа	Католическая классификация	Классификация П.О. Инграма
человеческий диалог	диалог жизни	диалог быта
		—

25. Ibid, pp. 388–389.

светский диалог	практиче- ский диалог (социальный диалог)	диалог рук	социально ориенти- рованный диалог
дискурсивный диалог	теологический диалог (диа- лог теологиче- ского обмена, диалог изуче- ния, диалог, направлен- ный на поиск истины)	диалог головы	концептуальный диалог
внутренний диалог	духовный диа- лог (диалог религиозного опыта)	диалог сердца	внутренний диалог

5. Ф. Мвумби и «диалог истины»

Несколько иной подход к классификации типов диалога предлагает Ф. Мвумби (*Frederic N. Mvumbi*). По мнению этого исследователя, более целесообразно говорить не о «видах» диалога, а о «ступенях» (*step*) диалога, которые отражают меру сближения с собеседником в ходе коммуникации.

На первом этапе — экзистенциальном диалоге, который соответствует человеческому («буберианскому») диалогу в терминологии Э.Дж. Шарпа, участники формируют симпатическое отношение к другому как уникальной личности в контексте отношений «Я-Ты».

Вторая ступень — эпистемологический диалог (соответствующий дискурсивному и теологическому) предполагает исследование религиозных взглядов партнера. В результате знакомства, уважительного, эмпатического обсуждения различных вопросов участники могут перейти на третью ступень конверсионного диалога (*dialogue of conversion*), когда происходит «встреча» с Другим, приводящая к некоторым изменениям в собственном

мировоззрения. Этот этап можно сопоставить с духовным диалогом, который также предполагает внутреннюю трансформацию и «обогащение». Заключительным четвертым этапом является диалог истины (*dialogue of truth*).

Данная классификация примечательна в том числе тем, что именно поиск истины, по мнению Ф. Мвумби, соответствует подлинному диалогу и именно к этой цели должен быть направлен весь его процесс. Как было отмечено выше, стремление к истине (*truth seeking dialogue*), по мнению некоторых исследователей, может рассматриваться как один из аспектов дискурсивного диалога. Хотя не любой межрелигиозный диалог должен стремиться к поиску истины, вместе с тем следует признать, что изучение и сравнение позиций религий по разным вопросам с одной стороны, и диалог с носителями другого религиозного мировоззрения как способ познания истины — с другой, являются существенно различающимися предприятиями. В этой связи выделение стремления к познанию истины как одной из отдельных, самостоятельных возможных задач межрелигиозного диалога, имеющее место в классификации Ф. Мвумби, представляется весьма полезным²⁶.

6. Дж.Х. Флетчер: феминистский подход

Согласно еще одной классификации, предложенной феминистской исследовательницей Дж. Х. Флетчер, основными формами межрелигиозного диалога являются парламентская, активистская и беседующая (*storytelling*)²⁷. Дж. Х. Флетчер рассматривает возможные задачи и специфику межрелигиозного диалога с точки зрения интересов женщин.

Название первой модели межрелигиозного диалога связано с проведенным в 1893 году в Чикаго Всемирным парламентом религий (*World Parliament of Religions*), масштабным событием, которое считается символическим началом современного этапа межрелигиозного диалога. На Всемирном парламенте религий официальные представители религиозных общин выражали позицию своих традиций по различным вопросам, сама встреча была направлена на развитие взаимопонимания, носила не поле-

26. Mvumbi, F.N. "On the Principles of Interreligious Dialogue: A Philosophical Approach", p. 3–7.

27. Fletcher, J.H. (2013) "Women in Inter-Religious Dialogue", in C. Cornille (ed.) *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, pp. 168–184. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd.

мический, а конструктивный характер, а потому стала, в некотором роде, архетипичной для многочисленных межрелигиозных встреч впоследствии. В центре парламентского диалога находится фигура авторитетного и компетентного представителя религии, который излагает и объясняет основы вероучения своей традиции, отвечает на возникающие вопросы и при необходимости готов защищать свою религию от критики. Поскольку женщины, указывает Дж. Х. Флетчер, на протяжении веков были отстранены от религиозного образования и не являлись духовными лидерами, они не рассматриваются в качестве подходящих представителей религий в парламентской модели диалога.

Активистская модель диалога, в отличие от парламентской, предполагает не обмен мнениями, дискуссии и сравнение религий, а стремится к трансформации мира и трансформации религий. Религия всегда неразрывно связана с социальным и политическим контекстом, грань между священным и светским не всегда отчетлива, поэтому некоторые религиозные представления и нормы, считает Флетчер, могут быть переосмыслены и изменены. Особым вкладом женщин в межрелигиозный диалог, по мнению сторонников этого подхода, должна стать критика религий, выступающих как «культурные носители, которые (вольно или невольно) оправдывают, поддерживают и увековечивают женоненавистнические практики»²⁸.

Отстраненные от возможности быть религиозными лидерами и играть значительную роль в рамках парламентской модели диалога, женщины стали формировать свой собственный способ межрелигиозной коммуникации, «параллельные» магистральному направлению диалогические группы и коалиции. Э. Эгнел (*Helene Egnell*), на протяжении нескольких десятков лет изучавшая специфику межрелигиозного диалога среди женщин, пришла к выводу, что он отличается тенденцией к «рассказу жизненных историй», то есть интересом к собственному опыту, к вере как образу жизни, а не как к системе представлений, которая выражается в Писаниях и доктринах. Внимание к тому, как вера проявляется в ежедневной жизни и влияет на нее, осмысление религии через призму собственной биографии и обсуждение других личностно ориентированных тем позволяет создать прочные дружественные отношения, которые необходимы для конструктивных теологических бесед и совместной деятельности. Соответствующую

²⁸. Ibid, p. 173.

щая этому типу взаимодействия «беседующая модель» (*storytelling model*) диалога и открывающиеся благодаря ей возможности, по мнению Дж. Х. Флетчер, способны существенно обогатить межрелигиозный диалог в рамках парламентского и активистского подходов²⁹.

Итак, для данной классификации особое значение имеет деление диалога на формальный и неформальный типы, первый из которых предполагает участие в нем лишь официальных представителей общин, религиозных лидеров, а в рамках второго взаимодействие осуществляется на «низовом» (*grassroots*) уровне рядовых верующих, в данном случае женщин и формируемых ими организаций, и отражает их групповые интересы.

7. О. Леирвик: «духовный» и «необходимый» виды диалога

По мнению норвежского исследователя О. Леирвика (*O. Leirvik*) существует два принципиально различных типа диалога: духовный (*spiritual*) и необходимый (*necessary*)³⁰. Духовный диалог (этот термин взят из католической классификации) основывается на личной мотивации, стремлении обогатиться посредством знакомства с другой религиозной традицией. Необходимый диалог обусловлен объективной общественно-политической потребностью в предотвращении или сглаживании конфликтов в обществе, связанных с религиозным фактором, посредством содействия мирному взаимодействию между представителями разных религиозных групп. О. Леирвик указывает, что для каждого из этих видов диалога существуют свои различающиеся «философии»³¹.

В необходимом диалоге О. Леирвик предлагает различать два подвида — коммуникацию, которая инициирована государством (*government-initiated communication*) и гражданским обществом (*civil society initiatives*), то есть диалог, который инициируют сами религиозные общины или активисты. Хотя эти формы необходимого межрелигиозного диалога весьма близки между собой, в то же время они имеют некоторую специфику³².

29. Ibid, pp. 177-181.

30. Leirvik, O. (2011) "Philosophies of Interreligious Dialogue: Practice in Search of Theory", *Approaching Religion* 1: 16–24.

31. Ibid., p. 16.

32. Ibid., p. 17.

Предложенный О. Леирвиком подход основывается на его опыте участия в межрелигиозных отношениях в Норвегии. Будучи протестантским пастором и ученым, в 1980-х годах он, по собственной инициативе, вел диалог с мусульманами. В ходе этих встреч обсуждались такие богословские темы как практика молитвы, различные вопросы вероучения, понимание греха, праведности и спасения. В 1990-х годах О. Леирвик занимает некоторые должности в государственных структурах, которые занимаются проблемами религии и межрелигиозных отношений. Он сталкивается с тем, что такое межрелигиозное взаимодействие ставит перед собой совершенно другие цели и использует другой дискурс — поддержание социальной стабильности, обеспечение безопасности, гражданское согласие, роль религии в жизни общества, адаптация мигрантов, противодействие распространению экстремизма, оптимизация модели государственно-религиозных отношений и пр. В ходе таких межрелигиозных встреч участники выступают как бы не от себя лично, а в качестве представителей своих религиозных общин, то есть такое взаимодействие носит институциональный характер. В этой связи кроме духовного диалога, который основан на индивидуальной религиозной мотивации верующего человека и предполагает обсуждение разнообразных богословских вопросов, О. Леирвик выделяет тип необходимого диалога. Эта характерная форма межрелигиозного взаимодействия между официальными представителями религиозных общин и государством решает свои специфические проблемы, она весьма распространена и является необходимой в современных мультикультурных обществах.

Не случайно М. Мойерт, описывая католическую классификацию видов межрелигиозного диалога, предлагает добавить к четырем указанным в ней типам дипломатический диалог, который осуществляется между религиозными лидерами и другими официальными представителями религиозных общин. Многие исследователи подвергали сомнению важность такого вида межрелигиозного взаимодействия и того, что в его рамках можно говорить о подлинной встрече участников, а также указывали на ограниченность его возможностей для обсуждения доктринальной проблематики. Такой позицией, по всей видимости, обуславливается отсутствие упоминания этой формы межрелигиозных контактов в католической и иных классификациях диалога, рассмотренных выше. М. Мойерт считает, что дипломатический диалог по самой своей сущности предполагает лишь формальные контакты,

однако нельзя недооценивать его символическое значение, ведь «пожимая друг другу руки, принимая друг друга с радушием», религиозные лидеры свидетельствуют о том, что твердая приверженность своей вере не должна приводить к межрелигиозной вражде³³. Такой дипломатический диалог имеет свою специфику, он широко распространен и получает освещение в СМИ, поэтому упускать его из внимания при описании форм межрелигиозных отношений лишь на том основании, что такие формальные контакты якобы не могут считаться «подлинным диалогом», несколько странно.

8. С.С. Хоружий: формализованные и личностные межрелигиозные контакты

Современный российский философ С.С. Хоружий отмечал, что следует различать два типа межрелигиозных контактов: формализованные и основанные на парадигме личного общения³⁴. В рамках формализованного подхода религия рассматривается как совокупность положений и предполагается, что сходные элементы в вероучительных представлениях должны обеспечить гармонический характер отношений. Все несовпадающее в позициях участников воспринимается как разделяющий фактор и вследствие этого нивелируется, выводится из пространства обсуждения, тогда как акцент делается именно на «общих основаниях». Тем самым, отмечает С.С. Хоружий, участники диалога лишаются своих индивидуальных отличий, они выступают здесь как усредненные, формализованные субъекты³⁵. Если в формализованной модели межрелигиозных отношений любое различие равносильно разделению, то для личного общения это не так. Различия, несомненно, «могут вызывать отдаление, отталкивание, вражду, но в личном общении они же способны не отдалять, а сближать, вызывать интерес, расположение и даже активное притяжение»³⁶. Более того, личностное общение и сближение не определяются совпадениями и одинаковостью, ведь неповто-

33. Moyaert, M. "Interreligious Dialogue", pp. 203–204.

34. *Хоружий С.С. Диалог религий: исторический опыт и принципиальные основания // Христианство и ислам в контексте современной культуры: Межрелигиозный диалог в России и на Ближнем Востоке / под ред. Д. Спивака. СПб; Бейрут: ФКИЦ «Эйдос», 2009. С. 160–171.*

35. Там же. С. 166.

36. Там же. С. 166.

римую идентичность личности формируют именно ее отличия от других. В прямую противоположность формализованному подходу, в личностных контактах взаимопонимание, уважение к диалогическому партнеру возникают «именно тогда, когда Другой каким-либо образом вполне доказал, удостоверил наличие собственных глубоких духовных основ и твердое стояние в них; обнаружил неподдельную ревность о вере своей»³⁷. То есть гармонизация межрелигиозного взаимовосприятия в данном случае достигается без какой либо деформации уникальной идентичности диалогических партнеров. К такой «личностной» коммуникации могут быть отнесены рассмотренные выше типы беседующей модели (Дж.Х. Флетчер), человеческого диалога (Э.Дж. Шарп), а также ряд других подходов³⁸.

9. Классификация С.Б. Кинг

Специалист в области христианско-буддистского диалога С.Б. Кинг (*Sallie B. King*) предлагает более широкую классификацию, выделяя семь типов диалога: официальный (*official*), парламентский (*parliamentary-style*), вербальный (*verbal*), взаимные визиты (*intervisitation*), духовный (*spiritual*), практический и внутренний. Приведем в качестве цитаты краткое описание С.Б. Кинг выделенных ею типов диалога, а затем прокомментируем их:

1. Официальный (*official*) или институциональный диалог между элитами, избранными религиозными общинами в качестве их официальных представителей. Этот тип диалога имеет многие черты дипломатии и часто направлен на снятие напряженности в отношениях между религиями для того, чтобы избежать или сгладить практические конфликты.
2. Парламентский (*parliamentary-style*) диалог, в рамках которого религиозные лидеры выступают на межрелигиозном форуме. Главная цель участников — познакомить максимально широкую аудиторию с взглядами своих религиозных традиций. Этот тип диалога ... более похож на серию монологов, по крайней мере, внутри официальной

37. Там же. С. 168.

38. Хромцова М.Ю. Личностная модель диалога в философии и богословии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2012. Том 13. Выпуск 2. С. 68–78.

программы, но ... дискуссии в рамках части, когда спикерам задаются вопросы и происходит неформальное общение, имеет много общего с подлинным диалогом. Диалог этого типа способствует развитию взаимного понимания и улучшения межрелигиозных и межобщинных (*intercommunity*) отношений.

3. Вербальный диалог (*verbal dialogue*), целью которого является лучшее понимание другой религии посредством фокусирования на различных аспектах религиозных доктрин, философий, теологий или мировоззрений. Вербальный диалог является прототипной формой диалога в сознании большинства людей. Вербальный диалог изначально может быть весьма поверхностным, включая в себя просто интеллектуальное знакомство с другим. Однако если его прогресс достигает точки, когда мы учимся чему-то, что провоцирует сдвиг в нашем собственном мировоззрении, то такой диалог может приобрести глубокое духовное измерение.
4. Взаимные визиты (*intervisitation*), когда члены одной религиозной общины посещают другую религиозную общину. Иногда такие визиты включают присутствие членов одной или нескольких религиозных общин на богослужении другой религии.
5. Духовный диалог (*spiritual dialogue*), в котором мы учимся и участвуем в духовных практиках другой религии, таких как молитва, медитация, богослужение или ритуалы, вместе с членами другой религии.
6. Практический диалог, цель которого является выполнение конкретных проектов в рамках общины или мира.
7. Внутренний диалог, в котором отдельные индивиды имеют внутреннюю беседу (*conversation*) по согласованию двух религий... У некоторых возникает вопрос, а можно ли это считать настоящим диалогом, вместе с тем этот процесс является важным аспектом межрелигиозных встреч и должен быть осознан как таковой³⁹.

Официальный диалог, по большей части, соответствует необходимому или дипломатическому диалогам, рассмотренным чуть выше. С.Б. Кинг, используя такое название, делает акцент

39. King, S.B. (2011) "Interreligious Dialogue", in C. Meister (ed.) *The Oxford Handbook of Religious Diversity*, pp. 101–114. New York: Oxford University Press.

не на его характере (как формы церковной «дипломатии» или его «необходимости» для многоконфессиональных обществ), а на том, кто вступает в диалог — официальное лицо или рядовой верующий человек, не имеющий никаких обязательств в качестве представителя своей религиозной общины.

Парламентский диалог (*parliamentary-style dialogue*), как было обозначено выше, указывает на вид межрелигиозных встреч, в рамках которых официальные представители разных религий выступают на специально организованных форумах, выражая позицию своей традиции по тем или иным проблемам. Соответствующие международные межрелигиозные конференции и форумы проводятся по всему миру как на регулярной, так и на нерегулярной основе. Например, для евразийского региона значимой площадкой является проводящийся раз в три года Съезд лидеров мировых и традиционных религий в Астане. Хотя парламентский диалог является характерной формой межрелигиозных контактов, имеющей свою специфику, также следует отметить, что его можно рассматривать как вид официального диалога, поскольку участие представителей религиозных общин в разнообразных конференциях является одним из способов выражения дипломатической деятельности религиозных объединений, наряду с проведением двухсторонних встреч, перепиской, совместным участием во встречах, организуемых органами государственной власти и пр.

Понятия практического и духовного диалога С.Б. Кинг заимствует из католической классификации. При этом диалог, направленный на сравнительное изучение и понимание другой религии, который традиционно обозначается как дискурсивный или теологический, она обозначает термином «вербальный». Само использование этого термина, видимо, обусловлено желанием подчеркнуть, что межрелигиозный диалог отнюдь не ограничивается беседой, но он также может включать в себя практическую деятельность, эмоциональную составляющую, внутренние размышления человека о соотношении религий, влиять на собственное религиозное мировоззрение и способствовать духовному росту, то есть диалог является очень широким феноменом и его вербальное выражение — лишь один из возможных аспектов. Однако, например, основное содержание парламентского диалога — это выступления участников, то есть здесь, как и во многих других типах диалога, также используется речь, поэтому термин вербальный представляется не самым удачным.

Понятие внутреннего диалога С.Б. Кинг использует в значении Ф. Клуни, а не Э. Дж. Шарпа, то есть для обозначения индивидуального процесса знакомства с другой религией независимо от проведения встреч.

Подводя итог, можно отметить, что, по существу, С.Б. Кинг добавляет к трем основным типам диалога из католической классификации (практическому, теологическому и духовному) официальный диалог и две конкретные формы, в которых могут выражаться контакты между представителями разных религий — парламентский диалог и взаимные визиты, а также добавляет внутренний диалог в значении индивидуального знакомства с другими религиями. Понятие диалога жизни С.Б. Кинг не использует, поскольку она определяет межрелигиозный диалог именно как намеренные, специально организованные встречи последователей разных религий.

10. Анализ существующих классификаций типов межрелигиозного диалога

Переходя к анализу рассмотренных классификаций межрелигиозного диалога, можно констатировать, что все они имеют существенные недостатки.

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, выступая на Архиерейском Соборе 2013 года, отметил:

Наши контакты с представителями иных религий — это один из путей свидетельства миру о Христе. Цель межрелигиозного диалога — поиск ответа на вызовы современности, обеспечение мирной жизни и сотрудничества людей разных религий, национальностей и культур. Во время встреч лидеров традиционных религий вырабатываются программы совместного противостояния экстремизму и терроризму, обсуждаются меры повышения роли религиозного мировоззрения в жизни общества⁴⁰.

Например, одной из ведущих межрелигиозных организаций нашей страны является Межрелигиозный совет России, объединяющий лидеров православия, ислама, иудаизма и буддизма. Диалог

40. Святейший Патриарх Кирилл: Цель межрелигиозного диалога — совместное противостояние безнравственности, агрессивному безбожию и межнациональной вражде. [<http://www.patriarchia.ru/db/text/2772473.html> от 9.11.2018].

между религиозными лидерами и их официальными представителями в рамках Совета включает в себя миротворчество, выработку консолидированной позиции по различным актуальным социальным вопросам, отстаивание интересов религиозных общин, в том числе во взаимодействии с государственной властью. Такая форма межрелигиозного диалога вообще не находит соответствующего названия в классификациях Э. Дж. Шарпа и католической, являющихся наиболее известными. Понятие дипломатического или официального диалога также не проясняет целей и специфики такого межрелигиозного взаимодействия. Некоторую ясность в этом контексте вносит подход О. Леирвика, однако само по себе деление диалога на лишь на духовный и необходимый (*necessary dialogue*) не отражает всего многообразия его возможных форм. При этом в необходимом диалоге не учитывается, например, такая практика, как взаимодействие официальных представителей религий на международных форумах, играющая большую роль в системе межрелигиозных отношений на официальном уровне.

Важный вопрос, который упускается из внимания в рассмотренных классификациях, — это границы диалога. Такая форма взаимодействия как духовный диалог, предполагающий участие верующих в духовных практиках другой религии и «взаимное обогащение», может вообще отвергаться многими верующими как недопустимая с точки зрения их религиозных убеждений⁴¹.

Многие из указанных типов диалога требуют дополнительных пояснений и конкретизации. П. О. Инграм, описывая концептуальный диалог между христианством и буддизмом, относит к нему как фундаментальные концепции теологии религий, описывающие проблему соотношения разных религий в контексте категорий истинности и спасительности (как, например, концепция «анонимного христианства» К. Ранера), так и, в то же время, сравнение конкретных частных аспектов религиозных мировоззрений (например, место и роль священных писаний в христианстве и буддизме). Эти два подхода к осмыслению соотношения своей веры и другой религии по своей сути и задачам существенно различаются, однако обе они обозначаются одним и тем же термином «концептуальный диалог».

41. Çatalbaş, R., Çetinkaya, K. (2015) "Interreligious Dialogue in the Views of Turkish Historians of Religions", *HTS Theological Studies* 71(3): 5.

Для понимания сущности разных видов межрелигиозного диалога зачастую оказывается важна не сама форма, в которой они выражаются, а цели, которые ставят участники, и принципы, которыми определяется взаимодействие. Например, в некоторых университетах США практикуется так называемый «межгрупповой межрелигиозный диалог», в рамках которого студенты наряду с изучением религиозных традиций друг друга и специально организованными беседами участвуют в совместной общественно полезной деятельности (*multi-faith action*)⁴². Однако эта практическая работа, например, на территории кампуса, связана не столько с тем, что участники диалога стремятся улучшить мир, ведь выполняемую ими деятельность успешнее бы выполнили специально обученные люди или наемные рабочие. Значение такого сотрудничества заключается в возможности более глубокого знакомства молодых людей друг с другом в ходе работы над общим делом, налаживании дружеских отношений. То есть совместная деятельность в данном случае важна не столько из-за результатов, которые посредством нее могут быть достигнуты, а она является способом гармонизации отношений между верующими разных религий. На этом примере видно, что само выделение формы практического диалога (или «диалога рук» в терминологии католической классификации) иногда не проясняет сущности межрелигиозных отношений. При этом социальные преобразования могут достигаться не только посредством практической деятельности, «руками», но и, например, совместными заявлениями, выражающими консолидированную позицию религиозных лидеров, или научными работами.

Характерно, что монашеский диалог, который исследователи часто рассматривают в качестве примера духовного диалога, С.Б. Кинг в рамках своей классификации приводит для иллюстрации «взаимных визитов». Вместе с тем, как представляется, следует различать, с одной стороны, визит, например, официального лидера христианской общины в исламское учебное заведение, где он может говорить об общих вызовах, с которыми сталкиваются религии, в том числе о проблеме взаимодействия с секулярным сознанием, и, с другой стороны, опыт проживания католических монахов в буддистских монастырях и использование ими духовных техник другой религий. Хотя по форме монашеский диалог

42. Islam, N., Steinwert, T., Swords D. (2014) "Dialogue in Action: Toward a Critical Pedagogy for Interfaith Education", *The Journal of Interreligious Studies* 13: 4–10.

представляет собой «взаимные визиты», по содержанию, принципам взаимодействия его можно отнести к духовному диалогу. Вообще, в предложенном С.Б. Кинг подходе отсутствует единый признак, на основании которого выделяются разные типы диалога, поэтому, строго говоря, приведенные ей виды межрелигиозного диалога являются не классификацией, а, скорее, несистемным перечислением разных возможных форм диалога.

Многие виды диалога не предполагают «поиск истины», который Ф. Мвумби обозначает как высшую ступень межрелигиозного диалога, к которой он должен быть направлен. В широком культурном сознании понятие диалога неразрывно связано с беседами Сократа, в ходе которых должна «родиться» истина. Такой диалог представляет собой скорее не дебаты и полемику, а дискуссию и уважительный обмен мнениями, объективное обсуждение какого-либо вопроса. В рамках этого подхода декларируемая цель межрелигиозных встреч может обозначаться как выяснение истины, а сам диалог предполагает пространство свободного выражения мнений и суждений. Вместе с тем, по мнению В.К. Шохина, модель такого «сократического» диалога в случае межрелигиозных отношений является идеальной, она не встречается на практике, поскольку вообще невозможна в случае дискуссий по догматическим темам между верующими⁴³. Вопрос о том, кто обладает истиной, правильно или более совершенно понимает Бога, Его откровение и волю, всегда предполагает не только рациональный уровень миропонимания, но и личную, эмоционально-экзистенциальную заинтересованность верующих в исходе спора. Вследствие этого сохранение приверженности собственной вере вопреки даже логически безупречным аргументам другой стороны может рассматриваться религиозным сознанием скорее как добродетель, дело благочестия. В подобных дискуссиях у сторон почти всегда присутствует стремление если не обратиться другого в свою религию, то как-то продемонстрировать преимущества своей традиции.

В подавляющем большинстве определений межрелигиозного диалога современными западными специалистами указывается, что это понятие может означать множество форм взаимодействия, но общим в них является то, что эти отношения носят «позитив-

43. Шохин В.К. «Диалог религий»: виртуальное понятие и реальное значение. Доклад, прочитанный 27.01.2000 на VIII Рождественских образовательных чтениях [http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Shoch_DialRelig.php, доступ от 8.11.2018]

ный» и «созидательный» характер (*positive, constructive*)⁴⁴. Например, в документе Католической церкви «Диалог и Прокламация» (1991) содержится определение межрелигиозного диалога, как

любой формы позитивных и конструктивных межрелигиозных отношений между отдельными людьми или группами верующих, которые направлены на взаимное понимание и обогащение, в послушании истине (то есть сохраняя приверженность своей вере — С.М.) и уважении свободы (то есть уважая право другого человека исповедовать свою религию — С.М.)⁴⁵.

Вместе с тем, например, во втором веке св. Иустин Философ написал произведение «Диалог с Трифоном иудеем», в котором представлена полемика между христианином и иудеем. Автор назвал такой спор диалогом, поскольку это, как указывалось чуть выше, соотносится с сократическим пониманием этого термина. То есть интерпретация межрелигиозного диалога лишь как «позитивного» способа коммуникации не является универсальной, а характерна лишь для современной практики межрелигиозных отношений.

Рассмотренные классификации ограничены, в каждой из них указываются некоторые формы диалога, которых нет в других. При этом многие аспекты межрелигиозного диалога в приведенных классификациях оказываются неучтенными. Например, некоторые исследователи значительное внимание уделяют «условиям диалога», то есть установкам участников, которые необходимы для того чтобы диалог мог состояться и быть плодотворным. В частности, К. Корнилл, посвятившая этой теме отдельную монографию, выделяет следующие «добродетели» (*virtues*) диалога: скромность, верность (своей традиции), убежденность во взаимосвязи (между религиозными мировоззрениями), эмпатию и гостеприимство⁴⁶. Неясным остается и вопрос о том, как можно

44. См. напр.: Cornille, C. (2013) "Introduction", p. XII.

45. "Dialogue and Proclamation. Reflection and Orientations on Interreligious Dialogue and the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ" (document of Pontifical Council for Interreligious Dialogue, 1991) [https://w2.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interrelg/documents/rc_pc_interrelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamation_en.html, accessed on 8.11.2018].

46. Cornille, C. (2008) *The Im-possibility of Interreligious Dialogue*, New York: The Crossroad Publishing Company.

соотнести рассмотренные выше классификации, составленные по разным принципам, каждая из которых описывает диалог в разных ракурсах.

Можно приводить и другие недочеты указанных классификаций, указывающие на их односторонность и ограниченность. В общем, можно согласиться с тезисом Э. Шарпа и В.К. Шохина, что «и в понимании семантики “диалога религий”, и в осмыслении его задач царят неопределенность и неясность»⁴⁷.

С.Б. Кинг отмечает, что кроме представленной ею типологии при описании межрелигиозного диалога также следует учитывать ряд важных факторов, влияющих на него: (1) участвуют ли в каждом из указанных видов диалога официальные представители или он открыт для всех; (2) формулируются ли цели диалога на личностном уровне (понимание, духовный рост) или общинном и социальном (разрешение конфликтов между общинами, предотвращение насилия); (3) задействованы ли в каждом виде диалога интеллект, духовность, эмоции, практические действия или их комбинация. С.Б. Кинг заключает, что указанные факторы могут существенно влиять на виды диалога, поэтому, по ее мнению, вообще «не может быть стандартного списка типов диалога»⁴⁸. В этой связи С.Б. Кинг указывает, что понятие межрелигиозного диалога может быть лучше всего определено как «преднамеренные встречи и взаимодействие между членами разных религий в качестве членов различных религий»⁴⁹. Вообще, такое широкое определение правомерно, ведь этимологически слово «диалог» означает просто беседу, разговор, коммуникацию. В этом контексте термин «межрелигиозный диалог» часто употребляется как синоним понятия «межрелигиозное общение», то есть для обозначения любых встреч между представителями разных духовных традиций. Следует отметить, что в католической классификации взаимодействие простых верующих разных религий, живущих вместе, обозначается понятием диалог жизни (*dialogue of life*), так что слово «преднамеренный» (*intentional*) в такой, казалось бы, максимальной широкой дефиниции С.Б. Кинг, с точки зрения некоторых подходов, может быть лишним.

47. Шохин В.К. Диалог религий: идеология и практика (часть 2)// Альфа и Омега. 1997. №2(13). С. 281–295.

48. King, S.B. “Interreligious Dialogue”, p. 102.

49. Ibid., p. 101.

Основанием для разделяемой многими специалистами позиции, в соответствии с которой «стандартной» классификации типов диалога составить вообще невозможно, служит то, что межрелигиозные отношения являются очень сложным, многоаспектным феноменом, на который влияет множество факторов, поэтому перечисление некоторых его видов всегда оказывается односторонним и неполным. Представленное выше описание типов диалога в этом контексте оказывается весьма полезным, поскольку позволяет познакомиться с существующим понятийным аппаратом в данной области, а представленные авторами различные подходы к составлению классификаций межрелигиозного диалога дают возможность рассмотреть исследуемый феномен с разных сторон и выявить его важные аспекты. Проведенный анализ показывает, что в научных исследованиях и дискуссиях о межрелигиозном диалоге очень важно прояснять значение этого понятия, договориться о том, какие цели, принципы и формы реализации в каждом конкретном случае имеются в виду.

Альтернативой предложенным подходам может выступить разрабатываемая автором оригинальная классификация форм межрелигиозного диалога, основанная на четырех критериях: интенция (что является мотивацией к вступлению в контакт с представителем другой религии), цель (какие задачи ставят участники диалога), принципы (какими принципами определяется взаимодействие) и форма (конкретная форма выражения диалога: двухсторонняя встреча, конференция, совместное заявление и пр.). Базовой для рассматриваемой классификации является критерий интенции, в соответствии с которым выделяются типы полемического, миротворческого, когнитивного и партнерского диалога, строящиеся, соответственно, вокруг следующих вопросов: «кто прав?», «как нам мирно жить вместе?», «кто ты?» и «что мы можем сделать для улучшения мира?». В каждом из указанных типов диалога на основании критериев «цель», «принципы», «форма» можно выделить разные виды. По мнению автора, предлагаемый им подход к классификации впервые позволит представить все виды межрелигиозного диалога в единой, взаимосвязанной, системной форме⁵⁰.

50. Данная классификация будет представлена в других работах автора. С основными ее принципами можно познакомиться в следующих работах: Мельник С.В. Православие и хасидизм Хабад: Личностная модель межрелигиозного диалога / Отв. ред. Хлебников Г.В. М.: ИНИОН РАН, 2017. С. 8–67; Мельник С.В. Исто-

Библиография / References

- Мельник С.В. История и опыт межрелигиозного диалога в прошлом и настоящем // Межрелигиозный диалог и его роль в деле защиты христиан Ближнего Востока и Северной Африки от преследований / под ред. Д. Сафонова. М.: Познание, 2017. С. 185–262.
- Мельник С.В. Православие и хасидизм Хабад: Личностная модель межрелигиозного диалога / Отв. ред. Хлебников Г.В. М.: ИНИОН РАН, 2017.
- Хоружий С.С. Диалог религий: исторический опыт и принципиальные основания // Христианство и ислам в контексте современной культуры: Межрелигиозный диалог в России и на Ближнем Востоке / под ред. Д. Спивака. СПб; Бейрут: ФКИЦ «Эйдос», 2009. С. 160–171.
- Хромцова М.Ю. Личностная модель диалога в философии и богословии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2012. Том 13. Выпуск 2. С. 68–78.
- Хромцова М.Ю. Постлиберальная теология о религиозном разнообразии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Том 18. Вып. 2. С. 41–53.
- Шохин В.К. «Диалог религий»: виртуальное понятие и реальное значение. Доклад, прочитанный 27.01.2000 на VIII Рождественских образовательных чтениях [http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Shoch_DialRelig.php, доступ от 8.11.2018]
- Шохин В.К. Диалог религий: идеология и практика (часть 1) // Альфа и Омега. 1997. № 1(12). С. 281–295.
- Шохин В.К. Диалог религий: идеология и практика (часть 2) // Альфа и Омега. 1997. № 2(13). С. 223–240.
- “Dialogue and Proclamation. Reflection and Orientations on Interreligious Dialogue and the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ” (document of Pontifical Council for Interreligious Dialogue, 1991) [https://w2.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamation_en.html, accessed on 8.11.2018].
- Bethune, P.-F. (2013) “Monastic Inter-Religious Dialogue”, in C. Cornille (ed.) *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, pp. 34–50. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd.
- Çatalbaş, R., Çetinkaya, K. (2015) “Interreligious Dialogue in the Views of Turkish Historians of Religions”, *HTS Theological Studies* 71(3): 1–6.
- Clooney, F. X. (2013) “Comparative Theology and Inter-Religious Dialogue”, in C. Cornille (ed.) *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, pp. 51–63. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd.
- Cornille, C. (2008) *The Im-possibility of Interreligious Dialogue*, New York: The Crossroad Publishing Company.
- Cornille, C. (2013) “Conditions for Inter-Religious Dialogue”, in C. Cornille (ed.) *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, pp. 20–33. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd.

рия и опыт межрелигиозного диалога в прошлом и настоящем // Межрелигиозный диалог и его роль в деле защиты христиан Ближнего Востока и Северной Африки от преследований / под ред. Д. Сафонова. М.: Познание, 2017. С. 185–262.

- Cornille, C. (2013) "Introduction", in C. Cornille (ed.) *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, pp. XII–XVII. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd.
- Cornille, C. (ed.) (2013) *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd.
- Fletcher, J.H. (2013) "Women in Inter-Religious Dialogue", in C. Cornille (ed.) *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, 2013, pp. 168–184. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd.
- Ingram, P.O. (2013) "Christian–Buddhist dialogue", in C. Cornille (ed.) *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, pp. 376–393. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd.
- Islam, N., Steinwert, T., Swords D. (2014) "3Dialogue in Action: Toward a Critical Pedagogy for Interfaith Education", *The Journal of Interreligious Studies* Issue 13: 4–10.
- Khoruzhii, S.S. (2009) "Dialog religii: istoricheskii opyt i printsiipial'nye osnovaniia" [Dialogue of religions: historical experience and fundamental principles], in *Khristianstvo i islam v kontekste sovremennoi kul'tury: Mezhreligiozni dialog v Rossii i na Blizhnem Vostoke*, pp. 160–171. SPb; Beirut: FKITS "Ėidos".
- Khromtsova, M. (2012) "Lichnostnaia model' dialoga v filosofii i bogoslovii" [Personal model of dialogue in philosophy and theology], *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii* 13(2): 68–78.
- Khromtsova, M. (2017) "Postliberal'naia teologiia o religioznom raznoobrazii" [Post-liberal Theology on Religious Diversity], *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii* 18(2): 41–53.
- King, S.B. (2011) "Interreligious Dialogue", in C. Meister (ed.) *The Oxford Handbook of Religious Diversity*, pp. 101–114. New York: Oxford University Press.
- Knitter, P. F. (2013) "Inter-Religious Dialogue and Social Action", in C. Cornille (ed.) *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, pp. 117–132. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd.
- Leirvik, O. (2011) "Philosophies of Interreligious Dialogue: Practice in Search of Theory", *Approaching Religion* Vol. 1: 16–24.
- Melnik, S.V. (2017) "Istoria i opyt mezhreligioznogo dialoga v proshlom i nastoiashchem" [The history and experience of interreligious dialogue in the past and present], in D. Safonov (ed.) *Mezhreligiozni dialog i ego rol' v dele zashchity khristian Blizhnego Vostoka i Severnoi Afriki ot presledovanii*, pp. 185–262. Moscow.: Poznanie.
- Melnik, S.V. (2017) *Pravoslavie i khasidizm Khabad: Lichnostnaia model mezhreligioznogo dialoga* [Orthodox Christianity and Chabad Hasidism: The personal model of interreligious dialogue]. Moscow.: INION RAN.
- Merrigan, T., Friday, J. (eds) (2017) *The Past, Present, and Future of Theologies of Interreligious Dialogue*. Oxford, U.K.: Oxford University Press.
- Moyaert, M. (2013) "Interreligious Dialogue", in D. Cheetham, D. Pratt, and D. Thomas (eds) *Understanding Interreligious Relations*. pp. 193–217. Oxford: Oxford University Press.
- Netland, H. (1991) *Dissonant Voices Religious Pluralism and the Question of Truth*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Pannikar, R. (1978) *The Intrareligious Dialogue*. New York: Paulist.
- Redington, J. D. (1983) "The Hindu–Christian Dialogue and the Interior Dialogue", *Theological Studies* № 44: 587–603.
- Sharpe, E.J. (1974) "The Goals of Inter-Religious Dialogue", in J. Hick (ed.) *Truth and Dialogue in World Religions: Conflicting Truth-Claims*, pp. 77–95. Philadelphia: The Westminster Press.

- Shokhin, V.K. (1997) "Dialog religii: ideologiya i praktika (chast' 1)" [Dialogue of religions: ideology and practice (part 1)], *Alfa i Omega* 1(12): 281–295.
- Shokhin, V.K. (1997) "Dialog religii: ideologiya i praktika (chast' 2)" [Dialogue of religions: ideology and practice (part 2)], *Alfa i Omega* 2(13): 223–240.
- Shokhin, V.K. (2001) "Dialog religii": virtual'noe poniatie i real'noe znachenie ["Dialogue of Religions": a virtual concept and real meaning], [http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Shoch_DialRelig.php, accessed on 8.11.2018]

ВЛАДИМИР ХУЛАП

500-летний юбилей Реформации: экуменизм в церковно-общественном контексте современной Германии

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-4-119-142>

Vladimir Khulap

500th Anniversary of the Reformation: Ecumenism as Church and Public Phenomenon in Today's Germany

Vladimir Khulap — St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church (Saint-Petersburg, Russia). v.khoulap@gmail.com

The 500th anniversary of the Reformation in 2017 was held in Germany for the first time as an ecumenical event. Within its framework, a number of important official church documents about rethinking the history of the Reformation were adopted, common worship services held, and a large number of projects implemented at the regional, national and international levels. However, the celebrations can also be viewed as an indicator of a number of important problems in the contemporary dialogue between the Catholics and the Protestants: the ecumenical expectations are too high, and the different ecclesiological models of unity lead to difficulties in the field of pastoral work (inter-confessional marriages) and contemporary social and ethical issues. At the same time, it is no longer just a dialogue between the two German “majority Churches” but also a quest for a future in rapidly secularizing society. For both confessions, ecumenism, to a certain extent, becomes a joint “anti-crisis strategy” of survival in the secular world.

Keywords: ecumenism, Reformation, Catholic Church, Evangelical Church, Germany, secularization.

Старые и новые концепции Реформации

«**31** Октября 2017 г., в завершающий день года совместного экуменического воспоминания Реформации, мы испытываем глубокую благодарность за духовные и богословские дары, подаренные нам Реформацией, за празднование, которое мы совершали совместно с нашими экуменическими партнерами по всему миру»¹.

Этими словами начинается совместное заявление Всемирной лютеранской федерации и Папского совета по содействию христианскому единству, опубликованное в день 500-летия одного из важнейших событий в истории западного христианства. Немецкая Реформация XVI в. не только дала мощный импульс для развития европейского общества, но также инициировала процессы религиозного и политического разделения, приведшие к конфессионализации и религиозным войнам. Естественно, что ее юбилеи были тесно связаны с общественно-политическим контекстом соответствующей эпохи, а события 31 октября 1517 г. интерпретировались в рамках соответствующей государственной конъюнктуры. Так, празднование столетия Реформации в 1617 г. имело ярко выраженный антикатолический характер, а через год после него страна погрузилась в пучину тридцатилетней войны (1618–1648), последнего крупного религиозного конфликта в Европе. «Вартбургское празднество» в октябре 1817 г. продемонстрировало пробуждение нового самосознания немецкой нации: студенчество чествовало Мартина Лютера как общенационального героя, инициатора обретения свободы веры, создателя немецкого литературного языка и т. д. В качестве символа нации фигура виттенбергского реформатора вновь обрела значимость в 1917 году, и хотя широко отмечать юбилей было невозможно ввиду Первой Мировой войны, именно этот образ позже был взят на вооружение пропагандой национал-социализма. В ГДР 450-летие Реформации пришлось на непростую эпоху церковно-государственных отношений, поэтому Социалистическая единая партия Германии в 1967 г. «секуляризировала» эту дату в качестве начала «раннебуржуазной революции», попытавшись заме-

1. Joint Statement by the Lutheran World Federation and the Pontifical Council for Promoting Christian Unity on the conclusion of the year of the common commemoration of the Reformation, 31st October 2017, *Bulletin of the Holy See Press Office* 31.10.2017 [<https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2017/10/31/171031a.html>, accessed on 01.11.2018].

нить церковное празднование полувековым юбилеем Октябрьской революции².

Прежние юбилеи Реформации традиционно становились поводом для подчеркивания различий между протестантами и католиками; праздником конфессиональной идентичности они были только для первых, последние рассматривали их лишь как годовщину «очищения церкви от еретиков» или просто не обращали на них внимания. Поэтому характер торжеств 2017 г. стал предметом оживленных церковных дискуссий. Поскольку Реформация расколола западное христианство, представители Католической церкви не могли согласиться с предложением «празднования» (*Feier*), но предлагали вести речь лишь о «воспоминании» (*Gedenken*) событий 500-летней давности. Совместная концепция юбилея двух главных немецких церквей была определена лишь в ходе переписки председателя Совета Евангелической церкви в Германии епископа Генриха Бедфорд-Штрома и председателя Немецкой епископской конференции кардинала Рейнхарда Маркса в 2015 г. Первый из них в своем послании подчеркнул, что Евангелическая церковь «после празднований этой даты в прежние столетия, служивших полемическому отделению от Римско-католической церкви... считает чрезвычайно важным развивать культуру памяти, соответствующую экуменическим достижениям наших церквей».

Указывая на особое значение II Ватиканского собора для развития экуменизма, Бедфорд-Шторм отметил, что «при всех остающихся различиях... осуждения и полемика XVI в. более не затрагивают церкви и их учение, пребывающие сегодня в диалоге друг с другом». В связи с этим он предложил новую концепцию праздника: «Юбилей Реформации 2017 г. по своей сути есть праздник Христа, стремящийся сообщить о свободной благодати Божией всем людям. Эта основная идея Реформации является для Евангелической церкви в Германии поводом не только отказаться от традиционной полемики, но пригласить все христианские церкви и конфессии к совместному празднованию, даже если они имеют другой, более критический взгляд на Реформацию и ее

2. См. подробнее: Carbonnier-Burkard, M. (2014) "Die Reformationsjubiläen: Protestantische Konstruktionen (17.-20. Jahrhundert)", in P. Bosse-Huber, S. Fornerod, Th. Gundlach, G.W. Locher (eds) *500 Jahre Reformation. Bedeutung und Herausforderungen. Internationaler Kongress der EKD und des SEK auf dem Weg zum Reformationsjubiläum 2017 vom 6. bis 10. Oktober 2013 in Zürich*, pp. 217–235. Zürich: Evangelische Verlagsanstalt.

последствия». Такой подход может открыть новые возможности «совместного миссионерского свидетельства церквей в секуляризованном мире», а также «внести общий вклад в укрепление европейской идеи».

В своем ответном письме кардинал Маркс позитивно оценил приглашение Евангелической церкви, «не желающей праздновать юбилей Реформации без своего экуменического партнера». Он подчеркнул, что «Реформация и последовавшее за ней развитие также являются частью истории Католической церкви, ... а результатом экуменического диалога прошедших десятилетий стало осознание того, что вера в Иисуса Христа, чтение Священного Писания и сакраментальные узы крещения глубочайшим образом связывают нас друг с другом». Поэтому именно Германия как место начала Реформации накладывает на католиков и протестантов «совместную ответственность за то, чтобы память о Реформации не поставила под вопрос сближение, достигнутое между нашими церквями»³. Тем самым новая концепция «праздника Христа» (*Christusfest*) была призвана подчеркнуть, что дискуссионные сотериологические вопросы XVI в. (например *solus Christus*) могут рассматриваться сегодня не как разделяющий, но объединяющий элемент для христиан.

Официальный экуменизм: документы и события

Обсуждение спорных богословских вопросов между лютеранами и католиками началось задолго до подготовки к юбилею. Еще 31 октября 1999 г. кардинал Эдуард Кассиди, президент Папского совета по содействию христианскому единству, и епископ Христиан Краузе, президент Всемирной лютеранской федерации, подписали в Аугсбурге «Совместную декларацию относительно учения об оправдании»⁴. Один из основных дискуссионных вопросов XVI в. — об источнике спасения человека — был разъяснен в тексте следующим образом:

3. См. переписку: Briefwechsel zwischen Kardinal Marx und Ratsvorsitzendem Bedform-Strohm, *Evangelische Kirche in Deutschland*, 29.06.2015 [https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/pm114_briefwechsel_reformationsjubilaem.pdf, accessed on 01.11.2018].
4. Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche, *Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen* 31.09.2018 [http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_ge.html, accessed on 01.11.2018].

Вместе мы исповедуем: только по благодати, по вере в дело искупления Христа, а не по какой-либо нашей заслуге, мы приняты Богом и получаем Духа Святого, который обновляет наши сердца, вооружая и призывая нас на добрые дела.

Тем самым было заявлено, что между двумя конфессиями достигнут консенсус по основным положениям учения об оправдании, а взаимные вероучительные осуждения прошлого более неактуальны. В 2006 г. «Совместную декларацию» поддержал Всемирный методистский совет, а в год юбилея к ней присоединились и другие протестантские церкви: в июле 2017 г. лютеране, реформаты, методисты и католики подписали в Виттенберге совместное официальное заявление по этому вопросу⁵, а на богослужении в Лондоне 31 октября 2017 г. архиепископ Джастин Уэлби огласил решение Англиканского консультативного совета о поддержке декларации⁶.

Важным официальным текстом в преддверии юбилея стал совместный документ «От конфликта к общению. Совместное лютеранско-католическое воспоминание Реформации в 2017 г.»⁷, который был представлен общественности 17 июня 2013 г. в Женеве кардиналом Куртом Кохом, президентом Папского совета по содействию христианскому единству и пастором Мартином Юнге, генеральным секретарем Всемирной лютеранской федерации. Одним из центральных положений документа стал тезис:

События прошлого нельзя изменить. Однако то, что вспоминают из прошлого и как это происходит, действительно может видоизменяться в течение времени.

5. "Weiterer Unterzeichner für Ökumene-Erklärung. Reformierte Kirchen schließen sich der Erklärung zur Rechtfertigungslehre an", *Katholische Kirche in Deutschland – katholisch.de*, 05.07.2017 [<https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/weiterer-unterzeichner-fur-okumene-erklarung>, accessed on 01.11.2018].
6. "Archbishop marks agreement with Catholic and Lutheran Churches on 500th Anniversary of the Reformation", *The Archbishop of Canterbury Justin Welby*, 31.10.2017 [<https://www.archbishopofcanterbury.org/archbishop-marks-agreement-catholic-and-lutheran-churches-500th-anniversary-reformation>, accessed on 01.11.2018].
7. From Conflict to Communion. Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017. Report of the Lutheran-Roman Catholic Commission for Unity, *Pontifical Council for Promoting Christian Unity*, 17.06.2013 [http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/lutheran-fed-docs/rc_pc_chrstuni_doc_2013_dal-conflitto-alla-comunione_en.html, accessed on 01.11.2018].

Текст предлагает новый взгляд на Мартина Лютера и Реформацию в современной историографической, богословской и экуменической перспективе, дает общий обзор истории Реформации и католической реакции на нее, а также излагает ключевые спорные богословские темы («оправдание», «евхаристия», «священство», «Писание и предание», «церковь») в контексте современного диалога между двумя конфессиями. В заключении делаются выводы о том, какой может быть совместная память о Реформации, включающая в себя признание собственной вины и ошибок, а также предлагаются конкретные шаги для совместной деятельности лютеран и католиков в 2017 г.

На общенациональном уровне 16 сентября 2016 г. в Мюнхене было опубликовано совместное заявление Немецкой епископской конференции и Совета Евангелической церкви в Германии «Исцеление памяти — свидетельство об Иисусе Христе». Оно призывает продолжить поиски общего понимания Реформации в рамках концепции «исцеление памяти», развивать «культуру памяти», правильно подходить к понятию исторической вины и разрабатывать экуменическую методологию истории (в частности, путем рассмотрения проблем ее мифологизации, политизации и конфессионализации). Текст описывает некоторые богословские понятия, доньше определяющие коллективное сознание церкви и остающиеся открытыми вопросы (например евхаристическое общение, экклезиология и понимание священства). Эта новая экуменическая герменевтика не предполагает написания «другой истории», но стремится «рассказывать ее по-другому», приглашая обе стороны к более дифференцированному взгляду и критической оценке в том числе своей собственной позиции. Документ использует для этого следующий образ:

Рана исцелена, если ее больше не нужно перевязывать, и она уже не болит, а к шрамам, которые она, возможно, оставила, можно прикоснуться, не испытывая боли.⁸

В области практического межконфессионального сотрудничества важным событием стало подписание 1 февраля 2017 г. «Эку-

8. Evangelische Kirche in Deutschland, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (eds) (2016) *Erinnerung heilen — Jesus Christus bezeugen. Ein gemeinsames Wort zum Jahr 2017*, p. 15. Hannover: Linden-Druck Verlagsgesellschaft.

менической социальной хартии»⁹ двумя крупнейшими благотворительными организациями — католической «Каритас» и евангелической «Диаконией». Текст, разработанный в 2015–2016 гг. на основании совместного опыта в области социального служения, подчеркивает необходимость рассмотрения не только богословских вопросов, но и совместного обращения католиков и протестантов к нуждам окружающего мира. Обе конфессии обязуются сотрудничать на общегосударственном и местном уровне, совместно заявляя:

Мы считаем себя источником инновационных импульсов и мощной общественной силой. Мы совместно выступаем за гуманное и социальное общество, в котором реализуются права человека и базовые ценности мира, справедливости, свободы, толерантности, сопричастности, субсидиарности, солидарности и устойчивого развития.

Официальное начало юбилея было отмечено совместным богослужением 31 октября 2016 г. в шведском городе Лунде, где в 1947 г. была основана Всемирная лютеранская федерация. По ее приглашению в страну прибыл папа Франциск, который вместе с председателем Всемирной лютеранской федерации епископом Мунибом Юнаном, генеральным секретарем пастором Мартином Юнге, а также рядом католических и лютеранских епископов из различных стран мира совершил первое в истории богослужение, которое совместно возглавляли римский понтифик и лютеранский епископ (при этом оба предстоятеля были облачены в схожие литургические одежды). Во время богослужения папа сказал:

Мы не можем примириться с разрывом и отчуждением, вызванным разделением между нами... У нас есть возможность исправить решающий момент нашей истории, преодолевая споры и недоразумения, которые часто препятствовали взаимопониманию».

Мартин Юнге отметил, что этот исторический момент дает католикам и протестантам возможность «дистанцироваться от прошлого, которое было затемнено конфликтами и разделениями».

9. Charta Oecumenica Socialis, Caritasverband für die Erzdiözese Freiburg, 01.02.2017 [http://www.dicvfreiburg.caritas.de/cms/contents/dicvfreiburg.caritas/medien/dokumente/verband/charta-oecumenica-so1/charta_oecumenica_sozialis_internet.pdf?d=a&f=pdf, accessed on 01.11.2018].

Папа и президент Всемирной лютеранской федерации подписали совместную декларацию, в которой они признали ответственность обеих конфессий за возникшие после Реформации разделения, попросили прощения за причиненные друг другу страдания, а также вместе произнесли практические рекомендации совместного документа «От конфликта к общению»¹⁰.

Главное немецкое экуменическое «богослужение примирения» было совершено 11 марта 2017 г. в Хильдесхайме, его возглавили председатель Немецкой католической конференции кардинал Маркс и председатель Совета Евангелической церкви в Германии епископ Бедфорд-Штрот; здесь присутствовали бундесканцлер Ангела Меркель и председатель бундестага Норберт Ламмерт. Кардинал отметил в своей проповеди, что «в нашей стране христиан уже не разделить», однако одновременно указал, что «мы все еще не нашли пути к совместному выражению нашей общности со Христом в евхаристии». Его лютеранский коллега подчеркнул: «В будущем мы более не хотим верить раздельно, мы хотим верить вместе». Основными идеями богослужения было «исцеление памяти», готовность к прощению и желание примирения. Две основные церкви Германии вспоминали о нанесенных друг другу исторических ранах, просили о прощении и размышляли об их общей вере. Центральным литургическим символом стал трехмерный крест, который в начале службы выглядел как противотанковый «еж», а после его водружения стал знаком пути к примирению¹¹. Практически во всех немецких католических епархиях в 2017 г. прошли экуменические богослужения с евангелическими земельными церквями на основании «модели Лунда» или «модели Хильдесхайма».

Папа Франциск принял руководителей Евангелической церкви в Германии в ходе специальной аудиенции 6 февраля 2017 г., на которой он отметил, что протестанты и католики долго возвращали взаимную ненависть, сейчас же настало время более интенсивного богословского диалога и активного практического

10. "Papst Franziskus feiert mit Lutheranern", *Luther 2017 – 500 Jahre Reformation*, 01.11.2016 [<https://www.luther2017.de/neuigkeiten/papst-franziskus-feiert-mit-lutheranern>, accessed on 01.11.2018].

11. "Ein Tag der Hoffnung". Protestanten und Katholiken feiern Versöhnungsgottesdienst „Healing of Memories“, *Evangelische Kirche in Deutschland*, 11.03.2017 [<https://www.ekd.de/versoehnungsgottesdienst-hildesheim-14202.htm>, accessed on 01.11.2018].

сотрудничества¹². В октябре 2016 г., перед началом юбилейного года, представители Немецкой епископской конференции и Совета Евангелической церкви в Германии совершили «совместное паломничество к истокам веры» в Святую Землю¹³. Католическая епархия Магдебурга и несколько земельных евангелических церквей организовали экуменическое паломничество «С Лютером к папе», в котором приняли участие около тысячи молодых католиков и лютеран¹⁴.

Немецкое библейское общество использовало юбилей в качестве повода пересмотреть классический библейский перевод Лютера, приблизив его к современному литературному немецкому языку. Под заголовком «Библия Лютера 2017» текст был представлен общественности и официально введен в церковное употребление 30 октября 2016 г. во время праздничного богослужения в церкви св. Георгия в Айзенахе¹⁵. В феврале 2017 г. прошло совместное представление нового лютеранского и католического переводов Библии в Штутгарте¹⁶.

24–28 мая 2017 г. в Виттенберге и Берлине прошел немецкий евангелический «Кирхентаг» — масштабное церковное мероприятие, посвященное связи Реформации с таким общественно значимыми темами, как миграция, единство Германии и Европы, религиозный плюрализм. Важным событием стали праздничные богослужения под открытым небом: 27 мая вечернее богослужение «Ночь свечей» с монахами из экуменической общины Тэзе (Франция) собрало 10 тыс. участников, 28 мая около 120 тыс. верующих приняли участие в евангелической евхаристии. В рамках

12. “Ökumenischer Rückenwind von Papst Franziskus für die deutschen Kirchen. Privat-Audienz beim Papst für eine Delegation der EKD”, *Evangelische Kirche in Deutschland*, 06.02.2017 [https://www.ekd.de/ekd-delegation-papst-franziskus-rom-audienz-12885.htm, accessed on 01.11.2018].
13. “Bedeutender Schritt zur Versöhnung der Kirchen. Gemeinsame Botschaft zum Abschluss der ökumenischen Pilgerreise ins Heilige Land”, *Evangelische Kirche in Deutschland*, 21.10.2016 [https://www.ekd.de/pm145_2016_gemeinsame_botschaft_zum_abschluss_der_pilgerreise.htm, accessed on 01.11.2018].
14. Официальная страница проекта: <https://www.mit-luther-zum-papst.de>
15. “Die Einführung der Lutherbibel 2017”, *Deutsche Bibelgesellschaft*, 30.10.2016 [https://www.die-bibel.de/ueber-uns/unsere-uebersetzungen/lutherbibel-2017/reformati-onsjubilaem/unsere-jahresserie/die-einfuehrung-der-lutherbibel-2017, accessed on 01.11.2018].
16. “Ökumenische Bibeltagung: ‚Das Wort — ganz nahe bei dir‘. Evangelische und katholische Bibelübersetzungen offiziell überreicht”, *Evangelische Kirche in Deutschland*, 09.02.2017 [https://www.ekd.de/pm22_2017_oekumenische_bibeltagung.htm, accessed on 01.11.2018].

последнего федеральный президент Франк-Вальтер Штейнмайер отметил, что «живой экуменический обмен между конфессиями и тесное сотрудничество христиан содействуют благу всей страны»¹⁷. Одним из важнейших политических гостей мероприятия стал бывший президент США Барак Обама, который вместе с бундесканцлером Ангелой Меркель провел дискуссию по вопросам участия молодежи в демократических процессах и приему беженцев на подиуме у Брандербургских ворот 25 мая 2017 г. в присутствии тысяч зрителей¹⁸.

Завершающим событием юбилея стали торжественное богослужение и государственный акт 31 октября 2017 г. в Виттенберге. В их ходе председатель Совета Евангелической церкви в Германии епископ Бердфорд-Штром поблагодарил своих католических коллег за сотрудничество в рамках юбилейного года и пригласил папу Франциска посетить Виттенберг, подчеркнув:

Мы вновь поняли, что Христос не разделился, и поэтому не может продолжаться разделение Его церкви. Никто не должен полагать, что нас удастся переубедить свернуть с пути к видимому единству в примиренном разнообразии¹⁹.

Контексты юбилея: государство, общество, культура

Как и в прошлом, немецкое государство стало важным участником юбилейных торжеств, поддержку которых начали обсуждать в комиссиях бундестага по туризму, культуре и СМИ еще в 2008 г. В июле 2011 г. фракции ХДС/ХСС, СДПГ, СвДП и Союз 90/Зеленые предложили отпраздновать 500-летие Реформации как «событие всемирного значения». 20 октября 2011 г. прошли пленарные дебаты, на которых выступили представители всех фракций,

17. "Großer Festgottesdienst am Ursprungsort der Reformation. Evangelischer Kirchentag feiert stimmungsvollen Abschluss in Wittenberg", *Evangelische Kirche in Deutschland*, 29.05.2017 [<https://www.ekd.de/abschluss-kirchentag2017-berlin-wittenberg-23261.htm>, accessed on 01.11.2018].
18. "Merkel, Obama und das Kind hinter der Grenze", *Evangelische Kirche in Deutschland*, 25.05.2017 [<https://www.ekd.de/Barack-Obama-im-Gespraech-mit-Bundeskanzlerin-Angela-Merkel-auf-dem-Kirchentag-2017-in-Berlin-am-Brandenburger-Tor-22864.htm>, accessed on 01.11.2018].
19. Bedford-Strohm, H. (2017) "Predigt am Reformationstag 2017 in der Wittenberger Schlosskirche", *Evangelische Kirche in Deutschland*, 31.10.2017 [<https://www.ekd.de/heinrich-bedford-strohm-predigt-reformationstag-30033.htm>, accessed on 01.11.2018].

озвучив свои подходы к проведению мероприятия. Документ, принятый парламентариями, резюмировал основные аргументы в пользу государственной поддержки юбилея, отметив значение Реформации как «одного из центральных событий в истории христианской Европы, способствовавшего развитию образа человека под существенным влиянием нового христианского понимания свободы». Реформация была важна «для созидания личной ответственности индивидуума, тем самым способствуя развитию Просвещения, формированию прав человека и демократии». Отмечая значительное влияние Реформации в области музыки, искусства и литературы, важность перевода Библии для развития немецкого языка, парламентарии подчеркнули, что страна «имеет возможность отдать должное историческому значению Реформации как общественного, культурного и религиозного события для Германии, Европы и всего мира, ... обсудить вклад христианской веры и церкви в социальную ответственность, формирование современных основных прав и фундамента демократии». Бундестаг выразил готовность принять участие в реставрации исторических памятников и подчеркнул желание отпраздновать юбилей как национальное, европейское и всемирное событие, которое должно стать «исходной точкой для межрелигиозного диалога и углубления экуменических контактов».²⁰ Тем самым экуменизм рассматривается в качестве важной составляющей юбилея наряду с его историческим, экономическим, культурным и другими аспектами; он обретает неофициальный статус государственной политики, одобряемой представителями всех фракций бундестага.

Юбилей Реформации было решено провести в рамках широко партнерства между Евангелической церковью, федеральными землями, местными коммунами и общественными организациями. Для реализации мероприятий было создано государственное агентство «Лютер 2017», задача которого заключалась в привлечении широкого круга нецерковных акторов. Параллельно Евангелическая церковь создала агентство «Лютер 2017 — 500 лет Реформации», призванное координировать деятельность церковных организаций, епархий и приходов. Евангелическая церковь в Германии также назначила Маргот Кессманн, бывшего председателя своего Совета, официальным представителем в рамках

20. Das Reformationsjubiläum im Jahre 2017 — Ein Ereignis von Weltrang. Drucksache 17/6465 der 17. Wahlperiode, *Deutscher Bundestag*, 06.07.2011 [<http://dip21.bundestag.de/dip21/btd/17/064/1706465.pdf>, accessed on 01.11.2018].

юбилей Реформации 2017 г. с целью координации как церковных, так и общественных проектов. Ввиду 500-летия Реформации в 2017 году день 31 октября в Германии был впервые объявлен общенациональным государственным праздником.

Юбилей Реформации не был точечным событием, ему предшествовало множество мероприятий, которые тематически оформились в «декаду Лютера» (2008–2017 гг.). Она открылась 21 сентября 2008 г., ознаменовав начало деятельности Мартина Лютера в Виттенберге в 1508 г., и в течение десяти лет представляла влияние Реформации на различные области общественной жизни. Такая концепция определила выбор тем, в рамках которых исторические события актуализировались в современном контексте. 2009 г. под лозунгом «Реформация и исповедание» (500-летие Жана Кальвина и 75-летие Барменской декларации) был посвящен осмыслению христианского свидетельства в различных исторических общественно-политических условиях. В 2010 г. рассматривались вопросы образования (450-летие со дня смерти «учителя Германии» Филиппа Меланхтона), поскольку Реформация дала важный импульс для его всеобщей доступности и демократизации. Свобода индивидуума была одной из исходных точек движения за церковное обновление XVI в., поэтому темой 2011 г. была выбрана свобода в ее религиозном и гражданском измерении. Европейская культура немыслима без влияния Реформации, в связи с этим 2012 г. был посвящен музыке как в исторической перспективе (Иоганн Себастьян Бах, Генрих Шютц, Георг Телеман, Георг Фридрих Гендель и др.), так и различным современным музыкальным направлениям. В центре 2013 г. (450-летие завершения Тридентского собора и 40-летие Лойенбергского соглашения) находилась толерантность в исторической перспективе и современном плюралистическом обществе. Темой 2014 г. стала политика: вопросы отношений между церковью и государством, свободы совести и прав человека, остающиеся актуальными для сегодняшней церковно-общественной повестки дня. 500-летний юбилей Лукаса Кранаха Младшего в 2015 г. определил тематику «Реформация: образ и Библия», в рамках которой обсуждались вопросы немецкого литературного языка, общедоступность Библии и проповеди (а вместе с ней — информации), а также массмедийная революция современности. Начавшееся в Виттенберге религиозное движение постепенно распространилось по всему миру, где в настоящее время насчитывается более 400 млн про-

тестантов, поэтому 2016-й год был посвящен осмыслению современных глобализационных процессов и единству протестантского мира. Тематика официальной декады свидетельствует о попытках навести мосты между историей и современностью, церковью и миром; одновременно она минимизирует вызвавшие церковное разделение — и сегодня во многом нерелевантные — богословские вопросы XVI в. Выбор тем, очевидно, был призван подчеркнуть положительное влияние Реформации на развитие европейского общества, хотя в их рамках озвучивались и ее негативные последствия — религиозные войны, преследование инакомыслящих, антисемитизм и т. д.

Одним из центральных событий торжеств стала «Всемирная выставка Реформации», проходившая с мая по сентябрь 2017 г. в Виттенберге и включавшая в себя семь тематических областей с инсталляциями, символически изображающими «врата свободы», которые Реформация открыла 500 лет назад. Около 70 церковных и общественных, немецких и международных организаций продемонстрировали в ее рамках свое видение Реформации; ее обширная программа включала 16 тематических недель, различные культурные и общественные мероприятия. В рамках недели «Экуменизм и религия» на ней выступали такие известные представители религиозных организаций, как кардинал Вальтер Каспер, раввин Вальтер Хомолка, председатель центрального совета мусульман в Германии Айман Мазыек и другие религиозные деятели²¹.

Федеральное правительство по вопросам культуры и СМИ поддержало проведение крупных национальных выставок «Лютер и князь» (Торгау), «Эффект Лютера. 500 лет протестантизма в мире» (Берлин), «Лютер! 95 сокровищ — 95 человек» (Виттенберг), «Лютер и немцы» (Вартбург) и др. Католическая церковь при государственной поддержке организовала выставку «Призыв к справедливости» (Майнц), образовательный проект «2017: новое видение — католический взгляд на Лютера», а также экуменическую экспозицию «Диалог конфессий». Министерство иностранных дел реализовало более 70 тематических зарубежных проектов общей стоимостью около 5,5 млн евро. Особый акцент был сделан на США, где под лозунгом «Here I Stand» во время декады были проведены крупные выставки о жизни и деятельности Лютера в Нью-Йорке, Миннеаполисе и Атланте. Передвиж-

21. См. обзор мероприятий: <https://r2017.org/weltausstellung-reformation/>

ная выставка «Реформация в Восточной Европе» прошла в 130 городах восьми европейских стран, которые предоставили для нее и свои местные экспонаты. Одним из самых значимых музыкальных проектов стала поп-оратория «Лютер», показанная на сценах почти всех крупных городов Германии²².

Еще одной областью совместной деятельности стал культурно-религиозный туризм; тематические туры были широко представлены в немецких и международных туристических агентствах (прежде всего в странах со значительным присутствием протестантских церквей). В Германии были созданы восемь «маршрутов Лютера», а также интерактивная карта, на которой представлены важнейшие места его деятельности²³. Общеевропейское измерение протестантизма продемонстрировал маршрут «Европейский путь», открытый 3 ноября 2016 г. в Женеве и символически связавший друг с другом 68 самых значимых исторических мест Реформации в 19 странах. Поездку длиной в 25 тыс. км по ряду европейских городов совершил «грузовик Реформации»; начав с кальвинистской Женевы и завершив свой маршрут в лютеранском Виттенберге, он подчеркнул связь между реформатской и лютеранской ветвями протестантизма²⁴.

Важным общественно-политическим мероприятием стал конгресс по вопросам демократии «Укрепление солидарности» в Берлине, организованный Федеральным министерством по делам семьи, пожилых людей, женщин и молодежи совместно с немецкими евангелическими академиями; в нем приняли участие ок. 400 экспертов из церковных структур, общественных организаций, представителей науки и политических сил²⁵. Популяризации тематики служил проект «youngPOINTreformation» — центр встречи молодежи для дискуссий о важнейших вопросах современности, а также международные молодежные лагеря, организованные в рамках юбилея Реформации (в них приняли участие более 20 тыс. человек), и различные волонтерские программы. Поддержанные министерством культуры мероприятия прошли

22. См. список наиболее важных событий в официальном отчете: Reformationsjubiläum 2017. Bilanz der Bundesregierung, *Die Bundesregierung* [https://www.bundesregierung.de/breg-de/themen/bilanz-der-bundesregierung-818454, accessed on 01.11.2018].

23. Официальный сайт проекта: <http://www.germany.travel/de/specials/luther/luther.html>

24. Официальный сайт проекта: <https://r2017.org/europaeischer-stationenweg>

25. Официальный сайт конгресса: <http://www.zusammenhalt-staerken.de>

более чем в 700 различных местах Германии, в них приняли участие более 5,5 млн человек.

В рамках реставрации значимых мест Реформации государство выделило более 28 млн евро. Согласно оценкам, церковные средства составили (в зависимости от вида деятельности) лишь 20–30% общих расходов на мероприятия, проведенные в рамках декады Лютера; государство (федеральный центр и земли, а также национальные общественные институты) выделило за этот период более 250 млн евро²⁶.

Протестантско-католический диалог: открытые вопросы

В последние годы в Германии нередко говорили об «экуменической усталости» или «экуменическом ледниковом периоде», поэтому Евангелическая церковь предприняла в 2017 г. попытку осуществить новый «экуменический прорыв». Маргот Кессманн, официальный посланник юбилея, отметила по итогам его празднования: «Этот юбилей войдет в историю как по-настоящему экуменический и открытый миру»²⁷. Действительно, он стал уникальным многогранным событием, в рамках которого тематика Реформации получила новое звучание, став важным информационным поводом практически для всех немецких СМИ.

Однако торжества продемонстрировали и ряд проблем в области современного экуменического диалога между католиками и протестантами. Многочисленные церковные документы²⁸, принятые в ходе подготовки и празднования юбилея Реформации, свидетельствуют о достижении согласия по ряду важных вопросов, однако одновременно демонстрируют сложности совместного разрешения действительно разделяющих тем (прежде всего эkkлезиологических и сакраментологических — понимание природы церковной иерархии, вселенское первенство в церкви, рукоположение женщин и др.). Ряд совместных проектов, призванных

26. “Kosten der Lutherdekade 2008–2017”, *Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland*, 31.10.2016 [https://fowid.de/meldung/kosten-lutherdekade-2008-2017, accessed on 01.11.2018].

27. “Margot Käßmann: Das Reformationsjubiläum wird in die Geschichte eingehen. Prominente Protestanten weisen Kritik an den Feiern zum 500. Reformationsjubiläum zurück”, *Evangelische Kirche in Deutschland*, 07.09.2017 [https://www.ekd.de/kaessmann-weist-kritik-am-reformationsjubilaeum-zurueck28259.htm, accessed on 01.11.2018].

28. См. полный список: Oeldemann, J. (2018) *Ökumene nach 2017... Auf dem Weg zur Einheit?*, pp. 111–116. Paderborn: Bonifatius Verlag.

представить сближение двух церквей, одновременно подчеркивают и существующие нерешенные вопросы. Например, совместная презентация различных переводов Библии указала и на отсутствие единого текста: лютеране продолжают использовать пересмотренный перевод Лютера, католики — т.н. «Единый перевод» (*Einheitsübersetzung*), который на протяжении нескольких десятилетий реализовывался как совместный экуменический проект, однако в итоге не смог стать таковым ввиду отказа Евангелической церкви продолжать совместную работу над ним в 2005 г.²⁹ Юбилей вызвал множество экуменических ожиданий, в том числе и слишком завышенных, не все из которых оправдались: так, Маргот Кессман в 2012 г. выражала надежду на то, что Рим снимет анафему с Мартина Лютера и восстановит евхаристическое общение между двумя церквями к юбилейному году³⁰. Однако подобных эпохальных решений принято не было; более того, в рамках торжеств папа Франциск в 2017 г. посетил не Германию, а исторически более нейтральную Швецию.

Юбилей еще раз обозначил существование двух различных экуменических подходов: католической экклезиологической модели «видимого единства» и евангелической модели «примиренного различия». Первая из них базируется на трех традиционных католических критериях единства (в вере, таинствах и иерархии), подтвержденных документами II Ватиканского собора³¹. Вторая выразилась в «Лойенбергском соглашении» 1973 г., открывшем возможность евхаристического общения и взаимного признания различных ветвей протестантизма (лютеране, реформаты, методисты) без необходимости предварительного достижения ими единства по всем вероучительным вопросам. Характерно, что множественность христианских конфессий, к которой привела Реформация, рассматривается евангелической стороной не как проблема, но в значительной мере как достижение и необратимое следствие событий XVI в. О таком подходе свидетельствует, например, официальный текст «Оправдание и свобода. 500 лет Реформации — 2017 г.» Евангелической церкви в Германии, отмечающий, что «уже новозаветный канон об-

29. "Evangelische Beteiligung an der ‚Einheitsübersetzung‘ der Bibel nicht mehr möglich", *Evangelische Kirche in Deutschland*, 08.09.2005 [https://www.ekd.de/pm163_2005_einheitsuebersetzung.htm, accessed on 01.11.2018].

30. "Käßmann fordert Rücknahme der Exkommunikation Luthers", *Katholische Nachrichten*, 27.12.2012 [<http://www.kath.net/news/39457>, accessed on 01.11.2018].

31. *Lumen gentium* 14, *Orientalium Ecclesiarum* 2.

основывает не только единство церквей, но ... и множественность церквей и конфессий», поэтому церкви Реформации являются «частью легитимной, соответствующей Писанию плюрализации христианской церкви»³². Очевидно, что в этой перспективе вопрос о видимом единстве христиан, которым интенсивно занималось экуменическое движение в начале своего существования, уже не является первостепенно важным. Одновременно такой подход хорошо вписывается в плюралистическо-релятивистскую парадигму постмодерна, где вопрос об абсолютной истине просто не стоит, а пытающиеся говорить о ней навлекают на себя обвинения в фундаментализме и тоталитаризме — хотя движущим фактором всех дискуссий XVI в. был именно поиск богословской истины, который теперь нередко просто выносится за скобки диалога. Опасность недооценки этой основополагающей проблемы описывает кардинал Курт Кох:

Если экуменические партнеры не имеют перед глазами общей цели, но совершенно по-разному понимают сущность единства церкви, возникает большая опасность их движения в разных направлениях, после чего они, возможно, обнаруживают еще большее отдаление друг от друга. Эта опасность в прошедшие десятилетия никоим образом не уменьшилась, поскольку между различными церквями и церковными сообществами до сих пор не было достигнуто действительного надежного согласия о цели экуменического движения, а прежние соглашения по отдельным темам частично были вновь поставлены под вопрос³³.

Активно используемый в современном официальном экуменизме метод «дифференцированного консенсуса» стремится достичь согласия по основным положениям, одновременно обозначая различия в позициях сторон (как это демонстрирует, например, «Совместная декларация об оправдании»). Однако при этом открытым остается вопрос о допустимых границах существующих различий — как догматических, так и этических. Например, совместный юбилей Реформации дал новый импульс к обсужде-

32. *Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland* (2015), p. 99. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

33. Koch, K. (2017) "Lob der Vielfalt — Gerät den christlichen Kirchen die Einheit aus dem Blick?", in S. Kopp, W. Thönissen (eds.) *Mehr als friedvoll getrennt? Ökumene nach 2017*, p. 16. Freiburg i.B.: Herder.

нию в Германии вопроса о возможности допуска к евхаристии супругов, состоящих в конфессионально смешанных браках. Если в рамках современной евангелической экклезиологии этот вопрос решается положительно, то католическая позиция более рестриктивна ввиду существенных различий в сакраментологии. Немецкая епископская конференция в феврале 2018 г. опубликовала документ, который ввиду пастырской необходимости разрешал такой допуск в исключительных случаях (за него проголосовало 2/3 ее членов). Однако часть епископата, несогласная с этим подходом, обратилась в Конгрегацию по делам вероучения, которая отметила, что эта проблема имеет общецерковное значение и поэтому не может быть решена на уровне одной национальной епископской конференции; эту позицию поддержал и папа Франциск³⁴.

Спорным этическим вопросом стало принятие в Германии закона о легализации однополых браков в 2017 г. (под условным названием «Брак для всех»), на который негативно отреагировала Немецкая епископская конференция и который приветствовала Евангелическая церковь в Германии. Говоря об этой стороне проблемы, Кельнский архиепископ Райнер Велки отметил: «При всей радости о взаимном уважении, о богословских соглашениях и совместно реализуемых проектах в области благотворительности и образования, честный итог включает в себя также открытое выражение вопросов и тревог... Мне кажется, что [между католиками и протестантами] существует все больше разногласий в вопросах морали и социальной этики». Помимо легализации однополых браков, он упоминает различия в позициях по вопросам аборт, эвтаназии и развода. В итоге архиепископ делает вывод: ранее существовавший консенсус вновь становится хрупким», ведь «если из Евангелия нельзя вывести обязательную этику, тогда необходимо честно вести речь о принципиальном этическом различии между двумя конфессиями»³⁵.

34. "Kommunionempfang für nichtkatholische Ehepartner? Chronologie einer Debatte", *Domradio.de – Katholische Nachrichten* 03.05.2018 [<https://www.domradio.de/themen/vatikan/2018-05-03/kommunionempfang-fuer-nichtkatholische-ehepartner>, accessed on 01.11.2018].

35. "Erzbischof Woelki: Zunehmend ethische Differenzen zwischen Kirchen", *Evangelische Pressedienst*, 25.09.2017 [<https://www.epd.de/landesdienst/landesdienst-südwest/erzbischof-woelki-zunehmend-ethische-differenzen-zwischen-kirchen>, accessed on 01.11.2018].

Экуменизм как церковная стратегия в секулярном обществе

Торжества 2017 г. прошли в совершенно новой ситуации, когда религиозный ландшафт Германии быстро меняется ввиду секуляризационных и миграционных процессов: Римско-католическая и Евангелическая церкви, к которым принадлежат 28,5% и 26,5% населения соответственно, теряют своих членов (36,2% не принадлежат ни к какой религии или церкви), а государственная политика по приему беженцев ставит ислам (к которому относятся уже 4,9% населения) в совершенно новое положение³⁶. Поэтому речь идет уже не просто о диалоге двух «церквей большинства», но об их будущем в стремительно секуляризирующемся обществе, граждане которого все меньше связаны с церковными институтами. Так, евангелический и католический епископы Саксонии в своем совместном заявлении по случаю юбилея Реформации особо подчеркнули: «Мы живем в регионе, в котором более 70% населения не принадлежит никакой церкви. Ситуацию осложняет то, что религиозный язык многим непонятен. Это значительное отсутствие ориентиров проявляется и во встрече с другими религиями»³⁷. Такое положение дел отразилось и на количественных показателях юбилея, которые не оправдали планов организаторов: так, в заключительном богослужении Кирхентага вместо ожидавшихся 200 тыс. участников присутствовало ок. 120 тыс. человек, а «Всемирную выставку Реформации» посетили 294 тыс. человек, что оказалось намного меньше запланированного числа³⁸.

Поэтому экуменизм для католиков и лютеран становится в определенной мере «антикризисной стратегией» выживания в секулярном обществе. При этом он приобретает и ряд новых

36. "Religionszugehörigkeiten in Deutschland 2016", *Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland*, 04.09.2017 [<https://fowid.de/meldung/religionszugehoerigkeiten-deutschland-2016>, accessed on 01.11.2018].

37. Gemeinsames Wort zum Reformationsgedenken 2017. Evangelisch-Lutherische Landeskirche Sachsens und Bistum Dresden-Meißen, *Der Sonntag. Wochenzeitung für die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Sachsens*, 06.01.2017 [https://www.sonntag-sachsen.de/sites/default/files/gemeinsames_wort_zum_reformationsgedenken.pdf, accessed on 01.11.2018].

38. "Reformationsausstellung: Weniger Besucher als erwartet", *Katholische Kirche in Deutschland – katholisch.de*, 08.09.2017 [<https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/reformationsausstellung-weniger-besucher-als-erwartet>, accessed on 01.11.2018].

особенностей: в отличие от традиционной богословской повестки дня на первый план выходят такие базовые общественные ценности, как толерантность, права человека, свобода, демократия и т.п. Именно поэтому в рамках юбилейных торжеств особый акцент был сделан на исторических, политических и культурных составляющих Реформации, важных для современного общества. Вопросы, разделившие западное христианство в XVI в., непонятны современному человеку, зачастую имеющему неполный или эклектичный образ той конфессии, к которой он принадлежит³⁹. Тем самым к формированию содержательной программы диалога подключается новый актер — современное общество с его собственной повесткой дня, в котором догматические различия рассматриваются как нечто устаревшее и архаичное. Характерно, что во время праздничного акта в замковой церкви Виттенберга 31 октября 2017 г. Ангела Меркель в своей речи сделала главный акцент на толерантность, которая с ее точки зрения является важнейшей предпосылкой надлежащего развития общества и сохранения его единства. Именно эту категорию она назвала определяющей для современной европейской идентичности: «Мы научились тому, что толерантность — это душа Европы. Она — основной принцип любого открытого общества», что особенно важно в глобальном мире, где «признание плюральности, встреча с гетерогенностью, а также религиозное и культурное многообразие становятся центральным вызовом». Одновременно бундесканцлер обозначила и ее границы: «толерантность заканчивается там, где пренебрегают конституционно гарантированными ценностями свободы и правами человека»⁴⁰. Очевидно изменение парадигмы: если ранее ряд христианских политиков в Германии говорил о христианстве как о «душе Европы», то теперь на его место становятся концепции толерантности, религиозной

39. Так, 61% протестантов в Германии полагает, что спасение человека осуществляется через веру и добрые дела (что противоречит лютеранскому принципу *sola fide*), а 78% из них полагает, что вероучение католиков и протестантов скорее схоже, чем отлично друг от друга. См.: “Umfrage: Protestanten sind katholischer als gedacht”, *Katholische Kirche in Deutschland*

— *katholisch.de*, 31.08.2017 [<https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/umfrage-protestanten-sind-katholischer-als-gedacht>, accessed on 01.11.2018].

40. Rede von Bundeskanzlerin Merkel im Rahmen des 500. Jahrestages der Reformation am 31. Oktober 2017 in der Lutherstadt Wittenberg, *Die Bundesregierung*, 31.10.2017 [<https://www.bundesregierung.de/breg-de/aktuelles/rede-von-bundeskanzlerin-merkel-im-rahmen-des-500-jahrestages-der-reformation-am-31-oktober-2017-in-der-lutherstadt-wittenberg-466600>, accessed on 01.11.2018].

мультикультурности и т. д. Тем самым протестантско-католический экуменизм в значительной мере секуляризируется, а его будущее может зависеть от дальнейшего общественного развития с его новыми вопросами и проблемами, встающими перед лицом христианских церквей.

Безусловно, экуменическая ситуация в Германии значительным образом отличается от других стран мира. Численный паритет двух крупнейших церквей делает их значительными общественными силами, а страна самого большого раскола в истории западного христианства стремится продемонстрировать пример в достижении единства по широкому кругу вопросов. Юбилей завершился, и сразу же после него начали звучать голоса надежды на то, что следующим годом нового «экуменического прорыва» может стать 2030 г., когда будет праздноваться 500-летие Аугсбургского исповедания, последней серьезной богословской попытки эпохи Реформации спасти единство западной церкви⁴¹. По итогам прошедших торжеств председатель Совета Евангелической церкви в Германии епископ Бердфорд-Штром выразил надежду на появление нового «поколения 2017 г.», которому «год юбилея Реформации даст новый импульс к вере»⁴². Насколько оправданны эти ожидания, покажет будущее — в том числе и то, как будет праздноваться следующий юбилей.

Библиография / References

- “Archbishop marks agreement with Catholic and Lutheran Churches on 500th Anniversary of the Reformation”, *The Archbishop of Canterbury Justin Welby* 31.10.2017 [<https://www.archbishopofcanterbury.org/archbishop-marks-agreement-catholic-and-lutheran-churches-500th-anniversary-reformation>, accessed on 01.11.2018].
- “Aufbruch der ‚Generation 2017“”, *Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern* 29.05.2017 [<https://www.bayern-evangelisch.de/wir-ueber-uns/kirchentag-abschluss.php>, accessed on 01.11.2018].
- Bedford-Strohm, H. (2017) “Predigt am Reformationstag 2017 in der Wittenberger Schlosskirche”, *Evangelische Kirche in Deutschland* 31.10.2017 [<https://www.ekd.de/heinrich-bedford-strohm-predigt-reformationstag-30033.htm>, accessed on 01.11.2018].
41. “Protestanten nennen 2030 als Zielmarke für ökumenischen Durchbruch”, *Evangelische Kirche in Deutschland* 11.11.2017 [<https://www.ekd.de/protestanten-nennen-2030-als-zielmarke-fuer-oekumene-30500.htm>, accessed on 01.11.2018].
42. “Aufbruch der ‚Generation 2017“”, *Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern* 29.05.2017 [<https://www.bayern-evangelisch.de/wir-ueber-uns/kirchentag-abschluss.php>, accessed on 01.11.2018].

- “Bedeutender Schritt zur Versöhnung der Kirchen. Gemeinsame Botschaft zum Abschluss der ökumenischen Pilgerreise ins Heilige Land”, *Evangelische Kirche in Deutschland* 21.10.2016 [https://www.ekd.de/pm145_2016_gemeinsame_botschaft_zum_abschluss_der_pilgerreise.htm, accessed on 01.11.2018].
- Briefwechsel zwischen Kardinal Marx und Ratsvorsitzendem Bedform-Strohm, *Evangelische Kirche in Deutschland* 29.06.2015 [https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/pm114_briefwechsel_reformationsjubilaem.pdf, accessed on 01.11.2018].
- Carbonnier-Burkard, M. (2014) “Die Reformationsjubiläen: Protestantische Konstruktionen (17.-20. Jahrhundert)”, in P. Bosse-Huber, S. Fornerod, Th. Gundlach, G.W. Locher (eds.) *500 Jahre Reformation. Bedeutung und Herausforderungen. Internationaler Kongress der EKD und des SEK auf dem Weg zum Reformationsjubiläum 2017 vom 6. bis 10. Oktober 2013 in Zürich*, pp. 217-235. Zürich: Evangelische Verlagsanstalt.
- Charta Oecumenica Socialis, *Caritasverband für die Erzdiözese Freiburg* 01.02.2017 [http://www.dicvfreiburg.caritas.de/cms/contents/dicvfreiburg.caritas/medien/dokumente/verband/charta-oecumenica-so1/charta_oecumenica_sozialis_internet.pdf?d=a&f=pdf, accessed on 01.11.2018].
- “Die Einführung der Lutherbibel 2017”, *Deutsche Bibelgesellschaft* 30.10.2016 [https://www.die-bibel.de/ueber-uns/unsere-uebersetzungen/lutherbibel-2017/reformationsjubilaem/unsere-jahresserie/die-einfuehrung-der-lutherbibel-2017, accessed on 01.11.2018].
- Das Reformationsjubiläum im Jahre 2017 — Ein Ereignis von Weltrang. Drucksache 17/6465 der 17. Wahlperiode, *Deutscher Bundestag* 06.07.2011 [http://dip21.bundestag.de/dip21/btd/17/064/1706465.pdf, accessed on 01.11.2018].
- “Ein Tag der Hoffnung“. Protestanten und Katholiken feiern Versöhnungsgottesdienst ‚Healing of Memories‘“, *Evangelische Kirche in Deutschland* 11.03.2017 [https://www.ekd.de/versoehnungsgottesdienst-hildesheim-14202.htm, accessed on 01.11.2018].
- “Erzbischof Woelki: Zunehmend ethische Differenzen zwischen Kirchen“, *Evangelische Presbyterien* 25.09.2017 [https://www.epd.de/landesdienst/landesdienst-südwest/erzbischof-woelki-zunehmend-ethische-differenzen-zwischen-kirchen, accessed on 01.11.2018].
- “Evangelische Beteiligung an der ‚Einheitsübersetzung‘ der Bibel nicht mehr möglich“, *Evangelische Kirche in Deutschland* 08.09.2005 [https://www.ekd.de/pm163_2005_einheitsuebersetzung.htm, accessed on 01.11.2018].
- Evangelische Kirche in Deutschland, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (eds.) (2016) *Erinnerung heilen — Jesus Christus bezeugen. Ein gemeinsames Wort zum Jahr 2017*. Hannover: Linden-Druck Verlagsgesellschaft.
- From Conflict to Communion. Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017. Report of the Lutheran-Roman Catholic Commission for Unity, *Pontifical Council for Promoting Christian Unity* 17.06.2013 [http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/lutheran-fed-docs/rc_pc_chrstuni_doc_2013_dal-confitto-alla-comunione_en.html, accessed on 01.11.2018].
- Gemeinsame Erklärung zur Rechtsfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche, *Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen* 31.09.2018 [http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_ge.html, accessed on 01.11.2018].
- Gemeinsames Wort zum Reformationsgedenken 2017. Evangelisch-Lutherische Landeskirche Sachsens und Bistum Dresden-Meißen, *Der Sonntag. Wochenzeitung für die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Sachsens* 06.01.2017 [https://www.

- sonntag-sachsen.de/sites/default/files/gemeinsames_wort_zum_reformation-sgedenken.pdf, accessed on 01.11.2018].
- “Großer Festgottesdienst am Ursprungsort der Reformation. Evangelischer Kirchentag feiert stimmungsvollen Abschluss in Wittenberg”, *Evangelische Kirche in Deutschland* 29.05.2017 [https://www.ekd.de/abschluss-kirchentag2017-berlin-wittenberg-23261.htm, accessed on 01.11.2018].
- Joint Statement by the Lutheran World Federation and the Pontifical Council for Promoting Christian Unity on the conclusion of the year of the common commemoration of the Reformation, 31st October 2017, *Bulletin of the Holy See Press Office* 31.10.2017 [https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2017/10/31/171031a.html, accessed on 01.11.2018].
- “Käbmann fordert Rücknahme der Exkommunikation Luthers”, *Katholische Nachrichten* 27.12.201 [http://www.kath.net/news/39457, accessed on 01.11.2018].
- Koch, K. (2017) “Lob der Vielfalt – Gerät den christlichen Kirchen die Einheit aus dem Blick?”, in S. Kopp, W. Thönissen (eds.) *Mehr als friedvoll getrennt? Ökumene nach 2017*, p. 15–40. Freiburg i.B.: Herder.
- “Kommunionempfang für nichtkatholische Ehepartner? Chronologie einer Debatte”, *Domradio.de – Katholische Nachrichten* 03.05.2018 [https://www.domradio.de/themen/vatikan/2018-05-03/kommunionempfang-fuer-nichtkatholische-ehepartner, accessed on 01.11.2018].
- “Kosten der Lutherdekade 2008–2017”, *Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland* 31.10.2016 [https://fowid.de/meldung/kosten-lutherdekade-2008-2017, accessed on 01.11.2018].
- “Margot Käbmann: Das Reformationsjubiläum wird in die Geschichte eingehen. Prominente Protestanten weisen Kritik an den Feiern zum 500. Reformationsjubiläum zurück”, *Evangelische Kirche in Deutschland* 07.09.2017 [https://www.ekd.de/kaessmann-weist-kritik-am-reformationsjubilaeum-zurueck28259.htm, accessed on 01.11.2018].
- “Merkel, Obama und das Kind hinter der Grenze”, *Evangelische Kirche in Deutschland* 25.05.2017 [https://www.ekd.de/Barack-Obama-im-Gespraech-mit-Bundeskanzlerin-Angela-Merkel-auf-dem-Kirchentag-2017-in-Berlin-am-Brandenburger-Tor-22864.htm, accessed on 01.11.2018].
- Oeldemann, J. (2018) *Ökumene nach 2017... Auf dem Weg zur Einheit?* Paderborn: Bonifatius Verlag.
- “Ökumenische Bibeltagung: ‚Das Wort – ganz nahe bei dir‘. Evangelische und katholische Bibelübersetzungen offiziell überreicht”, *Evangelische Kirche in Deutschland* 09.02.2017 [https://www.ekd.de/pm22_2017_oekumenische_bibeltagung.htm, accessed on 01.11.2018].
- “Ökumenischer Rückenwind von Papst Franziskus für die deutschen Kirchen. Privat-Audienz beim Papst für eine Delegation der EKD”, *Evangelische Kirche in Deutschland* 06.02.2017 [https://www.ekd.de/ekd-delegation-papst-franziskus-rom-audienz-12885.htm, accessed on 01.11.2018].
- “Papst Franziskus feiert mit Lutheranern”, *Luther 2017 – 500 Jahre Reformation* 01.11.2016 [https://www.luther2017.de/neuigkeiten/papst-franziskus-feiert-mit-lutheranern, accessed on 01.11.2018].
- “Protestanten nennen 2030 als Zielmarke für ökumenischen Durchbruch”, *Evangelische Kirche in Deutschland* 11.11.2017 [https://www.ekd.de/protestanten-nennen-2030-als-zielmarke-fuer-oekumene-30500.htm, accessed on 01.11.2018].
- Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland* (2015). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

- Rede von Bundeskanzlerin Merkel im Rahmen des 500. Jahrestages der Reformation am 31. Oktober 2017 in der Lutherstadt Wittenberg, *Die Bundesregierung* 31.10.2017 [<https://www.bundesregierung.de/breg-de/aktuelles/rede-von-bundeskanzlerin-merkel-im-rahmen-des-500-jahrestages-der-reformation-am-31-oktober-2017-in-der-lutherstadt-wittenberg-466600>, accessed on 01.11.2018].
- “Reformationsausstellung: Weniger Besucher als erwartet”, *Katholische Kirche in Deutschland – katholisch.de* 08.09.2017 [<https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/reformationsausstellung-weniger-besucher-als-erwartet>, accessed on 01.11.2018].
- Reformationsjubiläum 2017. Bilanz der Bundesregierung, *Die Bundesregierung* [<https://www.bundesregierung.de/breg-de/themen/bilanz-der-bundesregierung-818454>, accessed on 01.11.2018].
- “Religionszugehörigkeiten in Deutschland 2016”, *Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland* 04.09.2017 [<https://fowid.de/meldung/religionszugehoerigkeiten-deutschland-2016>, accessed on 01.11.2018].
- “Umfrage: Protestanten sind katholischer als gedacht”, *Katholische Kirche in Deutschland – katholisch.de* 31.08.2017 [<https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/umfrage-protestanten-sind-katholischer-als-gedacht>, accessed on 01.11.2018].
- “Weiterer Unterzeichner für Ökumene-Erklärung. Reformierte Kirchen schließen sich der Erklärung zur Rechtfertigungslehre an”, *Katholische Kirche in Deutschland – katholisch.de* 05.07.2017 [<https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/weiterer-unterzeichner-fur-okumene-erklarung>, accessed on 01.11.2018].



ХОСЕ КАЗАНОВА

Размышляя о постсекулярном: три значения «секулярного» и три возможности выхода за его пределы

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-4-143-174>

José Casanova

Exploring the Postsecular. Three Meanings of “the Secular” and Their Possible Transcendence

José Casanova — Departments of Sociology and Theology, Berkley Center for Religion, Peace & World Affairs, Georgetown University (USA). jvc26@georgetown.edu

In this article the author constructs a typology of the different senses secularization has been understood, and how these various senses correlate to different models of secularization in the modern world. He engages with the works of Jürgen Habermas and argues that Habermas’s conception of secularization is too closely linked to the European model in which secularization and modernization are correlated. Casanova argues that the world may be becoming “post-secular,” characterized by the re-emergence of religion as a public issue in some societies. He concludes by identifying three main reasons for this new attitude: globalization, European integration, and increasing religious pluralism due to immigration.

Перевод с английского по изданию: Casanova, José (2013) “Exploring the Postsecular. Three Meanings of ‘the Secular’ and Their Possible Transcendence”, Calhoun, C., Mendieta, E., VanAntwerpen, J. (eds.) *Habermas and Religion*, pp. 27–48. Cambridge: Polity Press. Перевод публикуется с разрешения автора и правообладателя.

Originally published as: Casanova, José (2013) “Exploring the Postsecular. Three Meanings of ‘the Secular’ and Their Possible Transcendence”, Calhoun, C., Mendieta, E., VanAntwerpen, J. (eds.) *Habermas and Religion*, pp. 27–48. Cambridge: Polity Press. Published with the permission from Polity Press.

Keywords: secularization theory, modernization, post-secular society, secular, religion in Europe, Jürgen Habermas.

ЮРГЕН Хабермас был одним из наиболее влиятельных теоретиков секулярного модерна. Его теории социальной рационализации и рационализации жизненного мира, его теория лингвификации священного (*linguistication of the sacred*) и теория публичной сферы — все они опираются на представление о доминирующем процессе секуляризации, который, с одной стороны, существенным образом связан с процессом западной модернизации, а с другой, понимается как позднейший и наиболее прогрессивный этап в рамках общего стадийного и эволюционного процесса человеческого развития¹. В этом смысле «секулярное» и «модерное» в его теории всегда были соположены и внутренне связаны.

Поэтому заслуживает особого внимания тот факт, что теперь Хабермас инициировал новый дискурс «постсекулярного общества», тем более что он долгое время сопротивлялся новому дискурсу о постмодерне, настаивая на необходимости говорить о «незавершенном проекте модерна»². Поскольку можно предположить, что Хабермас пока еще не готов отказаться от дискурса или проекта модерна, следует задаться вопросом, что может означать модерное «постсекулярное»? Каким образом о современных индивидах или обществах можно сказать, что они «постсекулярные»?

Ниже я, во-первых, рассмотрю три разных значения термина «секулярный», которым соответствуют три разных понимания постсекулярного; во-вторых, я задамся вопросом, в какой степени Хабермасова концепция секуляризации все еще тесно связана с особыми европейскими моделями секуляризации, то есть насколько существенной для него остается корреляция между процессами модернизации и процессами секуляризации. Наконец, я предложу несколько размышлений, касающихся идеи всемирного постсекулярного общества.

1. См. работы Хабермаса: «Теория коммуникативного действия» (1981), «Структурная трансформация публичной сферы» (1962), «История и эволюция» (1976).
2. См.: Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. М.: Издательство «Весь Мир», 2003.

1. Три значения секулярного

Я хотел бы ввести аналитическое различие трех разных значений слова «секулярный», или трех разных способов сказать о ком-либо, что он «секулярный», которым соответствуют три разных понимания процесса секуляризации.

1.1. Простая секулярность: жить в секулярном мире и в секулярном времени

Это наиболее широкий смысл термина «секулярный», восходящий к средневековой христианской теологической трансформации латинского *saeculum*. Изначально латинское слово *saeculum* — как в выражении *per saecula saeculorum* [во веки веков] — означало лишь неопределенный период времени. Однако у Августина впервые термин «секулярный» указывает на временной промежуток между настоящим и эсхатологической *парусией*, то есть период времени, в который как христиане, так и язычники могут совместно преследовать свои общие интересы в качестве гражданского сообщества³. В этом смысле Августиново употребление слова «секулярный» очень похоже на модерное понимание секулярной политической сферы — конституционного демократического государства и демократического публичного пространства, которые нейтральны по отношению ко всем мировоззрениям, религиозным и нерелигиозным. Такой подход не уравнивает секулярное с «профанным» как другим «священному», равно как секулярное здесь не выступает как другое по отношению к «религиозному». Это именно нейтральное пространство, которое может быть своим для всех, кто живет в обществе, являющимся либо религиозно не гомогенным, либо мультикультурным, то есть в обществах, в которых по определению присутствуют разные и по большей части конкурирующие представления о том, что является «священным», а что — «профанным». Как раз такая была ситуация в период поздней античности. Иудео-христианский монотеизм привел к десакрализации или расколдовыванию языческого священного. Как следствие, отказ христиан приносить жертвы «языческим» богам или совершать поклонение божественному императору навлек на них обвинение в «ате-

3. Markus, R. (2006) *Christianity and the Secular*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

изме». Христианское священное было языческим профанным, и наоборот.

Однако со временем, когда окончательно сложился западный средневековый христианский мир (*Christendom*), а христианская церковь достигла полного триумфа, секулярное стало одним из терминов диады (религиозное/светское), которая была призвана структурировать всю пространственно-временную реальность христианского мира как бинарную систему, в которой разделены два мира: религиозный/духовный/священный мир спасения и секулярный/временной/профанный мир. Была установлена бинарная система классификации — священный/профанный и религиозный/светский, — в которой секулярное (светское) отнесено к земному граду, а религиозное — к граду небесному. Отсюда разделение между «религиозным», или регулярным, клиром, то есть теми, кто ушел из мира в монастырь, чтобы вести совершенную христианскую жизнь, и «секулярным» клиром, который живет в мире вместе с мирянами.

Именно из этой новой теологической перспективы средневекового христианского мира рождается современное понимание «секуляризации». Подвергнуть секуляризации означает прежде всего «сделать мирским», то есть перевести религиозного индивида или вещь в секулярное состояние, как это происходит, когда монах оставляет жизнь по монастырскому уставу, чтобы жить в миру, или когда происходит секуляризация монастырской собственности. Таково средневековое христианское теологическое значения термина «секуляризация», которое, однако, может служить основной метафорой исторического процесса западной секуляризации. Этот исторический процесс следует понимать как реакцию на структурный дуализм средневекового христианского мира, как попытку уничтожить или преодолеть дуализм между религиозным и секулярным мирами. Однако даже на Западе этот процесс секуляризации имел два разных измерения.

Первое измерение касается внутренней христианской секуляризации, целью которой было одухотворить временное, перенести «религиозное» стремление к совершенству из монастырей в секулярный мир. Это было стремлением преодолеть дуализм посредством стирания границ между религиозным и секулярным, делая религиозное — светским, а светское — религиозным через их взаимовлияние. Это направление было инициировано различными средневековыми христианскими движениями, стремившимися к тому, чтобы реформировать *saeculum*, оно было ра-

дикализовано протестантской Реформацией и достигло своего парадигмального выражения в англо-саксонской кальвинистской культуре, особенно в США.

Другое измерение секуляризации, едва ли не противоположное, приняло форму лаицизации. В данном случае целью было освободить все светские сферы от церковно-клерикального контроля, и потому в центре внимания был антагонизм между клиром и мирянами (лаиками). Однако в отличие от протестантского направления здесь граница между религиозным и секулярным строго соблюдалась, но при этом оказалась отодвинутой на край, чтобы все религиозное сохранить, приватизировать и маргинализовать, лишая его любой возможности видимого присутствия в секулярной публичной сфере, теперь обозначаемой как свободная от религии область *laïcité*. Это образцовый франко-латинско-католический путь секуляризации, но в континентальной Европе он имел разные траектории.

Таковы два главные измерения секуляризации (с некоторыми вариациями), достигшей пика в наш секулярный век. Оба пути, хотя и по-разному, ведут к изживанию средневекового христианского дуализма посредством позитивного утверждения и переоценки старого понятия *saeculum*, то есть секулярного века и светского мира, внося в имманентный секулярный мир — как в место человеческого процветания — квази-трансцендентный смысл. В этом широком смысле термина «секулярный» все мы — секулярны, все современные общества — секулярны и таковыми останутся в обозримом будущем — можно сказать, *per saecula saeculorum* (во веки веков). И в этом контексте постсекулярное может означать лишь ресакрализацию и новое зачаровывание современных обществ в рамках священного имманентного пространства, подобного по структуре до-осевым обществам; иначе говоря, то, что следует рассматривать не только как эмпирически маловероятное, но и практически невозможное. Конечно, Хабермас, говоря о постсекулярном, совсем не это имеет в виду.

1.2. Самодостаточная секулярность в имманентной рамке секулярного века: быть или не быть религиозным — вот в чем вопрос!

Есть и другое, более узкое, значение термина «секулярный»: самодостаточная и эксклюзивная секулярность, когда люди просто «нерелигиозны», то есть лишены религии и закрыты к лю-

бой форме трансцендентности за пределами чисто секулярной имманентной рамки. В данном случае секулярное перестает быть частью диады и конституируется как самозамкнутая реальность. В определенной степени это является одним из возможных конечных результатов процесса секуляризации как попытки преодолеть дуализм религиозного и светского через освобождение от религиозного компонента.

В своей последней работе «Секулярный век» Чарльз Тейлор реконструировал процесс, в ходе которого феноменологический опыт того, что он называет «имманентной рамкой», конституировался как констелляция дифференцированных современных порядков — космического, социального и морального⁴. Все три порядка понимаются как чисто имманентные секулярные порядки, лишённые трансцендентного измерения и потому функционирующие *etsi Deus non daretur* — «как если бы Бога не было». Именно такой феноменологический опыт, согласно Тейлору, парадигмально конституируют наш век как секулярный, независимо от того, насколько люди, живущие в этом веке, все еще придерживаются религиозных или теистических верований.

Вопрос в том, порождает ли у самих людей этот феноменологический опыт жизни в «имманентной рамке» стремление действовать *etsi Deus non daretur*? Тейлор склонен отвечать на этот вопрос утвердительно. Действительно, его феноменологическое описание секулярных «условий» веры призвано объяснить переход от христианского общества (приблизительно 1500 года), в котором вера в Бога была необсуждаемой и беспроблемной, воистину «наивной» и само собой разумеющейся, к нынешнему постхристианскому обществу, в котором вера в Бога не только больше не является аксиоматической, но становится все более проблематичной, так что даже те, кто открыто занимают позицию верующих, вынуждаются рефлексивно воспринимать свою веру как одну из многих опций, да еще и требующую логического оправдания. Секулярность же, то есть безрелигиозность, наоборот, все больше становится выбором по умолчанию, который может наивно переживаться как естественный и потому больше не требует особого оправдания.

4. Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press [русск. пер.: Тейлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017]. Ниже я буду воспроизводить сказанное в моей рецензии на книгу Тейлора: Casanova, J. (2010) "A Secular Age: Dawn or Twilight", in Warner, M., VanAntwerpen, J., Calhoun, C. (eds) *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Эта натурализация в современных обществах «неверия», или «безрелигиозности», как нормального человеческого состояния соответствует доминирующим теориям секуляризации, которые постулируют неуклонный упадок религиозных верований и практик в ходе модернизации, так что чем более общество модернизируется, тем более секулярным, то есть менее «религиозным», оно должно становиться. О том, что ассоциирование термина «секуляризация» с упадком религиозных верований и практик произошло сравнительно недавно, свидетельствует отсутствие этого термина в словарях большинства современных европейских языков.

Натурализация «неверия», или «безрелигиозности», как нормального «модерного» человеческого состояния, безусловно, характерна для большинства западноевропейских обществ. Однако это не так в случае Соединенных Штатов, где быть религиозным до сих пор нормальный выбор по умолчанию, тогда как неверие — нетипичный выбор, который должен быть отрефлексирован и нуждается в оправдании. Действительно, тот факт, что существуют некоторые современные неевропейские общества, как США или Южная Корея, которые вполне секулярны в том смысле, что они функционируют в той же имманентной рамке, но население которых явно религиозно, или тот факт, что модернизация столь многих неевропейских обществ сопровождается процессами религиозного возрождения, ставит под вопрос посылку, что упадок религиозных верований и практик является квазиестественным следствием процессов модернизации. Если модернизация *per se* не приводит с необходимостью к неуклонному упадку религиозных верований и практик, значит, мы нуждаемся в лучшем объяснении той радикальной и широко распространенной секулярности, которая характерна для западноевропейских обществ⁵.

В этом контексте «постсекулярное» будет означать, что как индивиды, так и общества снова становятся религиозными, переживая процессы религиозного возрождения, которые обращают вспять прежние секулярные тренды. Питер Бергер использовал выражение «десекуляризация мира», тогда как Дэвид Мартин задается вопросом, происходит ли движение, обратное секуляризации⁶. Однако мало что говорит о том, что в хартленде секу-

5. Berger, P., Davie, G., Fokas, E. (eds) (2008) *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Burlington, VT: Ashgate.
6. Berger, P. (ed.) (1999) *The Desecularization of the World*. Washington, DC: Ethics and Public Policy Center; Martin, D. (2010) "Has Secularization Gone into Reverse?" *Occasional Paper 13*, p. 28. Malta: DISCERN.

ляризации — Западной Европе индивиды и общества становятся постсекулярными. Хабермас также, судя по всему, не использует термин «постсекулярный» в этом втором значении.

1.3. Секуляристская секулярность: секуляризм как стадияльное сознание

Я считаю, что секуляризация в смысле «ухода религии» не была побочным эффектом модернизационных процессов и что феноменологически ее следует рассматривать с учетом иных исторических факторов. У самодостаточной секулярности, то есть ситуации отсутствия религии, есть лучший шанс стать нормальной, само собой разумеющейся позицией, если она переживается не просто как наивное, нерелексивное состояние, как просто факт, а действительно как значимый результат квазиестественного процесса развития. Тейлор отмечает, что современное неверие не есть лишь ситуация отсутствия веры или проявление индифферентности. Это историческая ситуация, которая требует совершенного времени, «ситуация преодоления иррациональности веры»⁷. Такому феноменологическому опыту соответствует унаследованное от эпохи Просвещения современное «стадияльное сознание», согласно которому антропоцентрический поворот в вопросе о вере есть результат процесса роста и взросления, «достижения совершеннолетия», поступательной эмансипации. По Тейлору, этот стадияльный феноменологический опыт в свою очередь становится обоснованием феноменологического опыта эксклюзивного гуманизма как позитивного утверждения самодостаточности человеческого процветания и как решительного отвержения какой-либо трансценденции вне человеческого процветания — в силу того, что та воспринимается как отказ от «я» и его поражение.

В этом отношении историческое самопонимание секуляризма выступает как утверждение превосходства нашего настоящего современного секулярного мировосприятия по отношению к другим, предположительно более ранним и потому более примитивным религиозным формам понимания. Быть секулярным — значит быть современным, современным, и поэтому, как следствие, быть религиозным — значит быть в некотором смысле все еще не вполне современным. Это, так сказать, «эффект храповика» (*the ratchet effect*) современного исторического стадияльного сознания, для ко-

7. Taylor, Ch. *A Secular Age*, p. 269.

того сама идея возвращения к преодоленному состоянию является немислимой интеллектуальной регрессией.

Суть секуляризма как философии истории и, соответственно, идеологии состоит в том, что частный западно-христианский исторический процесс секуляризации рассматривается как универсальный телеологический процесс человеческого развития от веры — к неверию, от примитивной иррациональной или метафизической религии — к современному, рациональному, постметафизическому, секулярному сознанию. Даже если признается особая роль внутрехристианских движений в общем процессе секуляризации, это делается не для того, чтобы подчеркнуть контингентную природу этого процесса, а чтобы указать на универсальное значение уникальности христианства как «религии, выходящей за пределы религии», если использовать выражение Марселя Гоше⁸.

Я полагаю, что это секуляристское стадияльное сознание представляет собой ключевой фактор широкой секуляризации, которая сопровождала модернизацию западноевропейских обществ. Европейцы склонны воспринимать свою собственную секуляризацию, то есть масштабный упадок религиозных верований и практик в своей среде, как естественное следствие переживаемой ими модернизации. Быть секулярным — это не экзистенциальный или исторический выбор, который делают современные индивиды или общества, а скорее естественный результат становления модерным. В этом отношении теория секуляризации, связанная с этим историческим стадияльным сознанием, функционирует как самосвершающееся пророчество. На мой взгляд, именно присутствие или отсутствие этого секуляристского исторического стадияльного сознания объясняет, где и когда процессы модернизации сопровождаются радикальной секуляризацией. Там, где такое секуляристское историческое стадияльное сознание отсутствует или не является доминирующим, как в США или в большинстве незападных постколониальных обществ, процессы модернизации не сопровождаются процессами религиозного упадка; наоборот, они могут сопровождаться процессами религиозного возрождения.

Мы ввели различие между тремя разными смыслами того, что значит «быть секулярным»: (1) *простая секулярность*,

8. Gauchet, M. (1997) *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

то есть феноменологический опыт жизни в секулярном мире и секулярном веке, когда быть религиозным — это нормальная опция; (2) *самозамкнутая, самодостаточная и эксклюзивная секулярность*, то есть феноменологический опыт жизни без религии как нормальное, квазиестественное, само собой разумеющееся состояние; (3) *секуляристская секулярность*, то есть феноменологический опыт не только пассивной свободы, но и актуального освобождения от «религии» как предполагаемого условия человеческого процветания. Теперь мы можем рассмотреть вопрос о смысле термина «постсекулярное» у самого Хабермаса.

Если иметь в виду третье значение термина «секулярное», то есть секуляристскую секулярность, тогда постсекулярное будет означать рефлексивное отвержение или, по крайней мере, проблематизацию современного секуляристского стадийного сознания, которое сводит «религию» к более примитивной, более традиционной, но ныне уже преодоленной стадии человеческого и общественного развития. Представляется, что именно в этом смысле Хабермас употребляет термин «постсекулярное» — не как изменение в самом обществе и не как обращение вспять секулярного тренда, а как изменение в сознании, то есть как «перемену в самопонимании вполне секуляризованных обществ Западной Европы, Канады или Австралии»⁹. Постсекулярное в данном случае будет означать прежде всего постепенное осознание того, что Хабермас называет «секуляристским самонепониманием». Однако это осознание само по себе не может быть достаточным условием — оно должно сопровождаться, как минимум, преодолением или, по крайней мере, некоторой коррекцией этого секуляристского самонепонимания.

Без сомнения, сам Хабермас в своих поздних работах занял постсекулярную рефлексивную позицию и скорректировал наиболее вопиющие секуляристские самонепонимания, присутствовавшие в его собственных теориях. В следующем разделе я хотел бы рассмотреть вопрос о том, действительно ли Хабермас пошел достаточно далеко в этой постсекулярной коррекции, или его позиция все еще связана с европейским (не)пониманием процессов секуляризации, то есть с неисправимой склонностью отождеств-

9. “A Postsecular World Society?”: An interview with Jürgen Habermas by Eduardo Mendieta”, *The Immanent Frame*, 3.02.2010 [https://tif.ssrsc.org/2010/02/03/a-postsecular-world-society/, accessed on 10.12.2018].

.....

лять контингентные по своей природе паттерны евро-христианской секуляризации с общими процессами модернизации. Ведь после продолжавшейся несколько десятилетий дискуссии о европейской и американской парадигмах секуляризации Хабермас продолжает говорить, что «до сих пор непонятно... что считать исключением в общем тренде развития — религиозные США или в значительной степени секуляризованную Западную Европу» (1.1).

На мой взгляд, именно этот способ постановки вопроса, то есть выяснение, в какой степени каждый конкретный и предположительно случайный паттерн является «исключением» или, наоборот, соответствует неким общим трендам развития, исказил обсуждение контраста между европейской и американской парадигмами секуляризации.

Нам надо заново поставить вопрос о соотношении конкретных контингентных исторических паттернов секуляризации и конкретных исторических процессов модернизации, как в Европе, так и в США, чтобы мы смогли обрести более открытую, глобальную, компаративистскую историческую перспективу и исследовать многообразные связи между паттернами секуляризации и паттернами модернизации за пределами Запада.

2. Модернизация и секуляризация: сравнение европейского и северо-американского паттернов

В свое время я предложил следующее: чтобы осмысленно говорить о «секуляризации», следует различать три разных значения этого термина:

(1) Секуляризация как *дифференциация секулярных сфер* (государство, экономика, наука) от религии, обычно понимаемая как эмансипация секулярного от церковных институций и религиозных норм и сопутствующая дифференциация и специализация религии внутри заново возникшей религиозной сферы. В этом смысле религиозное и секулярное — это конституирующие друг друга структуры, впервые возникающие в модерне.

(2) Секуляризация как *упадок религиозных верований и практик* в современных обществах, нередко воспринимаемый как универсальный процесс человеческого развития. Это наиболее позднее, но ныне самое распространенное понимание термина в академических дебатах о секуляризации, хотя оно до сих пор отсутствует в словарях большинства европейских языков.

(3) Секуляризация как приватизация религии, часто понимаемая и как общий модерный исторический тренд, и как нормативное условие, даже как предпосылка модерной либерально-демократической политики. В своей книге «Публичные религии в современном мире» я ставлю под вопрос эмпирическую, а также нормативную обоснованность тезиса о приватизации¹⁰.

На мой взгляд, это аналитическое различие позволяет нам оценить справедливость каждой из трех пропозиций независимо друг от друга и таким образом сместить ракурс во многом бесплодной дискуссии о секуляризации, сосредоточив внимание на сравнительно-историческом анализе, учитывающем различные паттерны секуляризации, во всех трех значениях термина, в разных обществах и цивилизациях. Можно обозначить секулярную дифференциацию, религиозный упадок и приватизацию религии как Секуляризацию 1, Секуляризацию 2 и Секуляризацию 3. Однако это уже будет указывать на проблемы с нашими определениями и нашими категориями.

Поскольку в Европе все три процесса секуляризации, а именно секулярная дифференциация, религиозный упадок и приватизация религии, представляются исторически взаимосвязанными, они воспринимаются как три измерения одного и того же общего процесса секуляризации. Действительно, европейские социологи склонны рассматривать Секуляризацию 1 и Секуляризацию 2 как связанные по существу, так как они понимают два соответствующих процесса — упадок социетальной власти и значимости религиозных институций и упадок религиозных верований и практик у индивидов — как структурные элементы общего процесса модернизации.

Американские социологи религии, как правило, видят ситуацию иначе и ограничивают использование термина «секуляризация» его более узким и сравнительно недавним смыслом — как упадка религиозных верований и практик у индивидов. Дело не в том, что они ставят под вопрос секуляризацию общества — просто они воспринимают ее как нечто само собой разумеющееся, как факт обыденной жизни. Соединенные Штаты возникли как дифференцированное модерное секулярное общество. В то же время социологи не видят свидетельств нарастающего упадка религиозных верований и практик у американского

10. Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

народа. Соответственно, многие американские социологи религии считают теорию секуляризации или, по крайней мере, ее постулат о нарастающем упадке религиозных верований и практик европейским мифом, поскольку они могут показать, что в США ни один из «индикаторов» секуляризации — таких как посещаемость церкви, частота молитвы, вера в Бога и проч. — не показывают нарастающего упадка¹¹.

Основной спор, касающийся различия европейской и американской парадигм, строится вокруг Секуляризации 2, то есть контраста между неоспоримым религиозным упадком в Европе и неоспоримой религиозной витальностью в США. Эти общие тренды не вызывают споров¹². Обсуждается соотношение процессов религиозного упадка в Европе и устойчивой религиозности в США — с секулярной дифференциацией и процессами модернизации.

Новая американская парадигма поставила европейскую модель секуляризации с ног на голову¹³. В случае крайней версии теории рационального выбора на религиозном рынке (*supply-side*) американские социологи используют американский материал для того, чтобы постулировать общую структурную взаимосвязь между (1) отделением государства от религии (*disestablishment*), или невмешательством государства в религиозную сферу, (2) открытыми конкурентными и плюралистическими религиозными рынками и (3) высоким уровнем индивидуальной религиозности. То, что еще недавно воспринималось как американское исключение,

11. Stark, R. (1999) "Secularization RIP", *Sociology of Religion* 60(3); Stark, R., Bainbridge, W.S. (1986) *The Future of Religion*. Berkeley, CA: University of California Press.
12. Существуют данные о прогрессирующем росте в последние десятилетия числа тех в США, кто никогда не посещает религиозные службы. Однако следует принимать во внимание тот факт, что это упадок по отношению к необычайно высокому уровню религиозной практики, так что и сейчас доля тех, кто никогда не посещает религиозные службы, составляет меньше 20%, то есть гораздо ниже, чем даже в наименее секуляризованных европейских обществах, а именно в Польше, Ирландии, Португалии или Греции. Защитники европейской парадигмы секуляризации ухватились за этот тренд и за эмпирические данные, согласно которым с 1990-х доля «безрелигиозных» американцев возросла с 8 до 12 процентов, интерпретируя это как свидетельство того, что в конце концов американское общество также претерпит процесс секуляризации, подобный европейскому. Я считаю, что можно найти более убедительные объяснения недавним религиозным тенденциям в Америке. См.: 2007 US Religious Landscape Survey. Pew Forum on Religion and Public Life [<http://religions.pewforum.org/reports>].
13. Warner, R.S. (1993) "Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States", *American Journal of Sociology* 98(5): 1044–1093.

приобретает нормативный статус, тогда как прежнее европейское правило рассматривается как отклонение от американской нормы. Низкий уровень религиозности в Европе теперь объясняется либо существованием там государственных церквей, либо зарегулированными монополистическими или олигополистическими религиозными рынками¹⁴. Однако сравнительные данные о ситуации в Европе не подтверждают основные постулаты американской теории. Монополистические ситуации в Польше и Ирландии связаны с устойчиво высоким уровнем религиозности, тогда как поступательная либерализация и дерегулирование религиозной сферы со стороны государства в других странах нередко сопровождаются продолжающимся религиозным упадком¹⁵.

Эта дискуссия зашла в тупик. Традиционная европейская теория секуляризации достаточно убедительно описывает европейские процессы, но она не способна (или ее сторонники не готовы) принять всерьез, а тем более объяснить удивительную живучесть и крайний плюрализм религиозных деноминаций, предлагающих разные пути к спасению, в Америке. Возникающая американская парадигма способна убедительно объяснить религиозный рынок Соединенных Штатов, но не может учитывать вариативность ситуации в Европе. По существу, ни одна из этих двух теорий не позволяет принять во внимание значительные различия внутри самой Европы.

Бывшая Восточная Германия, Чехия и Франция — возможно, самые секулярные европейские общества. В этих обществах религия как цепь коллективной памяти действительно исчезает. Но в то же время очевидно, что во всех этих трех случаях процессы секуляризации не могут быть поняты просто в терминах модернизации или в терминах сохраняющегося религиозного монополизма. Я думаю, мало кто склонен связывать высокий уровень секуляризации в Восточной Германии — по сравнению с Западной — с тем фактом, что Восточная Германия представляет собой пример более модернизированного общества, разве что

14. Caplow, Th. (1985) "Contrasting Trends in European and American Religion", *Sociological Analysis* 46(2); Stark, R., Iannaccone, L. (1994) "A Supply-side Interpretation of the 'Secularization' of Europe", *Journal for the Scientific Study of Religion* 33(3); Fiske, R. (1997) "The Consequences of Religious Competition: Supply-side Explanation for Religion Change", in Young, L.A. (ed.) *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*. New York: Routledge.
15. Bruce, S. (2000) "The Supply-Side Model of Religion: The Nordic and Baltic States", *Journal for the Scientific Study of Religion* 39(1).

если кто-то считает, что секулярность сама по себе есть признак модернизации.

На самом деле в Европе существуют значительные различия в моделях секуляризации — не только между Восточной и Западной Германией, но также и между другими европейскими обществами, которые во многом похожи: например, между Польшей и Чехией (два славянских, восточноевропейских католических общества советского типа), или между Францией и Италией (два похожих современных латинских католических общества), или между Нидерландами и Швейцарией (два весьма модернизированных биконфессиональных кальвинистско-католических общества). Чтобы понять эти различия, следует обращать внимание не столько на степень модернизованности общества или на сохраняющиеся религиозные монополии, ибо это мало что объясняет, сколько на исторические паттерны отношений между церковью, государством, нацией и гражданским обществом. Только историко-сравнительный анализ может помочь выйти из выше-обозначенного тупика¹⁶.

Резкий упадок посещаемости церкви в Европе начиная с 1950-х гг. — самое сильное свидетельство для сторонников традиционной теории секуляризации. В большинстве европейских стран менее 20% населения посещает церковь регулярно, а в Восточной Германии, России и скандинавских странах число таких прихожан составляет меньше 10%. Если это сравнить с совершенно иной ситуацией в США, где наблюдается религиозная активность во всех деноминациях — протестантских и католических, еврейских и мусульманских, а также, в последнее время, в индуистских и буддистских, — ясно, что существует принципиальная разница между американской и европейской религиозностью. В Европе секуляризация в основном приняла форму «расцерковления» (*Entkirchlichung*), которое следует понимать как освобождение от того типа территориальной конфессиональной религиозности, который был наследием вестфальской системы. Европейское христианство, по множеству причин, так и не совершило в полной мере исторического перехода от территориальных национальных церквей, базирующихся на феномене прихода (*Pfarrgemeinde*), к конкурирующим деноминациям как участни-

16. Casanova, J. (2003) "Beyond European and American Exceptionalism: Towards a Global Comparative Perspective", in Davie, G., Heelas, P., Woodehead, L. (eds) *Predicting Religion*. Burlington, VT: Ashgate.

кам гражданского общества, базирующимся на принципе добровольной религиозной ассоциации, то есть современной формы религиозного сообщества.

Аналитическое различие «церкви» и «деноминации» — необходимое условие любого сравнительного анализа религиозных процессов и паттернов секуляризации в Европе и США. Следуя определению Макса Вебера, социологически «церковь» — это экклезиальная институция, претендующая на монополию в предоставлении средств спасения на определенной территории. Территориализация религии и сопутствующая ей конфессионализация государства, нации и народов являются фундаментальными фактами и определяющими принципами вестфальской системы суверенных территориальных государств, которая возникла в ранней современной Европе после так называемых религиозных войн. Принцип *cuius regio eius religio* — общий формообразующий принцип этой системы и более того — такой, который действовал и до религиозных войн и даже до протестантской Реформации, о чем свидетельствует изгнание евреев и мусульман из Испании католическими монархами с целью образования территориального католического государства, управляющего религиозно однородным католическим обществом. Вестфальский мир представляет собой генерализацию этой дуальной модели конфессионализации государств, наций и народов и территориализации религии среди возникающих европейских территориальных государств. Каждое раннесовременное европейское государство (за исключением польско-литовского) конфессионально было католическим, англиканским, лютеранским, кальвинистским или православным. В этом смысле можно говорить о том, что сами истоки современного европейского государства связаны с религиозной гомогенизацией и во многих случаях — с этно-религиозными чистками.

Это фундаментальный фактор раннесовременной европейской истории, который определил различие паттернов европейской секуляризации. В целях сравнения следует подчеркнуть, что европейскую секуляризацию лучше всего понимать как процесс поступательной деконфессионализации государства, нации и народов, которая феноменологически переживалась как процесс освобождения от конфессиональных идентичностей. Именно это определяет историческую уникальность европейской секуляризации, сегодня все больше признаваемую формой «европейской исключительности», а не общей моделью модернизации, которая должна работать в других местах.

По существу, европейский паттерн секуляризации не может быть воспроизведен в других контекстах, для которых не характерен предшествующий исторический паттерн конфессионализации государств, наций и народов, требующий их секуляризации, то есть деконфессионализации.

Если мое предположение верно, это означает, что различие паттернов европейской секуляризации и различие паттернов гражданского общества в Европе во многом связаны с различием паттернов деконфессионализации государства, нации и народов. Эти паттерны исторически сложны, и хотя они в целом зависят от конкретной траектории, в то же время в исторические поворотные моменты могут происходить трансформации и прорывы, связанные с открывающимися структурными возможностями изменить направление движения или скорректировать ход секуляризации.

Именно этот общий феноменологический опыт прохождения через стадии деконфессионализации определяет типичное европейское стадияльное сознание, для которого процесс секуляризации — это процесс последовательной эмансипации от религии.

По существу, не принимая в расчет длительный европейский паттерн конфессионализации государств, народов и территорий, просто невозможно понять те трудности, с которыми сталкивается любое континентальное европейское государство (неважно, имеющее формально государственную религию или конституционно секулярное), а также каждое европейское общество (максимально секулярное или все еще в значительной степени религиозное), когда речь идет о принятии религиозного многообразия и особенно — иммигрантских религий. Это одно из основных отличий Европы от Соединенных Штатов, которые никогда не переживали процесса конфессионализации и породили совершенно иную модель — религиозного деноминационализма.

Перефразируя Карла Маркса («К еврейскому вопросу»), можно сказать, что если для Америки характерна модель одновременно «завершенного разгосударствления» и «по преимуществу страны религиозности», то европейским обществам свойственно обратное: здесь — разные формы «незавершенного разгосударствления» и «по преимуществу страны секулярные»¹⁷. США никогда не проходили через процесс формального разделения церкви и государства, поскольку они никогда не были ни кон-

17. Berger, P., Davie, G., Fokas, E. (eds) *Religious America, Secular Europe?*

фессиональным государством, ни государством с государственной церковью, от которой государство должно было бы отделиться. В отличие от большинства европейцев, американцам не нужно было проходить через процесс деконфессионализации по отношению к какой-либо национальной церковной институции, поскольку даже государственные колониальные церкви — конгрегационалисты, пресвитериане и англикане — остались малыми институциями, тогда как большинство населения было не воцерковлено. Американское государство возникло как современное секулярное государство, не подлежащее процессу какой-либо деконфессионализации, и дуальная конституционная формула запрета установления государственной религии и принципа религиозной свободы в обществе гарантировала развитие деноминационализма как системы свободного и открытого религиозного плюрализма в обществе.

Американский деноминационализм — это система взаимного признания детерриториализированных добровольных религиозных институций и ассоциаций в рамках гражданского общества, не предполагающая никакого государственного регулирования или вмешательства, кроме как через суд, где с правовой точки зрения рассматриваются конфликты внутри религиозных организаций или между ними. В американском государстве не только нет никакого органа, занимающегося регулированием или регистрацией религиозных ассоциаций, у него нет даже права регистрировать религиозные деноминации своих граждан или наблюдать за их деятельностью.

Токвиль оставил классическое и до сих пор не превзойденное аналитическое социологическое описание современной системы американского религиозного плюрализма и ее сходства с моделью плюралистического и демократического гражданского общества. Как и многие другие европейцы, Токвиль был поражен живучестью религии в Америке и «бесчисленным множеством сект», которые он там обнаружил. Но в отличие от множества других людей, посещавших Америку позднее, а также профессиональных наблюдателей, которые склонны минимизировать этот феномен или объяснять его ссылкой на «американскую исключительность», как если бы живучесть религии в Америке была бы просто исключением, лишь подтверждающим европейскую секуляризацию в качестве общего правила, — Токвиль ясно видел эту ситуацию как «новую», то есть как результат современного развития, а не просто как остаток традиции, который со временем, в ходе

прогрессивной модернизации, должен исчезнуть, а потому — как вызов постулатам европейской секуляризации.

Действительно, связывая свое объяснение поразительного плюрализма и живучести религии в Америке с исторической теорией современного индивидуализма, исторической теорией современного гражданского общества и исторической теорией современной гражданской религии, Токвиль предлагает более убедительную институциональную теорию для объяснения уникальной витальности особой американской системы религиозного деноминационализма, чем современные теории американских религиозных рынков. Последние опираются (1) на сомнительные антропологические допущения о едином, универсальном типе рациональных человеческих действий, основанном на утилитарной калькуляции затрат и выгод; (2) на антиисторическую теорию религиозных рынков, согласно которой спрос на религиозные товары является всеобщим и постоянным, меняется же предложение, а также уровень регулирования и свободной конкуренции на религиозном рынке; (3) на антиисторическую теорию самоструктурируемого и саморегулирующегося религиозного рынка, который оказывается оторванным от американского государства и его конституционной и правовой системы, от американской нации и от американской культуры, а потому является моделью, которую якобы можно экспортировать в любое общество на земном шаре или которая сама собой приводит к процветанию, как только прекращается государственное регулирование религиозных рынков.

Представляется очевидным, что различие моделей религиозного деноминационализма в плюралистическом гражданском обществе и конфессиональных национальных церквей с ограниченным плюрализмом имеет важные следствия для структуры гражданского общества по обе стороны Атлантики, но также и для развития инклюзивных, более эгалитарных и солидарных социальных государств в Европе и для слабого социального государства в США. Как показывает полемика вокруг усилий администрации президента Обамы реформировать систему американского здравоохранения, сама дискурсивная легитимация того, что является само собой разумеющимся принципом в большинстве европейских национальных государств — а именно принципа государственной национальной системы здравоохранения, который гарантирует всем гражданам минимальный равный доступ к получению медицинских услуг, — в Америке сразу воспринимается с подозрением как этатистский, социалистический, анти-

американский проект и порождает совершенно иррациональные дебаты. Удивительно не то, что консервативные республиканцы противостоят предложенному демократами проекту реформы национальной системы здравоохранения, а то, что их аргументы вызывают такой резонанс в американском общественном мнении.

Можно, конечно, здесь увидеть некоторое сходство антиэтатистской модели отношений между государством и гражданским обществом и моделью религиозной свободы, защищенной от какого-либо государственного вмешательства или контроля. Однако секуляристская интерпретация связи между отсутствием социального государства в Америке и живучестью религии, на мой взгляд, переворачивает это соотношение. Дело не в том, что, как считают Норрис и Инглхарт, американцы до сих пор столь религиозны потому, что их экзистенциальная неуверенность связана с отсутствием социального государства; скорее американцы все еще отвергают любую попытку установления социального государства именно в силу той модели самоорганизующегося и частным образом регулируемого гражданского общества, которая столь тесно связана с их моделью религиозного деноминационализма.

Норрис и Инглхарт внесли свой вклад в обсуждение двух конфликтующих парадигм секуляризации, введя в оборот собранные ими в рамках Всемирного исследования ценностей (*World Value Survey*) данные по разным регионам, которые должны были подтвердить классическую теорию секуляризации, с ясностью показав четкую корреляцию между уровнем социально-экономического развития и уровнем секуляризации¹⁸. Однако я считаю эти данные не вполне убедительными.

Эмпирически все свидетельства позитивной корреляции между модернизацией и секуляризацией дают западные христианские (то есть постхристианские) общества, прежде всего западноевропейские страны плюс Канада, Австралия и Новая Зеландия (то есть бывшие колонии, населенные европейцами). Япония — единственное незападное общество, которое как-то подкрепляет тезис Инглхарта. Однако в случае Японии, а также Китая можно предложить более убедительное социокультурное объяснение того, что выступает как особая и чрезмерная форма секулярности еще до всяких процессов модернизации.

18. Norris, P., Inglehart, R. (2004) *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. New York: Cambridge University Press.

По этой причине я нахожу весьма проблематичной ссылку Хабермаса на данные Норрис и Инглхарта, которую он делает для того, чтобы продолжать придерживаться тезиса о внутренней корреляции между уровнем модернизации и уровнем секуляризации. Это может указывать на затянувшееся секуляристское непонимание, которое не только диссонирует с новым постсекулярным направлением мысли самого Хабермаса, но еще больше с тем вниманием, которое Хабермас уделяет тексту «Сакральные корни традиции осевого времени»¹⁹, и с его собственным «Осознанием утраченного»²⁰. Но такое осознание и даже просто внимание к различным динамичным формам религиозной рационализации абсолютно отсутствуют у Инглхарта с его редуционистским и антиисторическим описанием религии, хотя нельзя не отметить, что это описание весьма показательное в смысле предельного позитивистского и материалистического упрощения.

Теория религии Инглхарта восходит к позитивистским генеалогиям «примитивной» религии XIX века, как будто не было более разработанных социологических теорий Дюркгейма и Вебера. Для Инглхарта «религия» как социо-психологический феномен — это просто реакция на условия экзистенциальной материальной неуверенности. С ростом экзистенциальной уверенности, которая возрастает в ходе экономического развития, религия утрачивает свою функциональность и свой *raison d'être*. Таким образом, телеологическое предсказание усиливающейся секуляризации оказывается спутником усиливающейся модернизации, и считается, что это подтверждает Всемирное исследование ценностей. В постиндустриальных обществах религия, которая ассоциируется с экономикой дефицита и с материальной экзистенциальной неуверенностью, с очевидностью замещается более высокими формами постматериалистических духовных ценностей.

Интересно, готов ли Инглхарт допустить парадигматический постматериалистический характер духовного поиска Будды или всех других путей индивидуального спасения и искупления «по ту сторону человеческого процветания», ассоциированными с Осевым временем? Разумеется, индивидуальный политеистический

19. «The Sacred Roots of the Axial Age Tradition» — неопубликованный текст, распространенный на симпозиуме в 2009 году.

20. Habermas, J., Reider, M., Schmidt, J., Brieskorn, N., Ricken, F. (2010) *An Awareness of What Is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*. Cambridge: Polity.

или полиморфный религиозный поиск всегда был важной опцией, по крайней мере, для элит и религиозных виртуозов, в рамках индуистской, буддистской и даосской традиций. В этом смысле то, что Инглхарт называет распространением постматериалистических духовных ценностей, может быть понято как генерализация и демократизация опций, которые во всех религиозных традициях до сих пор были доступны только элитам и религиозным виртуозам. Как только особые материальные условия, в которых в течение тысячелетий пребывали только элиты, распространяются на все общество, то же самое происходит и с духовными и религиозными опциями. Однако вряд ли уместно характеризовать такой процесс генерализации религиозного индивидуализма как религиозный упадок или как секуляризацию.

В глобальной таблице Инглхарта, построенной в соответствии с двумя осями — вертикальной (традиционный/секулярно-рациональный) и горизонтальной (выживание/самовыражение), — Китай и США оказываются двумя великими аутсайдерами, что ставит под вопрос всю теорию, хотя и с противоположных сторон. Если согласиться с основным предположением, что «люди, которые испытывают эго-тропические риски в годы взросления (представляющие угрозу для них и их семей) или социо-тропические риски (представляющие угрозу их сообществу), как правило, более религиозны, чем те, кто растет в более стабильных, комфортных и предсказуемых обстоятельствах»²¹, и если учесть катастрофический опыт материальной экзистенциальной неуверенности у широких слоев китайского общества в XX веке, можно было бы ожидать высокого уровня религиозности среди китайцев, особенно старшего поколения. Но данные говорят совсем о другом. Китай (наряду с Японией — возможно, по схожим причинам) представляется одним из самых секулярных обществ на земле, по крайней мере, если применять западно-христианские категории религиозности, которые использовались в проекте Всемирного исследования ценностей²².

21. Norris, P., Inglehart, R. *Sacred and Secular*, p. 5.

22. Существуют весомые данные о различных проявлениях религиозного возрождения в современном Китае (цигун, евангелическое христианство, даосизм, народная религия, конфуцианство, буддизм), который переживает экономический рост и в котором наблюдается повышение уровня жизни у значительной части населения, что подобно процессам модернизации в Южной Корее и, в меньшей степени, в Японии.

Как данные, касающиеся такого общества, как Китай, которое может быть одновременно «секулярным» и экономически неразвитым, так и данные такого общества, как Соединенные Штаты, которое становится скорее более, чем менее, религиозным по мере своего экономического развития, ставят под вопрос существенную корреляцию между модернизацией и секуляризацией. Американская религия — это не то, что осталось от домодерного традиционного общества, а продукт американской современности. Поэтому ожидания, что религиозность будет падать по мере того, как материальные условия американцев будут более надежными, в высшей степени проблематичны. Ни одно из трех объяснений американской исключительности, которые дают Норрис и Инглхарт, не представляется достаточно убедительным.

Приписывать высокую степень религиозности в Америке экономической нестабильности, связанной с высоким уровнем экономического неравенства, вряд ли уместно, когда все сектора американского общества — от наиболее привилегированных до наименее привилегированных — демонстрируют необычно высокий уровень религиозности, по крайней мере, по сравнению с большинством западноевропейских обществ²³.

Как уже было сказано, аргументу Норрис и Инглхарта, что американцы до сих пор религиозны, потому что у них все еще нет социального государства, на мой взгляд, можно противопоставить более убедительное объяснение корреляции между системой американского деноминационализма и слабостью социального государства в Америке.

Что же касается аргумента, что американцы могут быть необычайно религиозны по причине постоянного потока иммигрантов из слаборазвитых стран, то это также эмпирически подтвердить трудно — по нескольким причинам. Нет никаких свидетельств упадка американской религиозности в период между концом 1920-х и 1965 годом, когда иммигрантам, по разным причинам, был закрыт доступ в Америку, и одновременно это был период, когда происходила ограниченная институционализация социального государства. Нет никаких данных, свидетельствующих о росте американской религиозности после 1965 года, когда иммигрантам опять широко открыли двери. Кроме

23. На самом деле наиболее обездоленные слои американского населения менее религиозны по сравнению с экономически более успешными.

того, предположение, что иммигранты могут быть более религиозны, так как приезжают из неразвитых стран, также проблематично, поскольку половина иммигрантов, приехавших после 1965 года, имели более высокий уровень образования и дохода, чем средний американец. Более того, существуют неопровержимые исторические свидетельства того, что представители всех волн иммиграции в Америку — на протяжении XIX века, а также в конце XX-го — становились более, а не менее, религиозны после того, как поселились в новой стране: представители большинства иммигрантских групп — протестанты и католики, евреи и мусульмане, индуисты и буддисты — сегодня, как и в прошлом, заявляют, что в Соединенных Штатах они стали более сознательно и рефлексивно религиозными, чем были в своих странах до эмиграции²⁴.

В этом контексте я хотел бы добавить, что ссылка Хабермаса на стремительную секуляризацию в постфранкистской Испании как свидетельство корреляции между модернизацией и секуляризацией представляется мне также проблематичной. На мой взгляд, стремительная и радикальная секуляризация испанского общества в период жизни одного поколения последовала за насильственной конфессионализацией населения Испании в период режима Франко, и это более убедительное свидетельство о корреляции процессов европейской секуляризации с динамикой деконфессионализации. С моей точки зрения, феноменологически испанский случай может быть интерпретирован как доказательство массивного *nach-holende* (догоняющего) обращения к секулярности народа, который хочет быть «модерным» и «европейским» после долгого опыта изоляции и отсталости²⁵. И сегодня Испания — это одна из немногих западноевропейских стран (вместе с Ирландией), где пока еще не обсуждается вопрос о «постсекулярном».

24. Casanova, J. (2007) "Immigration and the New Religious Pluralism: A EU/US Comparison", in Banchoff, T. (ed.) *Democracy and the New Religious Pluralism*, pp. 59–84. New York: Oxford University Press.

25. Casanova, J. (2009) "Spanish Religiosity: An Interpretative Reading of the Religion Monitor Results for Spain", in *What the World Believes: Analyses and Commentary on the Religion Monitor 2008*, pp. 223–256. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.

3. Мы «все еще» секулярны? Или же мы являемся свидетелями возникновения «всемирного пост-секулярного общества»?

Поскольку ответ на этот вопрос требует остерегаться расхожих представлений о современных трендах развития, в лучшем случае можно предложить осторожные спекулятивные ответы, при этом отдавая себе отчет в том, что у социальных наук — печальный опыт предсказаний, что история — случайна и потому непредсказуема и что будущее всегда остается принципиально открытым.

Относительно первого значения термина «секулярный» (феноменологически жить в имманентной рамке секулярного мира) надо сказать, что не только мы на Западе продолжаем быть секулярными и скорее всего останемся таковыми в обозримом будущем, но даже большинство незападных обществ тоже становятся все более секулярными — в том смысле, что космический порядок все больше определяется современной наукой и технологиями, социальный порядок все больше определяется взаимосвязью «демократических» государств, основанных на принципе гражданства, а рыночная экономика и медийные публичные сферы, а также моральный порядок все больше определяются расчетом обладающих правами индивидуальных акторов, апеллирующих к человеческому достоинству, свободе, равенству и стремлению к счастью. Действительно, мы должны признать, что мир в целом становится одновременно и более «религиозным», и более «секулярным» по мере глобализации западно-христианской бинарной системы классификации религиозно-секулярной реальности. Ведь категории «религиозного» и «секулярного» в последнее время распространились на все незападные культуры.

Что касается второго значения термина «секулярный», то здесь нужно сказать об отсутствии серьезных свидетельств о каком-либо значимом религиозном возрождении в западноевропейских обществах, кроме как в иммигрантских группах. В лучшем случае можно говорить о том, что религиозный упадок замедлился или приостановился. Действительно, процесс секуляризации во многих европейских обществах, возможно, достиг точки невозврата. Религия как «цепь памяти», по выражению французского социолога Даниэль Эрвье-Леже, судя по всему, утрачена без возможности восстановления, и целые поколения молодых европейцев растут, не имея никакого личного отношения к христиан-

ской религиозной традиции или даже не зная о ней²⁶. Не только христианские церкви, но и — что более важно — семьи утратили свою роль в процессе религиозной социализации. Если не произойдет какого-то непредвиденного религиозного возрождения, сомнительно, что процесс европейской секуляризации, то есть расцерковления европейского населения, может быть повернут вспять. В этом смысле рано говорить о европейских обществах как постсекулярных.

И все же в европейском секулярном «духе времени» происходит нечто весьма важное. Ни наивная, неосмысленная секулярность, для которой существование без религии является квазиестественным современным состоянием, ни секуляристское самопонимание, которое придает частному процессу европейско-христианской секуляризации универсальное нормативное значение, просто не могут считаться здоровыми, то есть их нельзя больше принимать как нечто само собой разумеющееся, не ставя под вопрос или не подвергая серьезной рефлексии.

Да, мы не стали снова «религиозными». Но мы, без всякого сомнения, стали одержимы религией как вопросом, особенно как публичной проблемой²⁷. Сам факт, что мы задаемся вопросом о том, вступаем ли мы в эпоху всемирного постсекулярного общества, свидетельствует о том, что мы переступили порог, что мы больше не можем просто, без всякой рефлексии оставаться секуляристами. Как и много раз в течение своей выдающейся интеллектуальной деятельности, Хабермас снова читает «знаки времени» и выступает как пророк. Конечно, можно снова и снова настаивать на своем секуляризме, даже воинственно и агрессивно. Но это реакция на то, что рассматривается как нежелательное и опасное возвращение ранее репрессированного, того, что считается побежденным и оставленным позади. В данном случае Хабермас — в отличие от его защиты модерна против постмодерных тенденций — готов переосмысливать свой собственный секуляризм и занять постсекулярную позицию.

Есть много причин занять такую новую рефлексивную позицию. Я остановлюсь только на трех, которые коррелируют с анализом самого Хабермаса.

26. Hervieu-Léger, D. (2000) *Religion as a Chain of Memory*. New Brunswick, NJ: Transaction Books.

27. Casanova, J. (2009) *Europas Angst vor der Religion*. Berlin: Berlin University Press.

Глобализация

Первая и наиболее очевидная причина может быть обозначена словом «глобализация». В наш глобальный век становится все более очевидным, что европейская секуляризация не является универсальной нормой, действующей в других частях света; что в остальном мире по мере его модернизации люди не становятся более секулярными, как мы, а становятся более религиозными — или, на самом деле, они становятся одновременно и более секулярными, и более религиозными, что, конечно, разрушает нашу бинарную схему. Но если ясно, что секуляризация в Европе — со сравнительной точки зрения — есть скорее исключение из правила, тогда старая теория, объясняющая секулярность Европы в терминах ее модерности, утрачивает убедительность.

Теперь не только Соединенные Штаты больше не представляются исключением из европейского правила секуляризации, но и весь остальной мир также оказывается исключением, так что в данном случае мы начинаем говорить уже о «европейской исключительности». Глобальные медиа постоянно твердят не только о «сохраняющейся роли религии в возникновении, а также в разрешении конфликтов», но и о неожиданной живучести мировых религий в условиях глобализации. Пришло время перестать рассматривать эти религиозные возрождения как остаток чего-то традиционного и начать задаваться вопросом о том, насколько само возникновение всемирного общества, сам процесс глобализации требует религиозных ответов. Старые мировые религии дают такие ответы самыми разными способами. Глобализация не только порождает новые вызовы по отношению к старым мировым религиям, но и открывает для них новые возможности.

Вместе с тем мы должны быть осторожны и по отношению к новому модному дискурсу европейской исключительности — по двум главным причинам. Во-первых, потому, что когда речь идет о «религии» и ее противоположном — «секулярном», нельзя говорить ни о каком глобальном правиле. Мы должны смиренно признать, что многие наши категории, возникшие в процессе нашего христианско-секулярного европейского развития, мешают нам, когда мы стараемся понять остальной мир — вместо того, чтобы способствовать пониманию, эти категории приводят к фундаментальному непониманию. Ни одна из этих категорий не помогает понять современные религиозные процессы, происходящие в мире: ни категория религиозного фундаментализма, как если бы мы

были свидетелями единой глобальной антимодерной реакции на секулярную современность; ни предложенный Питером Бергером термин «десекуляризация мира», как если бы мы видели просто обратный секуляризации процесс; ни даже такие выражения, как «возвращение религии» или «религиозное возрождение», как если бы на наших глазах просто происходил процесс возврата старых традиционных религий. Мы нуждаемся прежде всего в «де-секуляризации» нашего сознания и наших секуляристских и модернистских категорий, чтобы для нас открылась возможность выработки более адекватных концептов, с помощью которых можно было бы понять новизну и модерность происходящих на наших глазах процессов.

Во-вторых, дискурс европейской исключительности проблематичен потому, что даже в Европе нет единого европейского правила секуляризации. Представление о таком правиле — это продукт секуляристского понимания европейской модернизации, появившийся в ходе глобальной колониальной встречи европейцев с «другими». Историческая реальность свидетельствует о множественных и комплексных паттернах секуляризации и религиозных возрождений в Европе, многие из которых связаны с колониальным опытом за пределами Европы. Это подводит нас ко второй главной причине нового рефлексивного и полемического интереса к религии.

Европейская интеграция

Процесс европейской интеграции, ее распространение на Восток и вопрос о возможном присоединении Турции к объединенной Европе, — все это показало, что нет никакого единого европейского правила. Ни одна из национальных моделей — ни французская или немецкая, ни голландская или итальянская, ни датская или британская — не может служить таким общим европейским правилом. Жаркие дебаты вокруг преамбулы к Европейской конституции вполне обнаружили, что нет ясности относительно так называемых европейских ценностей и что проблематично само представление о необходимости выбирать между христианскими и секулярными ценностями, или между Христианством и Просвещением — как источником европейских ценностей, считающихся универсальными.

К этому следует добавить сбивающий с толку проект присоединения Турции к Европейскому союзу — мусульманской демо-

кратической Турции, которая вполне может соответствовать всем формальным критериям и пройти все проверки на готовность войти в европейский клуб, но которая при этом все равно остается не до конца европейской, потому что она и не христианская, и не секулярная.

Иммиграция и растущий религиозный плюрализм

Наконец, надо сказать еще об одной новой реальности: европейские общества — в силу взаимосвязанных процессов религиозной индивидуализации и, что более важно, нарастающей иммиграции — становятся плюралистическими в религиозном отношении (либо впервые, либо снова спустя столетия). Модель гомогенного национального государства, унаследованная от вестфальской системы, оказалась поставлена под вопрос. Вестфальский принцип *cuius regio eius religio*, по существу, не был отвергнут ни после радикального транзита от королевского к национальному (или народному) суверенитету после Французской революции, ни после распространения и упрочения демократии в западноевропейских обществах после Второй мировой войны.

Явные трудности, с которыми сталкиваются все европейские общества в деле интеграции иммигрантов-мусульман, можно рассматривать как свидетельство о том, как непросто согласовать европейскую модель национального государства (будь оно формально секулярным или нет) с задачей регулирования реального религиозного плюрализма. Следует поставить под вопрос идею, что европейское светское государство де-факто является религиозно нейтральным и потому заведомо знает, как справляться с религиозным плюрализмом в обществе. Когда сегодня в Европе обсуждают религию и секулярный модерн, про ислам можно сказать: «Слона-то я и не приметил...»

Мы должны отдавать себе отчет в сложности исторического процесса западно-христианской секуляризации и ее соотношения с якобы общими процессами модернизации. Мы должны избегать ложных дихотомий, встроенных в наши бинарные категории — религиозного и секулярного, традиционного и современного. Но прежде всего мы должны более критически относиться к стадильному сознанию, определяющему нашу «секулярную самоинтерпретацию модерна». Становиться постсекулярными — совсем не значит обязательно становиться снова религиозными. Это значит поставить под вопрос наше стадильное сознание и, если

не пытаться вырваться из нашей секулярной имманентной рамки, то, по крайней мере, допускать возможность трансценденции внутри этой имманентной рамки, то есть быть открытыми, восприимчивыми, наконец, пытливыми в отношении многообразных форм религиозного понимания человека и человечности.

Хабермас сопротивляется сведению философии — со стороны позитивизма и натурализма — к промежуточной позиции между религиозно-теологической и позитивно-научной стадиями человеческого мышления. То, что он активно защищает постметафизическую форму философского мышления, которую позитивистская наука не может ни вытеснить, ни обесценить, следует только приветствовать. Это особенно важно в нынешний момент, когда происходит глобальная экспансия сциентизма и технократизма. Однако когда Хабермас говорит о религии, нельзя избавиться от впечатления, что он все еще придерживается проблематичного секуляристского стадияльного подхода, согласно которому религия — это некая стадия развития, замещенная постметафизической философией или наукой. Как следует интерпретировать утверждение, что религиозный дискурс, чтобы он всерьез рассматривался в публичной сфере, должен быть сначала переведен на якобы универсальный секулярный рациональный язык, как если бы секулярный дискурс был по определению рациональным и универсальным? Создается впечатление, что Хабермас, по крайней мере, имплицитно, продолжает ассоциировать секулярное с рациональным, а религиозное — с до-рациональным.

Здесь уместно вспомнить замечание Беллы, что в культурной эволюции человечества ни одна из стадий не бывает забыта, а тем более вытеснена последующей стадией. Мы, люди, не можем жить без ритуалов, а тем более без мифов. Только сознавая это, можно всерьез принять слова Арназона о Паточке, коррелирующие с тем, что Хабермас, судя по всему, имеет в виду в своих последних работах: «Идея секуляризации, ограничивающей саму себя, снова введенная как регулятивный принцип модерна, может возобновить и утвердить взаимно вопрошающее сотрудничество философии, науки и религии»²⁸.

Перевод с английского Александра Кырлежева

28. Цит. по: Habermas, J. (2009) "Versuch über Glauben und Wissen. Nachmetaphysisches Denken und das säkulare Selbstverständnis der Moderne", неопубликованный текст. С. 1.

Библиография / References

- Тейлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017.
- Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. М.: Издательство «Весь Мир», 2003.
- “A Postsecular World Society?": An interview with Jürgen Habermas by Eduardo Mendietta", *The Immanent Frame*, 3.02.2010 [<https://tif.ssrc.org/2010/02/03/a-postsecular-world-society/>].
- Berger, P. (ed.) (1999) *The Desecularization of the World*. Washington, DC: Ethics and Public Policy Center.
- Berger, P., Davie, G., Fokas, E. (eds.) (2008) *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Burlington, VT: Ashgate.
- Bruce, S. (2000) "The Supply-Side Model of Religion: The Nordic and Baltic States", *Journal for the Scientific Study of Religion* 39(1): 32–46.
- Caplow, Th. (1985) "Contrasting Trends in European and American Religion", *Sociological Analysis* 46(2): 101–108.
- Casanova, J. (2010) "A Secular Age: Dawn or Twilight", in Warner, M., VanAntwerpen J., Calhoun, C. (eds) *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Casanova, J. (2003) "Beyond European and American Exceptionalism: Towards a Global Comparative Perspective", in Davie, G., Heelas, P., Woodehead, L. (eds.) *Predicting Religion*. Burlington, VT: Ashgate.
- Casanova, J. (2007) "Immigration and the New Religious Pluralism: A EU/US Comparison", in Banchoff, T. (ed.) *Democracy and the New Religious Pluralism*, pp. 59–84. New York: Oxford University Press.
- Casanova, J. (2009) "Spanish Religiosity: An Interpretative Reading of the Religion Monitor Results for Spain", in *What the World Believes: Analyses and Commentary on the Religion Monitor 2008*, pp. 223–256. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.
- Casanova, J. (2009) *Europas Angst vor der Religion*. Berlin: Berlin University Press.
- Finke, R. (1997) "The Consequences of Religious Competition: Supply-side Explanation for Religion Change", in Young L.A. (ed.) *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*. New York: Routledge.
- Gauchet, M. (1997) *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Habermas, J. (2009) "Versuch über Glauben und Wissen. Nachmetaphysisches Denken und das säkulare Selbstverständnis der Moderne", неопубликованный текст.
- Habermas, J., Reider, M., Schmidt, J., Brieskorn, N., Ricken, F. (2010) *An Awareness of What Is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*. Cambridge: Polity.
- Hervieu-Léger, D. (2000) *Religion as a Chain of Memory*. New Brunswick, NJ: Transaction Books.
- Markus, R. (2006) *Christianity and the Secular*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

- Martin, D. (2010) "Has Secularization Gone into Reverse?" *Occasional Paper 13*. Malta: DISCERN.
- Norris, P., Inglehart, R. (2004) *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. New York: Cambridge University Press.
- Stark, R. (1999) "Secularization RIP", *Sociology of Religion* 60(3): 249–273.
- Stark, R., Bainbridge, W.S. (1986) *The Future of Religion*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Stark, R., Iannaccone, L. (1994) "A Supply-side Interpretation of the 'Secularization' of Europe" *Journal for the Scientific Study of Religion* 33(3): 230–252.
- Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Warner, R.S. (1993) "Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States", *American Journal of Sociology* 98(5): 1044–1093.

ИВАН ЗАБАЕВ

Смирение в хозяйственной этике Русской православной церкви

Использование социологии религии Макса Вебера
для анализа современного русского православия

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-4-175-202>

Ivan Zabaev

Humility in the Economic Ethics of the Russian Orthodox Church. The Use of Max Weber's Sociology of Religion for the Analysis of Contemporary Russian Orthodoxy

Ivan Zabaev — St. Tikhon's Orthodox University (Moscow, Russia).
zabaev-iv@yandex.ru

Using a number of concepts from the Weberian sociology of religion (economic ethics/ethos, typology “asceticism/mysticism”, Weber's reception of the Nietzschean idea of resentment) the author analyzes the economic ethos of contemporary Russian Orthodoxy. The article analyzes “humility” (smirenje) — one of the key virtues of the contemporary economic ethics of the Russian Orthodox Church. The author builds a typology of various understandings of humility in today's Russian Orthodoxy in connection with economic practices of Orthodox actors. The article distinguishes seven types of humility, each of which may be associated with its vision of economy and social relations. They are grouped into two main clusters — humility associated with obedience to another person and humility that is not related to

Автор выражает благодарность прот. Константину Польскову, прот. Георгию Ореханову, прот. Николаю Емельянову, К. Антонову, Е. Костровой, Е. Пруцковой, А. Зуевой (все — ПСТГУ), А. Филиппову, А. Белянину, Е. Бердышевой (все — НИУ ВШЭ), К. Леманну, П. Цуленеру (оба — Университет Вены), А. Агаджаняну (РГГУ), Д. Узланеру (РАНХиГС), Л. Щербаковой и анонимным рецензентам журнала ГРЦ за комментарии к предыдущим версиям текста.

Статья подготовлена в рамках исследования, осуществляемого при финансовой поддержке РФФИ. Проект №16-23-41006 «Религия и модели социальной и экономической организации. Избирательное сродство религии и хозяйства на примере христианских конфессий в Швейцарии и России».

such an obedience. The author makes a conclusion that this key ethical category of Orthodoxy can denote quite different types of relations and economic motivations. This, in turn, means that quite different types can be preached at the same time, from more productive to even possibly destructive. The article provides examples showing that under the name of humility there may be ethical ideas in the discourse, the accentuation and development of which in public life can lead to ambiguous or problematic consequences.

Keywords: Max Weber, humility, economic ethics, resentment, Orthodox Christianity.

Проблема: Церковь и экономика

СОВРЕМЕННАЯ Русская православная церковь редко высказывается на тему экономики, а если и высказывается, то крайне неопределенно: два общецерковных документа («Основы социальной концепции» и «Свод принципов и правил в хозяйствовании»)¹ в своей экономической части не содержат практически никакой привязки к современным проблемам, а повторяют общие моральные наставления. Единственным (или одним из немногих) исключением, возможно, стало выступление Патриарха в связи с микрокредитованием². Складывается впечатление, что православие не видит экономики. Может быть, оно и не должно ее видеть, однако нужно отметить, что за этой внешней спокойной нечувствительностью к экономической проблематике кроется проблема. В чем она состоит? Она состоит в том, что «Наше время понимает, чувствует, переживает мир как хозяйство, а мощь человечества как богатство преимущественно в экономическом смысле слова»³. Это цитата из произведения Сергея Булгакова — русского философа-богослова столетней давности. Прошло сто лет, ситуация в чем-то изменилась, но кое-что осталось прежним. И в начале XXI века известный итальянский философ Джорджо Агамбен открывает свою книгу «Царство и слава» вопросом «почему власть на Западе приобрела форму

1. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви [<https://mospat.ru/documents/social-concepts/>]; Свод принципов и правил в хозяйствовании [http://www.wco.ru/biblio/books/svod_np/Main.htm, доступ от 19.12.2018].
2. «Патриарх в парламенте: о ценности человека, светскости государства и микрокредитовании» [<https://tass.ru/obschestvo/3975707>, доступ от 19.12.2018].
3. Булгаков С. Философия хозяйства. М: Терра, 2008

экономики (*oikonomia*) или по-другому, человеческого управления»⁴. И Булгаков, и Агамбен анализируют в своих текстах связь между религией и экономикой. Их подходы являются интересными и заслуживающими внимания, однако в сегодняшнем рассмотрении этой связи доминирует следующая постановка вопроса: «как религия (той или иной страны) способствует или препятствует экономическому росту (этой страны)»? Или чуть шире — как религия способствует модернизации? Несмотря на всю критику, в современном мире, экономический рост считается практически панацеей. И это просто выражение того, что говорят Агамбен и Булгаков, — другими словами.

По официальным текстам РПЦ практически невозможно понять, как она относится к проблемам экономического развития. Оценить ее реальный вклад в экономическое развитие сегодня сложно⁵, а имеющиеся на сегодня попытки такой оценки склоняются скорее к тому, чтобы считать православие либо менее «продуктивной» конфессией (например, в соотношении с другими христианскими конфессиями), либо вовсе непродуктивной⁶. В мире, понимаемом как хозяйство, печать бесхозяйственности, непродуктивности или безразличности к хозяйству, — это практически «смертный приговор». Проблема состоит не только в том, что такого актора рано или поздно будут реформировать⁷, но и в том, что современному человеку, все бытие которого редуцировано к труду и потреблению⁸, нет возможности подсоединиться к такой конфессии, найти себе место в ней.

4. Текст Агамбена посвящен анализу связи между экономикой и икономией, — и слово *oikonomia* в данной цитате содержит обе коннотации. См. Agamben, G. (2011) *The kingdom and the glory: For a theological genealogy of economy and government*. Stanford: Stanford University Press
5. Guiso, L., Sapienza, P., Zingales, L. (2006) “Does Culture Affect Economic Outcomes?”, *Journal of Economic Perspectives* 20 (2): 23–48
6. См. Харрисон Л. Евреи, конфуцианцы и протестанты: культурный капитал и конец мультикультурализма. М.: Мысль, 2014. Снеговая М. Социально-экономические и политические предпочтения различных религиозных групп: православные христиане и католики на Украине // Сборник трудов XI международной научной конференции по проблемам развития экономики и общества. М.: ГУ ВШЭ, 2010. С. 79–95.
7. Харрисон Л. Евреи, конфуцианцы и протестанты: культурный капитал и конец мультикультурализма. С. 265–266.
8. См. в связи с этим развитие веберовской постановки вопроса например у Ханни Арендт и Зигмунта Баумана: Арендт Х. *Vita Activa* или о деятельной жизни. СПб: Алетейя, 2000. С. 103–174. Bauman, Z. (2007) *Consuming life*. Polity Press.

На уровне страновом тот же самый вопрос звучит по-другому: если считать, что православие, скорее, тормозит развитие, то нужно ли его реформировать, и если да, то как? Что именно следует изменить в Церкви и православной культуре, с которой ассоциирует себя более 80% населения страны? Это болезненный вопрос, в особенности если ставить его в жесткой форме: либо модернизация и эффективность экономики, либо сохранение православия в его целостности.

Если проблема такова, а сама православная церковь не позволяет ясно сказать, в каком отношении она находится к современной экономике, и не говорит верующему, как ему себя в ней вести, то можно ли на основании неявных, непреднамеренных последствий действий Церкви и ее представителей отразить ее «экономический стиль» и понять, в каком направлении она ориентирует своих последователей?

Кажется, что это осуществимо, и в этом может помочь та исходная постановка вопроса, которой наследуют *в явном виде* и Сергей Булгаков, и Джорджо Агамбен, и модернизационные исследования. Мы имеем в виду тот способ анализа этой связи, который был предложен Максом Вебером в «Протестантской этике и духе капитализма»⁹. В отличие от «Протестантских сект», в которых Вебер анализирует различные институциональные образования, — способы *организации жизни* американских протестантов, находящиеся в более или менее явной связи с экономическими реалиями, в ПЭ Вебер анализирует непреднамеренные последствия решений в той сфере, которая явно с экономикой не связана. Аргумент Вебера состоит в том, что помимо прямого влияния религии на экономику посредством создания институтов или написания экономических доктрин (о греховности ро-

9. О влиянии веберовской постановки вопроса на постановку вопроса Сергея Булгакова см. *Булгаков С. Народное хозяйство и религиозная личность* // Булгаков С. Два града: исследования о природе общественных идеалов. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. С. 111–125. *Булгаков С. Героизм и подвижничество* // Булгаков С. Два града: исследования о природе общественных идеалов. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. С. 275–299. С. 275–299. В том же отношении по поводу Агамбена см. Agamben, G. (2011) *The kingdom and the glory: For a theological genealogy of economy and government*, p. 3. О рецепции веберовской постановки вопроса в рамках темы «религия и модернизация» см. например, Eisenstadt, S. N. (1968) *The Protestant Ethic and Modernization*. N.Y.: Basic Books. Delacroix, J., Nielsen, F. (2001) “The Beloved Myth: Protestantism and the Rise of Industrial Capitalism in Nineteenth-Century Europe”, *Social Forces* 80(2): 509–553. Barro, R. J., McCleary, R. (2003) *Religion and Economic Growth, NBER Working Paper № 9682*. Cambridge: National Bureau of Economic Research.

стовщичество или еще чего-то) существует скрытый способ такого влияния. Формируя доктрину спасения и организуя различным образом пасторскую практику, направленную на спасение, Церкви формируют — каждая на свой лад — характер своих последователей, который, в конечном итоге, проявляется во всех сферах жизни человека — в экономической жизни, в семье, в политике.

Таким образом, можно было бы взять веберовский инструментарий на вооружение и попробовать ответить на вопрос «каков хозяйственный этос¹⁰ православия?» — хотя бы разработать гипотезу, хотя бы указать, в каком направлении должно идти образование гипотез. Однако прежде чем переходить к первичной разработке подобной гипотезы, остановимся кратко на ряде моментов, которые были важны Веберу при разработке его идеи «хозяйственной этики» и которые могут оказаться важными при аналогичном анализе сегодня. Таких вопросов собственно четыре: (1) на какой вопрос должна отвечать хозяйственная этика конфессии; (2) как понимается благо в ПЭ; (3) как связаны проблемы свободы и богатства на примере этики протестантов; (4) какой могла бы быть первичная типология хозяйственных этик.

(1) Чтобы понять направление веберовской мысли в ПЭ, нужно сделать акцент именно на этической стороне веберовского текста. В ряде других сочинений Вебер рассматривал различные каналы, по каким протестантизм (или иные конфессии) могут влиять на экономику (или другие области жизни). В ПЭ же Вебер анализирует именно этику, и это практически всегда недооценивается исследователями. Как известно, этика — это связь действий человека (практики) с теми или иными благами и добродетелями; это способы, которые могут привести человека к благу¹¹. На страницах «Протестантской этики...» Вебер употребляет понятие «этика» довольно редко и нигде не дает его последовательной экспликации или определения. Более или менее подробно он останавливает-

10. Используемое Вебером слово «этос» интересно само по себе. С одной стороны, оно обозначает этику какой-то группы или слоя населения, то есть привязанную к практикам; с другой стороны, исходно с греческого «этос» обозначает «характер». То есть можно сказать, что этос — это этика, воплощенная в характере (в отличие, например, от этики как нормативного кодекса). Позднее именно эту перспективу будет разрабатывать такой последователь Вебера, как Аласдер Макинтайр, вводя в научный и философский оборот «этику добродетелей» (*virtue ethics*).

11. См., например: *Аристотель* Сочинения в 4-х томах. Том 4. М: Мысль, 1984. С. 295–374

ся на нем всего один раз¹², — по большому счету, для веберовского протестанта вопрос этики формулируется следующим образом: «Как мне спастись? Что я должен делать, чтобы спастись?». Описав ответ на этот вопрос, который дают протестанты, Вебер переходит к описанию *хозяйственной* этики протестантизма. Этому посвящен главным образом раздел «Аскеза и капиталистический дух», где Вебер цитирует Ричарда Бакстера:

...Он (работник определенной профессии) занят упорядоченной деятельностью, в отличие от тех, кто пребывает в вечном замешательстве, совершая свои действия вне постоянного места и времени... поэтому определенная профессия («*certain calling*»...«*stated calling*») является *наивысшим благом* для каждого человека¹³. (выделение жирным курсивом — И.З.)

Учитывая приведенный фрагмент, основной вопрос хозяйственной этики можно сформулировать следующим образом: «имеет ли хозяйство какой-либо смысл для спасения?» — или по-другому: «как мне нужно хозяйствовать, чтобы спастись?».

(2) Таков, в общем виде, вопрос веберовской хозяйственной этики, но у постановки вопроса в ПЭ есть еще одна важная особенность. Аристотелевская или кантовская этика, говоря о благе, имеет в виду именно благо, — то есть что-то хорошее. Вебер, с одной стороны, наследует им обоим, но, с другой, он наследует также и Ницше, а кроме того, по-видимому, добавляет и личного пессимизма во всю эту картину. Дело в том, что призвание, то есть одна из основных категорий, описывающих, по мнению Вебера, протестантское этическое учение, — это одновременно и благо, и проклятие. Оно демонстрирует сходство с проклятием в двух аспектах. Во-первых, в основе кальвинистской этики лежит представление о том, что наряду с теми, кто предопределен к спасению, есть и те (и их большая часть), кто будет осужден. Истолковывая кальвинистское учение о предопределении, Вебер пишет:

Всякая тварь отделена от Бога непреодолимой пропастью и обречена им на вечную смерть, разве только он решит иначе во славу ве-

12. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения М.: Прогресс, 1990. С. 137–138.

13. Там же. С. 187–189.

личия своего. Нам известно лишь одно: часть людей предопределена к блаженству, остальные же прокляты навек»¹⁴;... «обоснование кальвинистской этики учением о предопределении привело к тому, что духовную аристократию монахов вне мира и над ним вытеснила духовная аристократия святых в миру, от века предопределенная Богом к спасению, аристократия, которая по своему *character indelebilis* была отделена от остальных, от века предопределенных к гибели людей»¹⁵.

Во-вторых, призвание (по мысли Вебера, интерпретирующего протестантское учение) — это всегда только поиск призвания. Человек никогда не может быть уверен, что он нашел призвание, что он сделал все необходимое и может успокоиться. Совокупность двух этих составляющих призвания приводит в конце ПЭ к возникновению стального панциря/железной клетки, который(ая) есть проклятие человека модерна. Несмотря на то, что в теориях модернизации предпочитали видеть в протестантской этике фактор экономического роста (= благополучия = счастья), на проблему железной клетки обратили внимание практически сразу после выхода парсонсовского перевода ПЭ.

Иными словами, нам важно отметить амбивалентный характер призвания в веберовской этической теории. Благо, которое все равно оказывается чем-то плохим. «Протестантская этика» показывает, как, стремясь достичь высшего блага спасения, люди выродились в *Berufsmenschen* и *Erwerbsmaschinen* — в людей, запертых в профессиях, и в машины по приобретению. Таковы финальные эпитеты ПЭ по отношению к современному человеку. Так им расшифровываются «последние люди» Ницше, аллюзию на которых содержит финал ПЭ (подробнее об этом ниже).

(3) Но кто такие *Berufsmensch* и *Erwerbsmaschine*? К чему приходит здесь веберовская теория? И что нам это дает для разработки проблемы хозяйственной этики (конфессии X)? Работы, воспринимавшие ПЭ в рамках жесткой модернизационной парадигмы, редуцировали (и продолжают это делать) аргумент ПЭ к вопросу проверки гипотезы о влиянии протестантизма на экономический рост (фиксируемый в первую очередь, хотя и не толь-

14. Там же. С. 142.

15. Там же. С. 157.

ко, посредством ВВП)¹⁶. Иногда для разработки этой идеи они практически приравнивают дух капитализма к жажде наживы. Однако при этом они теряют очень важное измерение веберовской постановки вопроса — проблему свободы, или «бегства от свободы» как одного из элементов проблемы экономики. Дело в том, что у Вебера двумя важными составляющими духа капитализма являются *Beruf* («профессия» и «призвание» одновременно) и *Erwerb* («приобретение»). С помощью именно этих понятий в ПЭ на примере франклиновского текста вводится зависимая переменная — дух капитализма¹⁷.

Среди прочего Вебер показывает, что в процессе поисков призвания модальность отношения к миру поменялась (с «хотел» на «должен» — см. цитату далее). Свободный человек оказался несвободным. И виноваты в этом не какие-то внешние структуры (прежде всего государство), в этом виноваты именно настойчивые попытки реализовать свою свободу. Это и есть поиск призвания. Человек думает только о том, как ему реализовать свое призвание, а все, что не относится к этому, признается неважным; время, потраченное на посторонние занятия, не связанные с призванием, признается греховным. Человек начинает видеть мир как то, что нужно приобрести, добыть, заполучить (*Erwerb*), полнота его жизни резко сужается. Вот короткое и метафорическое резюме этой части веберовского аргумента:

Пуританин хотел быть профессионалом (*Berufsmensch*), мы должны быть таковыми ... По Бакстеру, забота о мирских благах должна обременять его святых не более чем «тонкий плащ, который можно ежеминутно сбросить». Однако плащ этот волею судеб превратился в стальной панцирь... В настоящее время стремление к наживе, лишенное своего религиозно-этического содержания, принимает там, где оно достигает своей наивысшей свободы, а именно в США, характер безудержной страсти, подчас близкой к спортивной... не наступит ли век механического окостенения, преисполненный судорожных попыток людей поверить в свою значимость... применительно к «последним людям» этой культурной эволюции обретут истину следующие слова: «Бездружные профессионалы, бес-

16. Из современных отечественных работ см большую статью Р. Капелюшников. Капелюшников Р.И. Гипноз Вебера (заметки о «Протестантской этике и духе капитализма»). Часть 1. // Экономическая социология. 2018. Т. 19. № 3. С. 25–49.

17. В случае с *Erwerb* русский перевод подводит читателя, — предьявляя *Erwerb* как наживу, и одновременно объединяя с ним еще ряд немецкий слов.

сердечные сластолюбцы — и эти ничтожества полагают, что они достигли ни для кого ранее не доступной ступени человеческого развития»¹⁸.

Если вернуться к проблеме хозяйственной этики, то для нас важно, что хозяйственный вопрос своей оборотной стороной имеет вопрос о свободе. В разных формах эти вопросы всегда соседствуют — будь то веберовская постановка вопроса о несвободе свободного человека, или проблема ограничения свободы рынка со стороны государства¹⁹. Вопрос о хозяйственном действии — это всегда и вопрос о свободе.

(4) Может ли ПЭ (или другие работы Вебера) дать нам еще какие-то направляющие идеи для анализа хозяйственной этики православия? Все-таки в ПЭ Вебер настаивал на том, что этика призвания — уникальное явление. Очень вероятно, что в русском православии она не распространена; оно характеризуется чем-то другим. Сам Вебер говорил в этом отношении так:

В православной церкви присутствует специфический мистицизм, основанный на неизбывной вере Востока в то, что братская любовь и милосердие ... определяют не только некоторые социальные последствия, которые являются абсолютно незначительными, но и путь к познанию смысла мира, к мистическому отношению с Богом²⁰.

Термин «мистицизм» у Вебера — это не случайное слово. Собственно, именно пара «аскетизм — мистицизм» задает базовое деление веберовских хозяйственных этик. Мистицизм и аскетизм у Вебера как рациональные методики спасения противостоят многочислен-

18. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. С. 206–207.

19. См. в этом отношении, напр., Хайек Ф.А. Дорога к рабству. М.: «Экономика», 1992; Фридман М. Капитализм и свобода. М.: Новое изд-во, 2006. В отношении проблемы бегства от свободы и в связи с ницшеанско-веберовской постановкой вопроса см. Давыдов Ю.Н. Бегство от свободы: Философское мифотворчество и литературный авангард. М.: Художественная литература, 1978; Фромм Э. Бегство от свободы. М.: Аст. 2015.

20. Toennies, F. et al. (1973) “Max Weber on Church, Sect, and Mysticism”, *Sociological Analysis* 34(2): 140. Эту позицию на протяжении XX века разделял ряд авторов. См., напр.: Müller-Armack, A. (1981) “Zur Religionssoziologie des europäischen Ostens”, in A. Müller-Armack *Religion und Wirtschaft*, pp. 328–370. Verlag Paul Haupt Bern und Stuttgart; Buss, A. (1989) “The Economic Ethics of Russian-Orthodox Christianity: Part I”, *International Sociology* 4(3): 235–258.

ным, относительно менее рационализированным, религиозным техникам, связанным с оргиями, магией или ритуалами:

Там, где людям противостоит всемогущий надмирный Бог, целью методики спасения уже не может быть самообожествление в таком смысле, ею становится обретение требуемых Богом религиозных качеств. Тем самым методика спасения становится потусторонне и этически ориентированной; она стремится не к тому, чтобы «обладать» Богом — это невозможно, а к тому, чтобы быть либо его «орудием», либо его сосудом²¹.

Мистицизм у Вебера — это типологическое понятие²², этим словом он обозначает религиозность воспринимающую в противовес действующей, пассивную в противовес активной, ту, в которой уверенность в спасении фиксируется по определенному состоянию в противовес той, в которой эта уверенность опознается по результатам деятельности. Наконец, если в аскетизме для спасения в первую очередь важно призвание, то для мистика такую же важность имеет смирение. Смирение используется Вебером для характеристики мистицизма уже в ПЭ:

На смену смиренным грешникам, которым Лютер сулил Божью милость, если они, преисполненные веры и раскаяния, вверят себя Богу, теперь в лице непреклонных купцов героической эпохи капитализма приходят вышестованные пуританизмом «святые»; отдельные представители их сохранились вплоть до наших дней²³.

Там же в ПЭ, отличая религиозность Лютера и Цинцендорфа от аскетизма кальвинистов и пуритан, Вебер для характеристики первой часто использует категорию «смирение»²⁴.

21. Вебер М. Социология религии (типы религиозных сообществ) // Вебер М. Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994. С. 197.

22. Представители разных конфессий могут легко сказать, что в их конфессиях есть и мистики, и аскеты. Вебер не подвергает это сомнению. Он выделяет из реальности некоторые элементы и потом анализирует реальность, акцентируя внимание уже только на этих элементах. Иными словами, в некоторых конфессиях в реальности будет больше того типа поведения, которое Вебер называет мистицизмом, в других больше того, которое он называет аскетизмом. Вебер пренебрегает многообразием реальности для того, чтобы иметь возможность анализировать каузальные связи между в данном случае аскетизмом-мистицизмом и чем-то еще.

23. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. С. 148–149.

24. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. С. 141, 149, 150, 228, 238.

Это дает нам направление, в котором нужно искать ключевую категорию хозяйственной этики современного русского православия. С одной стороны, может оказаться, что смирение лютеран и смирение православных — это разные вещи; с другой стороны, для построения первичных гипотез различения «призвание-смирение» может оказаться достаточно. Кроме того, ряд эмпирических исследований подтверждает, что смирение (и связанные с ним категории), актуализируясь в практиках православных акторов, играет важную (если не важнейшую) роль в современном православии²⁵.

Толкование категории «смирение» и социальные отношения (анализ дискурса)

Итак, если предположить, что в основе этики современного русского православия находится категория смирения, возникнет ряд новых вопросов. Какие типы, какие варианты интерпретации этой категории в православном дискурсе можно выделить? И, соответственно, — какой тип социальных и хозяйственных отношений каждая такая интерпретация будет вызывать или обозначать? Чтобы продемонстрировать направление, в котором может идти образование гипотез в данной области, можно предложить предварительную «типологию смирения». При этом мы постараемся представить материал следующим образом: сначала мы дадим примеры употребления категории «смирение» в пастырской и/или святоотеческой православной литературе и в интервью, собранных в ходе эмпирических проектов (в ряде случаев мы будем указывать на анализ того или иного типа смирения в других типах литературы — философии, художественной литературе, руководствах по менеджменту и т. д.); вторым шагом будет поиск соответствующего данной интерпретации «смирения» способ действия в экономике и/или общественных отношениях.

25. Zabaev, I. (2015) "The economic ethics of contemporary Russian Orthodox Christianity: a Weberian perspective", *Journal of Economic Sociology* 16 (4): 48–168. Chirkov, V., Knorre, B. (2015) "Russian orthodoxy and human motivation: the categories of 'sin', 'humility', and 'obedience' in the context of human agency and autonomy", *Journal of Psychology and Christianity* 34 (1): 26–40. Zabaev, I., Zueva, A., Koloshenko, Y. (2015) "Humility and The Gift: The Elective Affinity of Institutions and Ethics in Orthodox Parishes", *Journal of Economic Sociology* 5: 118–139, *Русселе К.* Об отношениях между священниками и мирянами: послушание и благословение // Приход и община в современном русском православии / под ред. А. Агаджаняна и К. Русселе. М.: Издательство «Весь Мир», 2011. С. 277–297.

Ниже мы предлагаем обзор смыслов смирения, которые можно выделить, исходя из наших источников в совокупности. Соответственно, можно предположить, что с ними связаны разные практики церковной жизни и социальной жизни, развивающейся вокруг церкви. Часть этих практик связана и с другим понятием — «послушание», которое является описанием одновременно и типа деятельности (прежде всего, в монастыре), и соответствующего отношения человека к другим людям (в первую очередь к духовно более опытным). Часто смирение опознается именно по послушанию, поскольку внешне послушание проще опознать (следование указанию, приказу, решению другого человека). Благодаря этому, возможно, варианты смирения, которые предполагают проявление послушания, легче закрепляются в практике и культуре.

Мы хотим заранее оговориться, что в своем обзоре видов смирения будем исходить не только из того «правильного» понимания смирения, которое транслируется через авторитетные церковные источники, но и из того понимания, которое разделяется по крайней мере частью православного сообщества и реализуется в их поведении, находя опору и в своеобразно истолкованных текстах традиции. Мы отдаем себе отчет в уязвимости такой позиции. Тем не менее, с нашей точки зрения, аналогичное напряжение между эксплицитной этикой, с одной стороны, и имплицитной нормативностью, стоящей за действительным поведением, с другой, составляет важный аспект того, о чем говорит и Вебер в ПЭ.

(1) Смирение, связанное с послушанием другому человеку

А) Смирение как подчинение — способность и умение подчиняться приказам или намекам на приказ²⁶. В дискурсе, представленном в российском сегменте интернета, можно видеть

26. С этим часто связано еще одно понимание смирения. Смирение как принятие унижения — искание унижений, нахождение в унижении чего-то хорошего, душеполезного. Иногда — провоцирование других на то, чтобы тебя унижали. «...Для стяжания же смирения, понудь себя и напрягись принять в любительные объятия свои всякие неудовольствия и прискорбности, как сестер родных, и всячески убежать славы и почестей, желая паче быть от всякого унижаемым и неизвестным и ни от кого не получать попечения и утешения, кроме единого Бога». *Преп. Никодим Святогорец Невидимая брань* / пер. с греч. свт. Феофана Затворника. Издание четвертое Афонского Русского Пантелеимонова монастыря. Москва. 1904. [http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/nevid_bran/txt_17.html, доступ от 13.07.2018].

различные описания подобного понимания, в том числе из святоотеческой литературы.

Однажды великий старец, для пользы прочих, притворно на него разгневался и приказал выслать его из церкви раньше времени. Зная, что он невинен в том, в чем пастырь обличал его, я, будучи наедине с сим великим, оправдывал перед ним эконома. Но премудрый муж отвечал мне: «и я знаю, отче, что он не виноват; но как несправедливо и жалко было бы вырвать хлеб из уст голодного младенца, так и наставник душ делает вред и себе и подвижнику, если не подает ему случаев к приобретению венцов, какие он, по его примечанию, может на всякий час заслуживать перенесением досад, бесчестий, унижений и поруганий»²⁷.

К этому же типу, видимо, относится словоупотребление глагола «смирять» (поучать, учить, наказывать...) и использование отсылок к смирению в процессах организации деятельности. Указание священником на отсутствие смирения у кого-то позволяет легитимно остановить ту или иную деятельность:

Иногда бывает, что я распланирую — кому (кому — это священники из благочиний), что и сколько отдать со склада (продуктов питания), рассчитываю — исходя из того, что есть и какова ситуация на том или ином приходе. А потом приезжает один батюшка и просит дать ему больше, чем я выдаю. Я отказываюсь, тогда он звонит настоятелю. ...Если я начинаю спорить с ним — то он отвечает — «смирения в тебе нет». (Смеется, как будто сама понимает, что это глупость). Приходится отдавать, что делать. (Из интервью. Исследование «Организация социальной работы на приходах РПЦ». Женщина 50 лет. Социальный работник на приходе.)

Это же понимание смирения имеет еще один важный аспект. «Обличения» и «поношения», описанные св. Иоанном Лествичником, помимо прочего (а возможно, в первую очередь) культивируют у человека, являющегося объектом этих обличений и наставлений, чувство вины. Эти максимы святых отцов воспроизводятся и в современной пастырской литературе. Например:

27. Преп. Иоанн Лествичник. Лествица, возводящая на небо. М.: Изд-во Сретенского Монастыря, 2007. С. 66–68.

Очень важным условием постоянства в смирении является неоправдание себя, своих греховных проявлений. Смиренный человек знает, что любая человеческая правда, будучи автономной, не согласна с правдой Божией. Это знание почти теоретически и в не вполне выявленном виде предлагается человеку, едва только вступающему на пути жизни, соответствующие христианской нравственности, когда ему предлагается: «покайся». Даже если этот человек всего 7-8 лет от роду. «Покайся!» — т. е. признай себя виноватым. Виноватым — т. е. неправым. И так, исподволь, полусознательно, начинающему идти путями правой жизни, открывается переживание собственной неправости²⁸.

На следствия подобного понимания смирения в общественных отношениях ранее указывал Борис Кнорре²⁹. В наших исследованиях социальной работы Русской православной церкви мы сталкивались с примерами вины как движущей силы волонтерского действия³⁰. Обычный человек — не алкоголик, не бездомный, не наркоман и т. д. — оказывается виноватым перед алкоголиками, бездомными и др. уже самим фактом своей нормальности. Эта нормальность становится своего рода изъяном, искоренению которого и служит участие человека в социальной работе Церкви.

Б) Иждивенческое смирение — передача ответственности за себя, за свои действия тому, по отношению к кому «выказывается» смирение. В русском языке слово «иждивенец» имеет разные коннотации — как негативные (работоспособный человек, который не работает), так и чисто социальные (экономически зависимые дети, старики и т. д.). Антропологи описывали практики зависимости (иждивенчества, *dependancy*) как предельно важные для формирования идентичности в ряде культур³¹.

Схожая модальность существует и в православных общинах, где в основе этого отношения к жизни лежит «доверие батюшке». Доверие молодых работоспособных людей православному батюшке сегодня часто сопряжено с определенными последствиями. Оно связано с принятием определенного образа жизни, напри-

28. Прот. Владислав Свешников. Очерки христианской этики. [https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/ocherki-hristianskoj-etiki/4_2 доступ от 18.07.2018].

29. Chirkov, V., Knorre, B. "Russian orthodoxy and human motivation: the categories of 'sin', 'humility', and 'obedience' in the context of human agency and autonomy".

30. Вероятно, это не является специфическим только для православия.

31. Ferguson, J. (2013) "Declarations of Dependence: Labour, Personhood, and Welfare in Southern Africa", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19(2): 223–242.

мер, с созданием многодетной семьи. Многодетная семья требует значительных ресурсов. В этой ситуации семья как-то должна обеспечивать соответствующую доходную часть бюджета или ее эквивалент. Распространенной практикой оказывается создание в общине институтов, поддерживающих многодетную семью. Таковыми являются различные формы круговорота вещей в общине³², совместных покупок или доставок по более низким ценам, практика семейных детских садов и т. д. Иными словами, получается своеобразный растянутый во времени дарообмен, где смирение и доверие батюшке в качестве ответного дара получает набор поддерживающих это доверие механизмов.

В) Ресентиментное смирение. Суть ресентиментного смирения, то есть смирения, связанного с затаенной обидой, заключается во внешнем принятии воли другого человека, сопровождающимся при этом желанием впоследствии отомстить ему (либо желанием, чтобы Бог отомстил за него)³³. Строго говоря, ресентиментное смирение — это не смирение в классическом (и религиозном) понимании, но часто маскируется под смирение, имея для этого массу возможностей и подчас с трудом может быть отделено от него. Его признаки можно обнаружить и в типичной позиции (модальности бытия) священника/православного человека, и в Евангелии. Возможность толкования смирения в этом ключе появляется не только на основании современного православного дискурса, где люди используют православные молитвы в различных контекстах, но и на основании признанных церковью текстов:

32. Врублевская П. Круговорот детских вещей в приходской церкви: к вопросу о значении дарообмена // Религиоведческие исследования 1(13) (2016): 103–127.
33. Макс Шелер, выстраивая оппозицию учению Ницше о ресентименте, писал: «Среди известных истории типов человеческой деятельности опасность ресентимента меньше всего угрожает солдату, больше всего — священнику. Об этом справедливо писал Ф. Ницше, не преминув, правда, сделать совершенно недопустимые выпады против религиозной морали. Причины этого достаточно очевидны. «Священник» — тип, который опирается (по крайней мере, декларативно) не на земные средства власти; он говорит об их слабости, и в то же время в отличие от *homo religiosus* служит вполне реальному институту и участвует в мирских партийных противоборствах. К тому же он больше, чем другие, обязан держать в узде, по крайней мере, внешне, свои чувства (мстительные порывы, гнев, ненависть), всюду являя и представляя собой образ и принцип внутреннего «смирения». ... Этой опасности нет лишь там, где священник и *homo religiosus* совпадают». Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб.: Наука, 1999: С. 44–45. Можно предположить, что суждения Макса Шелера о католичестве до Второго Ватиканского собора могут быть, по крайней мере отчасти, отнесены и к православию.

Какому гневу должны мы давать место? Божию. Так как обиженный всего более желает видеть и насладиться возмездием за свою обиду, то Бог дает то же самое в большей мере: если ты сам не отомстишь, Он будет твоим мстителем. Итак, Ему, говорит (апостол), предоставь отмщение... Апостол сказал это для того, чтобы обидчика смирить страхом, а обиженного поощрить надеждой воздаяния. Когда обиженный ослабевает (духом), то не столько поддерживает себя собственными благами, сколько наказанием оскорбившего его. Ведь ничто так не приятно, как видеть врага наказанным³⁴.

Нам кажется, именно об этой логике отношений респонденты говорят и в интервью:

...<когда я работал в православной организации>... Иногда мне начинало казаться, что вокруг все покрыто каким-то мороком. Никто никогда ничего не говорил открыто. Самые опытные в этих отношениях, они всегда были добрыми. Никогда невозможно было сказать, — то ли они и вправду добрые, то ли имеют какой-то очень хитрый план. В православной организации проигрывает тот, кто активно лезет на рожон. Надо молчать, надо терпеть, надо смиряться, надо ждать. Любой, кто что-то делает, — делает ошибки. И эти ошибки надо собирать. Тут-то и появляются возможности. Возможности тебя подсидеть. Против этого добра ничего нельзя сделать. Только быть еще добрее, терпеливее, смиреннее, только уметь больше ждать. Потому что тот, кто воюет против добра, — тот злой. Поэтому надо ждать... Смиреннейшие побеждают. Они сохраняют свое лицо и какую-то свою нишу что ли, свой порядок жизни. Мне казалось, я живу на картине Босха. (Из интервью. Исследование «Хозяйственная этика современного русского православия», мужчина, 41 год, Москва.)

34. *Свт. Иоанн Златоуст*. Беседы на послание к Римлянам. // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Издание СПб. Духовной Академии, 1903. Том 9, Книга 2, с. 483–859. [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolk_63/22, доступ от 13.07.2018]. Нужно правильно понимать использование нами здесь текстов вроде «Бесед...» св. Иоанна Златоуста. Мы не настаиваем на то, что подобные тексты напрямую влияют на современных акторов. Хотя такое тоже может быть. Но речь в данном случае идет не о *влиянии*. Есть еще одна важная модальность. Модальность *легитимации*. Т. е. если нужно будет защитить ресентиментный способ действия, то в православном словаре легко находятся канонические тексты, легитимирующие подобный способ действия. Отметим также, что подобное отношение к жизни не специфично для православия. См. в этом отношении упомянутую работу Макса Шелера.

Г) Смирение как использование и получение власти. Суть этой установки в том, что смиряющийся понимает: смиряясь, он как бы дарит что-то тому, перед кем смиряется, и впоследствии, в точном соответствии с логикой дара, тот, перед кем смирились, должен будет отдариться. Иными словами, смиряющийся получает некоторую власть над тем, перед кем смирился. Хотя внешне это выглядит ровно наоборот. Христианская догматика будет возражать против причисления описанного поведения к смирению. Однако распространенность в Церкви этого варианта поведения, маскирующегося под смирение, заставляет включить его в список. Отличие этого типа от иждивенческого смирения состоит в том, что здесь мы имеем дело с сознательной эксплуатацией смирения, в то время как в случае иждивенческого смирения речь может идти об искреннем доверии и добровольном помещении себя в зависимую позицию³⁵.

Подобные практики описывают различные православные акторы:

...Тоже казалось абсолютно все как-то не выстроено, элементарные какие-то вещи не соблюдаются, то есть дается поручение со сроком исполнения там — никого вообще это не волнует, если срок этот просрочен месяцами. При этом все знают, что никто не будет ругать, и этим почему-то пользуются. ...это же очень большой плюс, в православных структурах гораздо больше любви, гораздо больше какого-то человеческого внимания, отношения друг к другу. Но при этом вместо того, чтобы благодарить за это, сразу возникает некое потребительство. И человек понимает, ну все равно же меня не выгонят. У православных же не принято выгонять, привыкли все, будут смиряться, все будут терпеть мои недостатки. И все этим пользуются. Как-то я так под одну гребенку всех. И что я точно так же себя порой веду. (Из интервью. Исследование «Хозяйственная этика современного русского православия», женщина, 33 года, Москва.)

35. Классический литературный пример носителя смирения, использующегося для получения власти, — персонаж романа Диккенса Урия Хип. Вот что он говорит: «Людам нравится быть выше тебя, — говаривал мой отец, — вот ты и пригибайся». Я и теперь, мистер Копперфилд, полон смирения, но все-таки какая-то власть у меня уже есть». *Диккенс Ч.* Жизнь Дэвида Копперфильда, рассказанная им самим [http://librebook.me/david_copperfield/vol2/9, доступ от 13.07.2018].

(2) Смирение, не связанное с послушанием другому

А) Смирение как кротость, скромность, тихость, малость, умиротворенность. Пожалуй, это основная тема дискурса. Рекомендации духовников часто даются исходя именно из такого понимания понятия «смирение». В этом контексте под рекомендацией «смирись» подразумевается «не злись». Иногда для объяснения термина «смирение» в этом смысле приводится один из вариантов этимологии слова: «смирение» значит «с миром» (в душе и/или с другими людьми).

Смиряющийся смиряет до полного умирания (через покаяние) злые начала, побуждения, привычки, похотения, мысли, чувства, ощущения своей души, и они все более становятся бездейственными: воевать некому. Но воцаряющийся в результате сладостный мир ждет и ищет большего: он стремится утвердиться как доброе положительное состояние... Христианство стало так быстро распространяться потому, что в личности Христа люди увидели воплощение своих чаяний — чаяний об утраченном, но зыскуемом внутреннем мире. Смиряющийся — и обретает его в возможную для себя меру³⁶.

Подобного рода максима оказывается связанной в пастырской литературе и с рекомендациями, касающимися экономического поведения:

Когда человек все время чувствует, что у него больше денег, чем у других, то ему очень трудно остаться смиренным, скромным. Он привык себе многое позволять, почему же он не может позволить себе еще вот это, это и это? У него возникает другое мироощущение. И он перестает замечать, что в то время как он себе позволяет роскошествовать, рядом очень много людей бедствует. Он перестает их видеть. То есть богатство может способствовать развитию нравственной слепоты в человеке, снизить уровень его нравственного чувства, разрушить его совесть³⁷.

36. Прот. Владислав Свешников. Очерки христианской этики. [https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/ocherki-hristianskoj-etiki/4_2, доступ от 18.07.2018].

37. Прот. Владимир Воробьев. Деньги — зло? Дорога к храму // Христианин и деньги. Нужны ли православному деньги и можно ли их честно заработать. М.: Образ, 2007. С. 7.

Учитывая социальные отношения, эту максиму следует читать как «быть в мирных отношениях с другими, не ссориться, не обижаться, не мстить, продолжать общаться несмотря ни на что, терпеть другого». Такая интерпретация имеет различные социальные последствия. С одной стороны, исследователи отмечают важность такой добродетели, как смирение, для формирования семьи³⁸; с другой — смирение может оказаться бесполезной или даже вредной добродетелью в политической сфере.

Б) Смирение как способность принять (перспективу) другого человека — умение встать на место оппонента, разделить его точку зрения, «посмотреть шире». Еще одна возможная формулировка для обозначения этого вида смирения — *смирение как невнимание к себе, или перенос фокуса внимания с себя на другого*. Подобное прочтение можно найти у православных священников:

Смирение — это когда у человека глаза широко открыты. Когда человек гордый, он всегда на все смотрит со своей точки зрения, такой узенькой-узенькой. Ему говорят:

– Ну, дорогой, ну послушай — стол коричневый!

А он смотрит на тарелку, которая стоит перед ним. Одним глазом. А второй вообще закрыл:

– Не! Белый!

Слышать пытаться другого человека! И если ты видишь узко что-то, все время помнить, что все мы так видим! Все время нужно стараться еще как-то в бок посмотреть! Пошире. (Из интервью. Исследование «Хозяйственная этика современного русского православия». Протоиерей. 43 года. Москва.)

Подобное понимание смирения можно обнаружить в ряде общин, где между прихожанами присутствует плотная коммуникация. Благодаря такому пониманию смирения, которое дает возможность принимать другую точку зрения и принимать помощь от другого, не педалировать собственную независимость, в подобных общинах формируются продуктивные экономические практики: например, избегание закредитованности, особенно при не-

38. См. напр.: Farrell J., Hook, J., Ramos, M. et al. (2015) “Humility and Relationship Outcomes in Couples: The Mediating Role of Commitment”, *Couple and Family Psychology: Research and Practice* 4(1): 14–26.

возможности погасить кредит³⁹. Ниже приводятся три фрагмента из одного интервью, демонстрирующие ситуацию одной прихожанки в связи с проблемой взятия денег в долг:

Но всегда, всегда, конечно, хочется самому все-таки решить свои проблемы. <...> Может быть, это какая-то неуверенность в себе, что а вдруг... такая вещь: ну, я же должен сам справиться, я же должен свои проблемы решать сам. И вместе с тем храм, приход за эти три года меня приучили к тому, что нет ничего зазорного в том, чтобы сказать: ребята, у меня есть такая проблема, если вы поможете мне ее решить, я буду очень благодарен. <...> <приход> гордыньку лечит. Почему мы, почему мы не хотим просить помощи? Потому что нам кто-то сказал, кто-то нам внушил, что мы стопроцентно должны быть успешными. (Из интервью. Исследование «Жизнь в долг: социальное значение долговых практик в жизни сообществ в России». Женщина, 37 лет, журналист, Рязань.)

Люди, живущие в соответствии с этим типом смирения, оказываются не подверженными закредитованности, так как привлекают в случае необходимости займы у знакомых:

Сейчас можно взять, и сейчас люди говорят: лучше возьми, — ну, зная, какие-то ситуации, говорят: лучше возьми у меня, лучше спроси у меня, потом отдашь. Но... Вот, я говорю, есть такая вещь, что я маленький, но гордый птиц, да.

До вхождения в общину в случае финансовой нужды этот же респондент обращался не к друзьям, знакомым или семье, а к услугам кредитования.

39. Важно отметить, что здесь смирение находится в избирательном средстве со схемой дарообмена, схемой во многом противостоящей схеме рынка и предполагающемуся ей независимому *homo economicus*, максимизирующего собственную полезность. Классик теории дара Марсель Мосс представлял дарообмен как сумму трех типов операций: дарить, принимать дар, дарить в ответ. Анализируя концепцию Мосса, Григорий Юдин пишет: «Однако Мосс, по-видимому, ошибся в главном, полагая, что главная антропологическая трансформация, свойственная рыночной экономике, состоит в подрыве третьего принципа экономики дарообмена — «необходимо отдаривать с избытком». В действительности наиболее серьезный удар современный утилитаризм наносит по второму принципу — «необходимо принимать дар» (Юдин Г.Б. Моральная природа долга и формирование ответственного заемщика // Вопросы экономики. 2015. Т. 3. С. 37–38).

Однажды кредит у меня был: просто такой псих. У нас дома разбился градусник, ртуть растеклась. У нас паркетные полы такие старые, туда они забились, я их ничем не могла выковырять оттуда, как она вытекает опять. И у меня случился просто психоз, и надо было срочно купить пылесос, а пылесоса не было. Я пошла и взяла кредит, купила пылесос. Правда, я взяла в «Хоум кредите», поэтому тот пылесос мне обошелся, наверное, потом тысяч семьдесят вместо трех, за которые я его купила⁴⁰.

В) «Героическое» смирение — это смирение по отношению к Богу, принятие Его воли, поиск Его воли. От других видов смирения отличается тем, что не предполагает обязательного послушания другому человеку. В этом смысле в практиках может напоминать и другие добродетели — самодостаточность, уверенность в себе, следование призванию и т. д.

Александр Невский — не смиренный, и даже Александр Васильевич Суворов — не смиренный?! Человек, который идет отдавать свою жизнь, понимая, что есть нечто высшее, даже по сравнению с его жизнью, — это не смирение? Смирению можно дать такое определение, что это мир с Богом всегда, даже в самых крайних ситуациях: когда тебя бьют или когда ты бьешь, нужно быть смиренным, не теряя мир с Богом, творить волю Божью. ...Смирение, Господь смиренен — это что, а когда он изгонял торгующих из храма, он не был смиренным? У нас смирение трактуется как некое безволие и такое пассивное подчинение внешним обстоятельствам. Меня обижают, а я терплю. С какой стати? Не надо терпеть того, чего терпеть не надо, но только со смирением. (Из интервью. Исследование «Хозяйственная этика современного русского православия». Протоиерей, 65 лет, Москва.)

Подобное понимание смирения актуализируется в хозяйственных практиках, когда человек должен выполнять какую-то работу, которая по тем или иным причинам ему не близка, ему не нравится

40. С подобным пониманием смирения коррелируют практики из совершенно разных областей жизни. Например, Джим Коллинз в своей книге “From Good to great” анализировал поведение директоров компаний, сделавших большой рывок на рынке. За счет специфического смирения — «невнимания» к себе они могли воспринимать хорошие идеи даже от людей, критиковавших их лично. *Коллинз Дж.* От хорошего к великому: почему одни компании совершают прорыв, а другие нет... М.: Манн, Иванов и Фарбер, 2012. С. 39, 44, 53.

или что-то подобное. В подобных случаях этос смирения помогает выполнить данную работу. А работа, в свою очередь воспринимается, как укрепляющая в добродетели:

Я зарабатывала частным извозом <...>. Христианская такая работа... очень хорошо смиряешься... Например, я могла отвозить людей на какое-нибудь мероприятие, проходившее в пансионате, в который я, в свое время, работая руководителем радиостанции, приезжала туда на корпоративный какой-то съезд. Сама была в этой роли, жила в шикарном номере — а сейчас я просто приезжаю простым водителем. Ну смиряет это, смиряет. Показатель того, что на тот момент лились слезы — лились. После этого у меня, конечно, страх какой-то вообще ушел. ... Ну в этом смысле, страх того, что построение — не построение карьеры, социальный статус, и вообще, страх даже физической какой-то смерти. Ну вот еще девушка, такого не хрупкого телосложения, подвозит здоровых мужиков, при этом не боится. Вначале боялась, потом уже нет. (Из интервью. Исследование «Хозяйственная этика современного русского православия». Женщина, 34 года, Минск.)

Заключение

В начале этого текста мы указали на как минимум неясную позицию РПЦ по отношению к хозяйству в современном мире. Более того, поскольку современный мир воспринимается современным человеком в первую очередь как хозяйство (или, если угодно, поскольку подобное восприятие является одним из основных или возможных), такое невнимание к хозяйственной постановке вопроса неизбежно должно создавать сложности как для Церкви, так и для тех, кто со вниманием относится к ее наставлениям.

Для разбора подобной ситуации мы предложили воспользоваться веберовским способом анализа, предложенным им в ПЭ, а именно тем, который предлагает обращать внимание не на конкретные экономические доктрины Церквей и не на конкретные хозяйственные институты, а на непреднамеренные последствия центральной для сотериологических религий доктрины о спасении. Кажется, что в ситуации неясных хозяйственных доктрин и (возможно) несложившихся экономических институтов Церкви, такой подход позволяет проанализировать, в каком направлении Церковь будет направлять своих последователей.

Используя веберовский подход для анализа современной нам действительности, мы обратили внимание на то, что одна из ключевых его разработок, а именно выделение категории *Beruf*, вряд ли может быть использована сейчас для анализа хозяйственной этики РПЦ. И эмпирические исследования, и построения самого Вебера не указывают на то, что эта категория использовалась когда-либо активно православной церковью. Однако в своей социологии религии (как уже в ПЭ, так и позже в «Хозяйстве и обществе» и в «Хозяйственной этике мировых религий»), Вебер строит типологию отношений религий к миру. На самом базовом уровне эта типология основана на дихотомии «аскетизм-мистицизм» и соответствующей ей паре категорий хозяйственной этики «призвание-смирение»⁴¹. Имеющиеся эмпирические исследования современного русского православия позволяют утверждать, что категория «смирение» может быть центральной как для практического этоса православия в целом, так и для его хозяйственной этики в частности.

При этом стоит напомнить, что постановка вопроса о связи религиозной этики и экономического роста, как правило, подчеркивала важность категории призвания для становления современной экономики⁴². Более того, по мнению ряда мыслителей нового времени, именно этика смирения (и послушания) оказывалась несвоевременной или вообще вредной для человека⁴³. Сам Вебер представляет переход от лютеранства к кальвинизму в «Протестантской этике» в том числе и как переход от этики смирения к этике призвания.

В этом контексте мы обратились к предварительному анализу категории смирения, в которой мы предположительно можем обнаружить ключ к пониманию этики православия, как она существует в современном (русском) православном дискурсе. Мы пытались вычленить разные понимания смирения в связи с теми или иными способами организации общественных отношений

41. Подробнее об этом см *Забаев И.* Религия и экономика: можем ли мы все еще опираться на Макса Вебера? // Социологическое обозрение. 2018. Т. 17. № 3. С. 107–148.

42. См., например, разработку типологии «работа-карьера-призвание», начинающуюся в социологии религии Роберта Беллы с коллегами, и дальнейшие исследования в этом направлении: Bellah, R. (1985) *Habits of the heart: Individualism and commitment in American life*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

43. См., напр., в связи с этим: Davie, W. (1999) "Hume on monkish virtues", *Hume studies* 25 (1/2): 139–153, Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1996. С. 407–524; Булгаков С. Героизм и подвижничество; Булгаков С. Народное хозяйство и религиозная личность.

и/или хозяйственной практики в узком смысле (то есть в связи с «экономическими» феноменами обмена, микрокредитов, неформальной экономики / реципрокации / организации сетей взаимопомощи и т. д.).

Мы получили предварительную типологию пониманий смирения и (возможно) связанных с ними практик и отношений. В ней присутствуют очень разные понимания смирения. Требуется отдельная работа, чтобы прояснить их реальный эффект. Предварительно мы разделили их на два типа: практики, связанные с послушанием другому человеку, и практики, с таковым послушанием не связанные. Можно предположить, что культивирование этоса смирения в той или другой версии будет иметь как для православной церкви, так и для общества в целом разные последствия, в том числе и в хозяйственном плане.

Таким образом, подводя итог данной работе, мы бы хотели сказать, что проблема хозяйственной этики современного православия имеет ряд интересных и важных аспектов, как в части этической, так и в части хозяйственной. Если верно, что смирение является ключевой категорией хозяйственной этики православия (или одной из ключевых), то отсюда следует ряд важных вопросов. В каком конкретно виде эта категория будет актуализоваться акторами? С какими хозяйственными практиками и типами общественных отношений эта этическая категория окажется, говоря веберовским языком, в избирательном средстве? Какими будут результаты этого соединения? Эти вопросы требуют развернутой программы как теоретического анализа, так и эмпирических обследований. На данном этапе мы хотели бы ограничиться более скромной задачей и только наметить направление, в котором может пойти образование гипотез для последующей разработки данной проблемы.

Библиография / References

Арендт Х. Vita Activa или о деятельной жизни. СПб: Алетейя, 2000.

Аристотель Сочинения в 4-х томах. Том 4. М: Мысль, 1984.

Булгаков С. Героизм и подвижничество // Булгаков С. Два града: исследования о природе общественных идеалов. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. С. 275–299.

Булгаков С. Народное хозяйство и религиозная личность // Булгаков С. Два града: исследования о природе общественных идеалов. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. С. 111–125

Булгаков С. Философия хозяйства. М: Терра, 2008.

- Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения М.: Прогресс, 1990. С. 61–272.
- Врублевская П.* Круговорот детских вещей в приходской церкви: к вопросу о значении дарообмена // Религиоведческие исследования. 2016. Т. 1. № 13. С. 103–127.
- Давыдов Ю.Н.* Бегство от свободы: Философское мифотворчество и литературный авангард. М.: Художественная литература, 1978.
- Забаев И.* 2018. «Религия и экономика: можем ли мы все еще опираться на Макса Вебера?» Социологическое обозрение. 2018. Т. 17. № 3. С. 107–148.
- Кант И.* Лекции по этике. М.: Республика, 2000.
- Капелюшников Р.И.* Гипноз Вебера (заметки о «Протестантской этике и духе капитализма»). Часть 1. // Экономическая социология. 2018. Т. 19. № 3. С. 25–49.
- Коллинз Дж.* От хорошего к великому: почему одни компании совершают прорыв, а другие нет... М.: Манн, Иванов и Фарбер, 2012.
- Мосс М.* Очерк о даре // Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии / Пер. с франц., послесловие и комментарии А.Б. Гофмана. М., «Восточная литература», РАН, 1996.
- Ницше Ф.* К генеалогии морали // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1996. С. 407–524.
- Преп. Иоанн Лествичник.* Лествица, возводящая на небо. М.: Изд-во Сретенского Монастыря, 2007.
- Преп. Никодим Святогорец* Невидимая брань / пер. с греч. свт. Феофана Затворника. Издание четвертое Афонского Русского Пантелеимонова монастыря. Москва. 1904. [http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/nevid_bran/txt_17.html, доступ от: 13.07.2018].
- Прот. Владимир Воробьев.* Деньги — зло? Дорога к храму // Христианин и деньги. Нужны ли православному деньги и можно ли их честно заработать. М.: Образ, 2007. С. 7.
- Прот. Владислав Свешников.* Очерки христианской этики. [https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/ocherki-hristianskoj-etiki/4_2, доступ от 18.07.2018].
- Русселе К.* Об отношениях между священниками и мирянами: послушание и благоговение // Приход и община в современном русском православии / под ред. А. Агаджаняна и К. Русселе. М.: Издательство «Весь Мир», 2011. С. 277–297
- Свт. Иоанн Златоуст.* Беседы на послание к Римлянам, // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Издание СПб. Духовной Академии, 1903. Том 9, Книга 2, с. 483–859. [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolk_63/22, доступ от 13.07.2018].
- Снеговая М.* Социально-экономические и политические предпочтения различных религиозных групп: православные христиане и католики на Украине // Сборник трудов XI международной научной конференции по проблемам развития экономики и общества. М.: ГУ ВШЭ, 2010. С.79–95.
- Фридман М.* Капитализм и свобода. М.: Новое изд-во, 2006.
- Фромм Э.* Бегство от свободы. М.: Аст, 2015.
- Хайек Ф. А.* Дорога к рабству. М.: «Экономика», 1992.
- Харрисон Л.* Евреи, конфуцианцы и протестанты: культурный капитал и конец мультикультурализма М.: Мысль, 2014
- Шелер М.* Ресентимент в структуре моралей. Спб.: Наука, 1999.

- Юдин Г.Б. Моральная природа долга и формирование ответственного заемщика // Вопросы экономики. 2015. Т. 3. С. 37–38.
- Agamben, G. (2011) *The kingdom and the glory: For a theological genealogy of economy and government*. Stanford: Stanford University Press.
- Arendt, X. (2000) *Vita Activa ili o deiatel'noi zhizni* [Vita Activa or About Active Life]. SPb: Aleteiia.
- Barro, R.J., McCleary, R. (2003) *Religion and Economic Growth, NBER Working Paper № 9682*. Cambridge: National Bureau of Economic Research.
- Bauman, Z. (2007) *Consuming life*. Polity Press.
- Bellah, R. (1985) *Habits of the heart: Individualism and commitment in American life*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Bulgakov, S. (1997) “Geroizm i podvizhnichestvo” [Heroism and Asceticism], in S. Bulgakov *Dva grada: issledovaniia o prirode obshchestvennykh idealov*, pp. 275–299. SPb.: Izd-vo RXGI.
- Bulgakov, S. (1997) “Narodnoe khoziaistvo i religioznaia lichnost” // in S. Bulgakov *Dva grada: issledovaniia o prirode obshchestvennykh idealov* [Two hail: a study on the nature of social ideals], pp. 111–125. SPb.: Izd-vo RXGI.
- Bulgakov, S. (2008) *Filosofia khoziaistva* [Philosophy of Economics]. M: Terra.
- Buss, A. (1989) “The Economic Ethics of Russian-Orthodox Christianity: Part I”, *International Sociology* 4(3): 235–258
- Chirkov, V., Knorre, B. (2015) “Russian orthodoxy and human motivation: the categories of ‘sin’, ‘humility’, and ‘obedience’ in the context of human agency and autonomy”, *Journal of Psychology and Christianity* 34(1): 26–40.
- Davie W. (1999) “Hume on monkish virtues”, *Hume studies* 25 (1/2):139–153.
- Davydov, Iu.N. (1978) *Begstvo ot svobody: Filosofskoe mifotvorchestvo i literaturnyi avangard* [Escape from Freedom: Philosophical Myth-Making and Literary Avant-Garde]. M.: Khudozhestvennaia literatura
- Delacroix, J., Nielsen, F. (2001) “The Beloved Myth: Protestantism and the Rise of Industrial Capitalism in Nineteenth-Century Europe”, *Social Forces* 80(2): 509–553.
- Eisenstadt, S.N. (1968) *The Protestant Ethic and Modernization*. N.Y.: Basic Books.
- Farrell, J., Hook, J., Ramos, M. et al. (2015) “Humility and Relationship Outcomes in Couples: The Mediating Role of Commitment”, *Couple and Family Psychology: Research and Practice* 4(1): 14–26.
- Ferguson, J. (2013) “Declarations of dependence: labor, personhood, and welfare in southern Africa”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19(2): 223–242.
- Fridman, M. (2006) *Kapitalizm i svoboda* [Capitalism and Freedom]. M.: Novoe izd-vo.
- Fromm, E. (2015) *Begstvo ot svobody* [Escape from Freedom]. M.: Ast.
- Greeley, A. (1994) “A religious revival in Russia?”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 33(3): 253–272.
- Guiso, L., Sapienza, P., Zingales, L. (2006) “Does Culture Affect Economic Outcomes?”, *Journal of Economic Perspectives* 20(2): 23–48
- Harrison, L. (2014) *Evrei, konfutsianty i protestanty: kul'turnyi kapital i konets mul'tikul'turalizma* [Jews, Confucians and Protestants: Cultural Capital and the End of Multiculturalism]. M.: Mysl'.
- Hayek, F.A. (1992) *Doroga k rabstvu* [The Road to Serfdom]. M.: “Ekonomika”.

- Iudin G.B. (2015) "Moral'naia priroda dolga i formirovanie otvetstvennogo zaemshchika" [The Moral Nature of Debt and Formation of Responsible Borrower], *Voprosy ekonomiki* 3: 37–38.
- Kant, E. (2000) *Lektsii po etike* [Lectures on ethics]. M: Respublika.
- Kapeliushnikov, R. I. (2018) "Gipnoz Vebera (zametki o 'Protestantskoi etike i dukhe kapitalizma'). Chast' 1" [Weber's Hypnosis. Notes on "The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism". Part I], *Ekonomicheskaiia sotsiologiia* 19(3): 25–49.
- Kollinz, Dzh. (2012) *Ot khoroshego k velikomu: pochemu odni kompanii sovershaiut proryv, a drugie net...* [From Good to Great: Why Do Some Companies Make a Breakthrough, While Others Do Not?]. M.: Mann, Ivanov i Farber.
- Lamond, M. (2002) *The Dignity of Working Men. Morality and the Boundaries of Race, Class, and Immigration*. Russell Sage Foundation Books at Harvard University Press.
- Moss, M. (1996) "Ocherk o dare" [Essay on the gift] in Gofman A. (ed.) *Obshchestva. Obmen. Lichnost': Trudy po sotsial'noi antropologii* [Societies. Exchange. Personality: Works on Social Anthropology], pp. M., "Vostochnaia literatura", RAN.
- Müller-Armack, A. (1981) "Zur Religionssoziologie des europäischen Ostens", in A. Müller-Armack *Religion und Wirtschaft*, pp. 328–370. Verlag Paul Haupt Bern und Stuttgart
- Nietzsche, F. (1996) K genealogii morali [On the Genealogy of Morality], in F. Nitsshe *Sochineniia v dvukh tomakh*, pp. 407–524. M.: Mysl'.
- Prep. Ioann Lestvichnik (2007) *Lestvitsa, vozvodiashchaia na nebo* [The Ladder of Divine Ascent]. M.: Izd-vo Sretenskogo Monastyrja.
- prep. Nikodim Sviatogorets (1904) *Nevidimaia bran'* [Invisible War]/per. s grech. cvt. Feofana Zatvornika. Izdanie chetvertoe Afonskogo Russkogo Panteleimonova monastyrja. Moskva [http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/nevid_bran/txt_17.html, accessed on 13.07.2018].
- Prot. Vladimir Vorob'ev (2007) Den'gi — zlo? Doroga k khramu [Is Money evil? The Way to Church], in *Khristianin i den'gi. Nuzhny li pravoslavnomu den'gi i mozhno li ikh chestno zarabotat'*, p. 7. M.: Obraz
- Prot. Vladislav Sveshnikov (2018) *Ocherki khristianskoi etiki* [Essays on Christian Ethics]. [https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/ocherki-hristianskoj-etiki/4_2 accessed on 18.07.2018].
- Russele, K. Ob otnosheniakh mezhdru sviashchennikami i mirianami: poslushanie i blagoslovenie [On the relationship between priests and laity: obedience and blessing], in A. Agadzhanian, K. Russele (eds) *Prikhod i obshchina v sovremennom russkom pravoslavii*, pp. 277–297. M.: Izdatel'stvo "Ves' Mir"
- Sheler, M. (1999) *Resentiment v sturkture moralei* [Resentment in Moral Structure]. Spb.: Nauka
- Snegovaia, M. (2010) "Sotsial'no-ekonomicheskie i politicheskie predpochteniia razlichnykh religioznykh grupp: pravoslavnye khristiane i katoliki na Ukraine" [Socio-economic and political preferences of various religious groups: Orthodox Christians and Catholics in Ukraine], in *Sbornik trudov XI mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii po problemam razvitiia ekonomiki i obshchestvu*, pp. 79–95. M.: GU VSHE.
- Svt. Ioann Zlatoust (1903) "Besedy na poslanie k Rimlianam" [Conversations on the Epistle to the Romans], in *Tvoreniia sviatogo ottsa nashego Ioanna Zlatoustsa, arkhiepiskopa Konstantinopol'skogo, v russkom perevede*, pp. 483-859. Izdanie SPb. Dukhovnoi Akademii, Tom 9, Kniga 2 [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolk_63/22 accessed on 13.07.2018].

- Toennies, F. et al. (1973) "Max Weber on Church, Sect, and Mysticism", *Sociological Analysis* 34(2): 140–149.
- Vrublevskaia, P. (2016) "Krugovorot detskikh veshchei v prikhodskoi tserkvi: k voprosu o znachenii daroobmena" [The cycle of children's things in the parish church: the question of the meaning of gift exchange], *Religiovedcheskie issledovaniia* 1(13): 103–127.
- Weber, M. (1990) *Protestantskaia Etika i dukh kapitalizma* [The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism], in Weber M. *Izbrannye proizvedeniia*, pp. 61–272. M.: Progress.
- Weber, M. (1994) Sotsiologiia religii (tipy religioznykh soobshchestv) [Sociology of religion (types of religious societies)], in Weber M. *Izbrannoe. Obraz obshchestva*. M.: Iurist.
- Zabaev, I. (2015) "The economic ethics of contemporary Russian Orthodox Christianity: a Weberian perspective", *Journal of Economic Sociology* 16(4): 48–168.
- Zabaev, I. (2018) "Religiia i ekonomika: mozhem li my vse eshche opirat'sia na Maksa Webera?" [Religion and economics: can we still rely on Max Weber?], *Sotsiologicheskoe obozrenie*, 17(3): 107–148.
- Zabaev, I., Zueva, A., Koloshenko, Y. (2015) "Humility and The Gift: The Elective Affinity of Institutions and Ethics in Orthodox Parishes", *Journal of Economic Sociology* 5: 118–139.

ПЕТР ЦИТКИЛОВ

Влияние религиозных норм жизни и общинных традиций на социальный облик советской семьи в 1920-е годы

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-4-203-230>

Peter Citkilov

The Influence of Religious Norms and Communal Traditions on the Social Image of the Soviet Family in the 1920s

Peter Citkilov — Southern Federal University (Rostov-on-Don, Russia). petrcitkilov@yandex.ru

The article, based on archival and other documentary and sociological material, explores the influence of religious norms of life and communal traditions on the evolution of the Soviet family in the 1920s. A certain institutional stabilization of the family was the result of a turn of policies in support of traditional foundations, including the Church and communal norms of life. The attitudes of large groups of population towards these norms were ambiguous. Church's role was preserved in everyday life of the Soviet people: in baptisms, weddings, celebrating religious holidays, etc. The manifestations of the patriarchal forms of family were combined with new Soviet realities — the growth of women's employment, the emergence of new social institutions during the New Economic Policy (NEP). The period was thus the initial stage in the transformation of Russian classical patriarchal family into a Soviet patriarchal family.

Keywords: family, Church, community traditions, NEP, New Economic Policy, Soviet family, Russian patriarchal family.

В ПЕРИОД второй русской революции и годы гражданской войны основы классической патриархальной семьи были в значительной мере расшатаны. Следствием этого стало ослабление семейных устоев. Без их институциональной стабилизации нельзя было достичь успехов в преобразовании общества, включая осуществление новой экономической политики. Стране

тогда требовалось не только ускоренное восстановление народного хозяйства, но и индустриальное развитие, являвшееся экономической и технологической основой советской модернизации. Хотя масштабное строительство объектов крупного машинного производства началось в 1929 г., первый этап индустриализации — реконструкция и переоснащение многих металлургических и машиностроительных предприятий — стал осуществляться с 1926 года.

В 1920-е гг. в СССР путем проведения системных мер *удалось обеспечить институциональную стабилизацию семьи*. Это проявилось в создании системы социального обеспечения семьи с детьми, в правовом укреплении общих начал семейной собственности и обеспечении большего равенства между супругами, в признании крестьянского двора семейно-трудовым объединением, в сохранении в повседневной жизни народа религиозных норм прежней патриархальной семьи и общинных традиций. Именно последний фактор и стал основным объектом нашего исследования. Целесообразность рассмотрения двух его самостоятельных компонентов — религиозных норм и общинных традиций — объясняется не только тем, что именно они придали устойчивость всему процессу институциональной стабилизации семьи, но и явились важнейшими составными элементами новой семейной модели, начавшей формироваться в рассматриваемый период, то есть советской патриархальной семьи. Обстоятельный ее анализ уже стал предметом отдельного авторского исследования¹.

В условиях нэпа в стране наметился определенный поворот в сторону поддержки традиционных основ брака, включая церковные принципы семейно-брачной жизни. Сущностная их сторона во многом сохранялась, а субъектная видоизменялась. Кроме церкви все более влиятельными субъектами формирования семейных ценностей становились структуры советской власти, включая образовательные и культурно-просветительные учреждения, а также некоторые общественные организации. Как справедливо писала исследовательница А.В. Носкова,

традиционные механизмы социального контроля над семейным поведением индивидов, которые сформировались в доиндустриаль-

1. *Циткилов П.Я.* Советская патриархальная семья в 1930-е годы // Известия Смоленского государственного университета. 2018. № 2. С. 327–390.

ной России, были своеобразным образом трансформированы и продолжали существовать в советское время².

Нормы семейной морали, присущие православию, исламу и другим традиционным для страны религиям, не были отвергнуты советской властью. При этом сама религиозность не приветствовалась. Она признавалась явлением, «отвлекающим народ от созидательной деятельности». Органы власти тогда не сумели увидеть в церкви союзника в процессе мобилизации народа на трудовые свершения, в деле упрочения семейных ценностей, укрепления нравственности и духовности. В результате возникали проблемы устойчивости советской системы, периодически обострялась политическая борьба.

В целом отношение власти к религии в 1920-е гг. было противоречивым. Оно включало в себя политику давления на церковь, период конструктивного взаимодействия с ней, а затем возврат к административному ограничению деятельности духовенства, к преследованию его представителей.

Как справедливо полагают некоторые российские (В.А. Алексеев, А.А. Слезин) и зарубежные (Г. Фриз) авторы, весной-летом 1923 г. наметилась тенденция корректировки отношений советского государства к церкви в сторону большей терпимости. Этот поворот в политике многие исследователи не без основания характеризуют как религиозный нэп. Так, Грегори Фриз, профессор истории университета Брендайса (штат Массачусетс), в своих статьях и историографических обзорах констатировал, что в 1923 г. советская власть перешла в отношениях с церковью от конфронтации «к более сдержанной политике». По его мнению, тогда была «принята новая религиозная политика», являвшаяся «культурной частью новой экономической политики»³. Он полагает, что целью таких изменений было стремление власти преодолеть конфронтацию в обществе на религиозной почве, отдав приоритет проведению «просветительной работы, направленной на искоренение „суеверия“ в деревне». Характерно, что американский ученый, по сути дела, признает позитивный ре-

2. *Носкова А.В.* Социальные изменения института семьи в доиндустриальной России: историко-социологический анализ. Автореф. дисс. докт. соц. наук. М.: Рос. гос. соц. ун-т. 2005. С. 33.
3. Freeze, G. (2017) "Confessions in the Soviet Era: Analytical Overview of Historiography", *Russian history* 44: 14.

зультат религиозного нэпа 1920-х гг.: «Эта новая стратегия привела не к дехристианизации, а к религиозному возрождению»⁴.

Следует отметить, что некоторые российские исследователи не разделяют мнение о религиозном нэпе в СССР применительно к середине 1920-х гг. и полагают, что это было лишь эпизодическое отступление от жесткой линии, мотивированное простым смещением приоритетов во внутренней политике или имиджевой кампанией накануне важных внешнеполитических шагов. Уважительно относясь к такому мнению, нельзя признать его убедительным.

Если религиозный нэп был бы лишь «простым смещением приоритетов» в политике советской власти, то он не привел бы к общему подъему религиозной жизни в стране, массовому возвращению верующих и духовенства в патриаршую церковь. На 1 января 1924 г. обновленческих приходов (без Америки, Белоруссии и Украины) насчитывалось 8389, а на 1 октября 1925 г. — еще больше: 9093. Однако на 1 января 1926 г. их оставалось 6135 и на 1 января 1927 г. — 3341⁵. Следовательно, за год и три месяца произошло сокращение обновленческих приходов почти в три раза. Соответственно, кратно увеличилось число приходов в патриаршей церкви.

Ряд авторов, включая доктора церковной истории священника Александра Мазырина, главной причиной смягчения отношения советской власти к религии считают репутационную мотивацию. В частности, этот исследователь полагает, что в середине 1920-х гг. советская власть «в условиях борьбы за международное признание пыталась улучшить свой имидж в глазах мировой общественности»⁶. С таким мотивом, как основным, трудно согласиться. Ведь активное развертывание политики религиозного нэпа осуществлялось с конца 1924 — начала 1925 г. до второй половины 1927 г., когда большинство ведущих стран мира уже признало РСФСР (СССР). Следует напомнить, что еще в июле 1923 г. СССР признали Германия, Иран, Турция, Польша и ряд

4. Ibid., p. 15.

5. Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви. 1925. № 1, 1926. № 7(3), 1927. № 2(15); Шшикин А.А. Сущность и критическая оценка «обновленческого» раскола Русской Православной Церкви. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1970. С. 287.

6. Мазырин А., Филиппов А. Советская власть vs Церковь // Православие и мир. 29.12.2012, [https://www.pravmir.ru/antireligioznaya-politika-sovetskoj-vlasti-i-reakciya-cerkvi-na-nee/, доступ от 29.10.2018].

других стран, в феврале 1924 г. — Великобритания, Италия, Норвегия, Австрия, в марте 1924 г. — Греция, Швеция, а летом и осенью 1924 г. — Дания, Китай, Мексика, Франция и др.

Даже если фактор имиджа и имел значение, то он вовсе не являлся определяющей причиной перехода советской власти к конструктивным отношениям с церковью. Главными здесь были не конъюнктурные мотивы, а объективные обстоятельства. Во-первых, такой поворот в политике по отношению к церкви объяснялся стремлением советской власти сделать общественную систему более прочной и стабильной путем укрепления главной социальной опоры — союза рабочего класса и крестьянства, или, по-другому, жителей города и села. Ведь деревенское население в своем большинстве оставалось религиозным. И здесь представляется вполне обоснованной позиция известного российского специалиста по проблемам церковной жизни М.В. Шкаровского, который основным мотив для перехода к религиозному нэпу видел в «необходимости обеспечения экономической и политической стабильности в стране, укрепления смычки города с деревней, преимущественно религиозной»⁷.

Во-вторых, это было стремлением советского руководства после чрезвычайных мер периода гражданской войны и страшного голода вернуться к изначальной линии большевистской партии по отношению к религии, определенной еще в 1903 г. II съездом РСДРП. Как известно, суть ее сводилась к требованию отделения церкви от государства и от школы, но при обеспечении «неограниченной свободы совести». Власть посчитала, что пришло время для более последовательной реализации такой свободы.

В-третьих, переходу к религиозному нэпу способствовало ослабление влияния радикального, антирелигиозного крыла в руководстве страны во главе с Л. Троцким. Этот аргумент приводят не только отечественные, но и некоторые зарубежные исследователи. Так, Ян Д. Тэтчер, профессор истории английского университета Брунеля, пишет, что «падение Троцкого ознаменовало триумф умеренного подхода в отношении к церкви»⁸.

7. Шкаровский М.В. Обновленческое движение в Русской Православной Церкви XX века // Учёные записки Российского Православного университета ап. Иоанна Богослова. Вып. 6. Церковная история XX века и обновленческая смута. М.: Индик, 2000. С. 31.

8. Thatcher, I.D. (2006) "Communism and Religion in Early Bolshevik Russia: A Discussion of Work Published Since", *European History Quarterly* 36(4): 591.

Важно отметить, что религиозный нэп 1923-го — первой половины 1927 г. не следует понимать как политику полного отказа от практики закрытия церквей. В сравнении с предшествующим и последующим периодами истории в те годы было закрыто незначительное их число. Однако в ряде регионов страны в этот период были восстановлены и даже построены новые храмы, наблюдалось увеличение численности прихожан.

Предтечей религиозного нэпа можно считать освобождение из-под домашнего ареста патриарха Тихона, отказ от судебных процессов в отношении части духовенства и проч. В апреле 1923 г. XII съезд РКП(б) осудил практику «издевательства над предметами веры и культа», которая еще сохранялась на местах. Распущенные в 1922 г. религиозные общины получили возможность легализоваться. 3 апреля 1923 г. административный отдел НКВД издал циркуляр, запрещающий практику расторжения договоров с верующими без законных на то оснований и «произвольный захват молитвенных домов»⁹.

Религиозный нэп получил свое развитие в 1925–1927 гг. Об этом свидетельствует некоторый рост численности прихожан, количества священнослужителей, появление новых церквей, возобновление богослужения в ранее закрытых храмах. Увеличение числа прихожан подтверждает религиозная статистика по различным городам страны. Например, в г. Вологде в 1923 г. членов приходских общин насчитывался 3551 человек, а в 1926 г. их стало 5105 человек¹⁰.

В ряде епархий к концу 1927 г. удалось восстановить прежнее количество священнослужителей. Если в 1914 г. в украинских епархиях численность духовенства составляла 10 565 человек, то в 1927 г. — 10 657 человек¹¹, то есть она даже возросла за период религиозного нэпа.

В середине 1920-х гг. были построены и новые храмы. Например: церковь Флора и Лавра в Хредино Струго-Красненского района Псковской области (1925 г.), церковь Параскевы Пятницы в Великодворье Гусь-Хрустального района Владимирской области (1926 г.), церковь Успения Пресвятой Богородицы в Войново

9. Слезин А.А. Советское государство против религии: «оттепель» середины 1920-х годов. // Юридические исследования. 2013. № 2. С. 37–73.

10. Спасенкова И. Православная традиция русского города в 1917–1930-е гг. (на материалах Вологды). Дисс. На соискание уч. ст. канд. ист. наук. Вологда, 1999.

11. Фриз Г.Л. «Вся власть приходом»: возрождение православия в 1920-е гг. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 3–4(30). С. 101.

Меленковского района Владимирской области (1926 г.), церковь Успения Пресвятой Богородицы в Щелково Кимрского района Тверской области (1926 г.)¹².

О подъеме религиозной жизни в середине 1920-х гг. свидетельствуют документы региональных архивов. Например, в селе Александровка Покровской волости Оренбургской губернии тогда началось строительство церкви, для этого среди прихожан проводился сбор средств. В селе Девятаевка той же волости также приступили к постройке церкви, при этом намеревались даже частично использовать помещение местной школы. В Никольском мужском монастыре, что около села Покровка, появились старцы, и в результате среди местного населения его авторитет стал быстро расти¹³.

В годы религиозного нэпа была возобновлена служба в некоторых ранее закрытых храмах. Так, в известном Вышенском монастыре, что на Рязанщине, с 1925 г. вновь стали проходить богослужения в Христорождественской церкви¹⁴; службы здесь продолжались до 1938 г.

Не только возле Вышенского, но и около других монастырей (Воскресенского Новодевичьего в Ленинграде и др.) по-прежнему жили иноки и инокини. В непростых условиях монастырская жизнь продолжалась. Во многих селах и городах стали массово возникать «домашние» монастыри. По данным исследователей И.К. Смолича и А.Л. Беглова в тот период практически вся территория страны, особенно европейская часть России и Украина, оказалась покрыта сетью монастырей, в которых жили от 3-4 до 20-30 человек, а общее число насельников «домашних» монастырей по самым общим оценкам превышало 30 000 человек¹⁵.

12. Храмы, построенные при советской власти // Движение активных людей. 30.06.2013 [<http://www.dal.by/news/174/30-06-13-11/>, доступ от 07.09.2017].

13. Центр документации новейшей истории Оренбургской области (ЦДН ИОО). Ф. 1. Оп. 1. Д.506. Л.10; *Никитин А.В.* Оренбургская епархия в 1922–1938 гг. // Страницы истории Оренбургской епархии / под. общ. ред. прот. Николая Стремского. Саркваш: Свято-Троицкая Симеонова Обитель Милосердия, 2014.

14. Успенский Вышенский монастырь. Выша, Рязанская область: Библиотека Вышенской пустыни, 2017. С. 26.

15. *Смолич И.К.* Русское монашество, 988–1917; Жизнь и учение старцев: Прил. к «Истории Русской Церкви»: пер. с нем. М.: Церковно-науч. центр «Православная энциклопедия», 1997. С. 563; *Беглов А.Л.* Епископат Русской Православной Церкви и церковное подполье в 1920–1940-е гг. // Альфа и Омега. 2003. № 1(35). С. 138–155.

Организационной формой выражения радикальных настроений части общества по отношению к церкви стало создание общественной организации — *Союза безбожников* (1925 г.), который был призван активизировать антирелигиозную пропаганду. В первое время функционирования этой организации в ее деятельности преобладала «умеренная линия», выражавшаяся в информационной и «просветительской» работе. Оскорбительные и хулиганские выпады ее членов в отношении верующих были редкими. Ситуация стала меняться в худшую сторону в конце 1920-х гг., когда в обществе вновь стало нарастать гражданское противостояние.

Во второй половине 1927 г. и особенно в период хлебозаготовительного кризиса 1928 г. обострилась политическая борьба. Реальностью стало общественное противостояние, усилившееся в 1929 г. Начав наступление на зажиточную часть деревни, государство оказалось в ситуации, близкой к гражданской войне. Административные меры коснулись и большого количества середняцких семей, которых поддержала значительная часть священнослужителей.

В некоторых приходах стали звучать антисоветские проповеди. Соответственно, участились антирелигиозные акции. 8 апреля 1929 г. президиум ВЦИК принял постановление «О религиозных объединениях», которое запрещало церковным организациям просветительную и благотворительную деятельность. В сфере налогообложения этот закон приравнял священнослужителя к кулаку, установив постоянно повышающуюся ставку налога на прибыль.

Наряду с экономическим началось и административное давление на церковь. Стали массово закрываться монастыри и храмы. В 1928 г. были закрыты Саровский и Дивеевский монастыри, Мамонтова пустынь на Тамбовщине и многие другие обители. В 1929 г. прекратили свою деятельность Покровский монастырь возле Москвы, псковские монастыри, Свято-Георгиевский Балаклавский мужской монастырь вблизи Севастополя, известный в России Задонский Богородицкий мужской монастырь и др.

В 1928 г. православная церковь имела более 30 000 приходов. В 1929 г. было закрыто 1119 храмов. В Москве из 500 храмов к 1 января 1930 г. оставалось 224, а через два года — только 87 церквей. В Рязанской епархии было закрыто 192 прихода, в Орле в 1930 г. не осталось ни одной православной церкви¹⁶.

16. *Цытин В.*, протоиерей. История Русской Православной Церкви. 1917–1990: Учебник для православных духовных семинарий. М.: Издательский дом «Хроника», 1994. С. 92.

В 1929 г., в условиях постепенного сползания страны в состояние гражданской войны, Союз безбожников был централизован и переименован в «Союз воинствующих безбожников»¹⁷. Его наиболее радикальные члены видели в религии «реакционную идеологию» и предлагали «административно запретить церковь». В то же время такой подход был чужд многим членам этой организации, которые «воевали» не столько с религией, сколько с массовой безграмотностью и необразованностью. Поэтому не удивительно, что в одной из статей журнала «Антирелигиозник» радикалистские суждения рассматривались как «белогвардейская провокация»¹⁸.

Следует отметить, что антирелигиозная деятельность воинствующих безбожников зачастую имела формальный характер, а их акции проводились ради отчетности и не оказывали существенного влияния на уровень религиозности советских людей. Эту особенность подметили и некоторые зарубежные авторы. Так, Хизер Джон Коулман справедливо утверждал, что следует «задуматься о том, в какой степени большевикам действительно удалось построить «атеизм» в Советском Союзе»¹⁹. В одной из своих статей он ссылается на работы Даниэля Периса, Гленниса Янга и др., которые пришли к выводу, что Союз воинствующих безбожников — организация, являвшаяся «официальным выражением советского атеизма» — в 1920-е и 1930-е гг. имела слабую внутреннюю структуру и находилась в состоянии «постоянного организационного кризиса». Эту организацию Даниэль Перис, опираясь на архивные материалы, сравнивал «с потемкинским фасадом»²⁰. С этим трудно не согласиться.

Противоречивый характер отношения власти к религии был связан не только с идеологическими установками, но и особенностями восприятия церкви широкими слоями народа, которое в рассматриваемый период было неоднозначным. Часть совет-

17. Курляндский И.А. Ужесточение большевистских гонений на религию во второй половине 1920-х гг. Основные черты явления. Доклад на научно-политической конференции в Государственной Думе «Роль большевиков и их лидеров в разрушении национального единства в России», 26.06.2013 // Русская линия [https://rusk.ru/st.php?idar=61688, доступ от 03.03.2018].

18. Союз воинствующих безбожников СССР, 04.11.2013. [http://kritix.ru/religion-and-atheism/87-soyuz-voinstvuyushchikh, доступ от 28.11.2018].

19. Coleman, H.J. (2000) "Atheism versus Secularization? Religion in Soviet Russia, 1917–1961", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 1(3): 547–558.

20. Ibid.

ских людей негативно относилась к духовенству, воспринимая его исключительно как защитника старых порядков, однако многие из них сохраняли в душе веру в Бога, ассоциируя ее со вселенской правдой — для них строительство нового общества было практической, земной стороной божественного. Другая часть советского народа, особенно сельские жители, оставались церковными людьми: они регулярно молились, исполняли церковные обряды и верили, что Бог поможет им и их семьям достичь благополучия и успехов в созидательном труде на благо страны.

Для массового сознания 1920-х гг. было характерно сочетание религиозных и антирелигиозных начал. У многих представителей духовенства длительная эпоха крепостничества, состояние бесправия широких слоев населения в царской России не вызвали критического восприятия. Несогласие масс с такой позицией духовенства порождало антирелигиозные настроения, усилившиеся в период революции и гражданской войны. Но эти настроения не затрагивали глубинные, сакральные основы духовного мира народа. В основной своей массе он сохранял веру в Бога как в высшее выражение праведности и милосердия. Такая двойственность мировосприятия получила выражение в творчестве ряда выдающихся писателей и поэтов периода 1920-х гг., одним из которых был С.А. Есенин.

В стихотворении «Мне осталась одна забава...» (1923) великий поэт хорошо передал сложный духовный мир нашего народа, оттенки его религиозного сознания. Внутренний бунт против религиозной покорности он выразил в известных словах: «Стыдно мне, что я в Бога верил». Кроме того, ему казалось, что религиозные запреты и условности сдерживают полет души, не позволяют «ярко гореть». Такой подход может показаться странным и даже малопонятным с позиций рационального мировосприятия, но русская душа (в широком, неэтническом смысле) соткана из противоречий, из желаний, говоря словами Есенина, «ласкать и корябать», быть покорным и неистовым, сочетать восторг от божественной благодати с сомнениям, веру в себя и в Бога. Поэтому у Есенина вслед за строкой «Стыдно мне, что я в Бога верил» следует строка «Горько мне, что не верю теперь».

Антирелигиозные настроения многих советских людей представляли собой лишь эмоционально окрашенное выражение протеста по отношению к внешней стороне веры, связанной с позицией некоторых представителей духовенства, с храмовым излишеством и др. Однако в народной толще внутреннее, са-

кральное восприятие религии как части духовного мира сохранялось. И понятными тогда становятся завершающие строки стихотворения «Мне осталась одна забава...»:

Чтоб за все за грехи мои тяжкие,
За неверие в благодать
Положили меня в русской рубашке
Под иконами умирать²¹.

В повседневной жизни советских людей в 1920-е гг. сохраняли силу церковные нормы и семейные обряды. Основными из них были: крещение и отпевание; венчание; запрет на вступление в брак во время постов; проведение религиозных обрядов в сфере сельскохозяйственного производства (молебны на полях и проч.); признание как нормы верховенства мужа в семье; почитание религиозных праздников (Рождество, Пасха) и др.

В годы нэпа оставались распространенными у населения крещение и отпевание. Как отмечают некоторые исследователи, в Москве в конце 1920-х гг. крестили и отпевали 50–60% жителей города²². Эти религиозные обряды сохранялись и во многих регионах страны. Например, в г. Архангельске за октябрь — декабрь 1924 г. родилось 644 человека, обряд крещения был проведен в 362 случаях (56%); из 291 случая смерти похороны по религиозному обряду прошли 158 раз (54%)²³.

Хотя церковные браки перестали быть официальными и обязательными, сама эта процедура не запрещалась. Венчание в церкви, крещение детей властью не поощрялись, однако им и не чинили явных препятствий. Тот, кто хотел быть обвенчанным, делал это без афиширования. Таким же образом крестили детей. Регистрация брака в органах ЗАГС превышала численность церковных регистраций, но вовсе не в разы. Так, в Донском округе Северо-Кавказского края в 1926 г. количество государственных

21. *Есенин С.А.* Мне осталась одна забава... [<http://esenin.eu/mne-ostalas-odna-zaba-va/>, доступ от 01.05.2017].

22. *Губкин О.* Русская Православная Церковь под игом богоборческой власти в период с 1917 по 1941 годы. СПб: Санкт-Петербургская Православная Духовная Академия, 2006.

23. *Михайлов С.* Государственная антицерковная политика в Архангельской губернии (1920-е годы) // Виртуальный музей Новомучеников и исповедников земли Архангельской. 26.11.2005 [<http://arhisповедniki.ru/library/research/1332/>, доступ от 06.09.2017].

регистраций брака превышало количество церковных регистраций менее чем на 50%²⁴. За последние три месяца 1924 г. в г. Архангельске из 246 зарегистрированных браков 37 молодых семей (15%) были обвенчаны священником²⁵. Это данные по городу. В сельской местности этот процент был намного выше. По той же Архангельской губернии из 264 коллективов верующих, сохранивших верность канонической Церкви, и 690 молитвенных православных зданий 247 групп верующих и 659 храмов располагались именно в деревнях (данные 1927 г.)²⁶. Таким образом, численность церковных браков оставалась значительной. Нередко гражданская регистрация брака сочеталась с венчанием.

В 1920-е гг. во многих семьях соблюдался религиозный запрет на вступление в брак во время постов. В период рождественского и великого постов регистрировалось наименьшее число браков из общего их числа. Например, в Краснодаре до начала рождественского поста в конце ноября 1926 г. заключалось до 30 браков в день, а во время поста — не более двух-трех ежедневно²⁷.

Устойчивой тенденцией рассматриваемого периода было значительное увеличение доли женщин в числе прихожан. Если в 1923 г. в приходских общинах, например г. Вологды, мужчины составляли 51,2% (женщины — 48,8%), в 1926 г. — 41,8% (женщины — 58,2%), то в 1930 г. — 25,1% (женщины — 74,9%)²⁸. Именно женщина все более становилась хранительницей церковных традиций.

Немалое количество верующих было среди представителей учащейся и студенческой молодежи. В 1928 г. 40% выпускников школ, проживавших в Москве, признавали себя верующими²⁹. В регионах этот процент был еще выше. Например, в Ростове-на-Дону на конференции местного отделения Союза безбожни-

24. Донское окружное административное совещание // Молот (орган Северо-Кавказского и Донского окружных комитетов ВКП (б) и Донокрисполкома). 25.03.1926.

25. Михайлов С. Государственная антицерковная политика в Архангельской губернии (1920-е годы).

26. Там же.

27. Беликова Н.Ю. Изменение традиции регистрации брака в первые годы советской власти // Государство, общество, церковь в истории России XX–XXI веков. Материалы XIV Международной научной конференции. В 2 частях. Ч. 1. Иваново: Ивановский государственный университет, 2015. С. 228.

28. Спасенкова И. Православная традиция русского города в 1917–1930-е гг. На материалах Вологды.

29. Губкин О. Русская Православная Церковь под игом богоборческой власти в период с 1917 по 1941 годы.

ков (февраль 1929 г.) его активисты признавали, что в их городе «больше половины студенчества верит в Бога»³⁰.

Религиозные традиции, связанные с сельскохозяйственной деятельностью, соблюдались во многих крестьянских семьях. Так, осенью 1925 г. в Вятской губернии произошло распространение озимого червя. Местные священнослужители по просьбам крестьянских семей отслужили на полях молебны³¹. Для того, чтобы Бог послал дождь, в крестьянских семьях молились святому Илье, а для приплода домашнего скота — Флору или Егорию. Когда в течение продолжительного времени не было дождей, а на полях появлялось много вредителей, некоторые крестьянские семьи обращались не к агрономам, а к священникам: их приглашали провести молебны на полях.

Несмотря на правовое равенство супругов, в советском обществе сохранялась патриархальная традиция особой роли и ответственности мужа в семье. Это подтверждают материалы Всесоюзной переписи 1926 г., в ходе проведения которой почти всегда главой семьи жены называли мужей³². Следовательно, в общественном сознании и быту сохранялась религиозная норма верховенства мужа в семье.

Многие советские люди продолжали отмечать основные религиозные праздники. Некоторые из них (например Рождество) могли попасть на рабочий день, и в таком случае часть верующих граждан была вынуждена отпрашиваться с работы или прогуливать рабочее время.

Определенное влияние на облик советской семьи в 1920-е гг. оказывали общинные традиции. В частности, сельская община участвовала в решении бытовых и иных насущных вопросов крестьянских семей. В то время продолжали действовать общинные сходы, которые часто именовались общими собраниями домохозяев сельских обществ. На них присутствовали представители дворов соответствующего селения. Созывались такие сходы активом общины или группой заинтересованных сельчан. На них, наряду с вопросами землепользования, налогообложения, рас-

30. Фетисов М. Ухабы студенческого быта // Молот (орган Северо-Кавказского крайкома и Донкама ВКП (б), крайисполкома, Донисполкома и крайсовпрофа). 28.02.1929.

31. Слезин А.А. Советское государство против религии: «оттепель» середины 1920-х годов.

32. Орлов И.Б. Советская повседневность: исторический и социологический аспекты становления. М.: Изд. дом Гос. ун-та — Высшей школы экономики, 2010.

сматривались и вопросы благоустройства территории сельской общины, помощи семьям односельчан, нуждавшихся в поддержке, помощи местным учителям, приходскому священнику.

Действовал в нэповской деревне и общинный суд. Материал для его заседаний предоставляли десятские, именуемые в некоторых регионах страны общинными «дежурными». Они на уровне села занимались предупреждением правонарушений. Кроме того, сельсоветы могли назначать и сельских исполнителей. Через председателя сельсовета они информировали милицию о правонарушениях. Таким образом обеспечивалось конструктивное взаимодействие общественных структур с официальными правоохранительными органами. В определенной мере это были элементы, говоря современным языком, гражданского общества в советских условиях.

Работа общинного суда позволяла, без привлечения работников внутренних дел и прокуратуры, выносить решения о наказаниях для провинившихся односельчан. Например, в Тульской губернии в 1920-е гг. на заседаниях такого суда выносились решения по таким провинностям, как конокрадство и другие кражи, гадание, ворожба и др.³³ Мерами судебного наказания в основном были предупреждение и выговор. В крайнем случае, общинный суд мог принять решение об изгнание из села, однако в таком случае человек все же оставался на свободе, что ограждало его семью не только от продолжительного общественного осуждения, но и от материальных трудностей, связанных с нахождением кормильца семьи в заключении.

Традиционные семейные ценности, формировавшиеся в общинной среде, были связаны с верой, с религиозной обрядностью. Во многих губерниях крестьяне, следуя давней традиции, обеспечивали продуктами и деньгами приходское духовенство, уважительно относились к странствующим проповедникам. Судя по документальным материалам, крестьянские общины, например, в Тульской губернии становились на защиту церковных зданий, икон и других религиозных атрибутов³⁴.

Проявления патриархальных устоев семьи (действие религиозных норм и исполнение обрядов в повседневной жизни, общинные традиции и др.) в годы нэпа сочетались с советскими

33. Федотов А.В. Крестьянская община в Тульской деревне периода нэпа (1921–1928 гг.). Автор. дисс... канд. ист. наук. Тула: ТГПУ, 2011.

34. Там же.

реалиями семейного бытия (ростом женской трудовой занятости, появлением новых общественных структур, заботившихся об устойчивости семьи). Массовая практика открытия дошкольных детских учреждений, повсеместное появление женских консультаций создавали условия для более широкой занятости женщин на производстве и их участия в общественной деятельности.

При формировании сети детских дошкольных учреждений в городах использовался преимущественно отраслевой принцип. Наряду с органами власти к решению этой проблемы были активно подключены и общественные структуры (профсоюзы, женотделы и др.). Так, в первом квартале 1924 г. в г. Ростове-на-Дону были открыты 2 садика-яслей для детей, родители которых относились к производственным и профессиональным объединениям «Печатник» и «Пищевкус». Каждое из учреждений было рассчитано на 40 детей³⁵. В том же году в городе появились еще два отраслевых детских учреждения — ясли для детей транспортников и ясли для детей работников Асмоловской табачной фабрики.

В сельской местности организовывались в основном летние детские ясли. Их открытие органы советской власти и общественные организации рассматривали как начальный этап создания системы детского дошкольного воспитания в крестьянской среде с последующей трансформацией таких сезонных заведений в круглогодичные.

Массовое появление детских садов и садов-яслей стало возможным и благодаря коллективной солидарности, которая во многом была характерна для формировавшейся в 1920-е гг. модели советской патриархальной семьи. Выражением такой солидарности являлась практика добровольных отчислений на эти цели однодневных заработков. Например, чтобы ускорить создание яслей при Асмоловской табачной фабрике Ростова-на-Дону, на собрании ее трудового коллектива в 1924 г. было принято решение перечислить для этого однодневный заработок³⁶.

35. План работы среди женщин инструктора Донского совета профессиональных союзов на январь — март 1924 г. Протоколы заседаний коллегии Донженотдела, совещания заведующих окружными отделами по работе среди работниц и крестьянок, заседания комиссии по проведению международного дня работницы восьмого марта. Донской областной комитет РКП(Б) // Центр документации новейшей истории Ростовской области (ЦДНИРО). Ф. 4. Оп. 1. Д. 193. Л. 2а.

36. С докладом тов. Ясиновской о профработе при рассмотрении вопроса о Донженотделе (итоги и перспективы). Протокол 10-го областного совещания завкожженотделами, 8–10 декабря 1924 г. Протоколы заседаний коллегии Донженотдела, совещания заведующих окружными отделами по работе среди работниц и крестьянок. Донской областной комитет РКП(Б) // ЦДНИРО. Ф. 4. Оп. 1. Д. 193. Л. 35в.

Более широкое, чем прежде, привлечение женщин в общественное производство далеко не всегда встречало понимание и поддержку со стороны мужской части населения. Особенно остро эта проблема стояла в сельской местности, где патриархальные традиции были более прочными. Иногда местные сельсоветы препятствовали открытию и функционированию детских яслей. Например, в кубанской станице Должанской в 1926 г. местные жители внесли в наказ новому станичному совету требование закрыть их³⁷. Негативные отношения к детским яслям объяснялось позицией тех глав сельских семей, которые не без основания полагали, что не ясли должны стать местом ухода за маленьким ребенком, особенно грудного возраста: по их мнению, делать это должна мать, находясь в своем доме.

У части женщин порой возникали опасения в связи с характером воспитания их детей в дошкольных учреждениях. Сохранились документы, красноречиво подтверждающие это. Одна женщина из станицы Прохладной Северо-Кавказского края свои сомнения по данному поводу высказывала следующим образом: «Да ребенка там испортят, коммунистом его сделают»³⁸. Однако вскоре она все же решилась отдать своего ребенка в детские ясли. Эта женщина воочию увидела заботу здешних воспитателей о нем, чистоту, в которой содержали малыша, и после этого она стала даже уговаривать других мам отдавать детей в дошкольные заведения.

У некоторых женщин страхи отдавать своих детей в ясли были связаны и с религиозно-обрядовым фактором: они полагали, что здесь ребенка «могут отлучить от Бога», «снять с него нательный крест» и др. Эти опасения в основном были преодолены в массовом женском сознании на рубеже 1920–1930-х гг. По данным историка М.И. Мирошниченко, которая исследовала этот вопрос на примере Уральского региона, отказы со стороны матерей отдавать детей в ясли наблюдались вплоть до 1929 г.³⁹

37. Шен. По тернистому пути // Молот (орган Северо-Кавказского и Донского окружного комитетов ВКП (б) и Донокрисполкома). 7.03.1926.

38. См.: Ремезова. Детские ясли в деревне // Труженица Северного Кавказа, печатный орган Отдела Сев.-Кав. Краевого комитета РКП (б) по работе среди работниц, крестьянок и горянок. 1925. № 6–7. С. 32.

39. Мирошниченко М.И. Женщины на Урале в 1920-е гг. — середине 1930-х гг.: структура социума, мировоззрение, деятельность. Автореф. дисс. докт. ист. наук. Челябинск: Южн.-Урал. гос. ун-т. 2016. С. 35.

В нэповский период возрастало использование женского труда на производстве, но происходило это постепенно, без разрушения традиционного семейного уклада. Данные Всесоюзной переписи населения 1926 г. свидетельствуют, что процент работающих женщин повышался в их молодые годы (до 20 лет, 20 лет — 24 года), а в возрастах 24 года и старше, с появлением детей, когда на молодую мать увеличивались нагрузки в связи с семейными обязанностями, он снижался⁴⁰. В бездетных семьях удельный вес работающих женщин также был небольшим.

Активной производственной и общественной деятельностью занимались в основном мужчины. К началу 1930-х гг. доля женщин по отношению ко всем рабочим страны составляла немногим более трети: если в 1923 г. — 28,1%, то в 1932 г. — 33% от всех занятых трудовой деятельностью на производстве⁴¹.

Трудно согласиться с мнением отдельных авторов (И.В. Алфёрова и др.), что советская власть активно привлекала женщин на общественное производство вопреки экономической необходимости⁴². Реалии жизни были таковы, что, например, после гражданской войны с ее преимущественно мужскими потерями женщины во многих регионах страны были вынуждены взять на себя управленческие функции в целом ряде производственных сфер. Так, в 1924 г. 60% сельских хозяйств Донской области управлялись женщинами⁴³. Экономическая необходимость потребовала более широкого участия женщин в процессах модернизации страны, включая грандиозное индустриальное строительство и масштабные преобразования на селе. Открывались тысячи новых промышленных предприятий и создавались десятки тысяч сельских хозяйств, использовавших машинную технику. Усилиями лишь мужчин все это созидать было бы невозможно.

40. *Араловец Н.А.* Семейные ценности городских жителей России в XX в. // Труды Института российской истории. Вып. 9 / отв. ред. А.Н. Сахаров. М.; Тула, 2010.

41. *Киселёв А.* Международный женский день и задачи работниц и колхозниц Союза ССР // Власть Советов, ежегодный журнал Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета. 1933. № 6. С. 6.

42. *Алфёрова И.В.* «Женский вопрос» в теории и практике большевизма (первое десятилетие советской власти. 1917–1927 гг.). Автореф. дисс. докт. ист. наук. СПб: С.-Петербург. гос. ун-т. 2011. С. 18.

43. Доклад т. Штиллера. О кооперации. Протокол 10-го областного совещания заводоучастиями, 8–10 декабря 1924 г. Протоколы заседаний коллегии Донженотдела, совещания заведующих окружными отделами по работе среди работниц и крестьянок. Донской областной комитет РКП(Б) // ЦДНИРО. Ф. 4. Оп. 1. Д. 193. Л. 38.

Как свидетельствуют социологические исследования того периода, далеко не всегда участие женщины на производстве давало ее семье экономическую выгоду. Поэтому здесь важную роль играла общественная потребность, а также желание женщины полнее реализовать себя как личность. В этой связи научный интерес представляют материалы исследования повседневной жизни советских семей, особенностей рабочего быта, которое проводилось в 1920-е г. известным ученым-экономистом С.Г. Струмилиным. На основе анкетного опроса было выявлено, что, например, в семьях рабочих-текстильщиков жена, работающая на фабрике, своим приработком добавляла к семейному бюджету меньше, чем в тех семьях, где она все свое время полностью посвящала ведению домашнего хозяйства. Как писал Струмилин, без учета домашнего труда совершенно немыслимо составить себе представление об условиях и общественной стоимости воспроизводства рабочей силы⁴⁴. Таким образом, в 1920-е гг. важным мотивом активного участия женщин в производственной деятельности был не только материальный, но и социально-психологический фактор. Смысл его заключался в стремление женщин обрести большую самостоятельность, возможность самореализации, получить определенное общественное признание.

Отдельные авторы полагают, что оборотной стороной увеличения использования женского труда на производстве явился рост, прежде всего, женской безработицы. Вряд ли правомерно видеть в этом прямую зависимость. Если политика широкого привлечения женщин в общественное производство имела объективный и долговременный характер, связанный с необходимостью модернизации страны, то рост безработицы был относительно временным явлением, определенной издержкой нэповской политики. Органы советской власти в меру своих возможностей пытались в 1920-е гг. минимизировать негативные последствия безработицы. Во-первых, профсоюзам в то время были предоставлены широкие полномочия по защите интересов наемного работника и в особенности женщин. Как свидетельствуют архивные материалы, профорганизаторы трудовых коллективов были обязаны отслеживать и разбирать каждый случай увольнения женщин по сокращению штатов⁴⁵. Во-вторых, безработных жен-

44. Струмилин С.Г. Проблемы экономики труда. М.: Наука, 1982.

45. Протокол совещания заведующих окружными отделами по работе среди рабочих и крестьянок от 24–26 апреля 1924 г. Протоколы заседаний коллегии Дон-

щин не имели право лишать жилья (общежития), которое они получали, когда работали на предприятии. В-третьих, для безработных женщин во многих регионах страны создавались убежища, говоря современным языком, адаптационные центры, которые обычно располагались в общежитиях. Безработные женщины получали возможность не только проживания, но и трудоустройства в мастерских (пошивочных и др.), организуемых здесь же⁴⁶. Кроме того, для трудовой занятости безработных женщин использовались и общественные работы, которые в рассматриваемый период значительно активизировались в сельской местности с началом полевых работ.

Возвращаясь к вопросу об увеличении в 1920-е гг. численности женщин, включенных в общественное производство, следует заметить, что следствием этого в определенной мере стал рост их представительства в местных органах власти — сельских советах. Например, по Северо-Кавказскому краю в 1924 г. участие женщин в сельсоветах составляло 10,4%, а в 1925 г. — 16,7%⁴⁷. Данная тенденция была характерна и для второй половины 1920-х гг.

По мнению некоторых зарубежных и российских исследователей, за 1920-е гг. в СССР произошла утрата главенствующей роли отца в семье. Его якобы заменило в этом качестве советское государство. Как полагают Джонни Родин и Пелле Аберг, зримыми проявлениями главенства государства в семье стали «впечатляющий рост числа дошкольных учреждений» и «невозможность выполнять мужчиной роль естественного кормильца семьи» из-за отмены права частной собственности⁴⁸. Эта аргументация не представляется убедительной. Реалии таковы, что в рассматриваемый период важная роль отца в советской семье сохранялась: он продолжал быть ее кормильцем, и на это существенным образом не влиял вопрос собственности. Доля мужчин, занятых на производстве, была тогда преобладающей (67%

женотдела, совещания заведующих окружными отделами по работе среди работниц и крестьянок. Донской областной комитет РКП(Б)//ЦДНИРО. Ф. 4. Оп. 1. Д. 193. Л. 23б.

46. Там же.

47. Итоги весенних перевыборов и довыборов сельсоветов по Северо-Кавказскому краю. Материалы о выборах, сводки, сведения, доклады и другое в 1925 году. Исполнительный комитет Азово-Черноморского краевого совета депутатов трудящихся//ГАРО. Ф.Р-1485. Оп. 1. Д. 224. Л. 18.

48. Джонни Р., Пелле А. Отцовство сквозь время и пространство с акцентом на Россию, 2014 [<http://issuu.com/m-library/docs//22>, доступ от 23.09.2017].

по данным на начало 1933 г.⁴⁹). Кроме того, на селе прочно сохранялись патриархальные традиции, была сильна приверженность многих семей религиозным нормам повседневного быта, одна из которых — главенство мужа в семье.

Следует напомнить, что в дореволюционной России, когда частная собственность не была под запретом, основная масса крестьян страдала от малоземелья и не имела в собственности наделов, которые позволяли бы вести производительное хозяйство. Они продолжали нести различные повинности. Большое количество крестьян из-за бедности и безысходности вынуждена была кормиться за счет батрачества. Глава такой семьи зачастую не мог рассчитывать на свой доход для обеспечения семьи.

В период второй русской революции и сразу после нее советская власть реализовывала эсеровскую программу социализации земли. Это позволило увеличить число середняцких хозяйств. Однако беднота по-прежнему оставалась преобладающей частью деревни, что актуализировало задачу аграрных преобразований в стране. В середине 1920-х гг. в советской России малоимущие и беспосевные хозяйства составляли от 68 до 64 процентов. К средним хозяйствам относилась тогда четверть. А количество зажиточных хозяйств было на уровне 9%⁵⁰. Последние с утратой частной собственности на землю лишались привилегированного права обогащения за счет труда других. И если считать такую жизнь «естественным кормлением семьи», то они ее действительно стали утрачивать.

Что касается роста численности дошкольных детских учреждений, то делалось это вовсе не для того, чтобы ущемить права мужчины в семье, а для того, чтобы создать условия для более активного привлечения женщины к общественному труду. Это во многом соответствовало ее настроениям и стремлению к реализации себя как личности. Более того, женщин никто не принуждал отдавать ребенка (детей) в детские дошкольные учреждения. Как свидетельствуют документальные материалы, многие женщины изначально с настороженностью относились к их открытию. Отдавать туда детей они стали лишь после того, когда видели в этом целесообразность, а также получали согласие со стороны

49. Киселёв А. Международный женский день и задачи работниц и колхозниц Союза ССР.

50. Большаков А.М. Деревня 1917–1927 гг. М.: Изд-во «Работник просвещения», 1927. С. 156–157.

мужа. Мужчины — главы семей, будучи в большинстве в сельских советах, могли настоять на закрытии таких учреждений, что в отдельных регионах (Кубань) и происходило. Поэтому нельзя согласиться с суждением «об оттеснении советским государством мужчины от семьи»⁵¹.

Другое дело, что в советский период менялся характер трудовой занятости членов семьи, особенно на селе. Если раньше почти все домочадцы были задействованы в обработке общего земельного надела (глава семьи тогда выступал не только в роли супруга и отца, но и руководителя семейного производственного коллектива), то по мере развития кооперации и создания коллективных сельских хозяйств производственная деятельность мужчин вышла за рамки семьи. Это был объективный процесс, который в той или иной мере был характерен для многих стран. Именно он явился экономической предтечей постепенного перехода к новой — эгалитарной — модели советской семьи.

Стали уходить в прошлое иллюзорные представления об обеспечении свободы в сфере семейных отношений путем отказа государства от политики регулирования рождаемости, разрешения всем женщинам бесплатно делать аборт и др. В 1926 г. было запрещено делать аборт женщинам, забеременевшим впервые или перенесшим эту операцию менее полугода назад. Стала широко распространяться информация о вреде аборта для женского организма. Такая политика во многом соответствовала религиозным нормам и традициям семейной жизни.

В период нэпа сохранялось влияние различных общественных структур на семью с целью поддержания ее устойчивости и благополучия. Следует напомнить, что в дореволюционной России эту функцию зачастую выполняли церковный приход и крестьянский мир (община), которые обладали полномочиями воздействовать на нерадивого супруга или родителя.

В 1920-е гг. появились новые общественные органы, которые были призваны защищать интересы семьи, содействовать ее сохранению и нормальному жизнеобеспечению. К ним можно отнести: сельский (поселковый) совет, комсомольский и партийный комитеты, собрание трудового коллектива и др. С целью оказания помощи женщине-труженице в отстаивании ее прав, защиты ее

51. Циткилов П.Я. Советская семья в довоенный период: историко-социологический анализ. Ростов-на-Дону; Таганрог: Издательство Южного федерального университета, 2017. С. 108.

чести и достоинства на районном уровне были созданы женские отделы. Нередко их представители — женорганизаторы — первыми приходили на помощь женщинам, ущемленным в правах или подвергшимся семейному насилию.

Несмотря на сложности и противоречия в осуществлении семейной политики, в период нэпа государству удалось достичь определенной институциональной стабилизации семьи. Стали улучшаться качественные параметры жизни, включая средний рост ее ожидаемой продолжительности. Если в 1896–1897 гг. этот показатель для мужчин составлял 29,43 лет, для женщин — 31,69, а в целом 30,54 лет, то в 1926–1927 гг. этот показатель по России составил для мужчин — 40,23 лет, для женщин — 45,61 лет, а в целом — 42,93 года. Следовательно, увеличение составило почти 12 лет⁵².

Наша страна в 1920-е годы наращивала свой численный потенциал, приближаясь к величине внутреннего рынка достаточного для производства всего комплекса современного по тем временам машиностроения. Если в 1922 г. численность населения СССР составляла 136,1 млн человек, то в 1926 г. — около 147 млн, а в 1940-м году равнялась 194,1 млн⁵³. Ёмкий внутренний рынок был привлекателен для западного капитала, поставлявшего нам оборудование для машиностроения, несмотря даже порой на неодобряемую позицию своих правительств.

Показателем институциональной стабилизации семьи к концу 1920-х гг. было усиление по сравнению с первыми годами советской власти роли семейных ценностей в общественном сознании, и характерно это было не только для жителей села, но и для городского населения. Подтверждением этого служит тот факт, что рост числа рабочих семей тогда обгонял рост рабочего класса в целом⁵⁴.

Таким образом, в 1920-е гг. происходила постепенная трансформация российской классической патриархальной семьи в иную модель — советскую патриархальную. Этот процесс про-

52. Население России за 100 лет (1897–1997): Стат. сб. / Госкомстат России. М.: Финансы и статистика, 1998. С. 164.

53. Народное хозяйство СССР. 1922–1982: Юбил. стат. ежегодник/ЦСУ СССР. М.: Финансы и статистика, 1982. С. 9; Всесоюзная перепись населения 1926 г. М.: Центр. статист. упр. СССР. Отд. Переписи. 1928. Т. 9. С. 34–51, 1929. Т. 17. С. 8–25.

54. Орлов И.Б. Советская повседневность: исторический и социологический аспекты становления.

должался и позже. Патриархальный характер советской семьи в решающей степени определялся именно сохранением влияния религиозных норм жизни и общинно-коллективных традиций на ее социальный облик. В реальной жизни классическая патриархальность трансформировалась из жестко иерархической семьи в семейную структуру с приоритетами принципов солидарности и супружеского равноправия. Именно такая модель семьи была наиболее адекватной для решения задач советской модернизации. Как верно полагает исследовательница М.В. Михайлова, в рассматриваемый период сформировался такой уникальный тип социокультурных представлений о советской семье и быте, который обеспечивал высокую жизнеспособность, адаптивность советской семьи и человека, их способность выживать и действовать в самых сложных условиях⁵⁵.

Традиционные взгляды на семью и женщину оставались в нашей стране прочными, особенно у крестьянского населения, которое тогда численно преобладало. Советскую патриархальную семью отличало и постепенное утверждение некоторых эгалитарных аспектов семейного уклада (активное вовлечение женщин в общественное производство и др.), а также усиление чувства солидарности. Однако важнейшим ее признаком все же было доминирование традиционных норм семейной жизни при сохранении в повседневной жизни религиозных ценностей и общинных традиций.

Библиография / References

Источники

Есенин С.А. Мне осталась одна забава... [<http://esenin.eu/mne-ostalas-odna-zabava/>], доступ от 01.05.2017].

Государственный архив Ростовской области (ГАРО).

Ф.Р-1485.

Государственный архив Воронежской области (ГАВО).

Ф. Р-2565.

Центр документации новейшей истории Ростовской области (ЦДНИРО).

Ф. 4.

Центр документации новейшей истории Оренбургской области (ЦДННО).

Ф. 1.

55. *Михайлова М.В.* Семья и быт в представлениях населения Европейской части России в 1920-е годы. Автореф. дисс. канд. ист. наук. М.: Московский пед. гос. ун-т, 2003. С. 15.

- Газета «Молот» — орган Северо-Кавказского и Донского окружных комитетов ВКП (б) и Донокрисполкома. 07.03.1926, 25.03.1926.
- Газета «Молот» — орган Северо-Кавказского крайкома и Донкома ВКП (б), крайисполкома, Донисполкома и крайсовпрофа. 28.02.1929.
- Журнал «Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви» — центральный печатный орган обновленческого синода. 1925. № 1, 1926. № 7(3), 1927. № 2(15).
- Журнал «Власть Советов» — еженедельное печатное издание Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета. 1933. № 6. С. 5–8.
- Журнал «Труженица Северного Кавказа» — печатный орган Отдела Сев.-Кав. Краевого комитета РКП (б) по работе среди работниц, крестьянок и горянок. 1925. № 6–7. С. 32.
- Население России за 100 лет (1897–1997): Стат. сб. / Госкомстат России. М.: Финансы и статистика, 1998.
- Народное хозяйство СССР. 1922–1982: Юбил. стат. ежегодник / ЦСУ СССР. М.: Финансы и статистика, 1982.
- Всесоюзная перепись населения 1926 г. М.: Центр. статист. упр. СССР. Отд. переписи. 1928. Т. 9. С. 34–51, 1929. Т. 17. С. 8–25.

Литература

- Алфёрова И.В.* «Женский вопрос» в теории и практике большевизма (первое десятилетие советской власти. 1917–1927 гг.). Автореф. дисс. докт. ист. наук. СПб.: С.-Петербург. гос. ун-т. 2011.
- Араловец Н.А.* Семейные ценности городских жителей России в XX в. // Труды Института российской истории. Вып. 9 / отв. ред. А.Н. Сахаров. М.; Тула, 2010.
- Беглов А.Л.* Епископат Русской Православной Церкви и церковное подполье в 1920–1940-е гг. // Альфа и Омега. 2003. № 1(35). С. 138–155.
- Беликова Н.Ю.* Изменение традиции регистрации брака в первые годы советской власти // Государство, общество, церковь в истории России XX–XXI веков. Материалы XIV Международной научной конференции. В 2 частях. Ч. 1. Иваново: Ивановский государственный университет, 2015. С. 227–229.
- Большаков А.М.* Деревня 1917–1927 гг. М.: Изд-во «Работник просвещения», 1927.
- Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви. 1925. № 1, 1926. № 7(3), 1927. № 2(15).
- Губкин О.* Русская Православная Церковь под игом богоборческой власти в период с 1917 по 1941 годы. СПб.: Санкт-Петербургская Православная Духовная Академия, 2006.
- Джонни Р., Пелле А.* Отцовство сквозь время и пространство с акцентом на России, 2014 [<http://issuu.com/m-library/docs//22>, доступ от 23.09.2017].
- Курляндский И.А.* Ужесточение большевистских гонений на религию во второй половине 1920-х гг. Основные черты явления. Доклад на научно-политической конференции в Государственной Думе «Роль большевиков и их лидеров в разрушении национального единства в России», 26.06.2013 // Русская линия [<https://rusk.ru/st.php?idar=61688>, доступ от 03.03.2018].
- Мазырин А., Филиппов А.* Советская власть vs Церковь // Православие и мир. 29.12.2012, [<https://www.pravmir.ru/antireligioznaya-politika-sovetskoj-vlasti-i-reakciya-cerkvi-na-nee/>, доступ от 29.10.2018].
- Мирошниченко М.И.* Женщины на Урале в 1920-е гг. — середине 1930-х гг.: структура социума, мировоззрение, деятельность. Автореф. дисс. докт. ист. наук. Челябинск: Южн.-Урал. гос. ун-т. 2016. С. 35.

- Михайлов С.* Государственная антицерковная политика в Архангельской губернии (1920-е годы) // Виртуальный музей Новомучеников и исповедников земли Архангельской. 26.11.2005 [<http://arhisповедniki.ru/library/research/1332/>, доступ от 06.09.2017].
- Михайлова М.В.* Семья и быт в представлениях населения Европейской части России в 1920-е годы. Автореф. дисс. канд. ист. наук. М.: Московский пед. гос. ун-т, 2003.
- Никитин А.В.* Оренбургская епархия в 1922–1938 гг. // Страницы истории Оренбургской епархии / под. общ. ред. прот. Николая Стремского. Саракташ: Свято-Троицкая Симеонова Обитель Милосердия, 2014.
- Носкова А.В.* Социальные изменения института семьи в доиндустриальной России: историко-социологический анализ. Автореф. дисс. докт. соц. наук. М.: Рос. гос. соц. ун-т. 2005.
- Орлов И.Б.* Советская повседневность: исторический и социологический аспекты становления. М.: Изд. дом Гос. ун-та — Высшей школы экономики, 2010.
- Орлов И.Б.* Советская повседневность: исторический и социологический аспекты становления.
- Слезин А.А.* Советское государство против религии: «оттепель» середины 1920-х годов. // Юридические исследования. 2013. № 2. С. 37–73.
- Смолич И.К.* Русское монашество, 988-1917; Жизнь и учение старцев: Прил. к «Истории Русской Церкви»: пер. с нем. М.: Церковно-науч. центр «Православная энциклопедия», 1997.
- Спасенкова И.* Православная традиция русского города в 1917–1930-е гг. (на материалах Вологды). Дисс. на соискание уч. ст. канд. ист. наук. Вологда, 1999.
- Струмилин С.Г.* Проблемы экономики труда. М.: Наука, 1982.
- Успенский Вышенский монастырь. Выша, Рязанская область: Библиотека Вышенской пустыни, 2017.
- Федотов А.В.* Крестьянская община в Тульской деревне периода нэпа (1921–1928 гг.). Автор. дисс. канд. ист. наук. Тула: ТГПУ, 2011.
- Фриз Г.Л.* «Вся власть приходам»: возрождение православия в 1920-е гг. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 3–4 (30). С. 86–105.
- Циткилов П.Я.* Советская патриархальная семья в 1930-е годы // Известия Смоленского государственного университета. 2018. № 2. С. 327–390.
- Циткилов П.Я.* Советская семья в довоенный период: историко-социологический анализ. Ростов-на-Дону; Таганрог: Издательство Южного федерального университета, 2017.
- Цытин В., протоиерей.* История Русской Православной Церкви. 1917–1990: Учебник для православных духовных семинарий. М.: Издательский дом «Хроника», 1994.
- Шишкин А.А.* Сущность и критическая оценка «обновленческого» раскола Русской Православной Церкви. Казань: Изд.-во Казан. ун-та, 1970.
- Шкаровский М.В.* Обновленческое движение в Русской Православной Церкви XX века // Учёные записки Российского Православного университета ап. Иоанна Богослова. Вып. 6. Церковная история XX века и обновленческая смута. М.: Индрик, 2000.

Sources

- Esenin, S.A. (1923) “Mne ostalas’ odna zabava...” [I was left with just one fun ...] [<http://esenin.eu/mne-ostalas-odna-zabava/>, access from 01.05.2017].
- GARO — State archive of the Rostov oblast.

F. R-1485.

GAVO — State Archive of the Voronezh Region.

F. R-2565.

TsDNIRO — Documentation center of the modern history of the Rostov region.

F. 4.

TsDNOO — Documentation center of the recent history of the Orenburg region.

F. 1.

The newspaper Molot is organ of the North Caucasus and Don District Committee of the CPSU (B) and the Donetsk Regional Executive Committee. 07.03.1926, 25.03.1926.

The newspaper Molot is the organ of the North Caucasus Regional Committee and the Doncam of the VKP (b), the regional executive committee, the Donispolkom and the kraisovprof. 28.02.1929.

Magazine “Bulletin of the Holy Synod of the Orthodox Russian Church” — central organ of the renewal synod. 1925. № 1, 1926. № 7(3), 1927. № 2(15).

Magazine “Power of the Soviets” — is the ten-day printed edition of the All-Russian Central Executive Committee. 1933. № 6. P. 5–8.

Magazine “The Women-Worker of the North Caucasus” — a printed paper of the Department of North-Caucasus. The Regional Committee of the RCP (B.) For women among workers and peasants. 1925. № 6–7. P. 32.

Goskomstat (1998) *Naselenie Rossii za 100 let (1897–1997): stat. sb* [Russian population during 100 years (1897–1997)]. M.: Finansy i statistika.

TsSU SSSR (1982) *Narodnoe khoziaistvo SSSR. 1922–1982: iubil. stat. ezhegodnik* [National economy in USSR. 1922–1982: jubilee statistical yearbook]. M.: Finansy i statistika.

TsSU SSSR (1928, 1929) *Vsesoiuznaia perepis' naselenia 1926* [Soviet population census]. Vol. 9, 17. M.

Literature

Alferova, I.V. (2011) “Zhenskii vopros” v teorii i praktike bol'shevizma (pervoe desiatiletie sovetской vlasti. 1917–1927 gg.) [The “women’s issue” in the theory and practice of Bolshevism (the first decade of Soviet power. 1917–1927)]. Proposal of dissertation in History. St. Petersburg: St. Petersburg state un-t.

Aralovec, N.A. (2010) “Semeinye tsennosti gorodskikh zhitelei Rossii v XX v.” [Family values of urban residents of Russia in the XX century], in A.N. Saharov (ed.) *Trudy Instituta rossijskoj istorii. Vyp. 9*. M.; Tula.

Beglov, A.L. (2003) “Episkopat Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi i tserkovnoe podpol'e v 1920–1940-ye gg.” [Episcopate of the Russian Orthodox Church and the church underground in the 1920-1940s], *Alpha and Omega* 1(35): 138–155.

Belikova, N.Yu. (2015) “Izmenenie tradicii registratsii braka v pervye gody sovetской vlasti” [Change in the tradition of marriage registration in the early years of Soviet power], in *Gosudarstvo, obshchestvo, tserkov' v istorii Rossii XX–XXI vekov. Materialy XIV Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii. V 2 chastiakh. Ch.1*, pp. 227–229. Ivanovo: Ivanovskii gosudarstvennyi universitet.

Bolshakov, A.M. (1927) *Derevnia 1917–1927 gg.* [The Village of 1917-1927]. M.: Izd-vo “Rabotnik prosveshcheniya”.

Citkilov, P.Ya. (2018) “Sovetskaia patriarkhal'naia sem'ia v 1930-ye gody” [Soviet patriarchal family in the 1930s], *Izvestiia Smolenskogo gosudarstvennogo universiteta* 2: 327–390.

- Citkilov, P.Ya. (2017) *Sovetskaia sem'ia v dovoennyi period: istoriko-sotsiologicheskii analiz* [Soviet family in the pre-war period: historical and sociological analysis]. Ros-tov-na-Donu; Taganrog: Izdatel'stvo Iuzhnogo federal'nogo universiteta.
- Coleman, H.J. (2000) "Atheism versus Secularization? Religion in Soviet Russia, 1917–1961", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 1(3): 547–558.
- Cypin, V., protoierei. (1994) *Istoriia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi. 1917–1990* [History of the Russian Orthodox Church. 1917–1990]. Uchebnik dlya pravoslavnykh duhovnykh seminarii. M.: Izdatel'skij dom "Hronika".
- Fedotov, A.V. (2011) *Krest'ianskaia obshchina v Tul'skoi derevne perioda nepa (1921–1928 gg.)* [The peasant community in the Tula village of the NEP period (1921–1928)]. Proposal of dissertation in History. Tula: TGPU.
- Freeze, G. (2017) "Confessions in the Soviet Era: Analytical Overview of Historiography", *Russian history* 44: 1–24.
- Freeze, G.L. (2012) "Vsia vlast' prikhodam": vozrozhdenie pravoslavia v 1920-e gg. ["All power to the parishes": revival of Orthodoxy in the 1920 s], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*. № 3–4 (30): 86–105.
- Gubkin, O. (2006) *Russkaia Pravoslavnaia Tserkov' pod igom bogoborcheskoi vlasti v period s 1917 po 1941 gody* [The Russian Orthodox Church under the God-Fighting Power in the period from 1917 to 1941]. Sankt-Peterburg: Sankt-Peterburgskaia Pravoslavnaia Duhovnaia Akademiia.
- Kurliandskii, I.A. (2013) "Uzhestochenie bol'shevistskikh gonanii na religiiu vo второй polo-vine 1920-kh gg. Osnovnye cherty iavlenii" [Tougher Bolshevik persecution of religion in the second half 1920's. The main features of the phenomenon]. Doklad na nauchno-politicheskoi konferentsii v Gosudarstvennoj Dume "Rol' bol'shevikov i ikh liderov v razrushenii natsional'nogo edinstva v Rossii", 26.06.2013, "Russkaia linia" [https://rusk.ru/st.php?idar=61688, accessed on 03.03.2018].
- Mazyrin, A., Filippov, A. (2012) "Sovetskaia vlast' VS Tserkov'" [Soviet authorities VS Church], *Pravoslavie i mir*, 29.12.2012 [https://www.pravmir.ru/antireligioznaya-politika-sovetskoj-vlasti-i-reakciya-cerkvi-na-nee/, accessed on 29.10.2018].
- Miroshnichenko, M.I. (2016) *Zhenshchiny na Urale v 1920-ye gg. — seredine 1930-kh gg.: struktura sotsiuma, mirovozzreniye, deiatel'nost'* [Women in the Urals in the 1920s — mid 1930s: structure society, worldview, activity]. Proposal of dissertation in History. Chelyabinsk: South-Ural State University.
- Mikhailov, S. (2005) *Gosudarstvennaia antitserkovnaia politika v Arhangel'skoi gubernii (1920-e gody)* [State anti-church policy in the Arkhangelsk province (1920s years)]. [http://arhisповедniki.ru/library/research/1332/, access on 06.09.2017].
- Mikhailova, M.V. (2003) "Sem'ia i byt v predstavleniakh naseleniia Yevropeyskoi chasti Rossii v 1920-ye gody" [Family and life in the perception of the population of the European part of Russia in the 1920s]. Proposal of dissertation in History. M.: MPGU.
- Thatcher, I.D. (2006) "Communism and Religion in Early Bolshevik Russia: A Discussion of Work Published Since", *European history quarterly* 36(4): 586–598.
- Nikitin, A.V. (2014) "Orenburgskaya yeparkhiya v 1922–1938 gg." [Orenburg Diocese in 1922–1938], in prg. Nicholas Stremsky (ed.) *Pages of Orenburg history Diocese*. Saraktash: Holy Trinity Simeon's Convent of Mercy.
- Noskova, A.V. (2005) "Sotsial'nye izmeneniia instituta sem'i v doindustrial'noi Rossii: istoriko-sotsiologicheskii analiz" [Social changes in the institution of the family in pre-industrial Russia: historical sociological analysis]. Proposal of doctor dissertation in Sociology. M.: Ros. gos. soc. un-t.

- Orlov, I.B. (2010) "Sovetskaia povsednevnost': istoricheskii i sotsiologicheskii aspekty stanovleniia" [Soviet everyday life: historical and sociological aspects]. M.: Izd. dom Gos. un-ta — Vyshei shkoly ekonomiki.
- Rodin, J., Pelle, A. (2014) "Ottsovstvo skvoz' vremia i prostranstvo s aktsentom na Rossii" [Paternity through time and space with an emphasis on Russia]. [<http://issuu.com/m-library/docs//22>, access from 23.09.2017].
- Slezin A.A. (2013) "Sovetskoe gosudarstvo protiv religii: 'ottepel'" serediny 1920-kh godov" [The Soviet state against religion: the "thaw" of the mid-1920 s], in *Yuridicheskie issledovaniia* 2: 37–73.
- Smolich, I.K. (1997) "Russkoe monashestvo, 988-1917; Zhizn' i uchenie startsev: [Sbornik]: Pril. k „Istorii Russkoi Tserkvi“": per. s nem. [Russian monasticism, 988–1917; Life and teachings of the elders: [Collection]: Appendix "History of the Russian Church": translated from German]. M.: Church Scientific Center "Orthodox Encyclopedia".
- Spasenkova, I. (1999) *Pravoslavnaia traditsiia russkogo goroda v 1917-1930-e gg. (na materialakh Vologdy)* [The Orthodox tradition of the Russian city in the years 1917-1930 (on materials of Vologda)]. Proposal of dissertation in History. Vologda.
- Strumilin, S.G. (1982) *Problemy ehkonomiki truda* [Problems of labor economic]. *Uspenskii Vyshenskii monastyr'* [Uspensky Vyshensky Monastery] (2017). Vysha, Ryazanskaia oblast': Biblioteka Vyshenskoii pustyni.
- Shishkin, A.A. (1970) *Sushchnost' i kriticheskaiia otsenka "obnovlencheskogo" raskola Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi* [Essence and critical assessment of the "renovation" schism of the Russian Orthodox Church]. Kazan: Izd.-Kazan. un-ta.
- Shkarovsky, M.V. (2000) "Obnovlencheskoe dvizhenie v Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi XX veka" [Renovation Movement in the Russian Orthodox Church in the 20th Century], in *Uchenye zapiski Rossiiskogo Pravoslavnogo Universiteta ap. Ioanna Bogoslava. Vyp. 6. Tserkovnaia istoriia XX veka i obnovlencheskaia smuta*. M.: Indrik.

ОЛЬГА СЕНЮТКИНА, ЮЛИЯ ГУСЕВА

Дискурс о российских мусульманах в материалах Особых совещаний 1905–1914 гг.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-4-231-254>

Olga Senyutkina, Julia Guseva

Discourse about the Russian Muslims in the Materials of the Special Meetings of 1905–1914

Olga Senyutkina — Nizhny Novgorod State Linguistics University
(Nizhny Novgorod, Russia). senutkina@mail.ru

Juliya Guseva — Samara Branch of Moscow City University (Samara,
Russia). j.guseva@mail.ru

This article provides a short overview of the so called five “Special meetings” organized by various imperial ministries on the issues of faith tolerance and above all on the situation of Muslims in Russia, from 1905 to 1914. For each of these meetings, the authors give the names of the major protagonists within the imperial elite: officials, Church leaders, Orientalists/ethnographers, and then a short sketch of topics discussed. The conclusion is that over these ten years, the discourse became tougher, and switched from the discussion of religious freedom and Muslim education, to a direct search of the ways of containing the growing Muslim political intelligentsia. This trend culminated in an anti-Jadid policies and the turn towards “traditionalism” (keeping the Russian language and secular subjects out of the maktab and madrasas; stopping the influx of foreign Islamic preachers, etc.).

Keywords: Islam, Russian Empire, Special meetings, Russian Muslims, education, Pan-Islamism, Pan-Turkism.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-09-00310 А «Ислам и мусульмане в восприятии российской политической и культурной элиты: проблемы формирования исламского дискурса в первой трети XX века».

ПЕРВАЯ российская революция 1905–1907 гг. заставила чиновников задаться вопросом, как поведет себя в новых условиях многомиллионная часть населения империи — мусульмане. Пойдут они за уже заявившими о себе с конца XIX века лидерами, предлагавшими новации в сфере мусульманского образования и управления? Или останутся в целом законопослушными подданными Российской империи? Если новаторские общественные движения в мусульманской среде будут набирать силу, не представляют ли они опасность для российской государственности? Что необходимо предпринять политической элите, чтобы сохранить в целом прежний стиль управления мусульманами, но, вместе с тем, учесть новые веяния и настроения? Насколько было возможно сохранение имперского стиля в административной деятельности России как сильного государства с многоконфессиональным составом населения при доминировании православия? Эти и многие другие вопросы стали предметом обсуждения на Особых совещаниях 1905–1914 гг.

Особыми совещаниями в России называли комиссии смешанного состава из административных лиц и представителей общества, которые формировались для рассмотрения особо (потому-то они и *Особые* совещания) важных вопросов и разработки законопроектов в различных областях. Особых совещаний, которые должны были бы рассмотреть жизнь российских мусульман в качестве специального предмета обсуждения и принять соответствующие решения по мусульманскому вопросу, до 1905 г. не проводилось. Например, Особое совещание по Кашгарскому вопросу 1876 г. хотя и было косвенно связано с мусульманами, но все-таки решало проблему, прежде всего, дальнейшей корректировки внешней политики России и Китая в Восточном Туркестане¹.

В формате Особых совещаний при Министерстве внутренних дел (структура вела свою историю с 1881 г.) обсуждалась и антигосударственная деятельность подданных империи. Позднее этот опыт привлечет внимание политической элиты советского времени. Неслучайно журнал «Красный архив» в 1929 г. проявил интерес к Особым совещаниям и даже издал документы одного из них, а именно — материалы совещания 1910 г. Сделано это было в контексте резкой критики имперской политики России, в том числе

1. Моисеев С.В. Особое совещание по Кашгарскому вопросу (19 марта 1876 г.)//<http://docplayer.ru/28049081-Osoboe-soveshchanie-po-kashgarskomu-voprosu-19-marta-1876-g.html>.

и в адрес «движения по противодействию мусульманам». Позитивная оценка сути национальной политики Советов со стороны политической элиты звучала в контрасте с негативными высказываниями в адрес Российской империи как «тюрьмы народов». К тому же советская власть использовала терминологическое обозначение «Особые совещания», создавая структуры с таким названием внутри ОГПУ-НКВД-МГБ в ходе проведения репрессивной политики.

Таким образом, кроме смешанного состава участников, Особые совещания отличались от иных тем, что дискуссии, которые развертывались в ходе их проведения, охватывали самые злободневные и сложные вопросы развития страны. Почему именно мусульманам было уделено пристальное внимание участниками Особых совещаний 1905–1914 гг.? Кто были эти участники? Звучали ли голоса мусульманского сообщества в ходе указанных совещаний? Или мусульманская тематика отражалась в речах и текстах чиновников и, возможно, отдельных ученых-востоковедов?

Особые совещания 1905–1914 гг. как инструмент решения «исламского вопроса»

Для решения важнейших, в том числе мусульманских, вопросов в начале века властью на самом высоком уровне было организовано пять совещаний:

- Особое Совещание при Министерстве народного просвещения по вопросам образования восточных инородцев под руководством тайного советника А.С. Будиловича. 10 мая — 3 июня 1905 года².
- Особое вневедомственное Совещание по делам веры под председательством генерал-адъютанта графа А.П. Игнатьева. 29 ноября 1905 года — 28 мая 1906 года³.
- Особое Совещание по выработке мер для противодействия татарско-мусульманскому влиянию в Приволжском крае при МВД. 12–29 января 1910 года⁴.

2. Труды Особого совещания по вопросам образования восточных инородцев / Ред. А.С. Будилович. СПб.: Типогр. Э.Л. Поровщиковой, 1905.
3. РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 35; *Сенюткина О.Н.* Тюркизм как историческое явление (на материалах истории Российской империи 1905–1916 гг.). Монография. Нижний Новгород: ИД «Медина», 2007. Гл. 2, п. 2.
4. Журналы Особого совещания опубликованы: Из истории национальной политики царизма // Красный архив. 1929. № 4(35). С. 107–127; № 5(36). С. 61–83; Осо-

- Межведомственное совещание по вопросу о постановке школьного образования для инородческого, инославного и иноверного населения. 30 ноября 1910-го — 14 декабря 1911 гг.⁵
- Особое Совещание по мусульманским делам при Министерстве внутренних дел. 29 апреля — 16 мая 1914 года⁶.

Период 1905–1914 гг. был временем довольно радикальной трансформации политического пространства. Участники совещаний могли меняться, но их позиции ориентировались прежде всего на влиятельных представителей политической элиты того времени — высокопоставленных чиновников (С.Ю. Витте, П.А. Столыпин и др.). Через все совещания проходила идея усиления государственной власти и сохранения безопасности единой империи.

Представители мусульманского мира редко участвовали в работе совещаний. Обладающие высокими статусами (кади, ахуны и пр.), они с одной стороны шли в русле предложенных властью концепций, а с другой — идентифицировали себя как выразители интересов основной массы мусульман. То, что говорил российский чиновник, воспринималось ими как изначальная матрица, к которой надо приспособиться мусульманам, считавшим высшей истиной Священную Книгу — Коран.

Проанализируем некоторые изменения в дискурсе Особых совещаний применительно к мусульманам. Логично предположить,

бое совещание по выработке мер для противодействия татарско-мусульманскому влиянию в Приволжском крае 1910 года: документы и материалы /Сост., авт. предисл., прим. и сокр. И.К. Загидуллин. Казань: Изд-во АН РТ, 2015.

5. Материалы межведомственного совещания 1910–1911 гг. были опубликованы в 2017 г. См.: Межведомственное совещание 1910–1911 годов о постановке школьного образования в местностях с инородческим и инославным населением: Журнал /Сост., авт. статей, прим., указ. и сокр. И.К. Загидуллин. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2017.
6. Фрагменты текстов нескольких журналов Особого Совещания 1914 г. были опубликованы С.В. Дякиным: Национальный вопрос во внутренней политике царизма (XIX — начало XX вв.). СПб.: «ЛИСС», 1998. С. 122. Материалы журналов совещания по ряду тем вводились в научный оборот Е.И. Воробьевой (*Воробьева Е.И.* Мусульманский вопрос в имперской политике Российского самодержавия: вторая половина XIX–1917. Дисс. ... канд. ист. наук /Ин-т российской истории. СПб., 1999), И.К. Загидулиным (*Загидуллин И.К.* Исламские институты в Российской империи: Мечети в европейской части России и Сибири. Казань: Татар. кн. изд-во, 2007; его же. Особое межведомственное совещание по делам мусульман (29.04–16.05. 1914 г., СПб) // Ислам в Санкт-Петербурге. Энциклопедический словарь. М., Н. Новгород, 2009. С. 177–178). Полный текст журналов был впервые опубликован в: «Особое Совещание по мусульманским делам 1914 года: Журналы» /Сост., авт. предисл., прим., и сокр. И.К. Загидуллин. Казань: Изд-во «Ихлас», Институт истории АН РТ, 2011.

что не все, что говорилось на совещаниях, вошло в тексты журналов. Тем не менее, Журналы Особых совещаний представляют собой ценный источник по интересующей нас тематике. В них неоднократно упоминается важный документ, давший вектор для движения в среде высшего чиновничества России в сторону обсуждения мусульманского вопроса: Указ от 12 декабря 1904 года⁷. С.Ю. Витте в своих мемуарах, говоря об этом документе, отмечал, что Указ

возлагал на комитет министров озаботиться изысканием мер для водворения законности, расширения свободы слова, *веротерпимости*, местного самоуправления, *устранения излишних стеснений инородцев* (выделено нами — авт.) и всяких исключительных законов⁸.

В свете этого документа с 10 мая по 3 июня 1905 года проходило Особое Совещание при Министерстве народного просвещения по вопросам образования восточных инородцев⁹. В нем приняли участие как представители заинтересованных министерств, так и ученые: тюркологи и исламоведы: А.С. Будилович¹⁰, А.И. Износков¹¹, Н.А. Бобровников¹², С.В. Смоленский¹³, И.Я. Яковлев¹⁴,

7. Речь идет об Указе от 12 декабря 1904 г. «Об охране терпимости в делах веры» Именной Высочайший Указ Правительствующему Сенату 12 декабря 1904 г. — ПСЗРИ. Собр. третье, 1904. СПб., 1907. Т. 24. № 25495/Собрание Высочайших указов, министерских разъяснений и других статей по вопросам о веротерпимости в России. СПб., 1909. С. 21–22.
8. *Витте С.Ю.* Воспоминания. Царствование Николая II. Том I. Гл. XXIV // [http://www.mysteriouscountry.ru/wiki/index.php/Витте_С.Ю._\(1849-1915\)](http://www.mysteriouscountry.ru/wiki/index.php/Витте_С.Ю._(1849-1915)) — председатель Комитета министров (1903–1906), председатель Совета министров (1905–1906).
9. Краткую характеристику совещания под председательством А.С. Будиловича см.: Campbell, E.I. (2015) *The Muslim Question and Russian Imperial Governance*, pp. 149–151. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
10. Будилович А.С. (1846–1908) — филолог, славист, публицист, популяризатор славянофильских идей, член Совета Министерства народного просвещения, тайный советник.
11. Износков А.И. (1835–1917) — инспектор народных училищ, член Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете.
12. Бобровников Н.А. (1854–1921) — деятель народного образования, ученый-педагог, миссионер, директор Казанской учительской семинарии.
13. Смоленский С.В. (1848–1909) — музыковед, палеограф, хоровой дирижер и педагог.
14. Яковлев И.Я. (1848–1930) — чувашский просветитель, православный миссионер, педагог, организатор народных школ.

А.А. Воскресенский¹⁵, Н.П. Остроумов¹⁶, П.Н. Луппов¹⁷, Н.Ф. Катанов¹⁸, М.А. Машанов¹⁹, С.В. Чичерина²⁰ и М.А. Миропиев²¹.

Таким образом, в некоторой степени использовались знания и практический опыт ученых-востоковедов. Например, «Остроумов как знаток вопроса участвовал в петербургских совещаниях по вопросам инородческого образования»²².

Учитывая, что многие обращения к власти, высказанные во время кампании петиций 1905 года²³, содержали вопросы о необходимости реформирования образования, логично, что проблематика совещаний была сформирована чиновниками как образовательная. Еще одним элементом мотивации избрания образовательной тематики явилась ситуация с методикой Н.И. Ильминского²⁴: совещание должно было подтвердить систему Ильминского, от которой стали отходить некоторые учебные заведения после его смерти в 1891 году. Подтверждение методики Ильминского было единственно возможным решением для власти в период развертывания революции: нерусское население России стремилось сохранить свои языки и культуры — и это необходимо было учитывать. Компромиссный вариант был найден: приобщение нерусских людей к православию с сохранением родного языка и культуры. Неслучайно все участники Особого совещания являлись сторонниками теории Ильминского.

15. Воскресенский А.А. — автор книги «Система Н.И. Ильминского в ряду других мероприятий к просвещению инородцев». Казань, 1913.
16. Остроумов Н.П. (1846–1930) — российский востоковед, один из первых российских ученых, изучавших Туркестан.
17. Луппов П.Н. — вятский краевед, работал в Вятском синодальном училищном совете (1896–1917).
18. Катанов Н.Ф. (1862–1922) — российский тюрколог, профессор Императорского Казанского университета и Казанской духовной академии.
19. Машанов М.А. (1852–1924) — профессор Казанской духовной академии, миссионер, исламовед.
20. Чичерина С.В. (1867–1918) — педагог, публицист, этнограф.
21. Миропиев М.А. (1852–1919) — этнограф, автор книг о положении русских инородцев.
22. Флыгин Ю.С. Николай Остроумов: востоковед, просветитель, летописец эпохи. Ташкент: «Tugon zamin ziyo», 2016. С. 37.
23. Документы и материалы по истории башкирского народа (1900–1940) / Сост. М.М. Кульшарипов и др. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2012. С. 11–13.
24. Ильминский Н.И. (1822–1892) — педагог-миссионер, русский востоковед. Основал метод передачи основных принципов христианства нерусским детям с помощью местных языков и местных учителей.

При подготовке совещания информацию можно было собрать вполне официально и гласно. Тогда к источникам поступления сведений, используемых во время проведения совещаний, относились петиции и пресса. Большое значение имела также предварительная работа, проделанная А.С. Будиловичем и А.И. Износковым. В октябре 1904 года они провели в Казани две с половиной недели, внимательно изучая мнения местных чиновников, представителей православной церкви, преподавателей Казанской учительской семинарии и русско-татарских школ. Без этой информации Совещание не могло быть успешным. Совещание оказалось триумфом сторонников системы Ильминского. Как отметил Р. Джераси, «нравоучительная и идеалистическая риторика, использовавшаяся на рассматриваемом совещании, противопоставляла мирного и терпимого Ильминского его врагам, требовавшим насильственной русификации и полного уничтожения культур и языков других народов»²⁵.

В контексте проблематики данной статьи это означало возможность сохранения татарского языка в процессе преподавания в русско-татарских училищах и русских классах при конфессиональных школах, а также обеспечение хотя бы временного выхода власти из создавшегося трудного положения.

Объектом внимания совещания под руководством Будиловича был Волго-Уральский регион. Он первым вошел в состав России, поэтому именно здесь за века была отработана модель совместного нахождения в рамках одного государства и оформился устойчивый стиль управленческой деятельности. Со времени завоевания Казанского ханства прошло более 300 лет, поэтому никто не прогнозировал серьезных движений против власти в Волго-Уральском регионе, сопоставимых по масштабу с противостоянием периода Большой Кавказской войны XIX столетия или волнениями в ходе Андижанского восстания 1898 года.

Результаты совещания были преданы гласности²⁶, что могло, по мнению властей, несколько успокоить подданных. Но революционное брожение нарастало. Вопросы потенциала религии с точки зрения ее помощи государству в проведении конфессио-

25. Джераси Р. Окно на Восток: империя, ориентализм, нация и религия в России. М.: Новое литературное обозрение, 2013. С. 304.

26. Труды Особого совещания по вопросам образования восточных инородцев. СПб., 1905.

нальной политики обострились в тот момент, когда в первый год революции волна недовольства властью начала зашкаливать.

Неслучайно именно тогда было создано Особое вневедомственное Совецание по делам веры, проходившее с 29 ноября 1905 года до 28 мая 1906 года под председательством члена Государственного Совета, генерал-адъютанта, графа А.П. Игнатьева²⁷.

К созыву этого совещания и в ходе его проведения у чиновников была возможность проанализировать петиции от разных социальных слоев, в том числе от мусульман, и материалы их съездов, а также совещаний. Но был и другой путь, используемый государственными структурами — путь негласного наблюдения. Участники совещания могли опираться и опирались на материалы МВД в выборе той или иной проблемы для обсуждения.

Однако из десятка вопросов, касающихся мусульман, что было предписано правительством обдумать в формате Совецания, его участники задействовали менее половины.

В составе участников Совецания были высокопоставленные чиновники: В.П. Череванский²⁸, В.К. Саблер²⁹, Б.В. Штюмер³⁰, С.Ф. Платонов³¹, А.А. Ширинский-Шихматов³². Кроме них были приглашены чиновники различных ведомств: от ведомства православного исповедания заместитель обер-прокурора Синода П.И. Остроумов³³, от МВД — заместитель министра князь С.Д. Урусов³⁴, директор ДДДИИ В.В. Владимиров, от МНП — член совета министров А.С. Будилович. Для российских мусульман было интересным, в каком ключе рассмотрят власти возможную реорганизацию религиозного управления российской уммой, поскольку было выдвинуто два проекта: А.С. Будиловича и В.П. Череванско-

27. Игнатьев А.П. (1842–1906) — российский государственный деятель.

28. Череванский В.П. (1836–1914) — российский государственный деятель, тайный советник, действительный статский советник, член Государственного совета.

29. Саблер В.К. (1845–1929) — член Государственного совета.

30. Штюмер Б.В. (1848–1917) — член Государственного совета по департаменту законов.

31. Платонов С.Ф. — действительный тайный советник. О нем см.: *Левенсон М.Л.* Действительный тайный советник Степан Федорович Платонов. Петроград: Тип. Петроградской тюрьмы, 1915.

32. Ширинский-Шихматов А.А. (1868–1927) — статский советник.

33. Остроумов П.И. (1839–1913) — товарищ обер-прокурора Святейшего Синода в 1905–1906 гг.

34. Урусов С.Д. (1862–1937) — товарищ (заместитель) министра внутренних дел.

го. Оба проекта шли вразрез с идеей создания единой мусульманской управленческой структуры.

По вопросу обязательности знания имамами русского языка совещание высказалось определенно: его изучение не ущемляет веру.

Совещание, в конечном итоге, не поддержало идею введения норм шариата в казахскую среду, опасаясь татаризации. Это опасение позже будет более ясно выражено во время проведения последующих совещаний. Образ ислама как врага государственной власти начал намечаться пока еще слабыми контурами и делалось это своеобразно через этнический (татарский) фактор.

Именно мысль о противодействии объединению различных мусульманских народов под руководством татар стала базовой для ряда предлагаемых В.П. Череванским мероприятий³⁵.

В некоторой степени в ходе рассматриваемого совещания был затронут вопрос о государственно-конфессиональных отношениях в Туркестане — было предложено сохранить их сложившийся стиль. Отметим, что

... самые первые новометодные школы в Туркестане были почти исключительно татарскими. Попытка открыть подобную школу для коренного населения края относится к 1901 г., и до 1905 г. движение за новую мусульманскую школу в среде коренного населения Туркестана не имело заметного успеха³⁶.

Подчеркнем, что в силу понятных причин (более позднего вхождения в состав Российского государства) отношения между властью империи и исламской конфессией в Туркестане еще только осмысливались, но оставить этот вопрос совсем без рассмотрения тоже было политически некорректным в силу хотя бы близости к мусульманскому Афганистану, укрепиться в котором стремились британцы.

По оценке С.Ю. Витте, совещание 1905–1906 гг. не было эффективным. Он вспоминал:

35. *Саматова Ч.Х.* Имперская власть и татарская школа во второй половине XIX — начале XX века. Казань: Татар. кн. изд-во, 2013. С. 46.

36. *Котюкова Т.В.* Образование (мусульманское традиционное, новометодное, русско-туземное) // Туркестан в имперской политике России. Монография в документах / отв. ред. Т.В. Котюкова. М.: Кучково поле, 2016. С. 382.

Когда после 17 октября в конце 1905 года я сделался председателем совета министров, то ничего в особом совещании графом Игнатьевым сделано еще не было, затем какие-то части этих трудов были переданы министерству внутренних дел уже после того, как я оставил пост председателя совета министров, и там крепко-накрепко все эти труды были похоронены³⁷.

В период между совещаниями (1906–1910) в высшую власть продолжала поступать информация о мусульманах от различных министерств и ведомств, из Государственной Думы, от губернаторов, исправников, агентов ГЖУ и ОО.

8 февраля 1908 года Министерством внутренних дел был принят документ «О содействии жандармских управлений военным окружным властям в деле разведки». Началась совместная работа военной разведки с Департаментом полиции и Охранными отделениями. Что было связано, среди прочего, с очевидной враждебностью ряда иностранных государств, особенно Османской империи.

Анализ поступающих материалов, проводимый прежде всего в департаментах МВД, убедил чиновников, что в первую очередь в поле зрения государства должна быть Казанская губерния — как центр политической напряженности в исламском мире России.

Впоследствии эта мысль неоднократно повторялась ими при рассмотрении мусульманского вопроса. Говорилось следующее:

Казанская губерния является одним из центров российского мусульманства, и притом не только по количеству проживающих в ее пределах мусульман, но и в смысле того значения, какое имеет, в частности, г. Казань и местная татарская интеллигенция в деле развития и упрочения современных движений, главным образом националистического характера, наблюдающихся в среде русских мусульман вообще³⁸.

Поэтому неудивительно, что внимание следующего Особого совещания было напрямую повторно приковано к Поволжью. Через три с лишним года после окончания Особого совещания по вопросам веры началась работа Особого Совещания по выработ-

37. *Bumte С.Ю.* Воспоминания. Царствование Николая II. Том I. Гл. XXIV // http://az.lib.ru/w/witte_s_j/text_0050.shtml

38. Журнал Особого совещания по мусульманским делам, образованного при Министерстве внутренних дел, от 29 апреля 1914 года. Цит. по: «Особое Совещание по мусульманским делам 1914 года: Журналы». С. 41.

ке мер для противодействия татарско-мусульманскому влиянию в Приволжском крае, проходившего при МВД с 12 по 29 января 1910 года. Инициатива проведения этого совещания принадлежала П.А. Столыпину³⁹. Обязанности председателя исполнял А.Н. Харузин⁴⁰, еще до совещания разрабатывавший мусульманскую тему. Участниками Совещания являлись: С.И. Анциферов⁴¹, С.Ф. Спешков⁴², Н.А. Бобровников⁴³, А.А. Остроумов⁴⁴, М.В. Стрижевский⁴⁵ и П.К. Камышанский⁴⁶, В.М. Скворцов⁴⁷, П.Н. Луппов, а также викарии Казанской епархии епископ Чистопольский Алексей (Дородницын), ректор Казанской духовной академии, и епископ Мамадышский Андрей (князь Ухтомский), заведующий Казанскими миссионерскими курсами.

Совещание постановило

устранить из мусульманских конфессиональных школ (мектебе и медресе) предметы преподавания общего характера, в том числе русский язык, ограничив программу преподавания в означенных школах исключительно предметами, относящимися к изучению мусульманского вероучения, подчинив их в отношении соблюдения этого требования общему учебному надзору⁴⁸.

Тем самым государство всячески противилось любому обновлению в сфере мусульманского образования и делало ставку на традиционность. Совещание констатировало, что в Уфимской, Симбирской, Пензенской и Казанской губерниях после 17 апреля 1905 года

39. П.А. Столыпин (1862–1911) — российский государственный деятель, министр внутренних дел, премьер-министр России (1906–1911).

40. Харузин А.Н. (1864–1932) — директор Департамента духовных дел иностранных исповеданий; в 1908–1911 гг. ученый-этнограф.

41. Анциферов С.И. — директор Департамента народного просвещения.

42. Спешков С.Ф. — попечитель Казанского учебного округа, член совета Департамента народного просвещения.

43. Бобровников Н.А. (1854–1921) — деятель народного образования, ученый-педагог, миссионер, член совета Департамента народного просвещения.

44. Остроумов А.А. — попечитель Петербургского учебного округа.

45. Стрижевский М.В. — казанский губернатор (1906–1913).

46. Камышанский П.К. (1862–1918) — вятский губернатор (1909–1910).

47. Скворцов В.М. (1859–1932) — русский публицист, издатель, православный миссионер, общественный деятель, синодский специалист по миссионерской работе.

48. Красный архив. 1929. Т. 5(36). С. 80.

около 49 000 человек отпали от православия и перешли в магометанство, а религиозно-культурное просвещение мусульман (в этих губерниях — *авт.*) выше, чем у православного населения. Меры, которые сочло необходимым совещание, — увеличить число русско-иногородческих школ⁴⁹.

В целом

предлагаемые для противодействия указанному «влиянию» меры на территории Поволжья были разделены на три группы: административные, духовно-просветительские, культурно-просветительские⁵⁰.

Январское совещание 1910 года явилось окончательным подтверждением враждебности властей к джадидам... Участники совещания боялись, что эти модернизированные мусульманские школы, представляющую культурную автономию для татар, могли привить своим ученикам мировоззрение, более тесно связанное с Турцией, чем с Россией...⁵¹.

После Совещания глава МВД П.А. Столыпин заявил в письме в ДДДИИ об опасных для государства проповедниках (письмо было перенаправлено на места)⁵², в связи с чем усилилась агентурная деятельность ГЖУ и ОО в отдельных губерниях.

В свою очередь,

деятельность совещаний стимулировала появление ряда разнообразных материалов по исламской тематике — записок, заключений, обращений, проектов, прошений и справок. Все эти материалы готовились и составлялись чиновниками, духовными лицами и учеными-экспертами, а также принимались общественными организациями как по «специальному поручению», так и по собственной инициативе⁵³.

49. ЦГИА РБ. Ф. 187. Оп. 1. Д. 333. Л. 75.

50. *Саматова Ч.Х.* Имперская власть и татарская школа во второй половине XIX — начале XX века (по материалам Казанского учебного округа). С. 61–62.

51. *Джераси Р.* Окно на Восток: империя, ориентализм, нация и религия в России. С. 350.

52. «Посылаются эти, опасные для единства нашего государства, проповедники большей частью на Волгу, в местности со значительным татарским и вообще мусульманским населением, затем в Крым, на Кавказ и в Туркестанский край» // Центральный архив Нижегородской области. Ф. 2. Оп. 1. Д. 406. Л. 1; Ф. 918. Оп. 8. Д. 400. Л. 10, 10 об., 11.

53. *Арапов Д.Ю.* Русский посол в Турции Н. В. Чарыков и его «заключение» по «мусульманскому вопросу» 1911 г. // Вестник Евразии. 2002. № 2 (17). С. 148–163. С. 149.

Вопрос, чему и как учат мусульмане России свое подрастающее поколение, продолжал беспокоить власть. Вслед за Особым совещанием под руководством А.С. Будиловича 1905 года было организовано (вновь только по образовательным сюжетам) Межведомственное совещание по вопросу о постановке школьного образования для инородческого, инославного и иноверного населения 1910–1911 гг.⁵⁴ Инициатором проведения нового совещания опять стал премьер-министр П.А. Столыпин. В совещании принимали участие Н.И. Павлов⁵⁵ (ДДДИИ), М.А. Любич-Ярмолович-Лозина-Лозинский, губернатор⁵⁶, Е.Г. Вейденбаум, специалист по инородческой и иноверческой школам Кавказа⁵⁷, Е.В. Менкин, губернатор⁵⁸.

За время, прошедшее с 1905 года, было накоплено много материалов, касающихся организации образования в целом, в том числе мусульманского. Чтобы получить сведения такого рода, можно было обратиться к тем данным, которые собирались, прежде всего, Министерством народного просвещения, учебным отделом Министерства торговли и промышленности, а также Департаментом земледелия Главного Управления земледелия и землеустройства. Эти данные имели публичный характер и находили отражение в опубликованных всеподданнейших отчетах и ведомственных статистических изданиях. Неслучайно названное совещание носило межведомственный характер.

Доказательства необходимости проведения Межведомственного совещания по вопросам школьного образования четко и ясно были донесены до его участников директором ДДДИИ А.Н. Харузиным⁵⁹. В письме директору ДНП С.И. Анциферову от 12 сентя-

54. Обзор истории совещания см.: Загидуллин И.К. Межведомственное совещание при МНП 1910–1911 годов: причины созыва, подготовка, ход и решения // Межведомственное совещание 1910–1911 годов о постановке школьного образования в местностях с инородческим и инославным населением: Журнал / Сост., авт. статей, прим., указ. и сокр. И.К. Загидуллин. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2017. С. 49–83.

55. Павлов Н.И. — вице-директор ДДДИИ.

56. Любич-Ярмолович-Лозина-Лозинский М.А. — в апреле 1900 г. зачислен на службу в ведомство Министерства внутренних дел, тифлисский губернатор.

57. Вейденбаум Е.Г. (1845–1918) — член совета Наместника е.и.в. на Кавказе, этнограф.

58. Менкин Е.В. — действительный статский советник (1905–1912), лоблинский губернатор.

59. РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 517. Л. 19.

бря 1910 года⁶⁰ Харузин проанализировал имевшиеся в подконтрольной ему структуре сведения по мусульманскому вопросу: сначала шла информация о национальном и конфессиональном образовании по отдельным регионам страны, полученная в результате запросов с мест, затем обвинения учебных структур в противогосударственных действиях с опорой на Указ 17 апреля 1905 года «Об укреплении начал веротерпимости», далее было выдвинуто предположение о якобы имеющемся намерении мусульман создать свое мусульманское Министерство народного просвещения. И, наконец, Харузин указал на вопросы, которые следовало обсудить на готовящемся совещании.

Прежде всего, в этом письме просматривалось ярко выраженное беспокойство власти в связи с возможным, как ей казалось, созданием параллельной имеющемуся Министерству народного просвещения структуры мусульманского Министерства образования.

Конкретная аргументация была выстроена им по всем видам конфессиональных учебных заведений с четким выводом об отсутствии единой системы, необходимой государству в образовательном поле.

Анализ материалов Совещания позволяет убедиться в том, что обществу был презентован информационный дискурс российского конфессионального (инородческого, инославного и иноверного) образования. Мусульманский компонент еще не был полностью выделен из общих проблем, связанных с инородцами, но, тем не менее, отличался содержательностью. Когда совещание приступило к работе, выяснилось, что для принятия решений имеющейся информации недостаточно: ее пришлось запрашивать у некоторых попечителей учебных округов, что говорит о недостаточно отлаженной системе сбора сведений.

В татарской прессе Казани, Уфы, Оренбурга, Томска продолжалось обсуждение вопроса о мусульманском образовании и после совещания вплоть до 1916 года.

Противоречие «Мактаб или школа?» отражалось в татарской прессе и ясно показывало проблемы мусульман в регионах, могли ли они непрерывно адаптировать свои традиционные учреждения к соци-

60. См. Межведомственное совещание 1910–1911 годов о постановке школьного образования в местностях с инородческим и инославным населением: Журнал / Сост., авт. статей, прим., указ. и сокр. И.К. Загидуллин. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2017. С. 55.

ально-экономическим изменениям или могли ли заставить новые государственные школы принять свои религиозные и лингвистические особенности во внимание⁶¹.

В этих меняющихся условиях политической элите нужна была поддержка элиты интеллектуальной — в лице исламоведов. Было решено создать журнал, орган Императорского общества востоковедов под названием «Мир ислама». В конце 1911 года редактором нового российского журнала был назначен В.В. Бартольд. Характеризуя предполагавшееся издание, он сообщал:

Журнал не будет ни мусульманским, ни противомусульманским, его задача ... излагать события прошлого как они выясняются при свете европейской исторической критики и события настоящего как о них повествуют подлинные документы и достоверные, по возможности, беспристрастные свидетели⁶².

Отстранение В.В. Бартольда от работы редактором журнала в 1913 году весьма симптоматично. Его позиция по созданию имиджа российского ислама в академическом ключе (взгляд в классический ислам прошлого и отстраненность от настоящего) не соответствовала видению мусульман России властью. Панисламизм, который активно пропагандировался политической элитой как реально существующее зло для российского общества, Бартольд считал «призраком»⁶³. Такое явное несоответствие понимания дискурса ученым и чиновниками привело к изменению концепта журнала при новом руководстве. По сути, мир ислама стал презентоваться читателю через призму позиции власти, через те основные проблемы, которые звучали на Особых совещаниях. Сам же Бартольд задумался об опасности сепаратизма мусульманских окраин Империи для сохранения ее целостности.

Опасения власти усиливались из-за настроений в обществе в целом⁶⁴. Внутренняя напряженность заставляла чиновников

61. Norihiro, N. (2017) *Islamic Russia: Empire, Religion, and the Public Sphere, 1905–1917*, p. 7. Nagoya: Nagoya University Press.

62. Цит. по: Флыгин Ю.С. Знаток Востока. Жизненный путь и научная деятельность академика Василия Владимировича Бартольда. Ташкент: «Turon zamin ziyo», 2016. С. 41.

63. Там же. С. 43.

64. Так, в 1910–1914 гг. рабочие европейской части России провели в общей сложности 2366 политических стачек, наибольшее количество забастовок и стачечников

более внимательно относиться к любым проявлениям недовольства властью и даже преувеличивать эту опасность. Сказанное касалось и мусульман. Поэтому неудивительно, что в 1914 году политическая элита опять обратилась к «мусульманскому вопросу», теперь уже специально. Тогда с 29 апреля по 16 мая власть провела Особое совещание по мусульманским делам при Министерстве внутренних дел, организатором которого выступил ДДДИИ⁶⁵. Ключевыми фигурами в ходе проведения совещания были назначены чиновник особых поручений при МВД Г.Н. Тарановский и старший столоначальник ДДДИИ А.Ф. Евтихийев⁶⁶.

Широкого представительства мусульман на совещании, как и ранее, не было и не могло быть, если учитывать политические традиции развития российского общества. Но, тем не менее, в работе принимали участие старший член ОМДС, ахун, мирза Гиниятулла Мусич Капкаев, и.д. симферопольского кадия Омер-эфенди и ахун второго прихода г. Санкт-Петербурга Сафа Атауллович Баязитов. Эти люди могли обогатить и обогащали исламский дискурс совещания, но вместе с тем не обостряли ситуацию при обсуждении вопросов мусульманской жизни, будучи настроенными прогосударственно. В составе совещания был и новый редактор журнала «Мир ислама» Д.М. Позднеев⁶⁷.

Несмотря на то, что совещание проводилось при МВД, важным вопросом стало состояние мусульманского образования, поэтому привлекалось МНП. Политическая элита работала на перспективу в условиях относительно спокойного, пока еще предвоенного состояния общественной жизни. Тем не менее, в совещании

приходилось на 1912 год (1300 и 549 813 соответственно). Подсчитано нами по: Россия. 1913 год. СПб.: Блиц, 1995. С. 403.

65. Е. Кэмпбелл исследовала фокус внимания Особого совещания по выработке мер для противодействия татарско-мусульманскому влиянию 1910 года (Campbell, E.I. (2015) *The Muslim Question and Russian Imperial Governance*, pp. 161–165. Indiana University Press. Bloomington and Indianapolis) и сравнила с ним работу Особого Совещания по мусульманским делам 1914 года (Ibid. P. 189–192).
66. По замечанию И.К. Загидуллина, «представители власти (директор ДДДИИ Е.В. Менкин и зам. министра внутренних дел И.М. Золотарев — авт.) полностью доверились делопроизводителям и чиновникам МВД» при редактировании текста материалов Совещания: Особое Совещание по мусульманским делам 1914 года: Журналы / Сост., авт. предисл., прим., и сокр. И.К. Загидуллин. Казань: Изд-во «Ихлас», Институт истории АН РТ, 2011. С. 32.
67. Позднеев Д.М. (1865–1937) — российский востоковед, специалист в области синологии и японистики, статский советник; с февраля 1913 г. по предложению совета Императорского общества востоковедения исполнял обязанности редактора «Мира ислама», выходявшего в 1912–1913 гг.

принял участие начальник Азиатской части Генерального штаба М.М. Манакин.

К проведению совещания Министерство народного просвещения систематизировало сведения о количестве мусульман, обучавшихся в государственных учебных заведениях России, находившихся в его ведомстве. В начальных училищах их насчитывалось 132 474 человека, в высших начальных, городских и уездных училищах — 3 099 человек, в реальных училищах — 1 294 человека, в мужских гимназиях — 1 024. Остальные в меньшем количестве обучались в мужских прогимназиях, средних и низших технических училищах, женских гимназиях и прогимназиях, а также ремесленных учебных заведениях. Всего, по нашим подсчетам, в учебных заведениях Российской империи обучалось к началу 1914 года 139 374 человека мусульманского вероисповедания⁶⁸.

К ним можно добавить не входивших в эту цифру учащихся, получавших образование в начальном и среднем звене мусульманской системы (количество мектебе — 9 723 и медресе — 1 064)⁶⁹.

В этом наличии независимого и существующего параллельно блока учебных заведений конфессионального характера и крылась некоторая, по мнению властей, опасность, которая могла со временем дать о себе знать в политическом смысле. Совершенно неконтролируемым был процесс обучения в семьях мусульман, особенно эффективный в среде духовенства.

Информация о мусульманах в иных, необразовательных сферах (противодействие «татаризации», идущей через печать, новометодные школы и пр.⁷⁰) могла создавать напряженность в политической элите и толкать власть на более решительные действия по сдерживанию национально-конфессионального образования.

Следует отметить преемственность Совещаний. Члены Совещания 1914 года пользовались в обсуждениях материалами Особого совещания 1910 года, материалами ревизий ОМДС 1910 г., проведенных Министерством внутренних дел и др. Небезынтересно также проведение встреч депутатов Государственной Думы

68. Подсчитано нами по: Всеподданнейший отчет Министра народного просвещения за 1913 г. Пг., 1916.

69. Всеподданнейший отчет Министра народного просвещения за 1913 г. Пг., 1916.

70. Хасаншин Г.Р. Проблема «татаризации» нерусских народов Волго-Уральского региона в материалах Особого Совещания по мусульманским делам 1914 года // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья. 2014. № 4. С. 217–227.

с директором ДДДИИ в декабре 1913 г.⁷¹ в преддверии планируемого Совещания.

Наиболее употребляемыми терминами из политической лексики в материалах Совещания были «панисламизм», «пантюркизм» и «татаризм» (так в материалах Совещания — *авт.*) что вполне соответствовало позиции власти по «мусульманскому вопросу» на тот момент. Как указывается в Журнале Особого Совещания от 29 апреля 1914 года, под понятием «панисламизм» подразумевается «идея объединения мусульман всего мира на религиозной почве», а «пантюркизм» ассоциируется с идеей сплочения всех мусульман под политическим главенством Османского государства и его халифа. Эти две идеи еще не успели охватить мусульманские народы России. Однако «пантатаризм», главной движущей силой которого участники совещания называли «прогрессивных татар», приобрел широкий размах, и татары заняли в русском мусульманстве положение, «угрожающее интересам русской государственности»⁷².

Участники Особого совещания определили свое понимание конечной цели «пантатаристского» движения как «объединение русских мусульман под идейным главенством татар, без различия национальности, не только на почве единства религии, но и на почве мнимого племенного единства (тюркского) и искусственного тюрко-татарского языка»⁷³. Такое понимание подталкивало государство к большему противостоянию с собственными подданными-мусульманами.

Заключение

Исследуя материалы Особых совещаний 1905–1914 гг., авторы пришли к следующим выводам.

Внимание к исламу и его носителям российская политическая элита оказывала задолго до Особых совещаний по мере вхождения в государственную территорию мусульманских регионов. Особое совещание 10 мая — 3 июня 1905 г. было знаком начала нового этапа в отношении власти к мусульманам в связи с развитием

71. «Особое Совещание по мусульманским делам 1914 года: Журналы» / Сост., авт. предисл., прим., и сокр. И.К. Загидуллин. Казань: Изд-во «Ихлас», Институт истории АН РТ, 2011. С. 17.

72. Особое Совещание по мусульманским делам 1914 года: Журналы. С. 53.

73. Особое Совещание по мусульманским делам 1914 года: Журналы. С. 41.

джадидизма. Особые совещания стали необходимой частью государственно-мусульманских отношений, осуществлявшихся в Российской империи начала XX в. Продолжительность Особых совещаний 1905–1914 гг. составляла в среднем от полумесяца до года, что во многом зависело, помимо прочих факторов, и от объема имеющейся у власти информации. Чиновники стремились использовать все каналы получения сведений о российской умме. Вместе с тем следует отметить наличие разных объемов информации об исламе и ее неодинаковое качество по регионам. Например, довольно сложной была ситуация с большими информационными потоками о жизни мусульман в тех регионах империи, которые относительно недавно вошли в состав России.

Специфика и значимость материалов Особых совещаний состояла в том, что во время заседаний участниками поднимались важные вопросы, касающиеся общественной жизни, в том числе и мусульманской. Отмечалось ужесточение риторики имперского центра в отношении мусульман.

Христианизация мусульман не планировалась в силу явной несбыточности подобных проектов. Русификация категорически отвергалась как весьма длительный и также во многом нереальный план. РПЦ поддерживала государственную идею установления единообразия в рамках империи с ее главенствующей ролью в обществе. На совещаниях чиновники пытались двигаться к компромиссу в рамках этого, понятного элите, имперского интереса. Дискурс Особых совещаний, касающийся мусульманского мира России, менялся: в нем наблюдалась некая цикличность при общей тенденции на ужесточение. В формате совещаний многие чиновники особенно не желали прислушиваться к самим мусульманам.

На совещаниях явно преобладали русскоязычные чиновники, которые не обладали достаточными знаниями о мусульманах и их вероучении. Возможное расширение состава участников совещаний за счет мусульман могло бы существенно увеличить объем подобной информации.

Тем не менее, мы можем говорить о некоей результативности Совещаний.

- Частично предаваемые публичности решения Особых совещаний давали некоторую возможность вовлечения в постановку и обсуждение положения мусульман в России большому количеству подданных.

- Политическая элита получила в результате подготовки Совещаний и их проведения информацию о новометодных школах, благотворительных обществах, о лидерах мусульман, о зарубежном влиянии на российскую умму и др., что расширяло знание об исламе в России и за рубежом и усиливало возможности принятия решений в будущем.
- Совещания стимулировали активность чиновников и межведомственное общение. Подготовка к Особым совещаниям начала XX в. в силу специфики мусульманского дискурса требовала установления и укрепления межведомственных связей (МВД, МНП, МИД, учебным отделом Министерства торговли и промышленности, Департамент земледелия Главного Управления земледелия и землеустройства), а также связей государственных структур и представителей мусульманства (ДДЦИИ и мусульманская фракция Государственной Думы). К тому же в связи с констатацией необходимости «противодействия мусульманам» происходило наращивание опыта ГЖУ, разведки и контрразведки.

Скорее всего, у власти в период 1905–1914 гг. не было достаточно-го понимания отношения мусульман к ней. Но движение к этому пониманию происходило, пусть не всегда в правильном направлении и недостаточно быстро. Однако процесс был прерван Первой мировой войной и революциями 1917 года.

Библиография / References

Архивные материалы

РГИА — Российский государственный исторический архив.

ЦАНО — Центральный архив Нижегородской области.

Литература

Арапов Д.Ю. Русский посол в Турции Н. В. Чарыков и его «заключение» по «мусульманскому вопросу» 1911 г. // Вестник Евразии. 2002. № 2(17).

Витте С.Ю. Воспоминания. Царствование Николая II. Том I. Гл. XXIV. [http://www.az.lib.ru/w/witte_s_j/text_0050.shtml, доступ от 2.03.2018].

Внеподданнейший отчет Министра народного просвещения за 1913 г. Пг., 1916. 410 с.

Гусева Ю.Н. Информация об информаторах: как и кем собирались данные о мусульманах Российской империи в начале XX века // Народы Поволжья и Приуралья между революциями (1905–1917 гг.): сб. статей. Казань: Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, 2017. С. 476–493.

Джераси Р. Окно на Восток: империя, ориентализм, нация и религия в России. М.: Новое литературное обозрение, 2013.

- Документы и материалы по истории башкирского народа (1900–1940) / Сост. М.М. Кульшарипов и др. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2012.
- Дякин С.В. Национальный вопрос во внутренней политике царизма (XIX – начало XX вв.). СПб.: «ЛИСС», 1998.
- Из истории национальной политики царизма // Красный архив. 1928. № 4(35). С. 107–127; № 5(36). С. 61–83.
- Именной Высочайший Указ Правительствующему Сенату 12 декабря 1904 г. «Об охране терпимости в делах веры» — ПСЗРИ. Собр. третье, 1904. СПб., 1907. Т. 24. № 25495 / Собрание Высочайших указов, министерских разъяснений и других статей по вопросам о веротерпимости в России. СПб., 1909.
- Котюкова Т.В. Образование (мусульманское традиционное, новометодное, русско-туземное) // Туркестан в имперской политике России. Монография в документах / отв. ред. Т.В. Котюкова. М.: Кучково поле, 2016.
- Красный архив. 1929. № 4(35). № 5(36).
- Левенсон М.Л. Действительный тайный советник Степан Федорович Платонов. Петроград: Тип. Петроградской тюрьмы, 1915.
- Межведомственное совещание 1910–1911 годов о постановке школьного образования в местностях с инородческим и инославным населением: Журнал / Сост., авт. статей, прим, указ. и сокр. И.К. Загидуллин. — Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2017.
- Моисеев С.В. Особое совещание по Кашгарскому вопросу (19 марта 1876 г.) [<http://docplayer.ru/28049081-Osoboe-soveshchanie-po-kashgarskomu-voprosu-19-marta-1876-g.html>, доступ от 28.09.2018].
- Особое совещание по выработке мер для противодействия татарско-мусульманскому влиянию в Приволжском крае 1910 года: документы и материалы / Сост., авт. предисл., прим. и сокр. И.К. Загидуллин. Казань: Изд-во АН РТ, 2015.
- «Особое Совещание по мусульманским делам 1914 года: Журналы» / Сост., авт. предисл., прим., и сокр. И.К. Загидуллин. Казань: Изд-во «Ихлас», Институт истории АН РТ, 2011.
- Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. / Под ред. Н.А. Тройницкого. Т. I. Общий свод по Империи результатов разработки данных Первой Всеобщей переписи населения, произведенной 28 января 1897 года. СПб., 1905.
- Проект положения об управлении духовными делами мусульман Российской империи, выработанный 4-м съездом. СПб., 1914.
- Россия. 1913 год. СПб.: Блиц, 1995.
- Саматова Ч.Х. Имперская власть и татарская школа во второй половине XIX — начале XX века. Казань: Татар. кн. изд-во, 2013.
- Статистический ежегодник России на 1915 г. Отд. 1. Пг., 1916.
- Тольц В. «Собственный Восток России»: Политика идентичности и востоковедение в позднеимперский и раннесоветский период / Пер. с англ. М.: Новое литературное обозрение, 2013.
- Труды Особого совещания по вопросам образования восточных инородцев / Ред. А.С. Будилович. СПб.: Типогр. Э.Л. Поровщиковой, 1905.
- Устав Всероссийского мусульманского союза. СПб., 1906.
- Фархитов М. Мектеб или школа: прошения мусульман Волго-Уральского региона по вопросам образования за 1870–1890-е годы // Научный Татарстан. 2010. № 2. С. 193–212.

- Флыгин Ю.С. Знаток Востока. Жизненный путь и научная деятельность академика Василия Владимировича Бартольда. Ташкент: «Турон zamin ziyo», 2016.
- Флыгин Ю.С. Николай Остроумов: востоковед, просветитель, летописец эпохи. Ташкент: «Турон zamin ziyo», 2016.
- Хасаншин Г.Р. Проблема «татаризации» нерусских народов Волго-Уральского региона в материалах Особого Совещания по мусульманским делам 1914 года // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья. 2014. № 4. С. 217–227.

Archival materials

RGIA — Russian State Historical Archive

TSANO — Central Archive of the Nizhny Novgorod Region

Literature

- Arapov, D.Yu. (2002) “Russkii posol v Turtii N. V. Charykov i ego ‘zakliuchenie’ po ‘musul'manskomu voprosu’ 1911 g.”, [The Russian ambassador in Turkey N.V. Charykov and his “conclusion” on “a Muslim question” in 1911], *Bulletin of Eurasia* 2(17).
- Budilovich, A.S. (ed.) (1905) *Trudy Osobogo soveshchaniia po voprosam obrazovaniia vostochnykh inorodtsev* [Works of Special meeting on questions of education of Eastern foreigners]. SPb.: Tipogr. E.L. Porovshchikova.
- Campbell, E.I. (2015) *The Muslim Question and Russian Imperial Governance*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Crews, R.D. (2009) *For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Diakin, S.V. (1998) *Natsional'nyi vopros vo vnutrennei politike tsarizma (XIX — nachalo XX vv.)* [Ethnic question in the domestic policy of Tsarism (19th — beginning of the 20th centuries)]. SPb.: “LISS”.
- Dzherasi, R. (2013) *Okno na Vostok: imperiia, orientalizm, natsiia i religiiia v Rossii* [Window to the East: national and imperial identities in the late tsarist Russia]. M.: New Literary Review.
- Farkhshatov, M. (2010) “Mekteb ili shkola: prosheniia musul'man Volgo-Ural'skogo regiona po voprosam obrazovaniia za 1870–1890-e gody” [Mekteb or school: petitions of Muslims of the Volga-Ural region concerning education in the 1870–1890s], in *Nauchnyi Tatarstan* 2: 193–212.
- Flygin, Iu.S. (2016) *Znatok Vostoka. Zhiznennyi put' i nauchnaia deiatel'nost' akademika Vasiliiia Vladimirovicha Bartol'da* [Connoisseur of the East. The life and scientific activity of the academic Vasily Vladimirovich Bartold]. Tashkent: “Turon zamin ziyo”.
- Flygin, Iu.S. (2016) *Nikolai Ostroumov: vostokoved, prosvetitel', letopisets epokhi* [Nikolay Ostroumov: orientalist, educator, chronicler of an era]. Tashkent: “Turon zamin ziyo”.
- Guseva, Iu.N. (2017) “Informatsiia ob informatorakh: kak i kem sobralis' dannye o musul'manakh Rossiiskoi imperii v nachale XX veka” [Information on informants: who and how collected data on Muslims of the Russian Empire at the beginning of the XX century], in *Narody Povolzh'ia i Priural'ia mezhdru revoliutsiiami (1905–1917 gg.): sb. statei*, pp. 476–493. Kazan': Institute of history AS RT.
- “Istoriia tatar” (2013) Tom VI. Formirovanie tatarskoi natsii. XIX — nachalo XX v. [History of Tatars. Volume VI. Formation of the Tatar nation. 19th — the beginning of the 20th century]. Kazan': Institute of history AN RT.

- “Iz istorii natsional’noi politiki tsarizma” [Excerpts from the history of national policy of Tsarism] (1928), *Krasnyi arkhiv* 4(35). S. 107–127; 5(36). S. 61–83.
- Khasanshin, G.R. (2014) “Problema ‘tatarizatsii’ nerusskikh narodov Volgo-Ural’skogo regiona v materialakh Osobogo Soveshchaniia po musul’manskim delam 1914 goda” [The problem of “tatarization” of the non-Russian people of the Volga-Ural region in materials of Special Meeting on Muslim affairs in 1914], in *Iz istorii i kul’tury narodov Srednego Povolzh’ia* 4: 217–227.
- Kotiukova, T.V. (2016) “Obrazovanie (musul’manskoe traditsionnoe, novometodnoe, russko-tuzemnoe)” [Traditional Muslim education, based on new methods, native-Russian], in *Turkestan v imperskoi politike Rossii. Monografiia v dokumentakh*, pp. 381–386. M.: Kuchkovo pole.
- “Krasnyi arkhiv” (1929). № 4(35). N. 5(36) [Red archive. 1929. № 4(35). N. 5(36)].
- Kul’sharipov, M.M. (ed.) (2012) *Dokumenty i materialy po istorii bashkirskogo naroda (1900–1940)* [Documents and materials on the history of the Bashkir people (1900–1940)]. Ufa: IIIAL UNTS RAN.
- Levenson, M.L. (1915) *Deistvitel’nyi tainyi sovetnik Stepan Fedorovich Platonov* [Privy councilor Stepan Fedorovich Platonov]. Petrograd: Tip. Petrogradskoi tiur’mi.
- Moiseev, S.V. Osoboe soveshchanie po Kashgarskomu voprosu (19 marta 1876 g.) [<http://docplayer.ru/28049081-Osoboe-soveshchanie-po-kashgarskomu-voprosu-19-marta-1876-g.html>, accessed on 28.09.2018].
- Norihiro, N. (2017) *Islamic Russia: Empire, Religion, and the Public Sphere, 1905–1917*. Nagoya: Nagoya University Press.
- Proekt polozeniia ob upravlenii dukhovnymi delami musul’man Rossiiskoi imperii, vyrabotannyi 4-m s’ezdom* (1914) [The draft of the provision about the management of spiritual affairs of Muslims of the Russian Empire developed by the 4th congress]. SPb.
- Rossiiia. 1913 god [Russia. 1913] (1995). SPb.: Blitz.
- Samatova, Ch.X. (2013) *Imperskaia vlast’ i tatarskaia shkola vo vtoroi polovine XIX – nachale XX veka* [Imperial power and the Tatar school in the second half of the 19th – beginning of the 20th century]. Kazan’: Tatar’s book publishing house.
- Statisticheskii ezhegodnik Rossii na 1915 g. Otd. 1. [Statistical year-book of Russia for 1915 Otd. 1] (1916). Pg.
- Tol’ts, V. (2013) “*Sobstvennyi Vostok Rossii*”: *Politika identichnosti i vostokovedenie v pozdneimperskii i rannesovetskii period* [“Russia’s own East”: The politics of identity and oriental studies in the late imperial and early Soviet periods]. M.: New Literary Review.
- Troynitsky, N.A. (ed.) (1905) “Pervaaia Vseobshchaia perepis’ naseleniia Rossiiskoi imperii 1897 g.” [The first General population Census of the Russian Empire, 1897], in *Obshchii svod po Imperii rezul’tatov razrabotki dannykh Pervoi Vseobshchei perepisi naseleniia, proizvedennoi 28 ianvaria 1897 goda*. T. I. SPb.
- Tuna, Mustafa (2015) *Imperial Russia’s Muslims: Islam, Empire, and European Modernity, 1788–1917*. Cambridge: Cambridge University Press.
- “Ustav Vserossiiskogo musul’manskogo soiuza” [Charter of the All-Russian Muslim union] (1906). SPb.
- Vitte, S.Iu. (2018) *Vospominaniia. Tsarstvovanie Nikolaia II. T.I.Gl.XXIV* [Memoires. Nicholas II’s reign] [http://www.az.lib.ru/w/witte_s_j/text_0050.shtml, accessed on 2.03.2018].
- Vsepoddanneishii otchet Ministra narodnogo prosveshcheniia za 1913 g. [The Vsepoddanneishy report of the Minister of national education for 1913] (1916). Pg.

- Zagidullin, I.K. (ed.) (2011) *Osoboe Soveshchanie po musul'manskim delam 1914 goda: Zhurnaly* ["Special Meeting on Muslim affairs of 1914: Magazines"]. Kazan': Publishing house "Ikhlas", Institute of history AN RT.
- Zagidullin, I.K. (ed.) (2014) *Modernizatsionnye protsessy v tatarsko-musul'manskom soobshchestve v 1880-e–1905 gg.: dokumenty i materialy* [Modernization processes in Tatar and Muslim community in the 1880s–1905: documents and materials], pp. 9–199. Kazan': Publishing house "YaZ".
- Zagidullin, I.K. (ed.) (2015) *Osoboe soveshchanie po vyrabotke mer dlia protivodeistviia tatarsko-musul'manskomu vliianiiu v Privolzhskom krae 1910 goda: dokumenty i materialy* [Special meeting on the development of measures for preventing Tatar Muslim influence in the Volga region, 1910: documents and materials]. Kazan: Publishing house of AN of RT.
- Zagidullin, I.K. (ed.) (2017) *Mezhvedomstvennoe soveshchanie 1910–1911 godov o postanovke shkol'nogo obrazovaniia v mestnostiakh s inorodcheskim i inoslavnym naseleniem: Zhurnal* [Interdepartmental meeting of 1910–1911 about school education in districts with foreign and inoslavny population: Magazine]. Kazan: Institute of history of Sh. Mardzhani of RT AS.

АННА БЕРТОВА

Священное Писание глазами японских тайных христиан: книга «Тэнти хадзимари-но кото» («Слово о начале Неба и Земли»)

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-4-255-276>

Anna Bertova

The Holy Scripture Through the Eyes of the Japanese Underground Christians: the Book “Tenchi Hajimari-no Koto” (“The Beginning of Heaven and Earth”)

Anna Bertova — Department of Philosophy and Cultural Studies of the Orient, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University (St. Petersburg, Russia). aihong@mail.ru

The article analyses Tenchi Hajimari-no Koto (“The Beginning of Heaven and Earth”), one of the rare written monuments of the Japanese underground Christians and a unique example of interaction between Western Christian and Japanese traditions. The aim is to reconstruct a specific understanding of the Holy Scripture by the people, who were for a long time cut off from any connection with Christianity. The text represents a mixture of various traditions and motifs, some of which are taken from the Holy Scripture and Western medieval Christian legends or borrowed from Japanese myths and folk tales, and some were made up by Japanese believers themselves. Tenchi Hajimari-no Koto reinterprets in a “Japanese” way the main Christian doctrines concerning the nature of God and the Holy Trinity, or the meaning of the Atonement. On one hand, the story becomes, indeed, more “Japanese,” on the other — it creates its own specific language and semiotic system, its own faith, not purely Christian or purely Japanese, which can be fully understood only by a narrow circle of “the chosen.”

Keywords: underground Christians, Japan, Holy Scripture, Christianity, religious syncretism.

Возникновение катакомбных христианских общин в Японии

В ПЕРВЫЕ христианство появилось в Японии в 1549 году, когда в страну прибыл иезуит Франциск Ксавье, сумевший за два года обратить в христианство около тысячи человек¹. Его преемники учредили в Японии иезуитскую миссию и продолжили развивать проповедническую деятельность. В результате некоторые японские удельные князья приняли крещение. Часто для привлечения западных торговцев они принуждали своих подданных принимать христианство².

С 1579 года генерал-викарий Восточной Индии Алессандро Валиньяно, ставший куратором японской миссии, начал проводить в стране новую политику культурной аккомодации³, и уровень понимания христианских доктрин среди новообращенных повысился. Японцев стали обучать европейским языкам; были учреждены семинарии, детские приюты, построены больницы, лепрозории, типография. Число христиан в Японии к концу XVI века достигало по разным оценкам от 300 до 750 тысяч человек⁴.

В то время Япония переживала болезненный процесс объединения. Если первый объединитель страны, Ода Нобунага, лояльно относился к миссионерам, то его преемник, Тоётоми Хидэёси, изменил своей отношение к западной религии, боясь, что вслед за миссионерами придут завоеватели. В 1587 и 1597 гг. он издал первые антихристианские указы и провел показательную казнь 26 христиан. Третий объединитель страны, Токугава Иэясу, продолжил гонения. Иэясу и его преемники издали серию указов о запрещении христианства, после чего начались расправы над японскими верующими. Концом «христианского столетия» стало жестокое подавление Симабарского восстания 1637–38 гг., поднятого японскими христианами против налогового гнета властей⁵.

1. Kasahara, K. (ed.) (2001) *A History of Japanese Religion*, p. 423. Tokyo: Kosei Publishing Co.
2. Гришелева Л. Д. Формирование японской национальной культуры. Конец XVI — начало XX века. М.: Наука, 1986. С. 24.
3. Elison, G. (1988) *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*, p. 59–60. Cambridge: Harvard University Press.
4. Whelan, Ch. (1998) *The Beginning of Heaven and Earth: The Sacred Book of Japan's Hidden Christians*, p. 70. Honolulu: University of Hawai'i Press.
5. Подробнее см. Бертова А. Д. Христианство в Японии: опыт историко-религиоведческого анализа. СПб.: Наука, 2017. С. 21.

Чтобы окончательно избавиться от христианства, правительство Токугава объявило политику самоизоляции: иностранцам, кроме китайцев и голландцев, запрещалось прибывать на территорию страны. Японцы также не могли выезжать за границу.

Для полного искоренения христианства власти применяли различные меры. Все жители страны в обязательном порядке регистрировались в буддийских храмах по месту жительства (система *тэраукэ*). Японцев также обязывали проходить церемонию *эфуми*, или «попрания ногами образа», когда участникам предлагалось наступить на изображение Спасителя, Богородицы и христианских святых⁶. Отказавшиеся это сделать подвергались пыткам, тюремному заключению или высылке из родных мест⁷. Крестьянское население было разделено на пятидворки, объединенные круговой порукой. Крестьяне должны были сообщать властям о наличии среди них христиан, иначе наказанию подвергались все члены пятидворок.

Тем не менее некоторые группы японских христиан смогли уйти «в подполье». Они исправно платили налоги и выполняли все требования властей, но при этом из поколения в поколение передавали воспринятую от миссионеров религию, маскируя ее под местные верования⁸. За этими группами закрепилось название «тайных», или «катакомбных» христиан⁹. Главы таких общин, боясь возможного разоблачения, заучивали тексты таинств и молитвословий (*орасё*), не записывая их, чтобы не подвергать опасности членов общины при возможных обысках¹⁰.

В 1854 году Япония была повторно открыта американцами, заключившими с правительством Токугава первый неравноправный договор. Примеру США последовали и европейские державы. С 1859 года в страну начали возвращаться миссионеры. В 1865 году произошло крайне знаковое для Католической церкви собы-

6. Там же. С. 185–186.

7. Подробнее см. Miyazaki, K. (2003) “The Kakure Kirishitan Tradition”, in M.R. Mullins (ed.) *Handbook of Christianity in Japan*, p. 20. Leiden, Boston: Brill.

8. Nosco, P. (2007) “The Experiences of Christians During the Underground Years and Thereafter”, *Japanese Journal of Religious Studies* 34/1: 91.

9. В японской историографии для их обозначения используется термин *сэмпуку кириситан* (*сэмпуку* — «тайный», «латентный», или «катакомбный»; *кириситан* — «христиане»). Далее по тексту мы будем называть японских христианских верующих периода гонений катакомбными или тайными христианами.

10. Подробнее об *орасё* см. Miyazaki, K. (2006) *Kakure Kirishitan-no shinko sekai*. Tokyo: Tokyo daigaku shuppansha.

тие, известное как «возрождение христиан», когда катакомбные верующие пришли в католический собор Оура в Нагасаки и открыли французскому миссионеру Бернару Птижану свою веру¹¹. Тем не менее после официального снятия запрета на христианство в 1873 году далеко не все они вновь вошли в Католическую церковь: около 35 тысяч человек¹², называемые «скрытые христиане» (*какурэ кириситан*), предпочли продолжать следовать традициям и исповедовать собственную религию, приобретшую за долгие годы вынужденной маскировки синкретические черты¹³.

Несмотря на введенную в 1947 году свободу вероисповедания, «скрытые христиане» продолжали блюсти свою веру в том виде, в каком они получили ее от предков, поэтому по сложившейся традиции не записывали свои священные тексты: главы общин передавали их преемникам из уст в уста. В настоящее время общины «скрытых христиан» продолжают существовать на острове Кюсю и в его окрестностях (в первую очередь в префектуре Нагасаки), но число их членов стремительно сокращается: молодые люди в поисках заработка переезжают в большие города, где перестают следовать обычаям прошлого, и общины верующих постепенно вымирают. Поэтому сохранение их духовного наследия представляет собой крайне важную задачу для современных исследователей.

«Тэнти хадзимари-но кото»: краткая история обнаружения и исследования памятника

Японские христиане периода гонений были вынуждены сохранять секретность в условиях гонений, поэтому письменные памятники в их культуре крайне редки: если бы письменный текст христианского содержания был обнаружен при неожиданном обыске, это могло привести к гибели всей общины. Одним из немногих дошедших до настоящего времени письменных памятников является книга под названием «Тэнти хадзимари-но кото», или «Слово о начале Неба и Земли» (далее — «Тэнти...»), имев-

11. Бертова А.Д. Христианство в Японии: опыт историко-религиоведческого анализа. С. 23.
12. Harrington, A.M. (1980) "The Kakure Kirishitan and Their Place in Japan's Religious Tradition", *Japanese Journal of Religious Studies* 7/4: 318.
13. Бертова А.Д. Некоторые особенности религиозной практики и обычаев «тайных христиан» в Японии // Вестник СПбГУ. Серия 9: Филология, востоковедение, журналистика. 2008. № 3. С. 96.

шая для японских верующих особую значимость. К настоящему моменту было обнаружено десять рукописей данного текста с некоторыми вариациями.

Европейцы впервые узнали о книге «Тэнти...» в 1865 году, когда один из лидеров общин тайных христиан на Кюсю, *мидзуката*¹⁴ Доминго Матаити, передал ее рукопись уже упомянутому французскому миссионеру о. Бернару Птижану¹⁵. Птижан оценил этот текст довольно высоко, отметив, что нашел там лишь незначительные ошибки¹⁶. Видимо, такая оценка была вызвана в первую очередь тем восторгом, который он испытал, узнав, что в Японии катакомбные христианские общины более двух веков хранили свою веру в условиях полного отсутствия контакта с миссионерами. Однако далеко не все разделяли его мнение: многие католические священники считали этот текст ни на что не годным сочинением¹⁷. Судьба рукописи оказалась печальной: она была утрачена во время пожара в здании католической миссии в городе Йокогама в 1874 году, куда вместе с документами переехал отец Птижан¹⁸.

Не вошедшие в лоно Католической церкви «скрытые христиане» продолжали хранить свою веру в секрете, поэтому их культура далеко не сразу начала вызывать интерес ученых. Весомый вклад в изучение наследия японских тайных христиан внес первый исследователь «Тэнти...» Тагита Коя, который в 1930-е гг. в течение нескольких лет вел научную работу в местах концентрации общин «скрытых христиан»: в районе Сотомэ недалеко от Нагасаки, на островах Гото, а также в районе островов Икицуки и Хирадо¹⁹. В 1931 году один из местных верующих, старик по имени Монсукэ, рассказал наизусть текст «Тэнти...», который Тагита смог записать²⁰. Всего в разных общинах ученый смог по-

14. *Мидзуката* проводил самые важные для катакомбных верующих таинства и обряды — крещения и похороны.

15. Marnas, F. (1896) *La "Religion de Jésus" (Iaso ja-kyo) ressuscitée au Japon dans la seconde moitié du siècle*. T. 1, p. 507. Paris — Lyon: Delhomme et Briguet.

16. Ibid.

17. Whelan, Ch. *The Beginning of Heaven and Earth: The Sacred Book of Japan's Hidden Christians*, p. 14.

18. Ibid., p. 19.

19. Turnbull, S. (1998) *The Kakure Kirishitan of Japan: A Study of Their Development, Beliefs and Rituals to the Present Day*, p. 22–23. Richmond, Surrey: Curzon (Japan Library).

20. Tagita, K. (1978) *Showa Jidai-no Senpuku Kirishitan*, p. 77. Tokyo: Kokusho kankokai.

лучить девять рукописей этого произведения. Еще один, десятый вариант, был получен исследователем Диего Юки в районе Сотомэ — он скопировал рукопись, находящуюся в местной общине «скрытых христиан». Текстологическое исследование показало, что все эти десять манускриптов связаны по своему происхождению с районом Сотомэ (совр. префектура Нагасаки).

Наиболее полной версией «Тэнти...» считается вариант, полученный от некоего Симомура Дзэндзабуро и датировемый периодом Бунсэй (1818–1830) (т. н. версия *Дзэндзаэмон*, или *Дзэн*²¹). Эта версия была использована в качестве основной Тагита Коя, а также большинством других исследователей. Впервые в напечатанном виде она появилась в 1938–39 гг. Впоследствии сам Тагита неоднократно переиздавал версию *Дзэн*, а в 1966 году представил первый ее перевод на английский язык. Лингвистическим разбором данного варианта занималась филолог Кодзима Юкиэ, которая также составила к нему свои комментарии²².

Долгое время «Тэнти...» не вызывал особого интереса вне Японии, однако в 1998 году исследовательница Кристал Уилан сделала новый перевод версии *Дзэн* на английский язык. Несмотря на важность этого произведения для понимания религиозных представлений японских тайных христиан, оно пока не было переведено на русский язык.

Характеристика текста и его содержание

Текст рукописей записан японскими азбуками *хирагана* и *катакана* с вкраплением иероглифов. Используемый в тексте стиль близок к разговорному, поэтому некоторые исследователи считают, что изначально «Тэнти...» не имел статуса священного текста, а являлся собранием занимательных историй по мотивам Священного Писания, которые могли использоваться для наглядной демонстрации новообращенным основ христианской веры²³. Однако со временем, в условиях гонений, «Тэнти...» стал восприниматься как одна из немногих нитей, все еще духовно связывавших японских тайных христиан с миссионерами, поэтому постепенно приобрел сакральный характер.

21. Kojima, Y. (1969) “Tenri toshokan-zo “Tenchi Hajimari-no Koto”-ni tsuite-1”, *Tokai Gakuen Daigaku kiyo*. 6: 111

22. Ibid.

23. Whelan, Ch. *The Beginning of Heaven and Earth*.

Текст «Тэнти...» в наиболее полном варианте (*Дзэн*) делится на 15 глав. Первые две главы описывают события, соотносимые с Ветхим Заветом; еще двенадцать посвящены Новому Завету. Особняком стоит последняя, пятнадцатая глава, в которой рассказывается о Чистилище²⁴. Ниже приведено краткое содержание памятника по версии *Дзэн*, опубликованной Эбисава Аримити в 1970 году²⁵.

«Ветхозаветная» часть памятника начинается с рассказа о Боге-*Дэусу*²⁶ и сотворении им мира и людей (Адама и Евы, которые получили в свое распоряжение райский сад и произвели на свет двоих детей), а также о грехопадении, произошедшем по вине Люцифера (*Дзюсукхэру*). Он обманом заставил Еву съесть запретный плод под названием *масан*²⁷. Господь в гневе отправил женщину в некое место, называемое «Среднее Небо» (*Тютэн*), где она должна была в образе собаки раскаиваться в содеянном, а Адама и детей — на землю. Люцифер и поддерживавшие его ангелы также подверглись наказанию и превратились в злых *тэнгу*²⁸.

После попадания на землю дети Адама и Евы, мальчик *Тикоро* и девочка *Танхо*, провели обряд, во время которого Танхо кинула в Тикоро иглу, а тот бросил в сестру гребень. Это разбило их родственные узы и позволило заключить брак, в результате которого появилось человечество. Со временем люди начали предаваться алчности, эгоизму и красть рис у других. Господь, крайне опечаленный, послал праведнику по имени *Паппа Марудзи* (папа-мученик) пророчество о скором наступлении потопа. Потоп должен был произойти, когда глаза у каменных львов — охранителей буддийского храма — станут красными. *Паппа* смог заметить этот момент и спастся со своими детьми. Правда, одного из детей, хромого, он решил не брать с собой, оставив на верную смерть, но мальчика спас оживший лев из храма²⁹.

24. Место ее расположения неясно. Возможно, изначально истории, входящие в «Тэнти...», рассказывались отдельно, и при их составлении воедино расположение главы о Чистилище могло оказаться случайным.

25. Ebisawa, A. (et al., eds) (1970) *Kirishitan sho, Haiya sho. Nihon shiso taikēi*. Tokyo: Iwanami shoten.

26. *Дэусу* — японская транскрипция латинского слова Deus — «Бог».

27. Название произошло от португальского слова maçã — «яблоко».

28. *Тэнгу* — сверхъестественное существо из японских мифов. Обладает хитростью, коварством, недожинной силой. Часто изображается с длинным носом или с крыльями и вороньим клювом, большими выпученными глазами и рыжими волосами.

29. Ebisawa, A. (et al., eds) (1970) «Tenchi Hajimari-no Koto», in Ebisawa, A. (et al., eds) (1970) *Kirishitan sho, Haiya sho. Nihon shiso taikēi*, pp. 382-386.

Господь, пожалев вновь расплодившихся на земле людей, которые из-за грехопадения Адама и Евы после смерти не могут попасть в Рай (*Параисо*), а пребывают в месте под названием *Бэмбо* (Лимб), решает спасти их при помощи деления своего божественного тела. Он разделяется надвое, став одновременно и Божественным Сыном — *Хиурё*³⁰.

После этого начинается рассказ о благочестивой девушке по имени *Маруя*³¹ из страны Росон (видимо, филиппинский Лусон), получившей с Небес откровение, согласно которому она обретет спасение, если всю жизнь будет оставаться девственницей. В Марую влюбляется правитель Росона, однако она отказывает ему, несмотря на предлагаемые им сокровища, мотивируя тем, что не может стать ничьей женой. Чтобы доказать весомость своих слов, она обращается в молитве к Небу, после чего перед ней появляется поднос, полный еды, а затем, несмотря на летнее время, начинает идти снег. После этого за Маруей спускается цветочная повозка, и девушка восходит в ней на Небеса. Правитель Росона умирает от тоски по девушке.

Маруя, оказавшись на Небесах, рассказывает Господу, крайне удивленному ее прибытием³², историю о правителе Росона, после чего вновь возвращается на землю. Через некоторое время к ней спускается архангел Гавриил (*Сан Гамурия Арикандзё*) и просит Марую позволить Господу использовать ее тело для сохождения на землю. Маруя с радостью соглашается, и тогда Господь нисходит к ней в виде бабочки, которую она проглатывает и тут же беременеет.

Через четыре месяца Маруя отправляется навестить Елизавету (*Идзабэруна*), также беременную — в ее лоно незадолго до этого вошел посланный с небес Святой Иоанн (*Сан Дзюван*)³³. При встрече на реке Абэ две женщины обмениваются речами, впо-

30. Это название происходит от португальского слова *Filho* — «сын».

31. Есть предположение, что имя «Маруя» используется вместо «Марии» для конспирации, создавая особый кодовый язык, понятный лишь избранным.

32. Судя по этому отрывку, Господь в представлении японских тайных христиан не обладает всеведением.

33. В тексте «Тэнти...» *Сан Дзюван* (также *Сан Дзиван* и *Сан Дзюан*) определяется как *мидзу-но яку* (букв. «водная роль» или «официальный пост, контролирующий воду»), что можно трактовать либо как его функцию в небесной иерархии (водный чиновник), либо как его будущее предназначение как Крестителя. Интересно, что во многих общинах современных «скрытых христиан» святая вода, используемая во время ритуалов и таинства крещения, называется *Сан Дзюан-сама* («Господин Святой Иоанн»).

следствии ставшими молитвами «Аве Мария» и «Отче наш», и расходятся³⁴.

Когда родители Маруи заметили, что она беременна, они с позором выгнали ее из дома. После долгих тягот и скитаний она прибыла в страну Вифлеем (*Бэрэн*), где в стойле родила благословенного сына, а лошади и коровы согревали его своим дыханием. Увидев это чудо, хозяин стойла с женой и детьми пригласил Марую к себе и окружил заботой. Маруя же в ответ излечила больного сына хозяина, предложив ему искупаться в той же воде, что и она с ребенком. На восьмой день жизни благословенный младенец, размышляющий о привязанностях брэнного мира (*укиё-но кои*) и его жестокости (*мудзё*)³⁵, проходит обряд *сироку-сисан* (обрезание).

Через некоторое время о рождении благословенного ребенка узнали правители Турции (*Мэнтэо*), Мексики (*Гасунару*) и Франции (*Баутодзару*)³⁶, которые отправились в путешествие, чтобы поклониться младенцу. Сияющая в небе звезда привела их в Бэрэн, и они пришли ко двору правителя Бэрэна, *Ёротэцу* (Ирода), с вопросом о том, где им найти Правителя Небес, который недавно родился в этих местах. Впервые услышавший об этом Ёротэцу испугался, что будущий правитель Неба вскоре захватит его страну, поэтому позвал своих слуг по имени *Понся* и *Пирото*³⁷ и приказал им найти младенца. Узнав об этом, Маруя с младенцем пустилась в бегство и смогла обмануть Понся и Пирото, которые вынуждены были ни с чем вернуться к Ёротэцу. Маруя прибыла к реке *Баутисумо*³⁸, где встретила Святого Иоанна, и младенец был крещен в этой реке, получив имя *Дзюсукирисито* (Иисус Христос). Там же он совершил очередное чудо, разделив воды реки на 40 тысяч потоков, и те, кто попробовал воду из этих потоков, смогли почувствовать радости Рая. На сороковой день Гос-

34. Ibid., pp. 386–391.

35. Здесь очевидно влияние буддийского представления о мире как о брэнном, постоянно меняющемся и полном страданий.

36. Эти имена соотносятся с именами волхвов из Священного Предания — Мельхиор, Каспар и Валтасар. Интересен список стран, из которых, согласно «Тэнти...», пришли волхвы. Причины этого выбора неясны, однако можно утверждать, что японцы с начала XVII века знали о существовании упомянутых трех стран. Подробнее см. Whelan, Ch. *The Beginning of Heaven and Earth*, p. 94.

37. Очевидно, что Понся и Пирото — это Понтий Пилат, который в сознании японских тайных христиан превратился в двух отдельных людей.

38. От португ. слова *Bautismo* — «крещение».

подь призвал своего сына на Небеса и подарил ему корону. После этого тот вернулся на землю, где на пятидесятый день начал обучение в святилище в лесу *Дзэдзэмаруя*³⁹ под руководством спустившегося с Небес божественного наставника *Сагарамэнто*⁴⁰. Сагарамэнто наставлял его в течение семи дней, после чего вновь вернулся на Небеса, а Дзюсукирисито продолжил свое обучение до двенадцати лет⁴¹.

По достижении этого возраста Сын Божий начал проповедовать, вступив в спор с буддийским мудрецом по имени *Гакудзюран*, которому рассказал о том, что от земли до неба более 80 000 *дзэ*⁴², а тот, кого Гакудзюран почитает в качестве Будды, является Господом, Буддой, создавшим Вселенную и людей, а также несущим человечеству спасение в грядущем мире. Кроме того, Сын Божий пророчесствует о том, что дыхание, которое этот Будда вдохнул в людей, превратится во вздохи, настолько многочисленные, что они станут тайфуном, грозящим уничтожить землю и человечество, но Будда в итоге его остановит.

Слова Дзюсукирисито настолько впечатлили учеников Гакудзюрана, что они перешли к новому учителю. Так у мальчика появилось 12 учеников (*Конэсору*⁴³). Гакудзюран также думает о том, чтобы стать учеником Сына Божия, однако не решается отбросить книги, которые он так долго изучал, хотя Дзюсукирисито утверждает, что они все бесполезны. Чтобы убедить буддийского проповедника, Сын Божий кладет на весы все книги Гакудзюрана против одной-единственной своей книги, и последняя перевешивает. После этого Гакудзюран крестится, а Дзюсукирисито со своими учениками отправляется в Рим, где основывает сверкающий храм под названием *Санта Экирэндзя*⁴⁴, откуда начинает проповедовать спасение всему миру⁴⁵.

Тем временем злой царь Ёротэцу из Бэрэна, вознамерившись избавиться от Сына Божия, приказывает Понся и Пирото убить всех мальчиков до семи лет, и его прислужники уни-

39. Гефсиманский сад.

40. Происходит от слова «таинство» (порт. Sacramento), превратившееся в учителя Сына Божия.

41. Ibid., pp. 391–395.

42. *Дзэ* — японская единица измерения длины, равна примерно 3 метрам.

43. От латинского слова Confessor — священник, который выслушивает исповедь.

44. От латинского сочетания Santa Ecclesia — «Святая Церковь».

45. Ibid., pp. 396–398.

чтожают 44 444⁴⁶ ребенка. Когда Дзюсукирисито узнает об этом, он понимает, что эти убийства произошли из-за него, и удаляется для горестных раздумий в лес Дзэдэмаруя. Там он получает откровение от Господа, в котором тот сообщает, что раз все эти дети погибли из-за Дзюсукирисито, они не смогут попасть в Рай, пока сам Сын Божий не будет замучен и казнен для их спасения. Дзюсукирисито спокойно принимает свою судьбу.

В это время один из учеников Дзюсукирисито, *Дзюдацу* (Иуда), решает, соблазнившись наградой, предать учителя и передать его в руки Ёротэцу. Он сообщает местонахождение Дзюсукирисито, указав на церковь Санта Экирэндзя, куда его учитель вернулся после получения откровения. Получив награду, Дзюдацу возвращается к другим ученикам, однако по пути у него вырастает огромный нос и появляется длинный язык⁴⁷. Ученики понимают, что он предатель, и опозоренный Дзюдацу выбрасывает полученные деньги и кончает жизнь самоубийством⁴⁸.

Ёротэцу посылает Понся и Пирото в Рим, чтобы схватить Дзюсукирисито. Они ловят Сына Божия, тащат его в Бэрэн и подвергают истязаниям, после чего Ёротэцу приказывает распять его на холме *Карувая* (Голгофа).

После этого описывается гигантское Дерево Креста (*Куро-су-но ки*), растущее в месте под названием *Сантиссима*⁴⁹, и пророчество, гласящее, что придет время, когда Господь подожжет это дерево, и с ним сгорит весь мир. Затем указывается, что именно из этого дерева был сделан крест для распятия Дзюсукирисито.

По дороге на Голгофу Сын Божий встречает женщину по имени *Бэроника* (Вероника), которая из сострадания вытирает кровь с его лица. Когда Дзюсукирисито поднимается на холм, его прививают гвоздями к кресту между двумя разбойниками, один из которых возмущается жестокостью казни и утверждает, что ее причиной является именно Сын Божий. Второй же говорит, что первый неправ, и они двое — преступники, а Дзюсукирисито невинен. Этот второй оказывается выросшим больным мальчиком,

46. В японском языке цифра 4 омонимична слову «смерть», поэтому число 44 444 многократно усиливает тяжесть совершенного Иродом и его приспешниками преступления.

47. Это описание напоминает *тэнгу*, то есть Дзюдацу, как и низвергнутые после грехопадения ангелы, приобретает вид чудовища.

48. Ibid., pp. 398–400.

49. Происходит от слова Sanctissima, то есть «пресвятая».

который когда-то выздоровел, искупавшись в воде после Маруи и младенца в доме хозяина стойла⁵⁰.

После этого описываются мучения Дзюсукирисито на кресте. Наконец Ёротэцу приказывает стражникам убить Сына Божия, но у них ничего не получается, поэтому они просят проходящего мимо слепца за деньги проткнуть тело Дзюсукирисито копьём; тот соглашается, из нанесенной им раны брызжет кровь, которая попадает на лицо слепца, и тот прозревает. Слепец, крайне довольный этим, говорит, что надо было ему раньше убить этого негодяя, чтобы скорее прозреть. И тут он вновь теряет зрение. Сын Божий умирает и восходит на Небеса⁵¹.

В пятницу Дзюсукирисито вновь сходит на землю, где остается до субботы и предстает своим ученикам стоящим на крышке собственного гроба. После этого он вновь поднимается на Небо и на третий день садится по правую руку от Господа. После этого для спасения живых и мертвых он сходит с Неба и идет в храм *Санта Экирэндзя*, где встречается со своим главным учеником по имени *Паппа* (папа римский). Сорок дней *Дзюсукирисито* учит его тому, как достичь спасения, и описывает, какова жизнь после смерти. После этого он еще десять дней читает проповеди ученикам, а на пятидесятый день возвращается на Небеса. Маруя также поднимается на Небеса и становится одним из лиц Троицы — *Сухэруто Санто*⁵². При этом дается комментарий, что Господь разделился на три тела, хотя изначально был единым⁵³.

Дзюсукирисито дает имена всем убитым из-за него детям и провожает их души в Рай — *Параисо*. Туда же он приводит всех, кто помогал ему на земле. Маруя просит Господа смилостивиться над погибшим из-за нее правителем Росона, которого Господь также спасает, и правитель с Маруей женятся.

После этого рассказывается о том, кого Господь определил на самые ответственные посты на небесах и на земле. *Сан Мигури* (архангел Михаил) стал держателем весов, который в храме *Дзюрисярэн* (Иерусалим) спрашивает людей о грехах и отправляет хороших людей в Рай, а плохих — в Ад. Грешников он наказывает так, чтобы заставить их максимально устыдиться собствен-

50. Ibid., pp. 400–402.

51. Ibid., p. 402–404.

52. Название происходит от латинского словосочетания Spiritus Sanctus — «Святой Дух».

53. Ibid., pp. 404–405.

ных грехов. Однако даже за хорошими людьми ведут охоту злые чудовища *тэнгу*, норовящие овладеть ими. Сан Мигири отпугивает их мечом и отправляет души таких людей в *Фурукатория*⁵⁴. Если они сознаются во всех своих грехах, он отправляет их в Рай. В Ад в любом случае попадают те, кто причинил вред другим или совершил самоубийство.

У ворот рая стоит Святой Петр (*Сан Пэйторо*). При приближении к воротам необходимо прочитать открывающую их специальную молитву-*орасё*⁵⁵. Святой Павел (*Сан Пауро*) оценивает степень добра и зла в людях, а тех, кто не был ни злым, ни добрым, отправляет в Фурукатория. В расследовании грехов принимает участие также святой Иоанн (*Сан Дзиван*)⁵⁶.

Предпоследняя глава «Тэнти...» повествует о будущем разрушении нашего мира, когда на землю опустится огромный огненный шар, и в течение семи лет будут дуть ураганы, идти ливневые дожди. Еда закончится, и люди начнут пожирать друг друга. После этого появятся злые *тэнгу*, которые превратят адские плоды *масан* в различные соблазнительные предметы, и возжаждавшие их люди будут падать в Ад. Через семь лет хаоса поля вновь будут приносить богатый урожай, и наступит период полного довольства, а люди получат последний шанс вернуться на путь добродетели. Через три года Дерево Креста из Сантисима полностью сгорит, вода в морях превратится в масло и загорится. Вскоре загорятся деревья и травы, а животные будут молить о том, чтобы люди съели их, чтобы вместе с ними получить шанс спастись.

Затем мир превратится в море белого песка. Тогда *Сантосу*⁵⁷ подует в трубу и призовет тех людей, кто был сотворен первым, затем тех, кто умер давным-давно, а затем тех, кто погиб от разрушительного огня. Так Господь даст людским душам вновь предстать перед ним вместе со своими телами. Души тех, кто был кремирован, будут скитаться в вечной темноте. Никогда не вернуться к своим телам и те, чьи тела были съедены другими людьми, поэтому нельзя принимать лекарства, сделанные из мумий (*миира-но кусури*). Господь спустится к душам и некоторых пометит своей печатью. После этого кто-то окажется справа, а кто-то — слева от него. Оказавшиеся слева попадут

54. От португальского слова Purgatorio — «Чистилище».

55. От лат. Oratio — «молитва».

56. Ibid., pp. 405–406.

57. От лат. слова Sanctos — «святой».

вместе с *тэнгу* в ад под названием *Бэмбо* (Лимб). Оказавшиеся же справа поднимутся с Господом в Рай и все станут буддами (*хоттай-о укэру*)⁵⁸.

Последняя глава «Тэнти...» кажется не связанной с основным повествованием. Тагита Коя в своих комментариях к тексту называет ее «приложением». В ней говорится о двух друзьях, пообещавших друг другу, что тот из них, кто умрет первым, обязательно сообщит другому, что находится по ту сторону жизни. После смерти одного из них другой был безутешен, но через три года его усопший друг появился, причем часть его тела пылала пламенем из Чистилища. Его друг тоже захотел испытать на себе этот очищающий грехи огонь, собрал костер и разжег его этим пламенем, после чего тело его сгорело, но сам он за свою праведность присоединился к душам в Раю и стал называться *Сантосу-сама*, то есть «господин святой»⁵⁹.

«Тэнти хадзимари-но кото» как отражение особого мировосприятия тайных христиан

Если посмотреть на вышеизложенное содержание «Тэнти...», то можно заметить, что оно довольно эклектично и сочетает в себе библейские сюжеты, европейские христианские легенды (например, историю о Веронике, утершей кровь с лица Иисуса, или о том, как Мария вызвала своей молитвой снег среди лета), а также элементы японских преданий и мифов. К последним относится, например, сочетание браком сиблингов — сына и дочери Адама и Евы, которые перед этим совершают ритуал, напоминающий проведенный японскими божествами-прародителями, также братом и сестрой Идзанаги и Идзанами⁶⁰, а затем «учатся у птиц любви» создавать потомство, точно так же, как Идзанаги и Идзанами учились брачным играм у трясогузок⁶¹. Горемычный старший сын Паппа Марудзи, которого отец не захотел брать с собой на корабль, похож на несчастное дитя-пиявку Хируко, первого ребенка Идзанаги и Идзанами: увидев,

58. Ibid., pp. 406–408.

59. Ibid., p. 408–409.

60. Пинус Е. М. (пер.) Кодзики — Записи о деяниях древности. Свиток 1-й. Мифы. Пер. со старояп. Е. М. Пинус. СПб.: Шар, 1994. С. 59–60.

61. Ермакова Л.М., Мещеряков А.Н. (пер.) Нихон сёки. Анналы Японии. Т. 1. СПб.: Гиперион, 1997. С. 120.

насколько дитя уродливо, боги отправили его на камышовой ладье восвояси, фактически отказавшись от него⁶². Правда, христианское сострадание к увечным не позволило сочинителям «Тэнти...» сделать так, чтобы мальчик пострадал, поэтому его спас лев из храма, посланный, вероятно, самим Господом⁶³. Также история Маруи и правителя Росона повторяет мотив возвращения небожительницы, в которую влюблен правитель, на небо⁶⁴. Интересным является и сюжет о поглощении Маруей бабочки для зачатия Сына Божия⁶⁵.

Заметно в тексте и влияние буддийских представлений. Так, в самом начале первой главы, при описании Господа указывается, что он имеет 200 признаков совершенства (*со*)⁶⁶. Обычно эта характеристика используется в буддизме при описании Будды, который традиционно считается обладателем 32 главных и 80 второстепенных признаков совершенства⁶⁷. Упоминание о 200 признаках в отношении Господа, видимо, должно было продемонстрировать, насколько христианский Бог превосходит по своей силе буддийских божеств. Младенец Иисус перед обрядом обрезания размышляет о бренности мира, во время спора с Гакудзюраном Иисус называет Господа «Буддой, создавшим небо, землю, солнце, луну, рай Парайсо, людей и все остальное»⁶⁸. Во время подготовки к своей проповеди на земле Иисус после разговора с Господом на Небесах спускается на гору Табор и «приобретает тело Закона» (*хоттай насарэру*)⁶⁹. Здесь используется буддийский термин, означающий вступление на монашеский путь или

62. Там же. С. 119.

63. Ebisawa, A. (et al., eds) (1970) "Tenchi Hajimari-no Koto", p. 387.

64. Мотив восхождения в волшебной повозке на небо часто встречается в японских историях о небожителях, например, в «Повести о старике Такэтори», где прекрасная дева Кагуя-химэ, оказавшись небожительницей, поднимается на небеса, оставляя влюбленного в нее императора тосковать до конца своих дней.

65. Истории о чудесном зачатии выдающихся личностей через проглатывание различных предметов или существ весьма распространены на Дальнем Востоке. Например, по легенде, принц Сётоку Тайси, один из выдающихся деятелей японского буддизма, был зачат, когда в рот его матери впрыгнул золотой монах; мать легендарного основателя китайского государства Шан-Инь, Ци, забеременела после того, как съела яйцо ласточки и т. д.

66. Ibid., p. 382.

67. Стрелков А.М., Торчинов Е.А., Монгуш М.В., Рябов С.В. Буддизм. Каноны. История. Искусство. М.: ИПЦ «Дизайн. Информация. Картография», 2006. С. 30.

68. Ebisawa, A. (et al., eds) (1970) "Tenchi Hajimari-no Koto", p. 397.

69. Ibid., p. 395.

даже достижение статуса будды⁷⁰. Тот же термин используется в предпоследней главе, где говорится о том, что в итоге все праведники попадут в Рай и станут буддами (*хоттай-о укэру*). Кроме того, во время, казалось бы, основного идеологического спора Иисуса с буддийским мудрецом Гакудзюраном Сын Божий по сути не опровергает сказанное своим оппонентом — он лишь уточняет и утверждает, что существо, почитаемое как Будда — это Господь. Все это указывает на то, что четкой границы между буддизмом и христианством в представлениях японских тайных христиан не было, а понятия и термины перетекали из одной религии в другую практически беспрепятственно.

В тексте наблюдается также некоторая путаница с именами, в результате которой некоторые имена раздваиваются, как Понтий Пилат, превратившийся сразу в двух человек — *Понся* и *Пирото*; некоторые приобретают новый смысл и начинают жить своей, отличной от христианских положений жизнью. Ко вторым относится, например, персонаж по имени *Сагарамэнто*, посланный с небес наставник Иисуса, так как его имя является переложением португальского слова «таинство» — *Sacramento*. Из слова же *Sanctissima* («пресвятая») было образовано географическое название *Сантиссима* — остров, где растет Дерево Креста.

«Тэнти...» погружает читателя в мир, где действуют свои законы пространства и времени. Герои с легкостью перемещаются между точками, которые, казалось бы, сильно удалены друг от друга. Мария из Лусона добирается до Вифлеема; на поклон к божественному младенцу приходят правители Мексики, Франции и Турции; сам Сын Божий в двенадцатилетнем возрасте приходит из Вифлеема в Рим. К тому же, Иисус и Мария постоянно путешествуют на Небеса и встречаются с Господом, что подчеркивает их божественный, а не человеческий характер. Этим они больше напоминают небожителей из традиционных японских легенд, нежели героев Священного Писания.

Временные законы также далеко не всегда соблюдаются, что позволяет Адаму и Еве прочитать после своего грехопадения молитву «*Salve Regina*», посвященную Богородице, которой еще нет и в помине⁷¹.

70. В буддийских школах, почитающих Будду Амитабху, этот термин применяется к самому Амитабхе для обозначения его состояния пребывания в Западном Раю — «Чистой Земле».

71. *Ibid.*, p. 384.

Текст поражает большим числом деталей, которые в течение нескольких веков сохранила память тайных христиан. Так, основные имена и вехи оказались практически полностью отражены в повествовании, иногда даже добавлены новые. Например, точно указывается число убитых Иродом детей (44 444 человека), добавлено чудо исцеления больного мальчика через купание в той же воде, что и Мария с младенцем, а также история слепца, пронзившего грудь распятого на кресте Иисуса, а потом повторная потеря им зрения; одна книга Иисуса перевешивает все книги Гакудзюрана; река, в которой Иисус крестится, делится на бесчисленное число потоков, и все, кто пьет из них, отправляются в Рай. Запомнились даже имена волхвов, пришедших поклониться младенцу Иисусу, хотя они не были зафиксированы в Священном Писании, а появляются только в Предании.

Конечно, большая часть Ветхого Завета в повествование не вошла, однако есть вероятность, что сами миссионеры не торопились знакомить японских новообращенных с перипетиями жизни еврейского народа до пришествия Иисуса. Жизнь же Иисуса описывается весьма подробно, причем с указанием конкретных дней или лет, когда с ним произошло что-то важное. Например, четко указывается, на какой день он прошел обряд обрезания, когда он начал вести философские диспуты, сколько дней пробыл на Небесах. Катакомбные верующие даже сохранили воспоминание о важности сорока и пятидесяти дней с момента воскресения Иисуса, правда, соотносимые с этими датами события отличаются от новозаветных.

Вместе с тем трактовка крайне важных для христианства моментов, связанных с доктринальной стороной учения, значительно отличается от традиционной христианской. В частности, изменяется представление о Святой Троице, которая в японском варианте сначала вообще состоит из двух персон — Господа и выделившегося из него сына *Хиурё*, а затем — из трех, но вместо Святого Духа в нее входит Мария, причем будучи замужем за правителем Росона. Это демонстрирует, что лица Троицы в понимании японских катакомбных христиан возникают последовательно во времени и действуют совершенно независимо друг от друга. Правда, необходимо отметить, что догмат о Святой Троице до сих пор является одним из самых трудных для обыденного понимания в традиционном христианстве, поэтому неудивительно, что оказавшиеся без духовного наставления миссионеров японцы преобразовали его в нечто более наглядное и объяснимое. Воз-

вышение Марии до одного из лиц Господа также довольно закономерно. Во-первых, в католичестве весьма развит культ Девы Марии, поэтому наивысшее почтение к ней японские верующие могли воспринять непосредственно от миссионеров. Во-вторых, именно милосердный женский образ Богоматери стал особенно популярен среди тайных христиан во время жестоких гонений со стороны правительства Токугава. Одним из тайных предметов почитания для скрывающих свою веру христиан стали статуэтки, изображающие бодхисаттву милосердия Авалокитешвару (яп. Каннон) с ребенком. Верующие хранили эти статуэтки в своих домах и поклонялись им как образу Марии с младенцем, поэтому эти изображения получили название Мария-Каннон.

Один из ключевых моментов христианской доктрины, причина смерти Сына Божия на кресте, также был осмыслен японскими верующими весьма самобытно. Основной причиной распятия Иисуса является то, что он стал причиной смерти убитых Иродом вместо него детей, души которых оказались лишены возможности попасть в Рай. Таким образом, причина смерти Сына Божия в интерпретации тайных христиан приобрела гораздо более конкретный и житейски понятный характер.

Сам же Господь, кажется, перестает быть всеведущим, удивляясь появлению на Небесах Марии, советуется с ангелами, чтобы узнать, как ему лучше поступить с людьми, а также получает статус Будды.

Еще одна любопытная особенность «Тэнти...» связана с тем, что некоторые истории и детали тайные христиане, видимо, добавили от себя. Есть несколько сюжетов, которым сложно найти прототипы в европейских христианских легендах. В их число входит, например, история о том, как вода, в которой купались Мария и младенец, излечивает сына хозяина дома, где они остановились; история о правителе Росона, за которого в итоге выходит замуж вознесшаяся на Небеса Мария, ставшая к тому времени одним из лиц Святой Троицы; история о Чистилище в самом конце повествования. Кроме того, японские христиане придумали ряд новых деталей, которые отсутствуют в западных текстах. Так, в тексте можно найти объяснение возникновения важнейших христианских молитв — «Отче наш» и «Аве Мария», причем название последней объясняется тем, что беременная будущим Иоанном Крестителем Елизавета, произнесшая эту молитву, встретила с Марией, к которой эта молитва обращена, на реке Абэ. Внешность Иуды после предательства Сына Божия преобразуется, сам он превращается в подобие чудо-

вища *тэнгу*, а кончает жизнь самоубийством из-за стыда за свою новую внешность. Иисус рассказывает буддийскому ученому Гакудзюрану о реальном устройстве Вселенной, называя точную высоту от земли до неба — 80 000 дзё. В повествование о потопе добавлена история о том, что Паппа Марудзи ежедневно ходил к буддийскому храму, чтобы смотреть, не покраснели ли глаза у львов; кроме того, есть вставка про бедного хромого мальчика — сына Папшы, которого тот решил не брать с собой, но мальчик все равно в итоге был спасен львом-стражем. Интересные пассажи можно обнаружить и в описании Апокалипсиса: охотящиеся за душами людей *тэнгу* будут использовать в качестве основного своего инструмента плоды *масан*, которые будут превращать в различные привлекательные предметы, а соблазнившиеся ими люди отправятся навеки в Ад; когда же начнется полное светопреставление и огонь будет поглощать землю, животные взмолятся о том, чтобы быть съеденными людьми, потому что так они получают хоть какой-то шанс вместе с этими людьми впоследствии попасть в Рай.

Таких вставок по всему тексту немало. Подобное пристальное внимание к деталям, будь то полученным извне или придуманным самостоятельно, может объясняться тем, что в условиях отсутствия миссионеров именно детальность повествования свидетельствовала для катакомбных верующих о достоверности излагаемых историй. Кроме того, верующим, по всей видимости, было легче заучить детали, чем, находясь в критических условиях подполья, вникать в глубину христианской догматики — вопросов, которые могли быть поставлены и решены только в диалоге с миссионерами.

Повествование «Тэнти...» поражает и своей завершенностью — все сюжетные линии в итоге доведены до должного конца; все обязательно получают по заслугам, причем совершенно необязательно в следующей жизни. Все невинно убиенные младенцы оказываются в Раю, туда же сразу попадают те, кто помог Иисусу; те же, кто сделал что-то против него, тут же получают по заслугам, как слепец, проткнувший на кресте тело Спасителя. Не оказывается забытым даже умерший от несчастной любви к Маруе правитель Росона: он не просто попадает в Рай, но и получает возможность в итоге жениться на Маруе. Заканчивается эта идиллия тем, что Господь назначает ангелов, апостолов и святых следить за тем, чтобы отныне все на земле было справедливо.

Это скорое воздаяние за все совершенное больше напоминает действие буддийского закона причинно-следственной связи,

нежели христианское упование на спасение после смерти. Возможно, именно представление о карме и легло в основу идеи о счастливом завершении истории о Дзюсукирисуто, где никто не остался обиженным. Эта позитивная нота должна была давать катакомбным верующим надежду на скорое избавление от своих тягот и невзгод и наступление новой, более радостной и справедливой жизни. В этом свете финальная глава про Чистилище, существование которого засвидетельствовал один из друзей, вернувшихся специально для этого с того света, должна, вероятно, подтвердить истинность всех предыдущих глав и убедить верующих, что их страдания не напрасны, а те, кто добровольно идет на смерть ради своих идеалов, непременно станут святыми.

Заключение

Анализ текста «Тэнти...» показал, что данная книга обладает рядом особенностей. Во-первых, пространство и время в ней устроены весьма своеобразно: пространство имеет тенденцию сжиматься в случае необходимости, что характерно для сказок и преданий, а время периодически забегает вперед, заставляя героев делать нелогичные вещи, например, читать «Salve Regina» задолго до рождения Богородицы. Это делает повествование неисторичным, не привязанным ни к какому конкретному месту и эпохе, поэтому у читателя создается впечатление, что описанные события могли иметь место в любой стране, в том числе и в Японии.

Во-вторых, детальность повествования в мелочах (цифрах, именах, датах) сочетается с неправильной с точки зрения традиционного христианства трактовкой базовых доктрин — определения Бога, сущности Святой Троицы, смысла жертвы Христа на кресте и т.д. Внимание к деталям могло быть вызвано желанием верующих заучить наизусть и передавать как священный текст все слова миссионеров, а неправильная трактовка доктринальных вопросов — с их изначальной сложностью, недостаточным уровнем подготовки японских новообращенных и отсутствием наставников, которые могли бы внести в их понимание необходимые корректировки. В условиях изоляции тайным христианам гораздо проще и интереснее оказалось сохранить детали, чем догматы. При этом весьма показательно, что современные «скрытые христиане» не торопятся изменять то, что их предки когда-то неправильно поняли, потому что эта неправильность становится одним из неотъемлемых элементов традиции и осознается как часть уникальности их религии.

Третья важная особенность «Тэнти...» связана с наличием в этой книге творческого подхода верующих к переданному миссионерами наследию. Повествование обросло сюжетами, которых изначально не было в Священном Писании. Иногда вставки, сделанные самими верующими, ограничиваются только цифрами (например, 44 444 убитых Иродом младенца), а порой они представляют собой целые отдельные истории, вплетаемые в изначальную христианскую канву. История о браке между детьми Адама и Евы, сватовство правителя Росона к Маруе, спасший хромого сына Паппа Марудзи, лев из буддийского храма, спор Дзюсукирисито с буддийским мудрецом Гакудзюраном, превратившийся в *тангу* Иуда, вставка о Дереве Креста и Чистилище — все эти сюжеты представляют собой переплетение традиционных японских мотивов с продуктом фантазии японских верующих, в достаточной степени проникнутых христианством, чтобы на основе его ценностей делать свои построения, уже не чисто японские, но и отличные от западной христианской традиции.

Книга «Тэнти хадзимари-но кото» представляет собой уникальный, весьма сложный с точки зрения смешения различных традиций памятник. Катакомбные верующие, а за ними и современные «скрытые христиане» не просто смешали христианские положения с элементами традиционных религий. Они создали свой мир с особыми законами пространства и времени, где живут их герои, события жизни которых хотя местами и весьма схожи с библейскими, но в своей совокупности образуют нечто совершенно иное. Верования японских тайных христиан, наверно, не вполне корректно было бы называть искажением христианства: это отдельная замкнутая система, образовавшаяся в условиях изоляции от миссионеров, и самодостаточная, не требующая никаких исправлений и корректив.

Библиография / References

- Бертова А.Д.* Некоторые особенности религиозной практики и обычаев «тайных христиан» в Японии // Вестник СПбГУ. Серия 9: Филология, востоковедение, журналистика. 2008. № 3. С. 95–99.
- Бертова А.Д.* Христианство в Японии: опыт историко-религиоведческого анализа. СПб.: Наука, 2017.
- Гришелева Л.Д.* Формирование японской национальной культуры. Конец XVI — начало XX века. М.: Наука, 1986.
- Ермакова Л.М., Мещеряков А.Н.* (пер.) Нихон сёки. Анналы Японии. Т. 1. СПб.: Гиперион, 1997.

- Пинус Е.М. (пер.) Кодзики — Записи о деяниях древности. Свиток 1-й. Мифы. Пер. со старояп. Е.М. Пинус. СПб.: Шар, 1994.
- Стрелков А.М., Торчинов Е.А., Монгуш М.В., Рыбов С.В. Буддизм. Каноны. История. Искусство. М.: ИПЦ «Дизайн. Информация. Картография», 2006.
- Bertova, A. (2017) *Hristianstvo v Iaponii: Opyt Istoriko-religiovedcheskogo Analiza* [Christianity in Japan: An Attempt of Historical and Religious Analysis]. St. Petersburg: Nauka.
- Bertova, A. (2008) “Nekotorye osobennosti religioznoi praktiki i obychev “tainyh hristian” v Iaponii” [Characteristic features of religious practice and customs of the “Hidden Christians” in Japan], *Vestnik SPbGU. Seriya 9: Filologiya, vostokovedenie, zhurnalistika*. 3: 95–99.
- Ebisawa, A. (et al., eds) (1970) *Kirishitan sho, Haiya sho. Nihon shiso taikai* [Kirishitan and Anti-Kirishitan Writings. Collection of Japanese Thought]. Tokyo: Iwanami shoten.
- Ebisawa, A. (et al., eds) (1970) “Tenchi Hajimari-no Koto”, in Ebisawa, A. (et al., eds) (1970) *Kirishitan sho, Haiya sho. Nihon shiso taikai* [Kirishitan and Anti-Kirishitan Writings. Collection of Japanese Thought]. Tokyo: Iwanami shoten.
- Elison, G. (1988) *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ermakova, L., Meshcheriakov, A. (tr.) (1997) *Nihon shoki. Annaly Iaponii*. T. 1. St. Petersburg: Giperion.
- Grisheleva, L. (1986) *Formirovanie iaponskoi national'noi kul'tury. Konets XVI — nachalo XX veka*. Moscow: Nauka.
- Kasahara, K. (ed.) (2001) *A History of Japanese Religion*. Tokyo: Kosei Publishing Co.
- Kojima, Y. (1969) “Tenri toshokan-zo “Tenchi Hajimari-no Koto”-ni tsuite-1” [About “The Beginning of Heaven and Earth” retained by Tenri Library (1)], *Tokai Gakuen Daigaku kiyō*. 6: 111–130.
- Harrington, A.M. (1980) “The Kakure Kirishitan and Their Place in Japan’s Religious Tradition”, *Japanese Journal of Religious Studies*. 7/4: 318–336.
- Marnas, F. (1896) *La “Religion de Jésus” (Iaso ja-kyo) ressuscitée au Japon dans la seconde moitié du siècle*. T. 1. Paris — Lyon: Delhomme et Briguet.
- Miyazaki, K. (2006) *Kakure Kirishitan-no shinko sekai* [Spiritual World of the “Hidden Christians”. Tokyo: Tokyo daigaku shuppansha.
- Miyazaki, K. (2003) “The Kakure Kirishitan Tradition”, in M.R. Mullins (ed.) *Handbook of Christianity in Japan*. Leiden, Boston: Brill.
- Nosco, P. (2007) “The Experiences of Christians During the Underground Years and Thereafter”, *Japanese Journal of Religious Studies*. 34/1: 85–97.
- Pinus, E. (tr.) (1994) *Kojiki — Zapisi o deyaniiyah drevnosti. Svitok 1. Mify*. St. Petersburg: Shar.
- Strelkov, A., Torchinov, E., Mongush, M., Ryabov, S. (2006) *Buddizm. Kanony. Istoriiia. Iskusstvo*. Moscow: IPTS “Dizain. Informatsiia. Kartografiia”.
- Tagita, K. (1978) *Showa Jidai-no Senpuku Kirishitan* [Secret Christians of the Showa era]. Tokyo: Kokusho kankokai.
- Turnbull, S. (1998) *The Kakure Kirishitan of Japan: A Study of Their Development, Beliefs and Rituals to the Present Day*. Richmond, Surrey: Curzon (Japan Library).
- Whelan, Ch. (1998) *The Beginning of Heaven and Earth: The Sacred Book of Japan’s Hidden Christians*. Honolulu: University of Hawai’i Press.



РЕНАТ БЕККИН

«Укоротить хвост незаконных религиозных деятелей».

Об идейной эволюции взглядов Файзрахмана Саттарова на роль «официального духовенства» в жизни мусульман России

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-4-277-323>

Renat Bekkin

“Dock the Tail of Illegal Religious Figures.” Ideological Evolution of Faizrakhman Sattarov’s Views on the Role of Official Clergy in the Life of the Russian Muslims

Renat Bekkin — Institute for African Studies of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia); bekkin@mail.ru

The article aims to understand the factors that have influenced the ideological evolution of Faizrakhman Sattarov (1929–2015), the founder and leader of the religious community “Faizrakhmanists”. According to the author, the main point in Sattarov’s evolution was his reappraisal of the role of the so-called “official Muslim clergy” in the religious life of the Russian Muslims. The author considers two texts, which, in his opinion, belong to F. Sattarov’s authorship: a Friday sermon delivered in connection with the 50th anniversary of the October Revolution, and a compendium on the basics of Islamic doctrine. Both documents are related to the period when Sattarov worked as imam-khatib at the Leningrad Cathedral Mosque. The texts are examined in the context of Sattarov’s biography.

Автор выражает благодарность халифу общины «истинных мусульман» Гумару Ганиеву, а также Аише Назыповой за предоставленные сведения.

Keywords: Faizrakhman Sattarov, Nasrullah-babay, Faizrakhmanists, the Leningrad Cathedral mosque, Islam in the USSR.

В ЛИТЕРАТУРЕ, посвященной исламу в России во второй половине XX в., имя Файзрахмана Миннахметовича Саттарова (1929–2015) упоминается в основном в связи с проповедью им в 1980–2000-е гг. собственного религиозного учения и основанием общины, получившей наименование файзрахманистов¹.

В настоящей статье я сознательно не характеризую файзрахманистов как секту. В исламе, как известно, нет ортодоксии, соответственно некорректно говорить и о существовании сект. Исламский термин «фирка», употребляемый по отношению к религиозным группам в исламе, на мой взгляд, не может быть переведен на русский язык как «секта», поскольку за последним понятием скрывается вполне определенное значение, присущее христианству и неприменимое по отношению к мусульманской религии. Поэтому в дальнейшем я буду характеризовать файзрахманистов как общину.

Дискуссионным является вопрос о том, насколько учение файзрахманистов соотносится с базовыми принципами ислама. Посвященные общине статьи не содержат подробного анализа идеологии Ф. Саттарова².

1. Якупов В. Неофициальный ислам в Татарстане: движения, течения, секты. Казань, 2003. С. 22–23; Сулейманов Р. Файзрахманисты: секта исламского происхождения в Татарстане в начале XXI века // Евразийское пространство: цивилизационные кризисы и поиск путей гражданского согласия: материалы I Евразийского научного форума (30 июня – 2 июля 2008 г.) в 2-х т. Казань, 2013. Т. I / Под ред. Б.М. Ягудина. С. 6–12; Сызранов А. Деятельность некоторых нетрадиционных мусульманских организаций на территории Поволжья в конце XX – начале XXI в. // Гуманитарные и юридические исследования. 2015. С. 55. Термин «файзрахманисты» воспринимается самими представителями общины как оскорбительный. Они предпочитают называть себя «истинными мусульманами» (му'минами) или партией Аллаха (Хизбаллах). Полевые материалы автора (ПМА). Интервью с Г. Ганиевым. 07.06.2017.
2. Краткий анализ особенностей учения Ф. Саттарова содержится в статье А.М. Ахунова, посвященной файзрахманистам, в энциклопедическом словаре «Ислам в Татарстане». См.: Ислам в Татарстане: энциклопедический словарь. М., 2017. С. 225. В статье Р.Н. Мансурова «Нововведения в исламе на примере религиозной группы файзрахманистов» приводится сравнительная таблица основных идей Ф. Саттарова и соответствующих положений в суннитском направлении ислама: Мансуров Р. Нововведения в исламе на примере религиозной группы файзрахманистов // Этика меняющегося мира: теория, практика, технологии сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции в рамках

Я придерживаюсь той точки зрения, что община файзрахманитов перестала быть частью мусульманской уммы во второй половине 2000-х гг., когда началась самоизоляция Саттарова и его последователей от остального мира³. До этого файзрахманиты участвовали в коллективных намазах в казанских мечетях: Марджани, Закабанной и др. В ходе богослужения Саттаров, или Насрулла-бабай, как его также именовали в общине, нередко поправлял тех, кто, по его мнению, совершал ошибки в исполнении обрядов, а также выступал с проповедью своих идей. Последнее послужило, в частности, поводом для изгнания Саттарова и его последователей из Закабанной мечети⁴.

Таким образом, происходившая во второй половине 2000-х гг. маргинализация движения была порождена как внутренними, так и внешними факторами. Недопущение файзрахманитов к участию в совместных религиозных практиках в мечетях Казани стало результатом неприятия имамами мечетей того, как Ф. Саттаров интерпретировал некоторые вопросы религиозной догматики и *фикха*⁵. Что касается самого Файзрахмана хазрата и его последователей, то они не только не избегали общения с остальными мусульманами, но, напротив, пытались взаимодействовать с уммой, поскольку видели в этом возможность для распространения своего учения. Саттаров стремился оказывать влия-

III Международного научно-образовательного форума / Отв. ред.: Е.Н. Викторук. 2015. С. 35–36.

3. А. Ахунов называет рубежной датой 2007 г. До этого времени файзрахманиты «ходили по мечетям, церквям и синагогам Казани, извещая присутствующих о приходе “нового пророка” Ф. Саттарова». См.: Ислам в Татарстане: энциклопедический словарь. С. 225.
4. Так, по свидетельству Д. Шагавиева, Ф. Саттаров заявил прилюдно в Закабанной мечети, что ему было откровение (возможно, во сне), в котором были объявлены запретными близкие отношения между супругами в ночное время — независимо от того, речь идет о Рамадане или о другом месяце. Тогда имам-хатиб мечети Исхак Лутфуллин изгнал Саттарова со словами, что «незаконнорожденным (*зинадан туган*) тут делать нечего». После этого Саттаров и его последователи стали ходить на пятничные намазы в мечеть Марджани (ИМА. Интервью с Д. Шагавиевым. 31.05.2018).
5. По мнению А. Ахунова, высказанному автору данной статьи, нельзя сбрасывать со счетов и экономический фактор. Сужение материальной базы общины в результате запрета властями незаконной (незарегистрированной) коммерческой деятельности файзрахманитов могло послужить одной из причин самоизоляции общины. Дело в том, что Ф. Саттаров запрещал членам общины оплачивать аренду торговых площадей, осуществлять коммунальные платежи, выплачивать любые виды налогов, взимаемых государственными органами. См.: Ислам в Татарстане: энциклопедический словарь. С. 225.

ние как на рядовых прихожан мечетей, так и на представителей т. н. «официального мусульманского духовенства»⁶.

Довольно сложно охарактеризовать общину файзрахманистов с точки зрения ее принадлежности к тому или иному течению в исламе. Удачной, на мой взгляд, представляется определение специалиста по современным исламским движениям и течениям Д.А. Шагавиева. Шагавиев считает, что файзрахманистскую общину в том виде, в котором она существовала до конца 2000-х гг., можно обозначить как такфиристский джама'ат, а самого лидера общины — как фигуру, аналогичную салафитскому богослову ал-Албани (1914–1999)⁷.

Во второй половине 2000-х гг., когда проповедь файзрахманистов стала встречать открытое неприятие со стороны имамов, было принято решение о самоизоляции общины. Насрулла-бабай стал подписывать свои обращения как Расул Аллах (Посланник Аллаха). При этом Саттаров проводил четкое различие между понятиями «посланник» и «пророк». Пророк — это тот, кто получает откровения Аллаха свыше, а задача Посланника — распространять эти идеи среди людей⁸. Однако на практике Саттаров взял на себя не только функции посланника Аллаха, но и пророка: он провозглашал идеи, которые якобы были явлены ему во сне Богом. Таким образом, он совмещал богословскую работу с мистическим опытом. В результате не только отдельные имамы, но и муфтий ДУМ РТ вынужден был выступить с публичным осуждением учения Саттарова как не соответствующего исламу⁹.

Однако имидж Саттарова как самопровозглашенного пророка не отражает всей полноты образа этого неординарного религиозного деятеля, значительная часть жизни которого (почти пятнадцать лет) прошла в советское время в качестве представителя т. н. «официального мусульманского духовенства»¹⁰. Био-

6. На начальных этапах своей деятельности под влиянием Ф. Саттарова находился Ильдус Файзов, занимавший в 2011–2013 гг. пост муфтия ДУМ РТ. Он был членом общины в 1990-е гг., однако в дальнейшем отошел от файзрахманистов (ПМА. Интервью с Д. Шагавиевым. 31.05.2018; ПМА. Интервью с Р. Айсиным. 30.05.2018).

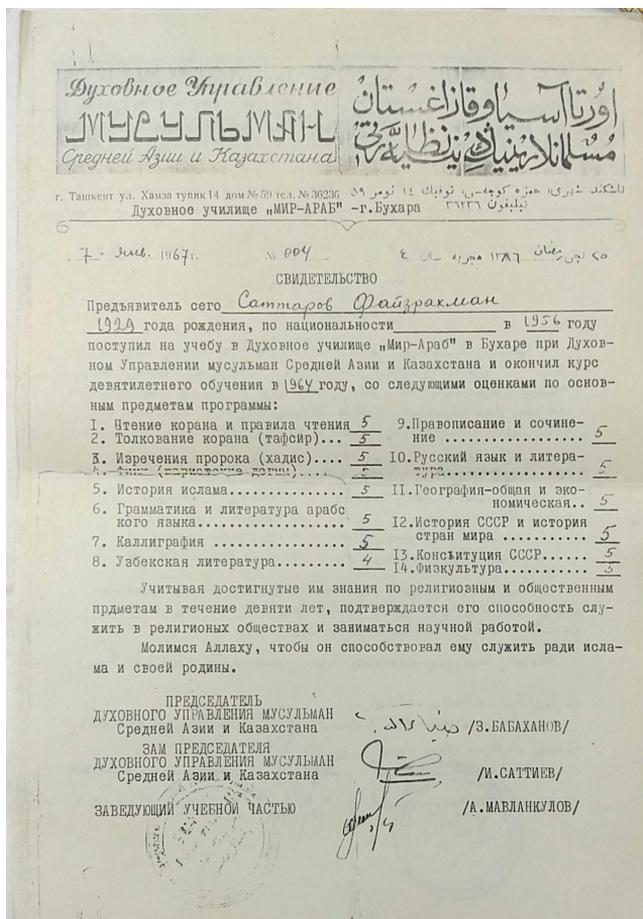
7. ПМА. Интервью с Д. Шагавиевым. 31.05.2018.

8. Ислам в Татарстане: энциклопедический словарь. С. 225.

9. Там же. С. 226.

10. Сам термин «духовенство» условен, и употреблять его следует с рядом оговорок — по крайней мере, по отношению к муфтиям, имамам и др. у суннитов. На мой взгляд, в российских условиях под «мусульманским духовенством» можно в первую очередь понимать муфтиев, их заместителей и др. административ-

графия Саттарова в период с 1963 по 1975 г. с определенными оговорками представляет собой образец удачной карьеры молодого имама.



**Фото 1. Свидетельство об окончании 9-летнего курса
в медресе "Мир-и Араб", выданное Ф. Саттарову
(Копия документа из личного архива автора).**

ных сотрудников духовных управлений мусульман (муфтиятов). Это связано с той ролью, которую сыграли муфтияты в институализации религиозной жизни мусульман. Что касается рядовых имамов, то в данной статье я употребляю термин «официальное духовенство» (в кавычках) для того, чтобы разграничить мечетных и вне мечетных служителей культа, когда этого требует контекст. Подробнее о вне мечетных религиозных деятелях см. далее.

Выпускник медресе «Мир-и Араб» в Бухаре¹¹ — главной кузницы кадров для советских мусульманских религиозных деятелей — Файзрахман Саттаров должен был в 1964 г. приступить к работе в качестве имам-хатиба мечети Марджани в Казани¹². Однако встретив противодействие со стороны уполномоченного Совета по делам религиозных культов (СДРК)¹³ по Татарской АССР Ф.С. Мангуткина¹⁴, муфтий Хиялетдинов вынужден был отозвать Файзрахмана хазрата в Уфу. Здесь, в период с 1964 по 1966 г. Саттаров проработал секретарем Духовного управления мусульман Европейской России и Сибири (ДУМЕС). В 1966 г. Саттаров переезжает в Ленинград, и с 01.01. 1967 по 01.07. 1970 г. служит имамом-хатибом Ленинградской Соборной мечети¹⁵. В 1970–1972 гг. он занимает аналогичную должность в Ростове-на-Дону. В 1972 г. Саттаров возвращается в Уфу, в аппарат ДУМЕС, где работает ответственным секретарем вплоть до 1975 г. Саттаров был фактически правой рукой муфтия Шакира Хиялетдинова (1890–1974). После смерти Хиялетдинова в 1974 г. исполняющим обязанности муфтия становится Ахметзян Мустафин (1902–1986), имам-хатиб Московской Соборной мечети. Мустафин был главным претендентом на должность председателя ДУМЕС и не вызывал вопросов ни у Совета по делам религий, ни и у большинства имамов¹⁶.

11. Согласно приложению к Трудовой книжке Ф. Саттарова, он поступил в медресе «Мир-и Араб» в 1956 г. и окончил его в 1964 г. Приложение к Трудовой книжке Ф.М. Саттарова [Копия]// Архив автора.
12. В те годы это была единственная действующая мечеть в городе.
13. В 1965 г. Совет по делам религиозных культов (СДРК) и Совет по делам Русской православной церкви при Совете министров СССР были объединены в Совет по делам религий при СМ СССР.
14. В апреле 1963 г. на имя муфтия Ш. Хиялетдинова поступило обращение от мусульман Казани (49 подписей) с ходатайством назначить имам-хатибом мечети Марджани Ф. Саттарова. 01.04. 1964 г. Ф.С. Мангуткин направил своему коллеге — уполномоченному СДРК по Башкирской АССР М.Х. Ардуванову телеграмму: «Прошу сказать Хиялетдинову не направлять Казань семинариста Саттарова» (ЦГИА РБ. Ф. Р-873. Оп. 1. Д. 9. Л. 8). Судя по всему, на судьбу Файзрахмана хазрата повлияли отзывы, подобные характеристике, которую дал Саттарову председатель исполнительного органа религиозного общества мусульман г. Казани Тимирханов. В беседе со старшим инспектором СДРК Н.И. Смирновым Тимирханов сообщил: «через год окончит медресе в Бухаре гр. Саттаров — 1929 года рождения, что он большой фанатик, что верующие его уважают, но по своим взглядам и поведению фанатика, не считающегося с законодательством о культурах, Саттаров не подойдет на должность муллы в г. Казани.» (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 137. Л. 16–17).
15. Приложение к Трудовой книжке Ф.М. Саттарова [Копия]. Архив автора.
16. Подробнее об этом см.: *Зарипов И., Сафаров М.* Ахметзян Мустафин: из истории ислама в СССР. М., 2017. С. 198–199.



Фото 2. Имам Ф.М. Саттаров на намазе в Ленинградской соборной мечети, 21.04.1967 г. Фото Д.И. Исхакова (Из фондов ГМИР)

Однако отказ Мустафина баллотироваться на пост муфтия повлиял на дальнейшую судьбу Саттарова¹⁷. Будучи одним из наиболее образованных религиозных деятелей в системе ДУМЕС, Саттаров по формальным признакам мог претендовать на должность руководителя данного муфтията. Но шансов быть выбранным у него было немного. Об отношении к Саттарову со стороны коллег-имамов существуют лишь отрывочные сведения¹⁸. Однако

17. По мнению бывшего председателя Духовного управления мусульман Республики Татарстан Г. Исхакова, именно неизбрание Саттарова муфтием ДУМЕС в 1980 г. послужило основной причиной формирования Файзрахманом хазратом собственного учения (ПМА. Интервью с Г. Исхаковым. 16.07.2018).
18. Судя по имеющимся данным, предшественник Ф. Саттарова на должности имам-хатиба Ленинградской Соборной мечети Г.Н. Исаев в целом отрицательно оценивал работу Файзрахмана хазрата в Ленинграде. В то же время сменивший Сатта-

в любом случае не их слово было последним в решении вопроса о назначении нового муфтия. Ключевая роль здесь принадлежала Совету по делам религий (СДР) при Совете министров СССР. А с этой структурой у Саттарова были непростые отношения. В 1964 г. против его назначения в Казань выступил уполномоченный СДРК по Татарской АССР. А в 1970 г. он был по представлению уполномоченного СДР по Ленинграду и Ленинградской области снят с должности имам-хатиба Ленинградской Соборной мечети¹⁹.

Справедливости ради следует отметить, что недовольство Саттаровым проявляли не только чиновники от религии, но и сами верующие города Ленина. Будучи буквалистом в понимании основ исламского вероучения, Саттаров публично осуждал традиции и обычаи, которые бытовали среди верующих, но не опирались на Коран или Сунну Пророка. Так, в частности, он считал, что женщины, в соответствии с требованиями ислама, не должны посещать кладбища²⁰. Более того, он выступал против чтения молитвы на могилах²¹.

рова на указанной должности Х.В. Махмутов, напротив, положительно отзывался о нем. В 1992 г. он писал: «И в настоящее время встречаемся с ним (Саттаровым. — Р.Б.), проводим дискуссии по различным религиозным вопросам. Действительно имеет глубокое знание». *Махмутов Х.В.* Автобиография [Копия]. Л. 6 // Архив автора.

19. Переписка с Советом по делам религий // ЦГА СПб. Р-2017. Оп. 1. Д. 24. Л. 60.
20. Среди документов, поступивших в Государственный музей истории религии в конце 1960-х или начале 1970-х гг., имеется русский текст *фетвы* ДУМЕС от 18.06. 1961 г., направленной против неисламских обычаев и внесоборного духовенства. В этой *фетве*, в частности, говорится: «В священных изречениях пророка сказано: «Проклятие Аллаха женщинам, посещающим могилы умершего и тем, кто воздвигает мазар над могилами». См.: Фетва без титула // ГМИР. Л. 1–2. Как видно, Ф. Саттаров лишь в точности выполнял предписание организации, в которой он служил. Вместе с тем другой имам-хатиб Ленинградской Соборной мечети Г.Н. Исаев, фамилия которого стоит под указанной *фетвой*, утверждал, что даже не слышал о ней и высказывался против содержащихся в ней ограничений, в т.ч. касающихся женщин (подробнее об этом см.: *Бустанов А.* Сора по-исламски: жалобы и анонимки советских мусульман // *Islamology*. 2017. Т. 2, № 2. С. 143).
21. *Саттаров Ф.* Ознакомление с религией ислама // ГМИР. Л. 1.



Фото 3. Джаназа-намаз на Ново-Волковском кладбище. В первом ряду в центре сидит имам-хатиб Г.Н. Исаев, справа от него — внемецетный мулла г. Гатчины М.Г. Хамитов, нач. 1960-х. (Из семейного архива Г.Г. Исаева)

Последней каплей могло послужить распоряжение Саттарова убрать из молельного зала мечети скамьи и стулья. Имам ссылаясь на то, что в Сунне Пророка нигде не говорится о скамьях и стульях в мечети²². Те же, кто не имеет достаточно сил, могут читать молитву, не вставая с ковра. Учитывая, что большинство прихожан мечети в рассматриваемую эпоху составляли люди пожилого возраста, это решение Саттарова не могло не вызвать болезненной реакции со стороны верующих²³.

В результате, как отмечается в книге Н. Аширова (А.А. Нуруллаева) «Эволюция ислама в СССР», «верующие, возмущенные действиями имама, засыпали различные инстанции жалобами, в которых

22. ПМА. Интервью с М. Ибрагимовым и Ф. Саттаровой. 07.06.2018.

23. Важно отметить, что борьба Ф. Саттарова за чистоту ислама в ленинградский период его деятельности не носила абсолютного характера. Как видно из текста компендиума по исламу, подготовленного Файзрахманом хазратом во второй половине 1960-х гг., он был готов мириться с некоторыми местными обычаями, не упоминавшимися в Коране и Сунне: «Вспоминание покойного делается в 3-й, 7-й, 40-й день после [...] смерти и через год. Но в Ленинграде ежегодно вспоминают. Но теперь люди живут богато[,] поэтому вспоминают. А пророк про это из-за голод[а] наверно не сказал. Причину Бог знает». См.: *Саттаров Ф. Ознакомление с религией ислама*//ГМИР. Л. 11.

отмечали, что нельзя больше терпеть в Ленинграде, одном из культурнейших центров страны, такого отсталого имама-фанатика»²⁴.

Представителем верующих при мечети выступал такой орган, как «двадцатка» («приходской совет», ответственный за административно-хозяйственные вопросы). В истории Ленинградской Соборной мечети в 1950–1970-е гг. не было ни одного имам-хатиба, которому бы удалось избежать конфликта с «двадцаткой». Более того, все три сменивших друг друга руководителя мусульманской общины города (Г.Н. Исаев²⁵, Ф.М. Саттаров²⁶ и Х.В. Махмутов²⁷ были отстранены со своей должности при активном участии членов «приходского совета»).

Формально вопрос об отставке Файзрахмана хазрата с должности имам-хатиба Ленинградской соборной мечети был инициирован членами «двадцатки» в виде обращения на имя муфтия Ш. Хиялетдинова в связи с «неправомерным поведением имама Саттарова»²⁸. Однако, как известно из истории предшественника Файзрахмана хазрата — Г.Н. Исаева — за подобными действиями «двадцатки», скорее всего, стоял уполномоченный Совета по делам религий по Ленинграду и Ленинградской области. В случае с Саттаровым это был Г.С. Жаринов.

Методы работы Жаринова как нельзя лучше характеризуют следующие слова, написанные им о митрополите Ленинградском и Новгородском Никодиме (Рогове): «Положительной чертой в стиле работы митрополита Никодима является то, что если им дается согласие на проведение в жизнь какой-либо рекомендации, эта рекомендация будет осуществлена обязательно и без ссылок на “приказание уполномоченного”»²⁹. Таким образом, члены «двадцатки» в вопросе удаления Саттарова из Ленинграда также

24. *Аширов Н.* Эволюция ислама в СССР. М., 1973. С. 10. А.А. Нуруллаев проявлял интерес к религиозно-проповеднической деятельности Ф. Саттарова. Так, по просьбе Нуруллаева уполномоченный Совета по делам религий по Ленинграду и Ленинградской области Г.С. Жаринов отправил ему тексты проповедей Файзрахмана хазрата на русском и татарском языках общим объемом 63 листа (Переписка с Советом по делам религий // ЦГА СПб. Р-2017. Оп. 1. Д. 18. Л. 37).

25. Подробнее об этом см.: *Бустанов А.* Ссора по-исламски: жалобы и анонимки советских мусульман. С. 131–132.

26. Переписка с Советом по делам религий // ЦГА СПб. Р-2017. Оп. 1. Д. 24. Л. 60.

27. *Беккин Р.* Материалы частных и государственных фотоархивов как источник по истории татаро-мусульманской общины советского Петрограда–Ленинграда. 1917–1991 гг. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 4. С. 141.

28. Переписка с Советом по делам религий // ЦГА СПб. Р-2017. Оп. 1. Д. 24. Л. 60.

29. Переписка с Советом по делам религий // ЦГА СПб. Р-2017. Оп. 1. Д. 7. Л. 4.

действовали как бы по собственной инициативе, а уполномоченный Совета по делам религий Жаринов лишь одобрял их действия.

Что касается отношения к Файзрахману хазрату со стороны рядовых верующих, то не в пользу Саттарова было его сравнение с Габделбари Исаевым (1907–1983), служившим в должности имам-хатиба Ленинградской Соборной мечети с 1956 по 1966 г. В годы работы Саттарова в Ленинграде Исаев продолжал жить в городе, выступая в качестве немечетного муллы и неофициального религиозного лидера мусульман города. Отношения между ним и Саттаровым складывались непросто³⁰.

Таким образом, недовольство Саттаровым как со стороны верующих, так и уполномоченного Совета по делам религий по Ленинграду и Ленинградской области, предопределили отстранение Файзрахмана хазрата от занимаемой должности.



Фото 4. Имам Ф. Саттаров на намазе в Ленинградской соборной мечети, 21.04.1967 г. Фото Д.И. Искакова (Из фондов ГМИР)

30. Так, в частности, в одном из обращений к муфтию ДУМЕС Ш. Хиялетдинову от прихожанина Ленинградской Соборной мечети Г. Валеева говорится следующее: «Я был вынужден написать Вам, поскольку крайне возмущен гнусными словами, что Габделбари Исаев распространяет о Вас в Ленинграде. Он говорит: “Этот муфтий сам невежда и поставил в ленинградской мечети невежду”». См.: *Бустанов А. Ссора по-исламски: жалобы и анонимки советских мусульман*. С. 133. Автор статьи ошибочно считает, что приписываемые Исаеву слова касаются Хафиза Махмутова, имам-хатиба Соборной мечети с 1971 по 1977 г. (Там же. С. 133). На самом деле здесь имеется в виду Ф. Саттаров, который был прислан на замену Г.Н. Исаеву муфтием Хиялетдиновым в конце 1966 г.

Ленинградский след в биографии Саттарова проявился несколько лет спустя после того, как он покинул Ленинград. В 1975 г. Габделбари Исаев был избран муфтием ДУМЕС. Вскоре он (по неизвестным автору причинам) отстранил Саттарова от должности ответственного секретаря Духовного управления. В результате несколько лет с ноября 1975 по сентябрь 1978 г. Саттаров работал вне системы ДУМЕС — дворником в яслях-саду № 248 в Уфе³¹. Только в 1978 г. ему удалось вновь вернуться на работу в Духовное управление. Он был назначен имам-хатибом в мечеть г. Октябряска Башкирской АССР³².

Возможно, что именно тогда, в те три года, когда Саттаров был исключен из системы ДУМЕС, он пришел к переосмыслению своих взглядов на роль т.н. «официального мусульманского духовенства» в жизни верующих. Его очередное увольнение с должности имама в 1980 г. — на этот раз по инициативе нового муфтия — Талгата Тазеева (впоследствии — Таджуддина) могло послужить только дополнительным стимулом к осмыслению необходимости осуществлять религиозное служение вне официальных муфтиятов.

То обстоятельство, что Саттаров, который прежде боролся с незарегистрированными служителями культа³³, сам в итоге стал «бродячим муллой», выглядит на первый взгляд парадоксально. Но это лишь на первый взгляд. Изгнав Саттарова из своей среды, «официальное духовенство» продемонстрировало, что не разделяет идеи и ценности, проповедуемые Саттаровым. Конфликт между ним и духовенством носил мировоззренческий характер. Система духовных управлений, в которой Саттаров видел защитника идей «чистого ислама», проявила неспособность и/или нежелание их защитить. Таким образом, воспринимать формирование Саттаровым собственного учения лишь как результат его личного разочарования в результатах выборов муфтия в 1975 и 1980 годах — значит существенно упрощать ситуацию³⁴.

31. Приложение к трудовой книжке Ф.М. Саттарова [Копия] // Архив автора.

32. По свидетельству дочери Ф. Саттарова — Фатимы, уже в конце 1970-х гг. ее отец ориентировался на сновидения в качестве предписаний от Аллаха при принятии им важных решений. Так, перед поездкой в Октябрьск он заявил, что во сне ему было предупреждение, что если он переедет в этот город с детьми, то дети станут кяфирами (неверными) (ПМА. Интервью с М. Ибрагимовым и Ф. Саттаровой. 07.06.2018).

33. Подробнее об этом см. далее.

34. Так, например, муфтий Духовного управления мусульман Республики Татарстан в 1998–2011 гг. Г. Исхаков считает, что на болезнь Саттарова непосредственным

Основные положения религиозной доктрины Саттарова были сформированы им в конце 1980-х — первой половине 1990-х гг. Несмотря на то, что Саттаров и его последователи находились в оппозиции к «официальному мусульманскому духовенству», долгое время как федеральные власти, так и региональные (прежде всего, Республики Татарстан, где находился центр общины) не подвергали фэйзрахманистов репрессиям³⁵. Возможно, причина была в том, что фэйзрахманисты не вмешивались в политику и вообще с определенного времени не интересовались событиями, происходившими за пределами общины.

Однако после покушения на муфтия ДУМ РТ И. Файзова и убийства его заместителя В. Якупова летом 2012 г. в республике стала проводиться проверка религиозных организаций и отдельных деятелей. Несмотря на то, что причастность фэйзрахманистов к совершенным преступлениям следствием не установлена, были найдены основания для запрета как самого движения, так и сочинений Ф. Саттарова, составленных им в 1980–1990-е гг.

В задачи автора этой статьи не входит рассмотрение текстов Саттарова, написанных им в период формирования и развития собственного религиозного учения. В фокусе моего внимания — два документа, относящиеся к периоду, когда Саттаров являлся представителем «официального духовенства» и служил имам-хатибом в Ленинградской Соборной мечети. Стилистическое своеобразие рассматриваемых текстов позволяет сделать вывод, что их автором является сам Фэйзрахман хазрат. Нельзя, впрочем, исключать, что оригинал обоих документов был подготовлен Саттаровым на татарском языке, а затем их перевод был осуществлен либо им самим, либо еще кем-то, недостаточно хорошо владевшим письменным русским языком. Возможно также, что часть ошибок была допущена при машинописном наборе текста.

образом повлиял крах его планов стать муфтием ДУМЕС в 1980 г. (ПМА. Интервью с Г. Исхаковым. 16.08. 2018). Не совсем верно, на мой взгляд, также сводить все перемены в религиозном мировоззрении Ф. Саттарова исключительно к его душевному заболеванию. Во-первых, у нас нет медицинского свидетельства, подтверждающего диагноз, во-вторых, даже если Саттаров и был болен, необходимо понимание, когда, с какого времени и в какой степени его недуг мог препятствовать или, напротив, помогать ему в формировании собственного учения.

35. Мусульманские религиозные деятели в Татарстане заняли в основном позицию игнорирования общины фэйзрахманистов после официальных заявлений муфтия и ряда имамов, что последователи Саттарова не принадлежат к числу мусульман.

Это два разных по жанру и содержанию документа. Первый представляет собой пятничную проповедь, посвященную одной из важнейших сакральных дат в советском календаре — 50-летию Октябрьской революции. Второй текст является своего рода кратким компендиумом по исламу. Оба документа, по предположению бывшей сотрудницы Государственного музея истории религии (ГМИР) Т.А. Стецкевич, были в конце 1960-х или начале 1970-х гг. предоставлены в музей уполномоченным Совета по делам религий по Ленинграду и Ленинградской области Г.С. Жариновым³⁶. В настоящее время и проповедь, и компендиум хранятся в Научно-историческом архиве ГМИР (в фонде 46, который пока еще не обработан)³⁷.

Рассмотрим далее оба этих документа.

1) Уважаемые мусульмане! (Поздравление [с] пятницей). [Пятничная проповедь к 50-летию Великой Октябрьской социалистической революции]. Машинопись. 7 л., г. Ленинград, без даты.

По своему содержанию данная проповедь не уникальна. Подобные *хутбы* в юбилейный для Октябрьской революции год произносились по всему СССР мусульманскими служителями культа³⁸. Отношение самих имамов к содержанию проповедей, как правило, остается неизвестным. Кто-то не вполне верил в слова о значении Октября для мусульман в России и во всем мире, но рассматривал это как необходимое условие для сохранения религии

36. Автор благодарен за это сообщение Т.А. Стецкевич. Предположительно, адресатом текста компендиума был Г.С. Жаринов. Поэтому ожидаемо, что Саттаров не мог использовать текст компендиума для проповеди своих взглядов на чистоту ислама.

37. Автор выражает благодарность Л.А. Мусиенко, Е.А. Терюковой и И.А. Османовой (Государственный музей истории религии) за предоставленные документы и фотоматериалы, связанные с деятельностью Ф.М. Саттарова в Ленинграде.

38. «В целях привлечения в мечети большего количества людей духовники все чаще говорят во время служб о гражданских праздниках, которые отмечаются всем населением независимо от отношения к религии, а иногда им посвящают даже специальные проповеди. Таким отношением к гражданским праздникам служители культа вновь и вновь хотят подчеркнуть свою лояльность к Советской власти, показать «единство» интересов и целей ислама и советской общественности. В своей проповеднической деятельности служители культа в обязательном порядке стремятся затронуть так или иначе вопросы, связанные с празднованием годовщины Великого Октября, дня рождения В.И. Ленина, дня международной солидарности рабочих 1 Мая, Дня Победы» (Аширов Н. Мусульманская проповедь. М., 1978. С. 12).

в Советском государстве. Кто-то лишь частично разделял озвучиваемые в проповеди идеи, но были и те, кто искренне верил в то, что говорил. К какой из указанных категорий принадлежал Файзрахман Саттаров в 1950–1970-е гг., можно только гадать. Искренне ли он поддерживал советскую власть или у него с ней имелись определенные разногласия, сказать сложно³⁹. Допустимо лишь с большой долей уверенности говорить о том, что Саттаров мог вполне осознанно приветствовать некоторые аспекты внутренней и внешней политики руководства Советского Союза, в т. ч. и те, которые не касались непосредственно мусульман⁴⁰.

Одной из ключевых заслуг советской власти в документе признается отделение церкви от государства⁴¹. Эта мера позитивно рассматривалась многими мусульманскими деятелями советского периода, поскольку, во-первых, ликвидировался статус Православной католической греко-российской церкви⁴² в качестве государственной, во-вторых, декларировалось невмешательство государства во внутреннюю жизнь муфтиятов⁴³.

Немаловажную роль для исламских религиозных деятелей играла и поддержка Советским Союзом освободительного движения в мусульманском мире. На фоне действий западных держав советская политика по отношению к странам мусульманского Во-

39. Необходимо понимать, что не каждый человек мог принять ту неизбежную раздвоенность жизни, которая существовала в Советском Союзе, когда значительное число людей говорили одно, делали другое, а думали третье. Религиозная сфера не была здесь исключением. Напротив, здесь эта раздвоенность чувствовалась еще острее.
40. Так, в частности, Ф. Саттаров в одной из своих проповедей поддержал ввод войск стран-участниц Организации Варшавского договора в Чехословакию в 1968 г. (Переписка с Советом по делам религий // ЦГА СПб. Ф. Р-2017. Оп. 1. Д. 18. Л. 52–53).
41. «Таким образом[,] Великая Октябрьская социалистическая революция дала всем народам одинаковые права, отделив религию от государства. По советскому закону каждый гражданин свободно может исповедовать любую религию, это личное дело каждого... Советское государство очень строго соблюдает закон об отделении религии от государства[,] не вмешивается во внутренние дела мечети, и во вс[яком] деле помогает приходам». См.: Уважаемые мусульмане! (Поздравление [с] пятницей) // ГМИР. Л. 4–5. Здесь и далее при цитировании документов из ГМИР сохранены стилистические особенности оригинала. Автором статьи исправлены грамматические, орфографические и пунктуационные ошибки, содержащиеся в машинописном тексте. Добавления и правки, данные автором, приведены в квадратных скобках.
42. Официальное название государственной православной церкви в Российской империи. Прекратила существование в середине 1920-х гг.
43. При этом по понятным причинам не упоминалось, что сама сфера полномочий духовного управления в Уфе была существенно ограничена уже во второй половине 1920-х гг.

стока выглядела выигрышно не только в глазах зарубежных мусульман, но и последователей ислама в самом СССР.

Наконец, нельзя не отметить, что борьба с проявлениями «неофициального ислама», осуществляемая органами, контролировавшими религиозную жизнь в стране, также встречала понимание со стороны таких имамов, как Саттаров.

Кроме того, Файзрахман хазрат, похоже, вполне искренне рассматривал Советский Союз как удачный эксперимент по объединению разных народов и последователей различных религий, о чем говорится в рассматриваемой проповеди⁴⁴. Это подтверждает тот факт, что он не переменял своих взглядов на Советское государство как «дружную единую семью народов» и после распада СССР, как видно из его публикаций в защиту идеи о восстановлении Советского Союза на страницах казанской газеты «Звезда Поволжья»⁴⁵ уже в наши дни. Примечательно, что вся аргументация у Саттарова полностью базируется на религиозных источниках. В этом смысле его язык радикально отличается от языка, на котором публикуют свои тексты многие представители современного «официального мусульманского духовенства», в особенности если речь идет о политических и идеологических вопросах⁴⁶.

Для Саттарова восстановление СССР равносильно объединению всех верующих в одну общину: «О люди, таким образом мы видели, как Великий Аллах объединил и сплотил души верующих муминов⁴⁷ в одну единую общину народов. И видели, поняли, как рассеял сатана это общество верующих народов. Теперь Аллах Всемогущий назначил Гумара Ганиева наместником земли и приказал нам восстановить эту верующую общину народов, снова собрать, объединить и сплотить в государство Россию, затем возродить СССР, если этого пожелает Аллах»⁴⁸.

44. Уважаемые мусульмане! (Поздравление [с] пятницей). Л. 1, 6.

45. Саттаров Ф. Возродим СССР // Звезда Поволжья. 2012. № 36; № 39.

46. Подробнее об этом см.: Беккин Р. Русское евразийство и ислам // Звезда. 2017. № 11. С. 135–148.

47. Согласно учению Ф. Саттарова, мусульмане делятся на несколько групп: 1) мумины (верующие, которые «душой и телом стараются достичь благоволения Аллаха»), 2) мазхабисты или мушрики (последователи традиционного ислама, которые приравнивают к Аллаху своих лидеров, ученых своего мазхаба), 3) лицемеры, 4) принявшие ислам сегодня, 5) неверные (не совершающие молитвы, не платящие закят, хумус (хумс)). См.: Саттаров Ф. Что такое дин? // Звезда Поволжья. 2012. 13–19 дек. С. 3.

48. Саттаров Ф. Возродим СССР // Звезда Поволжья. 2012. № 39. С. 2.

Сравним этот текст с соответствующим фрагментом пятничной проповеди, посвященной 50-летию Октябрьской революции: «Как наш любимый пророк, когда ему был ниспослан священный коран, в течение 23-х лет проповедовал самую прекрасную идею шариата[,] сделал родными братьями всех[,] кто ему верил. Этим он кончил навсегда вражду между нациями в деревнях и городах. Также наше любимое Советское государство в течении[е] 50 лет многонациональн[ы]й народ превратило [в] одну дружную единую семью, как родные братья от одной матери и отца»⁴⁹.

Весь текст проповеди построен на противопоставлении непростого положения мусульман при царизме («Известно[,] что в царское время положение мусульман было очень, очень плохим»⁵⁰) их гармоничной жизни при советской власти («Как только установилась Советская власть, религиозные дела были упорядочены согласно шариату»⁵¹).

В дореволюционной России, согласно тексту проповеди, «на религию ислама никакого внимания не обращали, наоборот [на] религию ислама смотрели [с] пр[е]зрением[,] унижением»⁵². Далее в тексте проповеди перечислены притеснения, которым подвергались мусульмане до 1917 г.:

1) **Тяжелое материальное положение мусульманского духовенства** («Служители других религий получали жалование, а мусульманским служителям получать жалование от подаяния не разрешали»⁵³, «В годы голода народ получал определенный паек от государства, а муллу обходили»⁵⁴).

49. Уважаемые мусульмане! (Поздравление [с] пятницей). Л. 6. Проведение аналогий между событиями в истории ислама и фактами советской истории стало приемом, к которому Саттаров нередко прибегал. Так, в проповеди, произнесенной им уже в Ростове-на-Дону, куда он был направлен в середине 1970 г., Файзрахман хазрат говорил: «предстоящий месяц (ноябрь 1970 г. — Р.Б.) знаменит и важен двумя обстоятельствами. Это месяц поста. Это месяц, в котором родилась Советская власть. В этот месяц все мусульмане должны молиться Аллаху... Мы, мусульмане, должны молиться за нашего любимого вождя и освободителя В.И. Ленина, и мы уверены, что такой человек, который принес народам свободу и счастье, *получит божье воздаяние, и его место будет в раю* (подчеркнуто мною. — Р.Б.)» (Аширов Н. Мусульманская проповедь. М., 1978. С. 30).

50. Уважаемые мусульмане! (Поздравление [с] пятницей). Л. 1.

51. Там же. Л. 3.

52. Там же. Л. 1.

53. Там же. Л. 2.

54. Там же. Л. 2.

2) **Ограничение прав женщин** («она [женщина. — Р.Б.] находилась не только под гнетом царя, но даже находилась под ругательством своего любимого мужа. Потому что для ее дочери царское правительство не давало ни земли[,] [н]и других льгот»⁵⁵).

3) **Ассимиляция мусульманского населения** («у некоторых мусульман в царское время даже имена были заменены русскими»⁵⁶).

Нет нужды указывать здесь, что большинство тезисов в проповеди, касающихся религиозной жизни мусульман до 1917 г., не выдерживают сопоставления с достоверными источниками. В 1967 г., когда был подготовлен рассматриваемый нами текст, эти источники не были доступны большинству верующих, слушавших Саттарова. Однако вместе с тем среди прихожан Ленинградской Соборной мечети было еще немало тех, кто был живым свидетелем дореволюционной эпохи. Эти люди помнили и то, что происходило после Октября, когда мусульманские религиозные деятели попали в категорию «лишенцев», т. е. были лишены многих гражданских и социальных прав. Как они воспринимали содержащиеся в проповеди слова о том, что имамам до Октябрьской революции не разрешалось проводить религиозные обряды⁵⁷, остается только догадываться.

Повторюсь, что вопрос о том, как Саттаров в 1960–1970-е гг. относился к советской власти, остается открытым. Очевидно, что нельзя в полной мере полагаться на искренность тех славословий в адрес существующего строя и коммунистической партии, которые содержатся в двух публикуемых ниже документах (в большей степени, конечно, в первом, посвященном 50-летию Октября). Такие пассажи были обязательной частью проповедей и других текстов, провозглашаемых религиозными деятелями — представителями различных зарегистрированных религиозных общин. Иными словами, наряду с совершенно искренними дифирамбами в адрес советской власти в проповеди можно обнаружить признаки игры в лояльность. Это демонстрирует неплохое владение автором рассматриваемого текста искусством манипулирования сознанием верующих и чиновников, контролировавших религиозную жизнь в стране.

55. Там же. Л. 5.

56. Там же. Л. 5.

57. Там же. Л. 1–2.

Вместе с тем нельзя исключать и того, что Саттаров мог искренне полагать, что советское государство обеспечивает нормальное функционирование духовных управлений, которые, в свою очередь, призваны выполнять обозначенную выше функцию — быть хранителями чистоты ислама⁵⁸.

Автор рассматриваемой проповеди придерживается точки зрения, что само наличие духовного управления (муфтията) является положительным явлением. По его мнению, свидетельством пренебрежительного отношения имперских властей к исламу было то, что «для ведения религиозного дела никаких организаций не было»⁵⁹. «Правда в 1788 году, — говорится далее в проповеди, было разрешено царем организовывать религиозный центр под названием Духовное Собрание ислама в гор. Уфе. Примерно сто лет спустя [в] 1872 году было разрешено создать мусульманский религиозный центр в Закавказье⁶⁰. Однако эти организации были только формальными, потому что поставленным во главе этих центров служителям ничего не позволялось делать. Обряд бракосочетания, развод, наречени[е] имени[,-] все было в руках царского правительства»⁶¹.

Тезис о том, что муфтият в Уфе до победы советской власти был фиктивной организацией, не обладавшей никакими правами и возможностями, выглядит спорным. Согласно проповеди, до 1788 г. царский режим пренебрегал интересами мусульман и потому не создавал муфтият для управления их религиозными делами. Затем было учреждено Духовное собрание в Уфе, но оно не имело возможности проводить даже основные обряды. И только при советской власти мусульмане получили право иметь организацию, которая в полной мере соответствует их чаяниям.

Ирония заключается в том, что как раз вскоре после Октябрьской революции муфтият был лишен каких бы то ни было прав

58. В этом смысле Ф. Саттаров в вопросах восприятия советской власти отличался от другого поборника «чистоты ислама» — имам-хатиба Чистопольской мечети Н. Мофлюхунова, который отказывался проводить обряды (*никах*, *джаназа* и др.) для тех, кто состоял в КПСС или был комсомольцем. Сложно представить Мофлюхунова, который, подобно Саттарову, безапелляционно гарантирует Ленину место в раю.

59. Уважаемые мусульмане! (Поздравление [с] пятницей). Л. 1.

60. Имеются в виду Закавказское мусульманское духовное правление шиитского учения и Закавказское мусульманское духовное правление суннитского учения, учрежденные в 1872 г. с резиденцией в Тифлисе.

61. Уважаемые мусульмане! (Поздравление [с] пятницей). Л. 1–2.

и де-факто перестал функционировать с середины 1930-х гг.⁶² Даже после возобновления деятельности муфтията (Центрального духовного управления мусульман) в годы Великой Отечественной войны решающая роль в принятии решений отводилась чиновникам, осуществлявшим контроль над религиозной жизнью советских граждан. Саттаров не мог не знать о том, кто и как решал судьбу предыдущего имам-хатиба мечети Г.Н. Исаева, который писал муфтию Ш. Хиялетдинову: «...насколько ослабло Духовное управление. Мало того, что ни на что не имеет права, так уже имамы и муэдзины назначаются вне Духовного управления. Такого не было даже в самые темные царские годы. Уполномоченный сделал мне регистрацию без свидетельства Духовного управления. Стало быть, сила этих трех человек выше силы целого Духовного управления»⁶³. Да и сам Файзрахман хазрат, как уже было отмечено выше, вскоре был смещен с должности имам-хатиба Соборной мечети не без участия уполномоченного Совета по делам религий по Ленинграду и Ленинградской области Г.С. Жаринова, который «принимал все меры воспитательного порядка в отношении Саттарова, но положительных результатов они не достигли»⁶⁴.

В чем состояли эти меры «воспитательного порядка», неизвестно, но очевидно, что претензии Жаринова к имам-хатибу Ленинградской Соборной мечети имели серьезный характер. О содержании этих претензий мы можем лишь косвенно судить по докладам и отчетам уполномоченного, направляемым им в Совет по делам религий.

Так, характеризуя бывшего муэдзина Ленинградской мечети Сыгдыка (Ситдыка) Абдуловича Сафиулина (1903–1994) временно, после отставки Саттарова, выполнявшего обязанности имам-хатиба, Жаринов пишет: «Характерной особенностью проповедей Сафиулина⁶⁵ было стремление не навязывать верующим требования обязательного соблюдения поста всеми категориями мусульманской части населения Ленинграда. В отличие от быв-

62. Подробнее об этом см.: *Одинцов М.* «Все религиозные организации мусульман находятся накануне полного разрушения...»: свидетельство муфтия Р. Фахретдинова. 1930 г. // *Отечественные архивы.* 1994. № 1. С. 67–75.

63. Цит. по: *Бустанов А.* Сора по-исламски: жалобы и анонимки советских мусульман. С. 146. Автор благодарит за перевод письма Г.Н. Исаева к Ш. Хиялетдинову Л.Ш. Давлетшину.

64. Переписка с Советом по делам религий // ЦГА СПб. Р-2017. Оп. 1. Д. 24. Л. 60.

65. Так в оригинале у Жаринова.

шего имама Саттарова, в своих выступлениях мулла Сафиулин неоднократно повторял мысль о том, что верующий человек, если он честно работает, может и должен хорошо поесть днем и что это не будет являться грехом. По утверждению Сафиулина, Аллах не будет за это наказывать. Такая демократическая направленность проповеди способствует снижению религиозной активности мусульман»⁶⁶.

Сообщая в Совет по делам религий о религиозной жизни мусульман с 1967 по 1970 годы, Жаринов приводит довольно характерные (правда, немногочисленные) цитаты из проповедей Саттарова. Так, например, Файзрахман хазрат назвал мечеть «самым лучшим местом в Ленинграде»⁶⁷. Слова эти прозвучали тогда, когда страна готовилась к празднованию 100-летия со дня рождения В.И. Ленина, и не могли не привлечь к себе внимания чиновника, контролирующего религиозные вопросы в «Колыбели трех революций». А в год 50-летия Октябрьской революции Саттаров грозил с минбара мечети муками адского огня тем, «кто не признает Аллаха и не поверит Ему и Пророку»⁶⁸. Довольно двусмысленно звучало и другое высказывание Саттарова о том, что «если верующие будут читать Коран без участия духовенства, то они не будут включены в... списки (помогающих мечети. — Р.Б.), будут считаться единоличниками и не попадут также в списки коммунизма»⁶⁹.

Целью Файзрахмана хазрата было исключить или взять под контроль любую немечетную религиозную активность, и в этом его интересы совпадали с интересами советской власти. Но обратной стороной этой борьбы с незарегистрированными муллами было укрепление позиций «официального духовенства», уси-

66. Переписка с Советом по делам религий // ЦГА СПб. Р-2017. Оп. 1. Д. 29. Л. 2–3. Примечательно, что Саттарова Жаринов именует «имамом», а Сафиулина — муллой. Это не случайная описка, в другом сообщении уполномоченный Совета опять проводит аналогии между Саттаровым и его преемником, и они отнюдь не в пользу последнего: «В своих выступлениях во время богослужений накануне и во время «Курбан-байрам» мулла (Сафиулин. — Р.Б.), в отличие от своего предшественника имама Саттарова, почти не затрагивал вопросы вероучения, не призывал верующих к усердному исполнению предписаний ислама... Все проповеди Сафиулина довольно примитивны, и верующие к ним относились равнодушно» (ЦГА СПб. Р-2017. Оп. 1. Д. 29. Л. 23).

67. Переписка с Советом по делам религий // ЦГА СПб. Р-2017. Оп. 1. Д. 24. Л. 10.

68. Сведения о деятельности церкви Ленинграда за 1967 г. // ЦГА СПб. Ф. Р-2017. Оп. 1. Д. 11. Л. 68.

69. Переписка с Советом по делам религий // ЦГА СПб. Р-2017. Оп. 1. Д. 24. Л. 11.

ление связей верующих с мечетью: «Не живи единоличником, а живи с мечетью. Бог единоличников не любит, будешь в мечети с народом, будешь в Раю»⁷⁰.

Я акцентирую внимание на вопросах, связанных с интерпретацией в проповеди истории духовных управлений не случайно. Как уже отмечалось выше, Саттаров в начале своей карьеры религиозного деятеля выступал в качестве безусловного сторонника системы муфтиятов. Впоследствии же он пришел к отрицанию их значения в религиозной жизни мусульман, рассматривал их скорее как разъединяющий, чем объединяющий фактор.

2) Ознакомление с религией ислама. *Машинопись, 15 л. Ленинград, без даты.*

Второй документ представляет собой компендиум по основам исламского вероучения. Я склоняюсь к версии, что данный документ был составлен по чьей-то просьбе, возможно — Г.С. Жаренова, уполномоченного Совета по делам религий по Ленинградской области. На то, что адресатом компендиума был человек из немусульманской среды, указывает ряд косвенных признаков. Во-первых, текст был составлен на русском. Во-вторых, на адресата-немусульманина указывают некоторые формулировки в компендиуме (например: «Кази — судья по религии. Это **у вас** (подчеркнуто мною. — Р.Б.) нет»⁷¹) и др. Впрочем, нельзя исключать, что перед нами перевод с татарского оригинала, подготовленного Саттаровым.

В целом, в документе не содержится радикальных идей, в проповедовании которых Саттарова обвиняли некоторые верующие в бытность его ленинградским имамом и впоследствии, когда он начал формировать собственное учение. Лишь отдельные элементы указывают на неприятие автором текста определенных традиций, укоренившихся среди татар-мусульман в России. Так, например, в перечне мест, где запрещается совершать молитву, упомянуты могилы⁷². Это вполне соотносится с тем кредо Саттарова в начале 1970-х гг., о котором писал Х.В. Махмутов в своей «Автобиографии»: «Да, он не стал тем фанатиком, который придерживается какой-то определенной традиционной религиозной

70. Там же. Л. 39.

71. Саттаров Ф. Ознакомление с религией ислама. Л. 2.

72. Там же. Л. 1.

школы (например, ханафитской). Он стал ученым, который опасается бид'атов (ересей) в религии и переосмысливает каждую проблему на основе Кор'ана и хадиса, ищет из них доказательства и старается придерживаться только их, Кор'ана и хадиса. Именно таких ученых опасаются неверные, атеисты»⁷³.

Некоторые термины и высказывания в тексте компендиума могут вызвать непонимание, но связано это с их некорректной передачей на русском языке. Например, среди требований к тем, кто может согласно шариату совершать молитву, приведено следующее: «быть умным»⁷⁴. Имеется в виду, конечно, обладание разумом, т. е. дееспособность, выражаясь современным языком. Присутствуют в тексте и витиеватые обороты, вызванные к жизни неспособностью автора текста (или его переводчика) деликатно выразить на русском языке некоторые понятия: «Можно молиться в одной рубашке и кальсонах[,] если покрыты органы, ([под] орган[ом] я буду имет[ь в виду] не рук[и] или ноги[,] а сами поймете)»⁷⁵.

С первых страниц компендиума становится понятно, что текст этот принадлежит представителю т.н. «официального духовенства». Красной нитью в документе проходит идея о недопустимости участия внемечетных (не подчиненных ДУМЕС) служителей культа в исполнении религиозных обрядов. Это касается не только имамов, но и других лиц. Так, перечисляя категории религиозных служителей, Саттаров под пунктом 5 упоминает «человека, который моет покойников». Далее он дает пояснение, для чего нужна такая штатная единица при мечети: «Это просто для облегчения работы и [чтобы] укоротить⁷⁶ хвост незаконных религиозных деятелей[,] назначается один человек омыwać покойников»⁷⁷.

Таким образом, Саттаров в вопросах борьбы с внемечетными религиозными деятелями был гораздо строже, чем многие его коллеги, которые не только знали о существовании незарегистрированных мулл и других служителей культа, но и привлека-

73. Махматов Х. Автобиография [Копия]. Л. 5. Нельзя исключать, что на Ф. Саттарова оказали влияние просалафитски ориентированные мусульманские религиозные деятели во время его учебы в «Мир-и Арабе».

74. Саттаров Ф. Ознакомление с религией ислама. Л. 7.

75. Там же. Л. 3.

76. В оригинале: укоратить.

77. Саттаров Ф. Ознакомление с религией ислама. Л. 2.

ли их в качестве подмоги, когда сами не справлялись с текущей работой⁷⁸.

Среди документов, поступивших в ГМИР вместе с текстами Саттарова, есть перевод (а возможно, и оригинал, спущенный в муфтият сверху, от Совета по делам религий) упомянутой выше *фетвы* ДУМЕС от 18 июня 1961 г.⁷⁹ Данная *фетва* направлена против неисламских обычаев и внемечетных мулл и других служителей культа⁸⁰. В советское время муфтияты (по крайней мере, в послевоенное время) выступали союзниками государства в искоренении любой неподконтрольной государству религиозной активности⁸¹. Поэтому появлялись документы, призванные осудить подобную деятельность как со стороны внемечетных мулл, так и рядовых верующих. Но отношение к таким *фетвам* представителей т.н. «официального духовенства» могло быть неоднозначным. Если Саттаров, как следует из сохранившихся документов и свидетельств, упомянутых выше, в свое время воспринял *фетву* как руководство к действию, то Г.Н. Исаев критически отнесся к ее содержанию⁸².

Вместе с тем Саттаров понимал задачу борьбы с неофициальными муллами несколько по-иному, чем это было сформулировано в *фетве* 1961 г. Для него борьба с ними имела несколько иное наполнение. Внемечетные муллы были опасны, по мнению Саттарова, не потому, что присваивали ряд функций официальных служителей культа и выступали в качестве их конкурента на религиозном поле. Осмелюсь предположить, что основной недостаток внемечетных мулл, по Саттарову, состоял в том, что они

78. *Зарипов И., Сафаров М.* Ахметзян Мустафин: из истории ислама в СССР. М., 2017. С. 190. Подробнее о том, как легко можно было в советское время перейти из категории «официального духовенства» в категорию внемечетного (незарегистрированного), см.: *Беккин Р.И.* Имам Якуб Халеков и мусульманская община советского Петрограда-Ленинграда // *Российская история.* 2017. № 1. С. 148–156.

79. *Фетва без титула.* Машинопись. Ленинград, б.д. // ГМИР. Л. 1–8.

80. Основные положения данной *фетвы* перечислены Ю.Н. Гусевой: *Гусева Ю.* Ишанизм как суфийская традиция Средней Волги в XX веке: формы, смыслы, значение. М., 2013. С. 132–133.

81. Одной из причин востребованности услуг внемечетных мулл было нежелание коммунистов или беспартийных, желавших исполнить тот или иной обряд, делать это официально (публично) в мечети, так как это могло привести к неприятностям на работе и даже разрушить карьеру. Подробнее об этом см.: *Зарипов И., Сафаров М.* Ахметзян Мустафин: из истории ислама в СССР. С. 75.

82. *Бутанов А.* Сора по-исламски: жалобы и анонимки советских мусульман. С. 143.

умышленно или без умысла приносили неисламские народные обычаи и традиции в исламский ритуал.

Таким образом, несмотря на то, что Саттаров выступал сторонником борьбы с активностью незарегистрированных служителей культа, он имел в виду выполнение других задач. Не исключено, что на этой почве у Саттарова возникали конфликты не только с верующими, но и с коллегами-имамами, лояльно относившимися к неизвестным классическому исламу обычаям и традициям.

Так можно условно реконструировать эволюцию взглядов Саттарова. Сначала он полагал, что «официальное духовенство» должно и может быть хранителем чистоты ислама. Но когда он столкнулся с тем, что само «духовенство» поощряет или снисходительно смотрит на «недозволенные новшества», он вступил в конфликт сначала с отдельными имамами и верующими, а затем и с самой системой духовных управлений в целом. Таким образом, изгнание Саттарова из этой системы стало закономерным результатом его собственной духовной эволюции. В то же время, оказавшись не у дел, Саттаров имел возможность осмыслить ситуацию со стороны, в т. ч. с догматической точки зрения.

Изначально Файзрахман хазрат не проповедовал отдельное учение, а всего лишь выступал за строгое соблюдение Корана и Сунны. В 1980-е гг. в условиях советской системы контроля над религиозными делами у Саттарова был один путь — стать внеучетным муллой. В 1990-е гг. религиозные деятели, находившиеся в оппозиции к ЦДУМ⁸³ и его председателю Т. Таджуддину, создавали собственные духовные управления⁸⁴. Но когда наступила эта эпоха, Саттаров уже сформировал основы своего учения, в котором не было места для официальных религиозных структур, пусть и независимых от муфтията в Уфе. Переосмысление Саттаровым роли духовных управлений мусульман (муфтиятов) в жизни верующих в России оказало значительное влияние на эволюцию его собственного мировоззрения.

83. С 1992 г. ДУМЕС был переименован в Центральное духовное управление мусульман России и европейских стран СНГ (ЦДУМ).

84. Нельзя не согласиться с В. Якуповым, что одной из причин ослабления и последовавшего в 1990-е гг. распада ДУМЕС были репрессии Т. Таджуддина в отношении нелояльных ему имамов, начавшиеся в 1980 г. См.: *Якупов В.* Ислам в Татарстане в 1990-е годы. Казань, 2005. С. 124.

Приложение 1.**Уважаемые мусульмане! (Поздравление [с] пятницей).
[Пятничная проповедь к 50-летию Великой
Октябрьской социалистической революции]⁸⁵.**

Уважаемые мусульмане[,] поздравляю Вас [с] наступающим днем великого праздника, днем исполнения — 50-летия любимого Советского государства, днем[,] приносящим равенство и свободу всем народам нашего государства. Да здравствует день одержавш[е]й победы Великой Октябрьской Социалистической революции. Да ниспошлет Аллах нам и нашим поколениям в будущем встречать день[,] в котор[ый] сделал[о] первые шаги наше дорогое любимое государство, как мы его встречаем сегодня великими успехами и наивысшими достижениями.

Уважаемые мусульмане, если позволит Аллах, мы сегодня услышим в честь торжественного праздника о Великой Социалистической революции, котор[ая] нам принесла вечную радость.

Сегодня речь будет посвящена положению религии в царское время, и о великом развитии религии после установления Советской Власти. На сновании дел[,] которые ведет Духовное управление мусульман[,] и из истории[,] очевидцами которой является старшее поколение. Известно[,] что в царское время положение мусульман было очень, очень плохим. Официально признанной религией считалось только христианство. На религию ислама никакого внимания не обращали, наоборот [на] религию ислама смотрели [с] пр[е]зрением[,] унижением. Даже для ведения религиозного дела никаких организаций не было. Правда[,] в 1788 году было разрешено царем организовать религиозный центр под названием Духовное Собрание ислама в гор. Уфе. Примерно сто лет спустя [в] 1872 году было разрешено создать мусульманский религиозный центр в Закавказье. Однако эти организации были только формальными, потому что поставленным во главе этих центров служителям ничего не позволялось делать. Обряд бракосочетания, развод, наречени[е] имени[,] — все было в руках царского правительства. Почет служителям культа оказывали меньше, чем рядовым чиновникам.

85. Уважаемые мусульмане! (Поздравление [с] пятницей) // ГМИР. Л. 1–7. В документе сохранены стилистические особенности оригинала. Автором статьи исправлены грамматические, орфографические и пунктуационные ошибки, содержащиеся в машинописном тексте. Добавления и правки, данные автором, приведены в квадратных скобках. Все сноски к тексту принадлежат автору статьи.

До 1868 г. в гор. Уфе правление Оренбургского Духовенства не имело помещения. Все религиозные дела велись только на русском языке. Даже когда в 1889 году отмечалось 100-летие создания Управления Оренбургского духовенства[,] не было разрешения говорить ни на каком языке[,] кроме русского. Потому что согласно уставу все религиозные дела проходили под контролем административных властей царского режима. Все проповеди сводились к прославлению императора, [к] желанию[ю] ему долгой счастливой жизни.

Также никакого уважения не имело руководство приходов в сельских местах. Их брали даже на военную службу и сборы, тогда как представителей других религий не брали никогда. Служители других религий получали жалование, а мусульманским служителям получать жалование от подаяния не разрешали. Приход помогал по мере возможности. В годы голода народ получал определенный паек от государства, а муллу обходили. Что касается образования, только дворянские и зажиточные семьи могли дать образование своим детям. Бедному же нужно было работать как лапти чиновника⁸⁶ прислугой у них на дому.

[О] сказанном пророком 1400 лет назад[,] что учеба для женщин и мужчин обязательны[,] они понятия не имели. Но людям понимающим это показалось нерешимой проблемой. Таким образом[,] матери и сестры были лишены от взятия карандаша в руки. Названная пророком подругой жизни женщина, [со] сво[им] муж[ем] разделяющая все успехи, радости, счастья и невзгоды[,] ни в нескольких года[x], а навечно[,] не могла написать [и] одну строчку письма своему дорогому мужу или кавалеру[, не] отдавая [при этом] одну монету золота.

В царское время мусульмане Северного Кавказа[,] Туркестанской области (таджики, казахи, киргизы, туркмены и узбеки) до 1905 г. были совершенно забытыми народами. У них не было никакого религиозного общественного органа, они вели свои религиозные дела, как умели.

[В] 1905 г. царское правительство, желая ослабить Оренбургское Духовное Управление в г. Уфе, приказало объединить его со Среднеазиатским Духовным Управлением и выработать проект нового устава. Однако, согласно этому проекту, мусульмане, не получив никаких прав, оказались [бы] под более сильным контролем.

86. Не совсем понятно, идет ли речь о метафоре или это опечатка.

Мусульмане и религиозные служители культа[,] не довольные этим проектом[,] постоянно вели споры [и] раздоры до Великой Октябрьской революции.

Похожие на это издевательства и гнет со стороны царя не только [на] пути религии, но и в другой области[,] очень[-]очень много они переживали суровые времена[,] и никак не могли освободиться от их гнета.

Однако таким унижениям, мучениям пришел однажды конец. Под руководством великого вождя Ленина в 1917 году Великая Октябрьская Социалистическая революция одержала победу и установила Великое Советское государство, которое является образцовым примером своими достижениями. Оплотом установления мира во всем мире, и прав, равенств, свободы [для] вс[ех] народ[ов]. Как только установилась Советская власть, религиозные дела были упорядочены согласно шариату.

21-го января 1918 г. состоялись выборы нового муфтия и казыев. Первым муфтием был казанец — Галимджан ишан Галиев⁸⁷. Мусульманское Управление Оренбургской губернии получило название Духовного управления России и Сибири.

Духовное управление оставалось центральным органом религии ислама. Организовались организации мухтасибов и имамов [в] приходах.

Был принят новый устав, также был[а] разрешен[а] постройк[а] новых мечетей, создание специальных школ-медресе для подготовки имамов и муэдзинов. В школах были приняты новые программы, было разрешено издать коран и [х]афтиак (8 часть корана). Таким образом[,] Великая Октябрьская социалистическая революция дала всем народам одинаковые права, отделив религию от государства. По советскому закону каждый гражданин свободно может исповедовать любую религию, это личное дело каждого. Советское Правительство разрешило среднеазиатским народам (киргизам, казахам, таджикам, туркменам, узбекам) создать свое Среднеазиатское Духовное Управление мусульман⁸⁸.

87. Имеется в виду татарский богослов Галимджан Баруди (1857–1921). В оригинале: Голим-тан ишан Голиев.

88. Имеется в виду Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ), учрежденное в 1943 г.

Мусульманам Северного Кавказа и Дагестана было разрешено создать свое Духовное Управление мусульман в г. Буйнакск [в] Дагестанской Автономной Республике⁸⁹.

А мусульмане Азербайджанской, Армянской, Грузинской ССР соединились в Духовное управление мусульман в г. Баку [в] Азербайджанской Советской Социалистической Республике⁹⁰.

На съезде 25-го октября 1948 года Духовное управление России⁹¹ получило название Духовного Управления Европейской части ССР и Сибири[,] и туда включились все мусульмане, живущие в РСФСР, Украинской, Белорусской, Латвийской, Литовской ССР.

Все Духовные Управления приняли новые уставы. Руководители этих Духовных Управлений не назначались царским указом, как это делалось во время царского правительства, а наоборот все мусульмане, живущие в Советском Союзе[,] посылают своих представителей для принятия участия [в] выборе религиозного служителя Духовных Управлений мусульман. В настоящее время все духовные Управления объединяют все приход[ы], и управляют ими в религиозном деле в работе на местах только согласно шариату, издают указы, отвечают на все вопросы.

Служба во всех приходах производится самостоятельно[,] под руководством имамов: совершаются различные обряды — именины, бракосочетания, похороны, обрезания, отмечаются религиозные праздники и другие.

Советское государство очень строго соблюдает закон об отделении религии от государства[,] не вмешивается во внутренние дела мечети, и во вс[яком] деле помогает приходам, также в случае надобности государство продает стройматериалы и нужные вещи по государственной цене.

Что касается изданий книг, то следует сказать, что в САДУМ [в] Ташкенте издавались кораны и распространяли[сь]. Ежегодно издаются религиозные календари. Также издавались альбомы о жизни мусульман в СССР и книги об исламе и о мусульманском ритуале, обычаях. Все это стало возможным лишь благодаря советской власти.

89. Имеется в виду Духовное управление мусульман Северного Кавказа (ДУМ СК), учрежденное в 1944 г.

90. Имеется в виду Духовное управление мусульман Закавказья, учрежденное в 1944 г.

91. В 1948 г. Центральное духовное управление мусульман Внутренней России и Сибири (ЦДУМ) было переименовано в Духовное управление мусульман Европейской части СССР и Сибири (ДУМЕС).

В настоящее время у нас бесчисленно умные, образованные, развитые люди, и не оценимые⁹² женщины — девушки занимают различные должности в государственных учреждениях. Когда во времена язычества до ислама невежественные арабы убивали своих девочек и даже закапывали живыми 18-летних девушек. Освободила их наша священная религия ислам, ликвидировала навсегда этот обычай и дала мужчинам и женщинам одинаковые права на существование, также наш[е] любимое Советское государство освободил[о] нас всех от гнета царского режима[,] особенно наших матерей, женщин и дочерей[,] и дала мужчинам и женщинам одинаковые права, равенство и свободу.

Если женщина родила дочь[,] это для нее было днем воскресения, днем суда на том свете. Таким образом[,] она находилась не только под гнетом царя, но даже находилась под ругательством своего любимого мужа. Потому что для ее дочери царское правительство не давало ни земли[,] [н]и других льгот. У некоторых мусульман в царское время даже имена были заменены русскими.

Советское государство забитых[,] неграмотных женщин в пути просвещения в обязательном порядке превратила их в образованных[,] культурных людей. Подготовила из них много знающих, и преподавателей. В настоящее время со своими золотыми умами и прекрасными мыслями вышли в свет известные любимые дочери и родные в области искусства, профессии и [в] характерном⁹³ отношении они выросли н[е] годами, а часами — минутами. Вот[,] например: 20 октября 1967 года в дневном полете экипаж женской команды ИЛ-18 под управлением Л. Улановой подняв самолет на высоту 13 250 метров, установил и достиг мирового[го] успех[а]⁹⁴. Конечно[,] это все плоды нашего любимого государства.

Умы людей у нас достигли такой высоты[,] которой еще не было даже в фантазии человечества, добрались до Лун[ы] и звезд. Конечно[,] все это показывает[,] что Великая Коммунистическая партия процветала и будет процветать [на] всем земном шаре. Как наш любимый пророк, когда ему был ниспослан священный коран, в течение 23-х лет проповедовал самую прекрасную идею шариата[,] сделал родными братьями всех[,] кто ему верил. Этим он кончил навсегда вражду между нациями в де-

92. Возможно: неисчислимые.

93. Возможно, имеется в виду: как личность.

94. Т. е. поставил мировой рекорд.

ревнях и городах. Также наше любимое Советское государство в течении[e] 50 лет многонациональн[ы]й народ превратило [в] одну дружную единую семью, как родные братья от одной матери и отца. Для них Родина стала ближе и дороже[,] чем их родной дом. Таким образом стали говорить не только отцы и сыновья, но и матери, и дочери[,] беря свои каждые вздохи: [«]Пусть процветает наша Родина, пусть она живет вечно! [»]. Как встречали появления нашего дорогого пророка с торжеством ангел[ы] на небесах и живые на земле с приветствием: [«]О посланник Аллаха, добро пожалуйте!! [»],] так как он был послан богом с милостью [ко] всем народам. Именно так мы встречаем [в] настоящий час день рождения нашего государства, который принес, мир, счастье, свободу и равенство всем народам нашей Родины. Изю дня в день расти[,] моя любимая Родина!»

Да будет вечным существование нашей любимой Родины со своими гениальными руководителями!

Процветай вечно со своими закаленными в боях, как львы[,] парнями и девушками[,] наша Родина!

Будь ты[,] дорогая Родина[,] Маяком Мира!

*Имам Ленинградской
Соборной мечети*

Приложение 2.

Ознакомление с религией ислама⁹⁵.

Где можно совершать Богослужение

Молитву нам можно совершать везде. Везде ее Аллах слышит.

Только молит[ь]ся не разрешается в бане, туалете, на могиле и на поверхности Кагбы⁹⁶ (в доме г. Мекка).

95. *Саттаров Ф.* Ознакомление с религией ислама // ГМИР. Л. 1–15. В документе сохранены стилистические особенности оригинала. Автором статьи исправлены грамматические, орфографические и пунктуационные ошибки, содержащиеся в машинописном тексте. Добавления и правки, данные автором, приведены в квадратных скобках. Все сноски к тексту принадлежат автору статьи.

96. Я посчитал нужным в целом сохранить авторскую транскрипцию терминов, географических названий и имен собственных, имеющих арабское происхождение.

А для общего совершения молитв[ы] народ собирается в мечет[и].

Что такое мечеть

Мечеть — место поклонения Аллаху. Поэтому любой участок земного шара может считаться мечетью, кроме неразрешенных мест [для] молитв[ы].

Мечеть строится в любой форме и размере. Передняя часть мечети[,] где находится имам (этот участок называется михраб) — михраб должен смотреть только на юг прямо в дом Аллаха (в г. Мекк[а], Кагбатуллах).

Рядом с мечетью или над мечетью строят минару, откуда муэз[з]ин кричит азан для сбора людей.

Мечеть может быть построена из нескольких комнат или из одной. Но эти комнаты по молитвам или специальным службам не дел[я]тся, то есть все комнаты называются мечеть[ю,] и во всех комнатах служба исполняется одна и т[а] же.

[В] передней части мечети ставится минбар (или как трибуна)[,] куда выходит имам в дни пятницы и [в] праздник[и,] [ч]итает оттуда специальную молитву и делает проповедь.

Мечеть может быть использована как молитвенный дом[,] также [для] религиозн[ой] школ[ы]. После молитвы разрешается учить студентов[,] если для них нет специальной комнаты.

Запрещается вносить вовнутрь мечети покойную, чтобы там совершать молитву, что-нибудь там продавать или покупать, кого-нибудь судить, к[ого]-нибудь ударить, или поднять оружие (нож), устроить скандал, искать утерянные вещи или что-нибудь или кого-нибудь, вводить маленьких детей и разговаривать.

Религиозные служители

1. Муфтий — он дает толкование. Он всегда бывает председателем ДУМ или заместителем его.
2. Кази — судья по религии. Это[го] у вас нет. Кази у нас есть имам-хатыб, который контролирует службу в нескольких автономных республиках и област[ях]. Разрешает нерешенны[е] вопрос[ы] в махаллах и скандалы. И если сам не в состоянии[,] обращается [к] председателю Духовного управления мусульман. Вмешивается при снятии или назначении имамов, также при подготовке кадров.

3. Имам — исполняет религиозны[е] обряд[ы] в участках[.] назначенных Духовным управлением мусульман.
4. Муаззин — кричит азан, вызывает народ на молитву. Также подает команду приступить к молитве, при виде имама[.] что имам готов на молитву.
5. Человек, моет покойников. Это просто для облегчения работы и [чтобы] укоротить⁹⁷ хвост незаконных религиозных деятелей[.] назначается один человек омывать покойников.
6. Мутаваллиат — члены управления мечети. (Состоит из 3–5 человек).
7. Двадцатка — служители мечети, в том числе и ревизионная комиссия.
8. Нет ничего

Священные предметы

1. Корьан — Книга Аллаха.
2. Черный камень (в городе Мекке [в] Саудовской Аравии находится Кагбатулла[.] в ней установлен в одном углу[.] серый камень. По словам пророка[.] это[т] камень был очень белым, но [так] как [с]только стали людей держать его руками и целовать[.] все стало черным от ихних грехов. Она в настоящее время похожа на глубокую тарелку[.] потому что все поцелуют ее, наверно и [поэтому] углубляется. [Ц]вет серый, размер примерно около метра[.] может и меньше).
3. Вода «Зам-зам»(там же[.] во дворе мечети[.] недалеко от Кагбатулла). Колодец, откуда выкачивают воду и распространяют по трубам. Не портится [ни]когда[.] можно сохранить долго. Не кипятить, [а] то теряет способность.

Освященные одежды или друк[?] что-нибудь в Исламе нет. Исламская одежда

По исламу разрешается молиться в любой одежде, только [чтобы] она была чистенькая, [не] слишком длинная, красивая. Если имеет новенькая, лучшая одежда[.] то [в] ней молит[ь]ся очень хорошо.

97. В оригинале: укоротить.

Например: халат, пальто, плащ или костюм. Можно молит[ь] ся в одной рубашке и кальсонах[,] если покрыты органы. ([Под] орган[ом] я буду имет[ь в виду] не рук[и] или ноги[,] а сами поймете). На голову[,] если имеет чалму[,] как у имама[,] хорошо, если нет[,] —] то в любом головном уборе можно совершать молитву. А женщины должны покрывать все свое тело, только разрешается оставить непокрытым лицо, руки из кистей, ноги с запяст[ья] (лодыжк[и]).

А одежда одева[е]тся[,] как сами желают.

Если кто-нибудь хорошо оделся на молитву[,] Бог награждает больше.

Имам и остальные в одеждах не различаются. Есть Слова пророка[:] «в доме Аллаха меня не увеличивайте⁹⁸, мы здесь все одинаковы».

Богослужебные книги

1. Корьян — Слова Аллаха.

Чтение корьяна является добровольн[ым].

Если кто захотел читать корьян[,] прежде[,] чем взять в руки[,] он должен произвести омывание как на пятикратну[ю] молитву. (Это[т] порядок напишу в пункте [о] молитве). Потом брать корьян на руки и читать.

Если один читает корьян вслух[,] то все должны его слушать тихо. [В]слух корьян хором не читают, только разреша[е]тся в религиозных школах[,] где учатся студенты правилу чтении[я] корьяна. Если читают корьян [про] себ[я] тихо, без звук[а,] то все могут читать корьян.

После пятикратн[о]й молитвы корьян читается по разрешению имама. А также при исполнении[и] религиозных обрядов корьян читается имамом[,] или он разрешает кому-либо другому.

Человек[,] если имел дружеское отношение с женщиной (т.е. органом⁹⁹)[,] то он без полного очищения не должен даже наизусть читать корьян, а также женщина после родовой крови и во время месячной крови (менструации¹⁰⁰) корьян и наизусть не [ч]ита[е]т. Не разрешается.

2. Книги со словами пророка.

98. То есть: не возвеличивайте.

99. В оригинале: оргоном.

100. В оригинале: минустрации.

[Их] очень много, но самое разрешенное:

- Книга автора Сахикул Бухари. Он родился в Бухаре. Собирает очень много слов пророка.
- Книга автора Сахикул Муслим[,] а также Абу Давыд, Тирмизи, Имам Ахмад, Дару Кутни, Нисаии, Ибну Мажах. Они написали [то,] что сам пророк разрешил, или научил или просил делать, или делали при нем[, а] он молчал.
- Книги[,] составленные ученым[и,] как наш муфтий написал книгу «Ислам и обряды на основании[и] ска[за]нных слов пророка[.]»¹⁰¹.

О молитвах ислама

В религии Ислама основн[ых] пять пунктов.

1. Вера Богу
2. Молитва
3. Пост
4. Подавать милостыню
5. Паломничество

Религиозные законы:

1. Фарыз — прямой приказ Аллаха[,] например: [«]Исполняйте пятикратную молитву[»].
2. Важеб — косвенный приказ Аллаха. Например: «не возьмут в руки корьян, только в очищенном виде можно брать в руки корьян».
3. Фарыз кифая — если один или несколько человек исполняют повеление Аллаха, то освобождаются все остальные от приказа Аллаха. Если никто не исполнял[,] то все считаются грешными.
4. Соннат — просьба пророка или его ученье.
5. Суннат муаккада — пророк исполнял постоянно, оставляют[, не исполняя[, не разрешается.
6. Нафила — добровольн[ое] дело.
7. Мустахаб или мубах — исполнитель награждается, [если] не исполнял[,—] грехом не считается.
8. Харам — запрещено Аллахом.
9. Халал — разрешено Аллахом.
10. Макрух тахрима — запрещено пророком.

101. Имеется в виду книга Шакира Хиялетдинова «Ислам и поклонение» («Ислам гыйбадэте»), изданная в 1958 г.

11. Макрух танзихия — исполнение по жела[нию].
12. Муташабихат — обсуждение не положено[.]
По религи[и] ислама первый основной пункт.
Верующий [в] Аллаха должен верить:
 1. Самому единственному Аллаху.
 2. Ангелам.
 3. Книгам, ниспосланы[м] Аллахом. Например: Забур, Таурат, Инжил, Корьан и другие.
 4. Пророкам (написан[н]ы[м] в Корьане [по] им[ени] и не указанные[м]).
 5. [В] день воскресень[я] (день суда).
 6. [В то, что] все присуждено Аллахом.

Второй основной пункт

Молитва

Молитва делится на:

1. Исполняющ[аяся] пять раз в день.
2. Пятничная (исполняется в каждую пятницу).
3. Праздничная (исполняется после поста рамазана и в день паломничеств[а], в день жертвоприношении[я]).
4. Таравих в месяце рамазан. Исполняется после вечерн[е]й молитвы.
5. Молитва покойным.
6. И другие молитвы.

Когда и как исполняется в день пять раз молитва

Первый. Утренняя молитва.

Исполняется на рассвете, на зар[е] до восхода солнца.

Утренняя молитва состоит из:

- а) Дв[а] поклонении[я] (сонат)[,] при этом каждый молится самостоятельно.
- б) Дв[а] поклонени[я] (фарыз)[,] должны молит[ь]ся с имамом, разрешается без него.

Порядок исполнения молитвы

Если молитва суннат, то исполняющий встает, смотрит на юг[,] т. е. прямо [в сторону] дом[а] Аллаха в г. Мекке (Кагбатулла). Между ног

оставляют промежутки на четыре пальца. Говорят[: «Приступаю для исполнения ради Бога такую-то молитву»] и т.д. После слов [«Аллаху Акбар»] левую руку ложат на живот (женщины на груд[ь]) [,] а правую на левую руку и приступают исполнять молитву. Стоит на ног[ах], потом наклоняется один раз, потом делает два раза поклон на земле. Это называется все один[,], т.е. первый поклон.

Дела[ю]т втор[ой] также, а после поклона садятся.

Если молитва состоит из двух поклоно[в,] с этим кончают, приветству[ю]т присутствующих сперва направо[,], потом налево[,], затем выход[я]т из молитвы.

Если молитва состоит из трех или из 4-х, то прежде[,], чем приветствовать[,], встает на ноги на третий или на четвертый поклон[,], потом[,], когда кончает[,], все[х] приветствует также направо и налево и выходит из молитвы.

Если молитва фарыз[,], то внутри молитв[ы] говорит только несколько слов[,], как[,], например[,], с имамом повторяет [«Аллаху акбар»] и несколько други[х] слов, а остальное время все молчит, ходит по команд[е] имама.

Если фарыз исполняется самостоятельно[,], то так же[,], как суннат, только разница в том[,], что при приступлени[и] к молитве говорят[: «]Приступим к исполнению фарыз или суннат или важеб[»] и т.д.

Молитва, текст молитвы все одинаковые. На всех чита[ю]тся одн[и] и те же слова. Слова молитвы выучива[ю]тся из корьана и чита[ю]тся наизусть. (Я их не написал).

Кто желает молит[ь]ся[,], должен:

1. Верит[ь] пророку Мухаммеду с.г.в. (саллаллаху галайхи васаллам) этот слова читаются всегда при вспоминании им[ени] пророка.
2. Принят[ь] религию ислам.
3. Быть умным.
4. Быть совершеннолетним (например[,], 10–12 лет).
5. Должен(на) быть очищен от нечистоты, (женщина от менструации)[,], а также послеродовой крови.
6. Произвести ом[о]в[е]ние (очищение).
Для этого: моют руки до кисте[й] — 3 раза
полоскает рот — 3 раза
полоскает нос — 3 раза
моет лицо — 3 раза

моет руки (правую и левую) по три раза
протирает рукой (с водой) голову один раз
и последн[ее:] моет ноги (правую и левую) по 3 раза.

А при очищени[и] по 5-му [пункту,] то есть при очищени[и] от нечистоты, например имел дружеские отношени[я] с женщиной или во сне видел[ее,] стало нужным очищаться[,], то он дополнительно к это[му] очищени[ю] с головы до ног проливает воду на себя и хорошенько протирает[,], в результате остается чистым человеком. Женщина после менструации омывается точно также, а на пятнадцатую молитву уже производит (делает) омование только как указывалось по 6-му номеру. Но если имели отношение с мужчиной[,], то также очищается[,], как указывалось по 5-му номеру.

В общем[,], не только руки, ноги должны быть чистым[и,] но и все тело.

1. Одежды чистыми.
2. Мест[о] молитвы чист[ое].
3. Должен быть одет или укутан чем-то (например стыдные мест[а])[.]. У мужчин эти органы от пуп[ка] по коленной чашечки. У женщины все органы должны быть укутан[ы,] только лицо и руки до кистей, ноги тоже до кистей можно оставить открыт[ыми].
4. Намерение на молитву (какую будет читать).
5. Азан-камат кричать.
6. Смотрет[ь] на Мекку — на юг (в дом божий).
7. Чтобы вошло время (перед нельзя).
8. Должен соблюдать все правил[а] молитвы и исполнять по порядку.

Все эт[о] нужн[о,] если желает человек молит[ь]ся.

Какие правил[а] при исполнени[и] по видам молитвы

1. молитва фарыз — исполняется только с имамом, если нет возможности, то самостоятельно.
2. молитва фарыз кифая — исполняешь за нескольк[их] человек.
3. молитва важеб — в рамазане и в двух праздниках исполняется с имамом, в остальное время [-] самостоятельно.
4. молитва суннат — исполняется самостоятельно.
5. молитва нафила — исполняет[,], как захочет.

После все[х] молитв читается корьан, только в молитве после заката солнца Корьан не читается.

Второе — обеденная молитва

Она исполняется[,] когда Солнц[е] начинает двигаться с центральной точки[,] и продолжают до 2–3 час[ов в] промежутков времени до заката солнца.

Обеденная молитва состоит из:

1. 4 поклонени[я] (суннат)
2. 4 поклонени[я] (фарыз)
3. 2 поклонени[я] (суннат)

Третья. Молитва перед закатом солнца

Исполняется в промежутки времени[,] оставляя 2–3 часа до заката солнца[,] и можно молит[ь]ся до самого заката солнца.

Состоит из: 1) 4 поклонени[я] (фарыз).

Четвертое. Молитва после заката солнца

Исполняется сразу же[,] начиная после заката солнца[,] и можно [от] 1,30 минут до 2 час[ов в] промежутки времени после заката солнца.

Состоит из:

- 1) 3 поклонени[я] (фарыз)
- 2) 2 поклонени[я] (суннат)

Пятая. Молитва ночная

Исполняется через 1,30 м[инут], и 2 часа после заката солнца и до рассвета (до зари).

Состоит из:

1. 4 поклонени[я] (фарыз)
2. 2 поклонени[я] (суннат)
3. 3 поклонени[я] (важеб)

Как выше указывалось[,] важеб исполняется самостоятельно, только в рамазане [—] имамом.

Пятничная молитва

В дни пятницы обеденная молитва не исполняется, а за нее испол[няется] пятничная молитва. Время ее [—] время обеденной молитвы.

Состоит из:

1. 4 поклонени[я] (суннат)
2. 2 хотба. Имам поднимается на минбар[,] читает специальную молитву, все слушают;
3. 2 поклонени[я] (фарыз);
4. 4 поклонени[я] (суннат).

Перед молитвой имам делает немножко проповед[ь].

После молитв[ы] читается корьян.

Праздничная молитва

Исполняется после окончания поста рамаза[н,] то есть в первый день м[еся]ца Шаввал. Приступают после восхода солнца. Можно исполнять до обеда.

И также через два м[еся]ца и 10 дней при приношении жертв[ы] (баран). Точно также исполняется праздничная молитва. Они обе [—] одинаково.

Обе состо[ят] из:

1. 2 поклонени[я] (важеб)
2. 2 хотба. Имам выходит на минбар и читает специальную молитву,
3. Делает проповедь.

Перед молитвой объясняет правил[а] молитвы.

После проповед[и] читает корьян.

На эту праздничную молитву азан не кричать.

Молитва таравих

Молитва таравих исполняется после ночной молитвы.

Для этого сперва читают и ночную молитву[,] и таравих в таком порядке:

1. 4 поклонени[я] (фарыз) из ночной молитвы.
2. 2 поклонени[я] (суннат) из ночной молитвы.
3. 4 поклонени[я] (суннат муаккада) таравих и тасбих поют[,] то есть здесь прославляют Аллаха.
4. 4 поклонени[я] (суннат муаккада, таравих после также поют)
5. 4 поклонени[я] (суннат муаккада) —» —
6. 4 поклонени[я] (суннат муаккада) —» —
7. 4 поклонени[я] (суннат муаккада) —» —

8. 3 поклонени[я] (важеб) из ночной молитвы[,] но теперь это исполняется с имамом.
9. Читается корьан.

Молитва покойным

Если человек умер, берут свидетельство о смерти, приход[ят в] мечеть[,] дают заявку[,] к скольким [часам] идти мыт[ь] покойного. Приглашают имама для чтения. Одевают покойного[,] то есть окутывают тремя простынями. Первая [-] за рубашку, вторая [-] за кальсоны, третья окутывается с головы до ног. После чего приходит имам[,] читает корьан. Выносят покойного[,] едут [в] специально назначен[ое] мест[о] читать молитву покойному. Это у нас или во дворе мечети[,] или на кладбище. После молитвы хоронят. Ям[а] копаются ровно, но где ставится покойный[,] роют чуть-чуть в сторону Мекк[и] на юг. Покойного ложат на землю[,] а грудь поворачивают немножко на юг. Таким образом[,] получается и не набок[,] а больше на спину. Потом закапывают. После чего Мулла читает корьан и уходят.

Вспоминание покойного делается в 3-й, 7-й, 40-й день после [...] смерти и через год. Но в Ленинграде ежегодно вспоминают. Но теперь люди живут богато[,] поэтому вспоминают. А пророк про это из-за голод[а] наверно не сказал. Причину Бог знает.

Другие молитвы

Желаемые молитвы исполняются по собственному желанию. Они бывают из 2-х, из 3-х, из 4-х поклонений[й]. Может быть и днем из 6-ти.

В молитвах фарыз, важеб, соннат читается только специальная молитва, а в молитве добровольной можно читать[,] что хочешь.

Азан и камат на молитву — суннатун муаккадатун

Поэтому должно быть сказано перед каждой молитвой с наступлением времени. [Произнесенный] пораньше азан недействительный.

По религии ислама третий основной пункт. Пост

Пост держ[а]т ежегодно в м[еся]це рамазан. Когда увидят новолунии[е] рамазана до заката солнца, в этот вечер читают таравих,

ночью кушают и на другой день держат уразу — пост. Это продолжается до м[еся]ца Шаввал. Также при виде новолуния [в] шаввал до заката солнца вечером таравих не читают и ноч[ью] не кушают, а на рассвете встают немножко покушают[,] чтобы показать[,] что они уже вышли из рамазана и идут на праздничную молитву.

Кто держит пост[,] ему запрещается что-либо брат[ь] в рот и приближаться с органами любви. Но как только заходит Солнц[е,] все разрешается.

Можно держат[ь] добровольн[ый] пост. Законы все одинаковы.

Четвертый основной пункт — подавать милостыню

Милостыня делится на:

1. Закат. Если у кого-нибудь имеются деньги в запасе за целый год[,] например[,] сто рублей денег или имущество [н] а сто рублей[,] которы[ми] никто за целый год не воспользовался, то за 40 рублей пл[а]тит 1 руб[ль] закат[,] за 100 руб. = 2 руб. 50 копеек.
2. Гошер. Если у кого-нибудь имеется огород[,] и напоил его речной водой[,] то из полученн[ых] 10 кг 1 кг дает в мечет[ь], если напоил с водой из колодца, то из 20 ведер [—] 2 ведра в мечеть. Но теперь у нас капиталистов нет.
3. Фитра. Если кто-нибудь жив или только родился(лась) [т. е.] ребен[ок] в рамазан[,] то они все[,] то есть все живые[,] дают 0,60 копеек или 1 рубль подаяние в мечет[ь], за то[,] что они в этом [мире] присутствуют. Как благодарность Аллаху.
4. Добровольн[ое] подаянии[е]. Кто сколько может.
5. Обещанн[ое] подаяние. Например[,] кто-нибудь печальный¹⁰² обещает Аллаху[,] если освободится[,] подать подаяние 1 рубль. Эт[о] подаяни[е] шаригат называет [«] подаяние жадного[»]. До этого не давал, а тут сразу же обещает.

Все подаяние должн[о] поступать в кассу мечети. По шаригату положено сиротам и беднякам, а у нас их нет. Кто получает пенсию или обеспечен каким-нибудь другим путем, как у нас все обеспечены, то им подаяние не положено[,] и они сиротами, бедняками не считаются. Поэтому только мечеть.

102. Т. е. пребывающий в горе, несчастии.

Пятое основание ислама [—] паломничество

Кто желает ехать [в] Саудовскую Аравию, в Мекку на паломничество, если на это есть разрешение и средств[а], то может ехать, если нет[,] то это грехом не считается.

Во время паломничеств[а] есть специальные обряды[,] как например: первый день сидят [на] горе Гарафат и [в] долине Гарафат с молитвой, второй день бросают камень на сто[лб] (как на сатану в специально[м] участ[ке])[,] после режут барана, едут [в] Мекку[,] обходят кругом Кагбу[,] снова приезжают к месту исполнения обрядов.

В третий [день] бросают камни и в четвертый день некоторые остаются, а некоторое приход[ят] в Мекку после трет[ьего] д[ня].

Прощаются [те,] кто собирается ехать домой[,] с Кагбой[,] или некоторые остаются здесь несколько дней, потом прощаются с домом Аллаха[,] едут в город Медину, там посещают могилу пророка Мухаммеда и уезжают домой.

Религиозные праздники

1. Пятница, в честь д[ня] пятничной молитвы.
2. I мухаррам[а]. В честь нов[ого] год[а] хи[д]жр[ы].
3. 10 мухаррам[а]. В этот день освободились от мучения многие пророки. Например[,] пророк Нух сел с лодкой на землю.
Пророк Ибрахим освободился от огня, пророк Юнус выш[ел] из рыб[ы,] пророк Аюб выздоров[ел] после] долгой болезни и т. д.
4. 16 мухаррам[а]. День принятия] религии Ислама в России в 922 году.
5. 11/12 рабигул аввал — день рождения пророка Мухаммеда.
6. Первый четверг ра[д]жаба — день зачат[ия] пророка Мухаммеда.
7. 26 ра[д]жаб[а] — вечер вознесения Мухаммеда.
8. 14 ш[а]гбан[а] — замена годовы[х] книг ангелами на каждого из нас.
9. 30 шагбан[а] — первы[й] вечер рамазана. Молитва таравих.
10. 26 рамазан — вечер ниспослани[я] корьана.
11. 1 шаввал[я] — праздник поста рамазана.
12. I январ[я] — новогодний праздник.

13. 10 зулхижжа — праздник жертвоприношении[я]. (Во время паломничеств[а] везде вспоминают этот день, кто туда¹⁰³ не может ехать).

В дни праздник[ов,] кроме пятниц[ы] и двух больших праздников, специальная молитва не исполняется, а произносится речь.

Религиозные обряды

Наречение

При наречени[и имени] новорожденному укладывают ребенка[а] головой к имаму, а ноги должны смотреть[еть] к Кагбе (в Мекку[,] в дом Бога).

При этом имам кричит азан, говорит камат (он этот же азан[,]) но при этом повторяет очень быстро и говор[и]т на лев[ое] ухо его имя и имя отца. Значит при этом ребенок услыш[ит] прав[ым] ухо[м] и единствен[ым] имя] Аллах[а] и имя пророка, а с лев[ым] ухом] это же повторяется и дополнительно имя [ребенка] и имя отца. Читают корьян.

Брак

При браке молодые должны иметь свидетельство о браке. После имам просит о[б] их согласии, кто-нибудь не заставляет ли[,] т. е. желают ли они этого добровольно. Потом читает специальную молитву, и потом читает Корьян.

Вспоминание покойного

В 3-й, 7-й, 40-й день после смерти и через год вспоминают покойного. При этом имам чита[е]т корьян.

Также в радостные дни или [если кто-нибудь] получил награду или получил квартиру[,] с радости приглашают читать корьян.

Также при жертвоприношени[и] приглашают читать[ь] корьян и т. д.

103. То есть в Мекку.

Ифтар

В м[еся]це рамазана дают ужин для державших пост рамазана, также читают Корьан.

При обрезании парня

Приглашают хирурга на дом или сами идут в больницу производить обрезание, но при этом угощение не дают.

*г. Ленинград
мечеть, имам Саттаров*

Библиография / References

Источники

- Махмутов Х.* Автобиография [Копия] // Архив автора.
Переписка с Советом по делам религий // ЦГА СПб. Р-2017. Оп. 1. Д. 7.
Переписка с Советом по делам религий // ЦГА СПб. Р-2017. Оп. 1. Д. 18.
Переписка с Советом по делам религий // ЦГА СПб. Р-2017. Оп. 1. Д. 24.
Переписка с Советом по делам религий // ЦГА СПб. Р-2017. Оп. 1. Д. 29.
ПМА (полевые материалы автора). Интервью с Р. Айсиным. 30.05.2018.
ПМА (полевые материалы автора). Интервью с Г. Ганиевым. 07.06.2017.
ПМА (полевые материалы автора). Интервью с М. Ибрагимовым и Ф. Саттаровой. 07.06.2018.
ПМА (полевые материалы автора). Интервью с Г. Исхаковым. 16.07.2018.
ПМА (полевые материалы автора). Интервью с Д. Шагавиевым. 31.05.2018.
Приложение к Трудовой книжке Ф.М. Саттарова [Копия] // Архив автора.
Саттаров Ф. Ознакомление с религией ислама // ГМИР.
[Саттаров Ф.] Уважаемые мусульмане! (Поздравление [с] пятницей) // ГМИР.
Сведения о деятельности церкви Ленинграда за 1967 г. // ЦГА СПб. Р-2017. Оп. 1. Д. 11.
Фетва без титула // ГМИР.

Литература

- Ашцров Н.* Мусульманская проповедь. М., 1978.
Ашцров Н. Эволюция ислама в СССР. М., 1973.
Беккин Р. Имам Якуб Халеков и мусульманская община советского Петрограда-Ленинграда // Российская история. 2017. № 1. С. 148–156.
Беккин Р. Материалы частных и государственных фотоархивов как источник по истории татаро-мусульманской общины советского Петрограда-Ленинграда. 1917–1991 гг. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 4. С. 118–147.
Беккин Р. Русское евразийство и ислам // Звезда. 2017. № 11. С. 135–148.

Источники

- Бустанов А. Сора по-исламски: жалобы и анонимки советских мусульман // *Islamology*. 2017. Т. 2, № 2. С. 127–149.
- Гусева Ю. Ишанизм как суфийская традиция Средней Волги в XX веке: формы, смыслы, значение. М., 2013.
- Зарипов И., Сафаров М. Ахметзян Мустафин: из истории ислама в СССР. М., 2017.
- Ислам в Татарстане: энциклопедический словарь. М., 2017.
- Мансуров Р. Нововведения в исламе на примере религиозной группы файзрахманистов // Этника меняющегося мира: теория, практика, технологии сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции в рамках III Международного научно-образовательного форума / Отв. ред.: Е.Н. Викторук. 2015. С. 30–39.
- Одинцов М. «Все религиозные организации мусульман находятся накануне полного разрушения...»: свидетельство муфтия Р. Фахретдинова. 1930 г. // Отечественные архивы. 1994. № 1. С. 67–75.
- Саттаров Ф. Возродим СССР // Звезда Поволжья. 2012. № 36; № 39.
- Саттаров Ф. Что такое дин? // Звезда Поволжья. 2012. 13–19 дек.
- Сулейманов Р. Файзрахманисты: секта исламского происхождения в Татарстане в начале XXI века // Евразийское пространство: цивилизационные кризисы и поиск путей гражданского согласия: материалы I Евразийского научного форума (30 июня — 2 июля 2008 г.) в 2-х т. Казань, 2013. Т. I / Под ред. Б.М. Ягудина. С. 6–12.
- Сызранов А. Деятельность некоторых нетрадиционных мусульманских организаций на территории Поволжья в конце XX — начале XXI в. // Гуманитарные и юридические исследования. 2015. С. 54–57.
- Якупов В. Ислам в Татарстане в 1990-е годы. Казань, 2005. 142 с.
- Якупов В. Неофициальный ислам в Татарстане: движения, течения, секты. Казань, 2003. 31 с.

Sources

- Author's fieldwork materials. Interview with R. Aysin, 30.05.2018.
- Author's fieldwork materials. Interview with G. Ganiev, 07.06.2017.
- Author's fieldwork materials. Interview with M. Ibragimov and F. Sattarova, 07.06.2018.
- Author's fieldwork materials. Interview with G. Iskhakov, 16.07.2018.
- Author's fieldwork materials. Interview with D. Shagaviev, 31.05.2018.
- Fetva bez titula (Fatwa without title), GMIR.
- Mahmutov, H. Avtobiografiia. Kopia [Autobiography of H. Mahmutov. Copy], Author's archive.
- Prilozhenie k trudovoi knizhke F.M. Sattarova. Kopia [Supplement to the Employment record book of F.M. Satarov], *Arkhiv avtora*.
- Sattarov, F. "Oznakomlenie s religiei islama", GMIR.
- [Sattarov, F.]. Uvazhaemye musul'mane! (Pozdravlenie [s] pyatnitsei), GMIR.

Literature

- Ashirov, N. (1973) *Evolitutsiia islama v SSSR* [Evolution of Islam in the USSR]. Moscow.
- Ashirov, N. (1978) *Musul'manskaia propoved'* [Muslim sermon]. Moscow.

- Bekkin, R. (2017) "Imam Yakub Halekov i musul'manskaia obschchina sovetского Petrograda-Leningrada" [Imam Yaqub Khalekov and the Muslim community in Soviet Petrograd-Leningrad], *Rossiyskaia istoriia* 1: 148–156.
- Bekkin, R. (2016) "Materialy chastnykh i gosudarstvennykh fotoarkhivov kak istochnik po istorii tataro-musul'manskoi obschchiny sovetского Petrograda-Leningrada. 1917–1991 gg." [History of Tatar-Muslims Community in Soviet Petrograd-Leningrad (1917–1991). Based on Private and State Photo Archives], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 4: 118–147.
- Bekkin, R. (2017) "Russkoe evraziistvo i islam" [Russian Eurasianism and Islam], *Zvezda* 11: 135–148.
- Bustanov, A. (2017) "Ssora po-islamski: zhaloby i anonimki sovetских musul'man" [Muslims' Quarell: Complaints and Denouncements of Soviet Muslims], *Islamology* 2 (2): 127–149.
- Guseva, Y. (2013) "Iskhanizm kak sufiiskaia traditsiia Srednei Volgi v XX veke: formy, smysly, znachenie" [Ishanism as a Sufi tradition in the Middle Volga region in XX century: forms, meanings, role]. Moscow.
- Islam v Tatarstane: enciklopedicheskii slovar'* [Islam in Tatarstan: An Encyclopaedic dictionary] (2017), pp. 225. Moscow.
- Mansurov, R. (2015) "Novovvedeniia v islama na primere religioznoi gruppy faizrakhmanistov" [Innovations in Islam: the example of the religious group of Faizrakhmanists] in E.N. Viktoruk (ed.) *Etika menyayushegosya mira: teoriia, praktika,ologii. Sbornik materialov Vserossiyskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii v ramkakh III Mezhdunarodnogo nauchno-obrazovatel'nogo foruma*, pp. 30–39.
- Odintsov, M. (1994) "Vse religioznye organizatsii musul'man nakhodiatsa nakanune polneyshego razrusheniia...": svidetel'stvo muftiya R. Fakhretdinova. 1930 g." [All religious organizations of Muslims are on the eve of complete destruction...": a testimony of the mufti R. Fakhretdinov. 1930], *Otechestvennye arkhivy* 1: 67–75.
- Sattarov, F. (2012) "Chto takoe din?" [What is din?], *Zvezda Povolzhya*, 13–19 dek.
- Sattarov, F. (2012) "Vozrodim SSSR" [Let's revive the USSR], *Zvezda Povolzhya*, 36, 39.
- Suleimanov, R. (2013) "Faizrakhmanisty: sekta islamskogo proiskhozhdeniia v Tatarstane v nachale XXI veka" [Faizrakhmanists: a sect of Islamic origin in Tatarstan at the beginning of the 21st century], in B.M. Yagudin (ed.) *Evraziyskoe prostranstvo: tsivilizatsionnye krizisy i poisk putei grazhdanskogo soglasiia: materialy I Evraziyskogo nauchnogo foruma (30 iyunia – 2 iuliia 2008 g.)*, pp. 6–12. Kazan.
- Syzranov, A. (2015) "Deyatel'nost' nekotorykh netraditsionnykh musul'manskikh organizatsii na territorii Povolzhia v kontse XX – nachale XXI v." [The activities of some non-traditional Muslim organizations in the Volga region in the late 20th – early 21st century], *Gumanitarniye i yuridicheskie issledovaniia*: 54–57.
- Yakupov, V. (2005) *Islam v Tatarstane v 1990-e gody* [Islam in Tatarstan in 1990s]. Kazan.
- Yakupov, V. (2003) "Neofitsal'nyi islam v Tatarstane: dvizheniia, techeniia, sekty" [Unofficial Islam in Tatarstan: movements, groups, sects]. Kazan.
- Zaripov, I., Safarov, M. (2017) *Akhmetzhan Mustafin: iz istorii islama v SSSR* [Akhmetzhan Mustafin: from the history of Islam in the USSR]. Moscow.



Ferngren, Gary (ed.) *Science and Religion: A Historical Introduction*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 2017. — 496 p.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-4-324-330>

Книга представляет собой сборник статей, призванный служить учебным пособием для преподавателей, ведущих курсы по дисциплине «наука и религия» в зарубежных, в основном англоязычных университетах. Это вторая редакция сборника, впервые изданного в 2002 году¹ и, по словам редактора Гэри Фернгрена (*Gary Ferngren*)², получившего множество одобрительных отзывов. Содержа-

ние сборника как в первой, так и во второй редакции не вполне оригинально, поскольку большая часть статей позаимствована из энциклопедии «История науки и религии в западной традиции» (2000)³.

Второе издание по сравнению с первым имеет несколько значимых отличий, о которых главный редактор говорит в разделе «Благодарности». Во-первых, некоторые статьи, предмет которых утратил актуальность, были опущены, другие — переработаны, а также дополнены сопровождающие их библиографии. Во-вторых, в сборник включены статьи, посвященные новым направлениям в исследовании взаимоотношений науки и религии в исторической перспективе: в некоторых из них представлен анализ отношений

1. Ferngren, G. (ed.) (2002) *Science and Religion: A Historical Introduction*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.
2. Г. Фернгрэн известен как автор монографий, посвященных вопросам взаимодействия медицины и религии в исторической перспективе. В настоящее время Г. Фернгрэн работает в должности профессора истории в Колледже свободных искусств Университета штата Орегон (США). С 2014 года он также числится профессором истории медицины по Кафедре истории медицины, истории Отечества и культурологии в Первом государственном медицинском университете имени И.М. Сеченова.

3. Ferngren, G.B., Larson, E.J., Amundsen, D.W. (2000) *The History of Science and Religion in the Western Tradition: An Encyclopedia*. New York: Garland.

науки и религии в рамках таких академических дисциплин, как антропология, психология и когнитивные исследования, а другие описывают особенности выстраивания отношений науки и религии в контексте иудаизма, ислама и религий Востока. Кроме того, сборник дополнен разделом, посвященным роли и значению атеизма в дебатах о взаимоотношениях науки и религии.

Тематическая группировка статей свидетельствует о намерении редактора сборника представить их предметы читателю в исторической последовательности — от древности к современности. Содержание сборника разделено на шесть частей: «Наука и религия: конфликт или сложность?», «До модерна», «Научная революция», «Изменения в геологии, биологии и космологии, 1650–1900», «Ответ религиозных традиций», «Последствия современных научных открытий для теологии». Предметами большинства статей являются «концепты» (например, «естественная теология», «естественная история», «коперниканская революция»); есть статьи о конкретных личностях, таких как Галилео Галилей, Исаак Ньютон, Чарльз Дарвин и их деятельности; статьи, дающие обзор отношений науки и религии в рамках конкретной религиозной традиции в отдельно взятый период

времени (например «Средневековое христианство»).

Главная цель сборника — представить основные темы научного направления «история науки и религии». О реализации цели можно судить по двум критериям: степени полноты представленных в нем материалов и степени логичности их представления читателю. К сожалению, в обоих случаях мы сталкиваемся со значительными структурными и содержательными проблемами.

Что касается структурных недостатков, во-первых, в материалах сборника встречаются повторения, когда одни и те же «кейсы» обсуждаются в рамках двух и даже трех статей. Отчасти это вызвано тем обстоятельством, что в сборнике опубликованы статьи авторов, которые давно не пишут ничего нового. Например, текст Эдварда Гранта (1926–), отредактированный Крейгом Мартиным (*Craig Martin*), рассказывает об Аристотеле и традиции аристотелизма в целом, хотя в тексте Дэвида Линберга (1932–2015), отредактированном Михаэлем Шанком (*Michael H. Shank*), также подробно рассматривается этот вопрос. Во-вторых, заявленный исторический принцип как главный принцип расположения материала часто не выдерживается — к примеру, во второй гла-

ве «До модерна» размещена статья «Ислам», в которой есть отдельный раздел, озаглавленный «Современный период: дарвинизм», а в разделе «Научная революция» есть статья Джона Хедли Брука (1944–) «Естественная теология», в которой по меньшей мере половина текста посвящена естественной теологии XVIII–XX вв. Подобные структурные проблемы следует объяснить тем, что статьи готовил большой коллектив авторов, которые не согласовывали друг с другом их содержание, а также характерной для исторических учебно-методических пособий трудностью балансировки собственно исторического (хронологического) и предметного подходов к изложению материала.

Что касается критики содержания, следует признать, что значительное количество важных тем по истории отношений науки и религии выпало из поля зрения редактора пособия. Во-первых, остается неясным: если редактор включает в «науку» гуманитарное знание, предложив читателям статью «Антропология», почему учебное пособие обходит молчанием «религиоведение». Религиоведение можно охарактеризовать как междисциплинарное исследовательское поле, а также специальный научный проект эпохи модерна, преследующий своей целью изучение «религии» как

части природы и культуры. Оно объединяет все естественнонаучные и гуманитарные подходы к изучению религии и обычно противопоставляет себя теологии. В известной мне рецензии на этот сборник критик, ассоциированный с Американской академией религии (*American Academy of Religion*), верно отмечает, что в его статьях, написанных по большей части историками науки и философии, «мало взаимодействия с богатым корпусом теоретических исследований в рамках академического изучения религии, который сформировался за последние десятилетия»⁴.

Во-вторых, в сборнике не нашли отражения темы, связанные с магией и герметической традицией раннего Нового времени, хотя известно, что они сыграли важную роль в становлении европейского естествознания. По-видимому, редактор сборника посчитал неактуальным включать в сборник обсуждение дела Джордано Бруно, однако и в нем есть много поучительного для историков науки и религии, например, учение герметической философии о «духовном солнце» и его значении для истории науки в контексте борьбы

4. Neil, G. (2017) Ferngren, G. (2017) *Science and Religion: A Historical Introduction (review)* [<http://readingreligion.org/books/science-and-religion-0>, accessed on 09.07_2018]

бы гео- и гелиоцентристских астрономических школ, о котором уже довольно давно писала Л.М. Косарева⁵. Герметическая философия упоминается, конечно, в одном из лучших текстов сборника, посвященном теологическим аспектам исследовательской деятельности Исаака Ньютона (р. 123–139), однако такое упоминание имеет прикладную цель — проиллюстрировать пантеистический аспект мирозерцания английского философа природы. Завидным упущением стало игнорирование так называемой эзотерической традиции в целом, хотя вопросу о ее маргинальном положении между «наукой» и «религией» посвящена довольно обширная литература, изданная, например, представителями голландской религиоведческой школы, прежде всего, В. Ханegraффом⁶.

В-третьих, следует указать на характерный для многих англоязычных пособий уклон в англо-американскую историографию, количество привлекаемых материалов континентальной традиции необычайно мало. Например, совершенным молча-

нием обойдена школа немецкой натурфилософии начала XIX столетия, в то время как в разных контекстах упоминаются авторы, принадлежащие к традиции английской естественной теологии. Кроме того, учитывая, насколько часто Просвещение выступает предметом для открытой критики современных историков науки и религии, хотелось бы также увидеть статью, посвященную французской философской традиции и анализу причин складывания «конфликтного» нарратива об отношениях науки и религии во второй половине XVIII века во Франции. Характерно, что, например, если для американской истории дело Джона Томаса Скоупса, которому в сборнике посвящена статья Э. Ларсона, действительно было важным событием, для мировой истории отношений науки и религии оно значения не имеет.

В-четвертых, обойдена молча-нием проблематика исследования новых религиозных движений, учение и практика которых во многих отношениях испытали на себе влияние популярно понятых научных идей и теорий. Сайентология, Христианская наука, Теософия, Новое мышление, Трансцендентальная медитация, уфологические культы — со второй половины XIX столетия многие из новых религиозных движений активно апеллируют

5. Косарева Л.М. Рождение науки Нового времени из духа культуры. М.: Издательство «Институт психологии РАН», 1997.
6. Hanegraaff, V. (2012) *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge University Press.

к авторитету науки и настаивают на своей совместимости с правильно понятым (обычно через призму их собственного учения) научным мировоззрением. Иные новые религиозные движения, например, ассоциирующие себя с автохтонными верованиями того или иного народа, напротив, рассматривают «науку» как неверный путь, по которому идет механистическая цивилизация Запада — они часто обращаются к экологической проблематике и указывают на свое сходство с восточными религиями. Поэтому, хотя понятие «новые религиозные движения» устарело, историки науки и религии не должны игнорировать тот значимый сегмент религиозной жизни, на который оно указывает⁷.

В-пятых, следовало бы посвятить отдельную статью анализу современных актуальных трендов исследований науки и религии — это, например, наука и религия за пределами авраамической традиции (индуизм, буддизм, синтоизм, африканские религии),⁸ наука и религия

и квир-исследования⁹, — не ограничиваясь характерной для сборников подобного рода историографической статьей, чей главный тезис сводится к необходимости преодоления конфликтного представления об отношениях науки и религии. Хотя такие статьи всегда оказываются неполными, они должны быть в книге, претендующей на то, чтобы служить учебным пособием для студентов. Наконец, есть ряд тем, о которых мне хотелось бы только упомянуть, но которые не нашли себе места на страницах сборника: появившееся в конце XX столетия движение «нового атеизма»¹⁰ — оно заслуживает отдельной статьи; проблемы взаимодействия религии и новых компьютерных технологий, прежде всего, в контексте современных разработок искусственного интеллекта¹¹; а также

7. Zeller, B. (2010) *Prophets and Protons: New Religious Movements and Science in Late Twentieth-Century America*. NYU Press; Lewis, J.R., Hammer, O. (eds) (2010) *Handbook of Religion and the Authority of Science*. Leiden: Brill.
8. Brooke, J.H., Numbers R.L. (eds) (2011) *Science and Religion around the World*. Oxford University Press.

9. Stenmark, L. (ed.) (2018) *Unsettling Science and Religion: Contributions and Questions from Queer Studies*. Lexington Books.
10. В тексте, посвященном атеизму в целом (р. 333–350), Джон Генри говорит о движении «нового атеизма», но относится к нему недостаточно внимательно, говоря, например, о слабой философской подготовке его защитников и игнорируя его современную культурную значимость.
11. Herzfeld, N. (2000) *In Our Image: Artificial Intelligence and the Human Spirit*. Augsburg Books; Herzfeld, N. (2009) *Technology and Religion: Remaining Human in a Co-Created World*. Templeton Press.

проблема существования внеземного разума¹².

В связи со всем вышесказанным сборник следует упрекнуть в «христианоцентризме», о необходимости преодоления которого говорят многие исследователи отношений науки и религии¹³. Безусловно, христианство участвовало в процессе формирования науки как культурного института и системы связанного с ним знания, однако нетрудно заметить, что не меньшее значение для истории отношений науки и религии имеет ислам, изучение отношений которого с наукой нельзя сводить к полемике о его роли в развитии средневековой философии природы. Например, представляется важным анализ отношения современной исламской теологической мысли к фундаментальным научным теориям и новым технологиям. Кроме того, спектр реакций христианства на развитие науки не будет репрезентативным, если не включать в него восточно-христианскую традицию, которая по меньшей мере с XIX столетия, а по боль-

шей — с XVII века¹⁴, стремилась ответить на вызовы новой философии и новой науки.

Многие статьи сборника утверждают мысль о том, что отношения науки и религии нельзя рассматривать как исключительно конфликтные, а также разоблачают «мифы», связанные с подобной трактовкой¹⁵. Использование разоблачительной риторики придает сборнику, защищающему тезис о сложном характере отношений науки и религии, апологетический характер. Подобная местами агрессивная апологетика производит удручающее впечатление: когда Джон Генри утверждает, что «рост атеизма, конечно, не является неизбежным результатом прогресса науки» (р. 344), он не может ничем подтвердить, что имеющаяся очевидная корреляция не является причинно-следственной, хотя, возможно, и опосредованной связью. По мере чтения книги во мне крепла уверенность в необходимости подготовки альтернативного сборника, статьи которого будут не столько разоблачать ограниченность сциентизма как

12. Wilkinson, D. (2017) *Science, Religion and the Search for Extraterrestrial Intelligence*. Oxford University Press.
13. Clayton, P. (2008) "Introduction", in *The Oxford Handbook of Religion and Science*. Oxford University Press, p. 2. 2008.

14. Buxhoeveden, D., Woloschak, G. (eds) (2016) *Science and the Eastern Orthodox Church*. Routledge.
15. Тренд на «демифологизацию» истории отношений науки и религии впервые был заявлен в известном сборнике под редакцией Р. Намберса «Галилео идет в тюрьму и другие мифы о науке и религии» (2010).

идеологии, сколько демонстрировать причины его интеллектуальной выживаемости на протяжении последних столетий.

По сравнению с имеющимися на образовательном рынке текстами, посвященными истории науки и религии, рецензируемый сборник не является сколь-либо оригинальным. Безусловно, историческая наука не двигается вперед семимильными шага-

ми, однако если содержательная новизна оказывается недостижимой, тем больше к подобным учебным пособиям предъявляется методических и, шире, педагогических требований. К сожалению, издание под редакцией Г. Фернгрена еще слишком далеко от желаемого идеала.

В. Раздьяконов

Промежуточная книга

Рецензия на: Журавлев А.Ю. Исламский банкинг. М.: ООО «Садра», 2017. — 232 с.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-4-330-338>

Невыносимо сложно написать что-то путное о книге, автор которой — один из твоих учителей. Потому что рецензия не панегирик, и здесь нет места одним лишь комплиментам. Но именно о такой книге сейчас пойдет речь.

Весной 2000 года я, тогда студент пятого курса МГИМО, увидел объявление, сообщавшее, что совершенно неизвестный мне к. э. н. А.Ю. Журавлев будет читать для всех желающих спецкурс «Исламское банковское дело». Я как раз спешно дописывал свою дипломную работу «Страхование в мусульманском праве: теория и практика» и потому совершенно естественным образом оказался в числе

тех 7-8 человек, кто прослушал этот небольшой курс с начала и до конца. Через два с половиной года я увидел в университетском киоске монографию «Теория и практика исламского банковского дела»¹, автором которой был обозначен все тот же А.Ю. Журавлев. Книга эта стала для меня в буквальном смысле настольной. По ней я проверял свои тогда еще не вполне уверенные знания по дисциплине, которую изучал на пятом курсе.

Тогда, более пятнадцати лет назад, не только книги, но и лю-

1. Журавлев А.Ю. Теория и практика исламского банковского дела. М.: Институт востоковедения РАН, 2002.

бые другие публикации на русском языке, посвященные исламской экономике и финансам, можно был сосчитать на пальцах двух рук. Работа А.Ю. Журавлева «Теория и практика исламского банковского дела», вышедшая в 2002 г. под грифом Института востоковедения РАН, стала одной из первых отечественных монографий по данной проблематике².

За прошедшие с момента публикации книги А.Ю. Журавлева годы ситуация в мире исламских финансов изменилась. Это проявилось как в росте объема активов на рынке исламских финансовых услуг (с 150 млн до 1 трлн дол. США³), так и в расширении географии данного феномена. В целом ряде мусульманских и немусульманских стран появились исламские банки и другие финансовые институты, декларировавшие соблюдение принципов шариата в своей деятельности. Россия не составила здесь исключения. В 2002 г. в стране работал всего один банк («Бадр-Форте»), который был признан в качестве исламского на международном рынке.

При этом в самой России «Бадр-Форте» работал как «партизанский банк»⁴, не афишируя свою исламскую природу. На рынке он выступал как традиционный коммерческий банк, работавший по преимуществу с юридическими лицами⁵. Однако в конце 2000-х — начале 2010-х гг. в России появились новые финансовые институты, использовавшие в своей работе исламские методы финансирования и не скрывавшие своей исламской направленности. Некоторые из них прекратили существование, другие продолжают работать и по сей день.

Особенностью российского опыта было то, что на фоне довольно скромных качественных и количественных показателей в сфере практического применения исламской экономической модели, с конца 2000-х гг. наблюдался заметный рост исследовательского интереса к данной проблематике, — правда, в основном среди студентов и ас-

2. Первой специализированной монографией в России, посвященной тематике исламских финансов, была книга автора эти строк: *Беккин Р.И.* Страхование в мусульманском праве: теория и практика. М.: Анкил, 2001.
3. *Журавлев А.Ю.* Исламский банкинг. М.: ООО «Садра», 2017. С. 4.

4. Я не являюсь автором этого термина, но слышал его несколько раз от практиков в сфере исламского банкинга в России и Азербайджане. Он, на мой взгляд, достаточно точно передает особенности работы исламских финансовых институтов в некоторых немусульманских странах.
5. Подробнее о Бадр-Форте банке см.: *Беккин Р.И.* Исламская экономическая модель и современность. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Изд. дом Марджани, 2010. С. 284–291.

пирантов с «мусульманскими» фамилиями.

Осмысление того, что произошло в сфере исламской экономики и финансов за 15 лет, а также другие соображения побудили и автора «Теории и практики исламского банковского дела» снова взяться за перо. По словам самого А.Ю. Журавлева, изначально он, побуждаемый коллегами», намеревался сделать обновленное переиздание «Теории и практики банковского дела», но по мере работы над текстом пришел к пониманию, что его «видение проблемы стало и глубже, и шире» (с. 5). В результате ему «пришлось писать практически полностью новый текст, в том числе стараясь показать не только то, как выглядит исламский банкинг в теории, но и на практике» (с. 5).

Изменение фокуса зрения привело автора, по его собственному признанию, к тому, что для книги было выбрано иное название: «Исламский банкинг» вместо «Теории и практики исламского банковского дела» (с. 5). Вот только, к сожалению, ни в предисловии, ни в самой книге не поясняется неискренности в финансовой терминологии читателю, почему словосочетание «банковское дело» было заменено менее привычным и не укоренившимся в русском языке словом «банкинг». Хотел-

ся верить, что не только для того, чтобы сделать «Исламский банкинг» максимально непохожим на книгу-прародительницу 2002 года рождения.

То, что автором была проделана значительная работа по обновлению и расширению глав, в которых содержатся сведения по практическим аспектам деятельности исламских банков, кажется очевидным при сопоставлении двух упомянутых выше книг. Однако также очевидно и то, что структурно и концептуально (что хорошо демонстрирует первая, теоретическая глава «Понятие исламской экономики») книга «Исламский банкинг» все же представляет собой расширенное и дополненное издание «Теории и практики исламского банковского дела», а никак не ее «продолжение», как заявлено в аннотации. Само по себе это обстоятельство, впрочем, ничуть не умаляет достоинств новой книги А.Ю. Журавлева. Во-первых, «Теория и практика банковского дела» давно стала библиографической редкостью. Тираж ее составлял всего 200 экземпляров, что даже по современным меркам очень мало. Во-вторых, книг, написанных на русском языке по темам, связанным с исламской экономикой и финансами, по-прежнему немного. Поэтому совершенно необъяснимо, по каким соображениям автор в аннота-

ции (а аннотации в наше горестное время, как известно, пишут сами авторы) и в предисловии стыдливо избегает того очевидного факта, что книга «Исламский банкинг» является вторым, если не третьим изданием⁶ «Теории исламского банковского дела».

Пониманию того, в чем состоит концептуальная новизна рецензируемой книги, способствовал бы обзор литературы по теме, опубликованной за минувшие 15 лет если не на английском и арабском языках, то хотя бы на русском. Такой обзор представляется более чем уместным в научном издании, каковым является монография «Исламский банкинг», опубликованная под грифом все того же Института востоковедения РАН. К слову, литературе об исламских банках не уделено ни слова и в «Теории и практике исламского банковского дела». Но тогда это можно было объяснить тем, что в 2002 г.

практически не существовало русскоязычных публикаций, посвященных изучаемой автором проблематике. Но почему этого обзора нет сейчас, в 2017 г., в монографии под грифом академического института, автор никак не поясняет ни в предисловии к книге, ни далее.

Хотелось бы еще раз подчеркнуть, что это, а также другие замечания по книге, связаны преимущественно с тем обстоятельством, что «Исламский банкинг» подается ее автором как научный труд, в котором, согласно аннотации, «более глубоко рассматриваются концептуальные основы исламской экономики как фундамента исламской банковской деятельности, прослеживается, как религиозно-этические предписания и запреты формируют основы исламского банкинга». Не вдаваясь в подробную дискуссию о том, насколько глубок данный анализ (по сравнению с предыдущей книгой) и насколько сделанные автором выводы справедливы, отмечу лишь, что одно из базовых теоретических положений в книге подается ее автором без критического осмысления как некая аксиома. Положение это сводится к тому, что исламская экономика является некой универсальной концепцией, которая с небольшими особенностями распространена по всему миру.

6. В 2004 г. значительная часть книги «Теория и практика исламского банковского дела» была включена в сборник «Исламские финансы в современном мире. См.: Журавлев А.Ю. Концептуальные начала исламской экономики // Исламские финансы в современном мире: экономические и правовые аспекты / Под ред. Р.И. Беккина. М., 2004. С. 5–37; Журавлев А.Ю. Принципы функционирования исламских банков // Исламские финансы в современном мире: экономические и правовые аспекты / Под ред. Р.И. Беккина. М., 2004. С. 49–126.

Позволю себе не согласиться с данным утверждением.

Коль скоро исламская экономика базируется на определенных нормах и принципах мусульманского права (*фикха*), то влияние на нее оказывают те или иные богословско-правовые интерпретации положений шариата. Но эти интерпретации могут быть настолько различными, что говорить о единой исламской экономике просто некорректно⁷.

Достаточно сопоставить понимание терминов «мусульманский банк» (банк мусульманский) и «исламский банк» (банк исламский). Первое понятие использовалось в научной и богословской литературе как минимум с 1910-х гг., второе вошло в обиход в 1950-е гг. Вот как представлял деятельность «мусульманского банка» татарский богослов Муса Бигеев (Бигиев) в своей книге «Закят», изданной впервые в 1916 г.: «Ссуды, взятые из нужды, не дают роста (*нама*), в них нет процента, поэтому взимать или требовать процент с них запрещено. Ссуды, взятые для приобретения выгоды, обращают-

ся в сфере приобретения выгод, дают рост, возникает прибыль. Получать процент путем участия возможно и позволительно (*халляль*)»⁸. Очевидно, что такое понимание сущности банка, работающего с соблюдением принципов шариата, отличалось от того, что понимается под «исламским банком» в наши дни.

К слову, первый в мире банк, позиционировавший себя как мусульманский, был создан представителями Лахорской Ахмадийской общины в Британской Индии (*Muslim Bank of India*) еще в первой половине 1910-х гг. К сожалению, об истории этого финансового учреждения известно крайне мало. Однако учитывая, что именно Британская Индия, а затем независимый Пакистан наряду с Египтом после Второй мировой войны стали центрами изучения проблем соотношения хозяйственной деятельности с принципами шариата, нельзя исключать прямого или опосредованного влияния ахмадийских исследователей и бизнесменов на формирование исламской экономической доктрины в 1940–1950-е гг.

Особое представление о хозяйственной и финансовой деятельности, соответствующей шариату, имелось у представите-

7. Подробнее о факторах, оказывающих влияние на особенности применения исламской экономической модели в разных странах, см.: Беккин Р.И. Исламская экономика: универсальная теория развития или одна из моделей третьего пути? // Восток (Oriens). 2012. № 5. С. 99–112.

8. Бигиев М. Закят / Пер. со старотат. Т.Х. Хабибуллина и И.А. Зарипова. Наб. Челны: Ислам Нуры, 2013. С. 118.

лей исмаилитских общин ходжа и бохра. Принимая в расчет ту роль, которую играла исмаилитская буржуазия в экономической и политической жизни Пакистана⁹, нельзя не учитывать также влияние религиозно-этической доктрины исмаилитов на ситуацию с исламскими финансами в стране. Различия в богословско-правовой интерпретации экономических положений шариата представителями различных мусульманских общин послужили одной из причин того, что в Пакистане так и не была осуществлена исламизация финансового сектора, несмотря на определенные усилия властей в этом направлении в период с конца 1970-х до начала 1990-х гг.¹⁰

9. Подробнее об этом см.: *Левин С.Ф.* Государство и монополистическая буржуазия в Пакистане. М.: Наука, 1983; *Левин С.Ф.* Об эволюции мусульманских торговых каст в связи с развитием капитализма (на примере бохра, меманов и ходжа) // *Касты в Индии*. М., 1965. С. 233–261.

10. Если рассмотреть *фетвы* шейхов Ал-Азхара — одного из ведущих мусульманских университетов в суннитском мире — во второй половине XX в., то мы обнаружим, что интерпретация целого ряда финансовых институтов и инструментов отличается от того, что принято именовать исламскими финансовыми институтами и инструментами. Совсем иные представления о богоугодной финансовой деятельности были реализованы и в Исламском Государстве (подробнее об этом см.: *Беккин Р.И.* Исламская экономика в «Исламском государстве»? // *Вестник МГИМО*. 2017. № 6 (57). С. 132–142).

Наиболее ярким примером государства, где оригинальная богословско-правовая интерпретация положений шариата привела к созданию собственной модели экономического развития, является Иран. Об этих особенностях иранского «кейса» упоминает и сам А.Ю. Журавлев (с. 129). В «Теории и практике исламского банковского дела» опыту этой страны в сфере исламских финансов был посвящен отдельный параграф. Но в новом издании книги места Ирану почему-то не нашлось. Как не нашлось место и Судану — другой стране, где был предпринят эксперимент по исламизации финансового сектора. Между тем, анализ опыта двух указанных государств был бы наиболее ценен для понимания того, как исламская финансовая система работает на макроуровне, а также для иллюстрации того, что единой исламской экономики не существует¹¹.

11. Следует также иметь в виду, что в мире нет ни одной страны, чья правовая система была бы полностью основана на шариате. Ряд отраслей права в некоторых странах испытывают большее или меньшее влияние норм и принципов мусульманского права (*фикха*). Финансовое право в большинстве мусульманских стран является тем разделом права, где влияние норм *фикха* либо не прослеживается вовсе, либо сведено к минимуму.

* «Исламское государство» — террористическая организация, запрещенная в РФ.

Но если исключение соответствующих параграфов об Иране и Судане хоть как-то объяснено автором (смещением фокуса исследования на немусульманские страны (с. 127)), то отсутствие в книге раздела об опыте исламских финансов в России следует отнести к числу необъяснимых фактов.

Учитывая, что автор «Исламского банкинга» принимал участие в заседаниях не одной рабочей группы, обсуждавшей вопрос о практической реализации принципов исламского финансирования в России, отсутствие такого параграфа выглядит еще менее объяснимым. Даже если у автора имеются некие объективные или субъективные причины не затрагивать этот аспект, невключение соответствующего раздела в книгу, изданную на русском языке в России, требуется как-то обосновать.

Возможно, отсутствие какой-либо внятной концепции не имело бы значения для книги, посвященной преимущественно практическим аспектам исламского банкинга в отдельных странах. Но в том-то и дело, что автор не только ставит перед собой общетеоретические задачи, но и рапортует читателю в самом конце книги об их успешном решении: «По-моему книга в целом получилась. Во всяком случае, я хочу надеяться, что удалось показать связь между

экономическим феноменом под названием “исламский банкинг” и более масштабной конструкцией под названием “исламская экономика”. Возможно, этот текст даже способен породить понимание того, почему исламская экономика, фактически существующая как доктрина, не существует как цельный работающий хозяйственный механизм...» (с. 171).

Соглашусь, книга действительно получилась хорошая, но отнюдь не по той причине, на которую указывает А.Ю. Журавлев. Все внимание автора «Исламского банкинга» сконцентрировалось на решении совершенно иной задачи: продемонстрировать, как работает исламский банк, какие методы финансирования использует и с какими проблемами сталкивается в ряде стран, выбранных самим А.Ю. Журавлевым в качестве наглядных «кейсов». И эта задача была блестяще выполнена. Перед нами — пример практического пособия, раскрывающего особенности работы исламского банка в современном мире. При этом, повторяюсь, автор действительно проделал серьезную работу по изучению опыта исламских банков в разных странах.

Что касается собственно теоретических аспектов работы А.Ю. Журавлева, то они сводятся к первой главе, которая была

перенесена в новую книгу из старой практически без изменений. Никаких новых принципиальных теоретических выкладок по сравнению с первым изданием книги автор «Исламского банкинга» не дает. Более того, он сознательно избегает обсуждения принципиальных теоретических проблем. Так, в книге не было предпринято даже минимальной попытки осмыслить саму природу исламского банка. Между тем, обсуждение этого вопроса является уместным для книги, претендующей на осмысление теоретических основ исламского банковского дела, или, если угодно, исламского банкинга. Автор отмечает внутреннее противоречие, лежащее в основе исламского банка: банк — это кредитная организация, но исламский банк не ведет кредитную деятельность. Но обозначив эту проблему, А.Ю. Журавлев сразу же оговаривается: «... ограничимся простой констатацией, поскольку здесь мы не предполагаем развивать данный тезис» (с. 47).

Остается только выразить даже не сожаление, а удивление, почему автор не стал этот тезис развивать. Автор пошел в большей степени по пути обновления актуальной информации, чем по пути формулирования общетеоретических выводов. Слово «здесь» в приведенной выше цитате указыва-

ет на планы автора рассмотреть эту тему в другой или других публикациях. Таким образом, книга «Исламский бандинг» является как бы промежуточной, на пути к написанию *opus magnum*, в котором автор, возможно, ответит на те вопросы, которые остались в «Исламском банкинге» без внимания.

Парадоксально, но несмотря на существующие лакуны, вызванные если не во всех, то в значительной части случаев сознательным умолчанием автора, книга «Исламский бандинг» выглядит все же как законченное произведение. То, что в ней не получили освещения некоторые важные вопросы, не делает книгу хуже, но лишь существенно снижает ее теоретическую значимость как научного исследования.

Отдельно следует сказать о проблеме транслитерации. На первый взгляд, может показаться, что никакая это не проблема, в особенности если принять во внимание предмет исследования. В конце концов, это не филологическая и не историческая работа. Но, тем не менее, верно применяемая транслитерация имеет важное значение и для работы по экономике. Сам автор в предисловии к книге пишет о том, что интерес к изучению темы возрос («... вышло несколько книг, защищена не одна диссертация,

к тому же, насколько можно судить, написано просто неожиданно много дипломных работ» (с. 4)).

Нужно помнить, далеко не все авторы (учитывая, что это в основном студенты и аспиранты, обучающиеся по экономическим специальностям) имеют классическую исламоведческую подготовку. Более того, далеко не все из них владеют арабским языком. Поэтому крайне важно, чтобы научный аппарат и терминология в данных исследованиях соответствовали определенным научным стандартам. Такими стандартами в вопросе передачи исламских терминов и понятий являются правила транслитерации, принятые в петербургской школе академического исламоведения. Эти правила стали практически общепотребимыми в филологических, исторических, философских, правовых и иных исследованиях. В то же время в ряде работ, преимущественно посвященных актуальным вопросам политики и экономики в мусульманском мире, сохраняется написание по принципу «как слышу — так пишу»¹². К со-

жалению, этому правилу следует и автор «Исламского банкинга». В результате на свет появляются такие чудовища, как *мушарака мутанакыса* или *бей бит-таман аджилъ* и др.

На этом, пожалуй, можно закончить рецензию. Встречающиеся в книге намеки и сознательные оговорки автора не проясняют его дальнейших творческих планов, но указывают на намерение продолжить работу по изучению проблематики исламского банковского дела. А значит, следует ожидать появления новых публикаций А.Ю. Журавлева и надеяться, что хотя бы некоторые из высказанных в данной рецензии соображений автор найдет для себя полезными.

Р. Беккин

ты как «Страхование в мусульманском праве: теория и практика», «Исламская экономика. Краткий курс», «Исламская экономическая модель и современность», где использовались принятые в академическом исламоведении правила облегченной транслитерации (без дополнительных значков), выполняли и выполняют роль учебников или фигурируют в списке обязательной литературы в целом ряде вузов, где преподаются основы исламской экономики или другие дисциплины, связанные с данной проблематикой.

12. Немало для того, чтобы общепринятая в исламоведении транслитерация стала неотъемлемой частью исследований, посвященных проблемам исламской экономики, предпринял автор этой рецензии. Эту задачу удалось решить во многом благодаря тому обстоятельству, что такие рабо-

Евангельские христиане-баптисты: региональная история (Тульская область, Республика Чувашия) / Сост., научн. ред.: Т.К. Никольская / Труды СПбХУ, вып. 11. СПб.: Санкт-Петербургский христианский университет, 2018. — 268 с.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-4-339-342>

Одиннадцатый выпуск «Трудов Санкт-Петербургского христианского университета» объединил под одной обложкой два успешно защищенных диссертационных исследования, посвященных региональным баптистским сообществам. Даты 1945–1991, обозначившие хронологические границы работ В.П. Бартова и А.С. Павловой, напоминают о жесткой взаимосвязи жизни религиозных сообществ с теми или иными государственными мероприятиями в СССР: от сталинской легализации баптизма до политических перемен, перевернувших «страницу истории».

Оба исследования, «Евангельские христиане-баптисты в Тульской области: повседневная жизнь верующих (1945–1991)» В.П. Бартова и «Евангельские христиане-баптисты в Чувашии в 1945–1991 гг.» А.С. Павловой, построены на печатных источниках с привлечением современных интервью, а также архивных документов из фондов уполномоченного Совета по делам религий.

В обоих случаях авторы диссертаций — практикующие христиане-баптисты, сумевшие подойти к истории русского про-

тестантизма не с апологетических позиций, но, скорее, в поисках истоков сегодняшних проблем, церковных и социальных. Героев их исследований и авторов-историков объединяет вера, благочестивые практики и ощущение (областного, республиканского) соседства, понятого как социальный и исторический горизонт. Во многом опубликованные работы Бартова и Павловой вносят вклад в изучение так называемых неформальных типов религиозности, характерных для модернизирующихся обществ и культур¹.

В предисловии к сборнику Т.К. Никольская отметила рост интереса к региональной истории протестантизма. Можно предположить, что обращение как Бартова, так и Павловой к региональной истории русского протестантизма далеко не в последнюю очередь обусловлено состоянием источников, условиями работы исследовате-

1. О множественности неформальных типов религиозности см.: *Эйзенштадт III*. Новые религиозные констелляции в структурах современной глобализации и цивилизационная трансформация // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 1 (30). С. 33–56.

лей, трудящихся, соответственно, в Туле и в Чебоксарах. В то же время, интерес к регионалистике в религиоведении в данном случае внутренне наполнен жадной исторической памяти, желанием обнаружить или же (вос)создать ее в нынешней ситуации. Тем более что на сегодняшний день в работах по истории российских протестантских групп уже сформировано концептуальное поле и намечены направления исследования. Значимым событием в данной области стала публикация монографии Т.К. Никольской по истории евангельских христиан, баптистов, пятидесятников, адвентистов седьмого дня в России². Написанная в традициях Леопольда фон Ранке, книга Никольской в значительной степени посвящена социально-правовым и политическим аспектам истории российского протестантизма. Монография Н.А. Беляковой и Мириам Добсон «Женщины в евангельских общинах послевоенного СССР» выполнена в несколько иных исследовательских традициях — антропологических и культурологических³. Авторы углубленно

исследовали судьбы верующих женщин, их роли в христианских семьях и в общинах, практики межличностной коммуникации.

Упомянутая выше региональная история протестантизма, то есть реконструкция развития протестантских групп на определенной территории в контексте общероссийской истории, также представлена несколькими обстоятельными работами, в частности, исследованиями А.Л. Глушаева, С.М. Дударёнок, М.Б. Сердюк⁴. Данные работы, построенные на обширной источниковой базе, с привлечением массива документов из региональных архивов, выходят на проблематику жизненного мира, изменяющегося в процессе модернизации, а также на социологические теории повседневности.

Таким образом, история российских протестантских групп, как самостоятельное направление, сочетает классическую ис-

2. *Никольская Т.К.* Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах. СПб., 2009 (Сер.: Территории истории. Вып. 2).
3. *Белякова Н., Добсон М.* Женщины в евангельских общинах послевоенного СССР. 1940–1980-е гг. Исследование и источники. М., 2015.

4. *Глушаев А.Л.* «Без проповедников, в углу бараков...»: Протестантские «барачные общины» в Пермском Прикамье 1940–1950-х гг. // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 3–4. С. 257–283; *Глушаев А.Л.* Протестантские общины в городах и рабочих поселках в 1945–1965 гг.: на материалах Молотовской (Пермской) области / автореферат дис. ... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2013; *Дударёнок С.М., Сердюк М.Б.* История протестантских церквей Приморского края (XIX–XX вв.). Владивосток, 2014.

ториографию с культурологическими и антропологическими методологиями, включая, между прочим, и теории исторической памяти, в русле работ Мориса Хальбвакса и его последователей.

На страницах данного журнала ранее обсуждалась тематика памяти в баптистских сообществах РФ, воспоминаний, воспроизводимых респондентами «сквозь призму того периода, в котором они находились, когда записывались интервью»⁵. В ходе исследования социокультурных представлений евангельских христиан-баптистов в поздне- и постсоветский период авторы выяснили, что «внутри конкретного религиозного сообщества — евангельских христиан-баптистов — были выработаны собственная субкультурная память и язык для интерпретации опыта истории...»⁶.

Диссертационные исследования Бартова и Павловой, напротив, свидетельствуют о намерениях выйти из субкультурного языка к языку позитивистской историографии. Последняя, несмотря на все новации XX в., до сих пор остается «кормящим

ландшафтом» специалистов-историков различных областей. Впрочем, такое сравнительно новое направление, как микроистория, должно быть все же упомянуто в данном случае: в обеих диссертациях присутствуют обширные пассажи, построенные на интервью и документах, отражающих опыт маленьких групп или даже одной верующей семьи.

Первая глава диссертации Бартова посвящена институциональным аспектам истории баптизма — распространению евангельской проповеди в традиционно православном тульском регионе и отношениям общин с государством. Вторая глава вводит читателя в мир повседневной жизни советских баптистов Тульской области: библейскому обучению, музыкальному служению, семейной и трудовой деятельности, подготовке служителей, отношениям к детям из верующих семей в школе, взаимоотношениям верующих друг с другом. Аналогичного плана придерживается Павлова в исследовании о баптистах Чувашии.

Оба историка чрезвычайно подробно описывают разделения между общинами, принадлежащими к официально зарегистрированному Совету евангельских христиан-баптистов, и так именуемыми «инициативниками», отвергавшими любую зависимость от функционеров атеистического государства. Очевидно,

5. *Белякова Н., Френч Э.Л.* Богословие приличия: представления евангельских христиан-баптистов о внешнем виде женщин в поздне- и постсоветский период // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 2. С. 165.

6. Там же.

что в данном случае напрямую затронута проблема идентичности русского протестантизма, тех ориентиров в прошлом, которые способны обогатить мотивации на путях, ведущих в будущее.

Большой интерес вызывают сюжеты преодоления общинами трудностей, искусственно создававшихся государством, а также тематика разрешения внутренних конфликтов малых сообществ в индифферентном — или же враждебном — социальном окружении.

Мы находимся в обществе, формирующем зачастую с нуля свои фамильные ценности, и также, с нуля, дающем детям религиозное образование, которого начисто были лишены ближайшие предки этих детей. В связи с этим, надо полагать, проблема детства в Церкви, детства в среде верующих станет все больше привлекать внимание российских историков, религиоведов и антропологов. Удачным видится выделение в особый раздел диссертационного исследования Бартова проблематики жизни детей, годами находившихся «на грани» между христианской семьей и недружественным школьным коллективом.

Религиоведческое исследование внутренней жизни религиозных сообществ невозможно без предварительной работы историка-позитивиста. Например, выяснение аспектов внутренней,

духовной жизни верующего-баптиста в атеистическом обществе едва ли возможно без знания круга чтения баптистов, реконструируемого как Павловой, так и Бартовым на собственном материале. Большое значение документальное историческое исследование имеет также для понимания традиций социализации в баптистских общинах, коммуникативных практик баптистов, сегодня успешно изучаемых социологами⁷.

Остается пожелать авторам, сосредоточенным на региональной истории русского протестантизма, полнее использовать возможности, предоставляемые микроисторией. Публикация в одиннадцатом выпуске «Трудов...» выглядит заявкой на будущее исследование в этом жанре на материале верующего семейства или же локального общества верующих, рассмотренного в максимально доступной временной перспективе.

И. Семенов-Басин

7. Миронова Е.И., Попов В.А. Коммуникативные практики евангельских христиан-баптистов в период 1950–1980-х годов (на примере Тамбовского региона) // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2017. Т. 33. Вып. 3 С. 364–373.

О чем невозможно говорить, следует воображать

Рецензия на: Зыгмонт, А. (2018) Святая негативность. Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая. Москва: Новое литературное обозрение. — 320 с. (Серия «Studia religiosa»)

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-4-343-349>

Монография Алексея Зыгмонта — событие в русскоязычной среде философов и исследователей религии; по крайней мере, она на это претендует, бросая вызов религиоведческому сообществу уже своим названием.

Основные труды французского мыслителя («Внутренний опыт» (1997), «Сакральное» (2004), «Проклятая часть» (2007), «Сумма атеологии» (2016)) доступны на русском языке, но говорить о близком знакомстве с ними не приходится; Батая сторонятся. Зыгмонт по-хорошему демистифицирует образ «противоречивого автора», последовательно и терпеливо прослеживая развитие его философской концепции тождества насилия и сакрального. Свою цель автор обозначает как выстраивание генеалогии этой концепции, для чего берется за рассмотрение ее генезиса. Генеалогия трактуется здесь как изучение движения смысла (с. 25) и в заключении книги будет представлена в виде оригинальной схемы. Пожалуй, «Святая негативность» прин-

ципально отличается от предыдущих книг на русском языке, обращающимся к батаевской философии, именно методологически. Выбранный подход позволяет актуализировать Батая куда более широко, чем прежде, что однозначно выделяет данную работу среди работ предшественников, чей вклад мы ни в коем случае не умаляем¹. Для известных исследователей и переводчиков батаевского корпуса работ Сергея Зенкина² и Сергея Фокина, Батай в первую очередь ли-

1. *Фокин С.Л.* Жорж Батай и его время, тридцатые годы: От ранних творческих опытов до «Суммы атеологии», 1998; *Философ-вне-себя. Жорж Батай.* СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002; *Тимофеева О.В.* Тема эротизма в философии Ж. Батая, 2005; Введение в эротическую философию Жоржа Батая. М.: Новое литературное обозрение, 2009; *Евстропов М.Н.* Опыты приближения к «иному» в философском творчестве Жоржа Батая, Эмманюэля Левинаса и Мориса Бланшо, 2008; *Вайзер Т.В.* Этика сообщества: Ж. Батай и Ю. Хабермас, 2009; *Шутов А.Ю.* Предельный опыт в гетерологии Жоржа Батая, 2016.
2. *Зенкин С.Н.* Небожественное сакральное. Теория и художественная практика, М.: РГГУ, 2012.

тератор, что обуславливает расстановку акцентов. Зыгмонт же берется за специфически-философское содержание батаевской концепции, часто выносимое за скобки (с. 20). Справедливо утверждать, что такое избегание не случайно. Для погружения в философию Батая требуется особая позиция, и автор «Святой негативности», кажется, находит такую и формулирует ее в отношении к эссе «Солнечный анус», с которого берет начало настоящее исследование: «сказать, о чем этот текст, практически невозможно, но вот посмотреть, что в нем происходит, имеет смысл» (с. 33).

Предлагая самобытное прочтение Батая, Зыгмонт при этом ведет оживленный диалог с предшественниками. Контекстуализация предложенных в книге интерпретаций и утверждений в объемном корпусе существующей исследовательской литературы на нескольких языках добавляет им убедительности. Автор монографии сам является переводчиком Батая на русский язык, что проявляется в особом внимании к нюансам перевода оригинальных цитат.

Монография состоит из пяти глав, введения и заключения. Логика структуры базируется на хронологии развития идей сакрального и насилия, от неартикулированных до тождественных. Так, период с конца 20-х

до 60-х годов делится на четыре временных отрезка, посвященных различным темам, которые, в конце концов, приводят к изучаемой концепции. Пятая глава несколько отличается от предыдущих; она высвечивает проблематику войны, пронизывающую все периоды творчества Батая.

Введение подготавливает читателя к скрупулезной инвентаризации батаевских идей через обозначение основных проблем, которыми был захвачен философ. Первая и, пожалуй, основная — это проблема индивидуализации, понятой не как выбор и отказ от сообщества, но, по выражению Ницше, как *заклятие*. Путь к единству между людьми, обозначенный Батаем, лежит через «освобождение из тюрьмы индивидуального существования, от душевной запертости в самом себе» (с. 11). По сути, Батай продолжает гегельянскую линию рассуждения, решая при этом ницшеанскую проблему через идею *десубъективации*. Именно в десубъективации как размыкании единичного во всеобщее заключается смысл всей концепции насилия и сакрального (с. 16). Вторая проблема, волнующая Батая, связана с рационализацией жизни европейского общества, в которой он видел ущемление иррациональной части человеческой природы. Грезы о «подлинном сообществе» и попытки претворения

их в жизнь свидетельствуют об этом не менее наглядно, чем его труды. Автор монографии также определяет место Батая в истории западной философии, рассматривая интеллектуальную среду и авторов, повлиявших на него. Отдельное внимание уделяется тому, как из «столкновения гегельянства с теорией сакрального и рождается сложность батаевского словаря, смешивающего онтологию с психологией» (с. 16).

Первая глава «Слепящее солнце насилия» посвящена часто недосмотренному предшественниками образу солнца, в котором автор монографии видит «не- или до-философское содержание» идей сакрального и насилия, позволяющее прояснить их генезис (с. 29). Здесь же вводится понятие ирреального как предшествующее сакральному, однако ассоциацию сакрального с ирреальным нельзя приписать влиянию определения сакрального у Дюркгейма, как это предполагает Зыгмонт (с. 44). Напротив, Дюркгейм описывает такую ассоциацию как ошибочную и отстраняется от нее, локализуя сакральное в социальной реальности *sui generis*³. В этом смысле Батай, скорее, идет вразрез с дюркгеймианским видени-

ем. То же самое по отношению к ницшеанскому: «если у Ницше экстаз и насилие относятся к реальности, то у него, наоборот — к ирреальности» (с. 104).

Во второй главе «Первые опыты теории» обозревается период 1929–1934 гг. Многообразие затронутых тем и образов представлено в трех разделах. Первый выстраивается вокруг концепции «низкого материализма», из которой Батай развивает науку о гетерогенном (гетерологию). Второй раздел демонстрирует, как эмпирические наблюдения философа способствуют сближению религии и насилия в его теории, а третий описывает систему понятий, формирующую первичную теорию насилия Батая.

Как отмечает автор, гетерогенность Батай мыслит тотальностью, а не оппозициями, поскольку в ее основе лежит вовсе не дуалистичность мира, но «существование двух амбивалентных полюсов одного и того же континуума без всякого синтеза» (с. 81). В этом понимании Батай близок к Фрейдю, что хорошо иллюстрируется в книге через отношение между любовью и смертью (Эросом и Танатосом). В психоанализе Батай находит и другие интеллектуальные ресурсы, в частности, понятие *агрессии*, задействованное для осмысления *перехода* между полюсами. Агрессия ложится

3. Durkheim, E. (1995) *The Elementary Forms of Religious Life*, The Free Press, p. 226-227.

в основу насилия, но не просто как выброс негативной энергии, а как интенция к изменению через разрушение границ, т.е. *трансгрессию*.

Кажется важным держать в уме, что завроженность Батая этнографией религий ацтеков, индусов, японцев, и др. прямо пропорциональна отторжению христианства. В отношении религиозного у Батая впервые появляется категория инаковости, по сути уже близкая к сакральному, которое в его словаре не имеет какого-либо содержания, но фигурирует как основной объект религии, провоцирующий влечение и сообщение (с. 101). В логике дюркгеймианской теории — это ход предсказуемый, но Батай пойдет и дальше, развивая идею сакрального в тесной связи с понятием *сообщения*, которое не может быть выражено словами.

Сообщение возникает у Батая как «энергетическое поле, разрушающее субъектно-объектное различие и как бы сплавляющее смотрящего с тем, что он видит» (с. 69). Это понятие находится, безусловно, в сердцевине его философии, поскольку напрямую адресовано проблемам, с которыми он борется: индивидуализации и рационализации. Батай кричит о кризисе современного мира и о том, что спасти его сможет только «восстановление сакральных цен-

ностей», т.е. ценностей аффективных, суть которых заключена в «сообщении в смерти» (с. 106). Именно образ казненного короля Людовика XVI, с которого начинается «Святая негативность», ассоциирован у Батая с идеей подлинного сообщества, рождающегося в результате *жертвоприношения*. «Мертвые глаза короля» есть сообщение в смерти всех тех, кто в них посмотрел. При этом чрезвычайно важно, что батаевское сообщество мыслится как альтернатива «сообществу смерти»⁴, явленного нацистской Германией, и в монографии это ясно показано.

Проблематике сообщества отведена третья глава «Обезглавленное сообщество», где автор выдвигает гипотезу о том, что «сообщество для Батая является сакральным по самой своей сути, а насилие в какой-либо конкретной или в чисто абстрактной форме является той силой, которая позволяет разомкнуть отделенные друг от друга и замкнутые человеческие существа и сообщить их в едином теле сообщества» (с. 122). Теперь сакральное трактуется как утраченная, — то ли с животным, то ли с райским состоянием, — интимность, погружение в которую возможно только че-

4. Blanchot M. (1988) *The Unavowable Community*. /trans. by Joris P. New York: Station Hill Press.

рез размыкание границ индивидуального существования, т.е. через акт насилия (с. 195). Для проверки этой гипотезы задействован и подробно рассмотрен ключевой для батаевской идеи сообщества образ Ацефала. Ацефал предстает как единое тело сообщества, прошедшее через насилие и ставшее *особым*, а потому влекущим (с. 170). Его отсутствующая голова сообщает о преобразовании гомогенного в гетерогенное, т.е. сакральное.

В четвертой главе «Мечта о сакральном насилии», соответствующей послевоенному периоду интеллектуального творчества Батая, сакральное и насилие предстают уже как тождество. Обращаясь к экономической теории Батая, автор объясняет, почему сакральное всегда непременно «по ту сторону» обыденности и может быть достигнуто не иначе как через насильственный разрыв, эквивалентом которого является жертвоприношение. Обыденность как сфера профанного определяется через бесконечный труд, производство и накопление материального, ведущие к замыканию индивидуального на себя, и тем самым исключающие всякое сообщение. Зигмонт уточняет, что сфера гомогенного возникает в зазоре между трудом и его отчуждаемыми результатами, т.е. там, где человек живет не для себя (с. 111). Наряду с Марксом, Батай пробле-

матизирует растворение в труде, видя в нем подмену десубъективации как единения с сообществом, ибо такое растворение сводит индивида к функции.

Можно сказать, что в ходе рационализации человеческая жизнь обратилась в сплошную капиталистическую экономику, где уже нет места *трате*. Жертва предстает как непроеводительная, бесцельная трата, т.е. *дарение* своего и, буквально, себя, позволяющее через отрицание экономической деятельности (а значит, и профанного существования) достигнуть общности. Миру, в котором существует человек, противопоставлен мир животного состояния (с. 195). Различие между человеческим и животным заключается, прежде всего, в осознании смерти и отделении ее от жизни, т.е. в преодолении континуальности (с. 198). По своей сути, насилие позволяет непосредственно воссоединить жизнь и смерть и таким образом возвращает континуальность. «Насилие — это не убийство, а уничтожение, и уничтожает оно совершенно определенное промышленное содержание, т.е. вещьность человека» (с. 205). Далее Зигмонт берется за объяснение того, как насилие утратило свое предназначение и стало лишь профанным орудием, но делает это несколько бегло, отчего недостаточно

внятно; к этому пассажи возникают вопросы (с. 207). Куда удачнее звучит рассуждение в пятой главе «Сакральное против войны», где Зыгмонт предпринимает, по сути, отдельное исследование войны в философии Батая, и объясняет, почему «в нынешней войне от сакрального не осталось ровным счетом ничего» (с. 240). Здесь же собираются вместе все признаки сакрального насилия и становится ясно, что Батай презирает христианскую церковь (но не идеалы!) именно за подмену сакрального насилия профанным. Сакральное насилие описывается через добровольность жертвы и направленность внутрь (а не вовне) общества и, прежде всего, себя.

Ответ на вопрос о возможности «быть вместе» дается уже в завершающей части четвертой главы, где раскрывается, почему вербальная коммуникация между людьми не имеет ничего общего с подлинной близостью, однако источником солидарности может быть миф как «живая действующая сила» (с. 226). В то время как сам по себе язык — «функция от мира труда» (с. 231) — чужд континуальности, поскольку является системой различений, миф является смычкой языка и насилия: он отсылает к континуальности, пробуждая воображение. Появление в концепции Батая мифа еще раз утверждает влияние Ницше

и укореняет ее в контексте французской философии XX века, где миф является одной из главных тем (с. 224). В конце концов, оказывается, что подлинное насилие «по сути является воображаемым, и действительное убийство и пролитие крови в нем имеет смысл лишь в той мере, в какой служит пищей для воображения» (с. 237). Однако там, где сакрального насилия не осталось даже в воображении, побеждает капиталистическая экономика.

Батаевское осмысление сакрального можно воспринимать как способ выбраться из плена предписанных категорий, в которых недостает движения жизни. Батаю трудно отказать в убедительности по части того, что чистое/правое сакральное — лишь производная от сакрального оскверняющего, насильственного, заразного (с. 21). К примеру, идея человеческой жизни как священной для современной западноевропейской морали немислима вне контекста насилия, — она из него происходит⁵.

Хочется подчеркнуть, что, хотя сакральное Батая радикально отличается от прижившегося в религиоведении, оно совершенно легитимно в кон-

5. Agamben, G. (1998) *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press; Joas, H. (2013) *The Sacredness of the Person: A New Genealogy of Human Rights*. Georgetown University Press.

тексте дюркгеймианской теории, часто чрезмерно упрощаемой. Более того, Батай, вероятно, самый последовательный дюркгеймианец, поскольку именно он углубляется в вопросы, поставленные Дюркгеймом, но оставленные без ответа; прежде всего, о возможности сообщества в современном мире. Заслуга Батая в том, что он угадывает суть сакрализации в высвобождении нечто из рабства утилитарного

мира путем качественного изменения (вплоть до уничтожения) ради возвращения к полноте жизни — континуальности, имманентности, интимности, означающей отсутствие каких бы то ни было различий; заслуга автора «Святой негативности» в том, что ему удается прояснить это.

П. Врублевская

Шнирельман В. «Колена Даново». Эсхатология и антисемитизм в современной России. М.: Издательство ББИ, 2017. — 631 с.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-4-349-356>

Виктор Александрович Шнирельман, выпустив еще один *opus magnum*, уже не в первый раз поражает своих читателей фундаментальностью замысла и редкой точностью, дотошностью его исполнения.

С одной стороны, в этом огромном томе сведены воедино несколько ключевых параметров современной российской культуры, притом что постсоветская «современность» обращена, как в зеркало, в досоветское прошлое, преимущественно на рубеж XIX-го и XX вв., и притом что там, в роковом российском *fin-de siècle*, в свою очередь, были задеты вековые глубинные нервы иудео-христианской религиозной па-

мяти. Задача автора — сделать по возможности зримыми, прочерченными некоторые смутно ощущаемые, но не вполне очевидные связи между несколькими крупными феноменами, среди коих: во-первых, христианская эсхатология как богословская традиция и культурная практика; во-вторых, фольклорно-городской апокалиптизм, свойственный «турбулентной», по определению автора, российской истории XX в.; в-третьих, юдофобия (а заодно и юдофилия) как одновременно религиозный и этнонациональный нарратив-паттерн; в-четвертых, старая и современная российская мифо-парадигма цивилизацион-

ного, почвенного антизападничества, антилиберализма и антиглобализма; наконец, в-пятых, российская право-политическая и националистическая субкультура. Интуитивные связи и пересечения между всеми эти разными вещами Шнирельман стремится сделать проявленными, логически внятными, причинно-объяснимыми.

С другой стороны, объем обработанных, перелопаченных материалов кажется невероятным. Погружение в начало XX в. — плотное, с огромным количеством имен и текстов; погружение в начало XXI в. — уникальное по количеству действующих лиц, документов, высказываний, свойственное автору с его отлаженной, индивидуальной, до нюансов отточенной этнографической техникой, основанной то ли на исключительной памяти, то ли на волевой самоорганизации, то ли на том и другом вместе.

И вот, кратко, содержание работы. Глава об истоках — исторический обзор, начиная в основном с позднеимперского периода — по структуре кажется вспомогательной, но занимает значительную, пятую, часть всей книги. Шнирельман пытается дать описание христианской и, в частности, православной эсхатологии, с точки зрения включенного в нее, в качестве ее важной парадигмы, антииудаизма.

Здесь фигурируют стереотипно, отстраненно-догматически юдофобские школьные богословы; глубже, антисемитски рефлектирующие С. Булгаков и В. Розанов; мыслители, условно говоря, юдофильской линии — от Вл. Соловьева до Н. Бердяева; и, наконец, активные православные писатели-публицисты — во главе с Сергеем Нилусом. Здесь, в котле революционных драм, уже расставлены и проговорены основные понятия, складывающиеся в дискурс: апокалипсис и миллениум; Антихрист и катехон («удерживающий» от прихода Антихриста монарх или народ); троп *peccatum Iudaeorum* — греха иудеев, постепенно перетекающий, под влиянием расового поворота и антиглобалистской конспирологии, в «еврейский (жидомасонский) заговор». Далее — параграфы, посвященные советскому периоду, прописанные более пунктирно, что автор объясняет почти отсутствием богословской рефлексии в СССР, тогда как богословие эмиграции можно считать, в значительной мере, продолжением предреволюционной традиции.

Затем автор последовательно разворачивает главную тематику книги: общие культурные рамки постсоветского апокалиптизма; взрыв републикаций текстов Нилуса и других антисемитски окрашенных пророчеств; апокалиптический антисеми-

тизм ультраправой (национал-патриотической) постсоветской прессы и литературы; церковная православная эсхатология; массовые фобии, связанные с индивидуальными налоговыми номерами и другими сходными пророчествами. В конце книги автор добавляет главу о сходных явлениях «за пределами Церкви» — в движениях «Белое Братство», «Богородичный Центр» и «Церковь Последнего Завета», а также небольшую сравнительную главу об американском миллениаризме, который автор называет «эсхатологическим оптимизмом», с его принципиально иным, положительным отношением к евреям и их государству.

При такой насыщенности и многослойности некоторые издержки книги кажутся неизбежными — например, определенный структурный сумбур последних глав (позиция православной иерархии освещается после неправославных движений; отдельная главка об убийстве оптинских старцев кажется не вполне интегрированной; глава об американском миллениаризме, при всей уместности сравнения, кажется поверхностным довеском и т.д.). Нагромождение имен и изданий, за которыми порой трудно уследить, которые появляются, потом исчезают и через несколько страниц выныривают вновь на поверхность,

так же как и обилие цитат, иногда трудно воспринимаемых в бесконечной их череде, — все это, как и упомянутую выше некоторую структурную рыхлость, можно было бы отнести к «недостаткам, являющимся продолжением достоинств». Автор «переогромлен» своим материалом, и работа по его систематизации чрезвычайно затруднена, тем более что речь идет о постоянно меняющейся в «реальном времени», трудно уловимой картине.

Богатство отдельных выводов и основательность общей конструкции книги не подлежат сомнению; иногда, впрочем, появляется желание их оспаривать или задавать новые вопросы, что в совокупности и есть залог продуктивного исследовательского процесса.

Попробуем еще раз пробежать по страницам книги, попутно фиксируя некоторые выводы, которые представляются важными. Задача Шнирельмана — показать связь между христианской эсхатологией и юдофобией (антисемитизмом), показать, как они проникают друг в друга. Насколько неизбежно, неустранимо такое взаимопроникновение? Автор исходит из постулата, что, во-первых, «христианской перспективе» во взглядах на историю свойственна именно апокалиптическая (катастрофическая) эсхатология, и что, во-вторых, изначальный антииуда-

изм, то есть идея «греха иудеев», естественным образом переносится на Конец света и превращается в аргумент финальной космической драмы, соединяясь с образом Антихриста и «колена Данова». И хотя в целом подобная схема в книге доминирует, сам автор достаточно осторожен, чтобы избежать слишком однозначных отождествлений. Конечно, надо понимать, что «христианская перспектива истории» — довольно широкое понятие, которое может и не включать антииудаизм; более того, эта «перспектива» хотя и по сути эсхатологична, но необязательно катастрофична, и интерес к апокалипсису для нее в целом маргинален. Автор напоминает, что Поместный собор 1917–1918 гг., в самый разгар реально разворачивающейся катастрофы и в те дни, когда Василий Розанов писал «Апокалипсис нашего времени», намеренно противостоял чрезмерному катастрофизму (с. 16). И до, и после Революции в российском православии, да и в западной христианской традиции на протяжении многих веков, ожидание Антихриста и его связь с евреями вспыхивали — чаще независимо друг от друга — в отдельные моменты особого социального напряжения, на переломах, но христианская эсхатологическая мысль и, если можно так сказать, литургическая рутинная повседне-

ность чаще обходились без этих двух элементов.

Что верно, то верно: как замечает Шнирельман, если интерес к апокалиптической (катастрофической) эсхатологии на Западе в Новое время неуклонно падает и Антихристом мало кто интересуется всерьез (sic! впрочем, стоит помнить об американском миллениаризме XIX в.), то в России, начиная с Раскола и кончая Революцией, этот персонаж, связанные с ним страхи и, так сказать, прикладная эсхатология конспирологических пророчеств сохранялись в облаке популярных культурных мифов. Но вспыхивали они только время от времени, на крутых переломах. В России конца XX в. имела место очередная, хотя и недолгая, вспышка такого рода, которая постепенно угасла к концу 2000-х, что отразилось в приглушенности и массовых страхах, и соответствующего богословского дискурса (с. 41). «Эсхатологическое учение Церкви» (название общецерковной богословской конференции РПЦ, проведенной в 2005 г.) ориентировано на ожидание Христа, а не Антихриста (с. 141).

То же самое касается второго элемента этой гремучей смеси — «колена Данова». Интерес к нему падает в XXI в. вместе со снижением социологически фиксируемого антисемитизма. Невелик был интерес к этому

сюжету и в XIX в., даже у таких страстных прорицателей, как архимандрит Феодор (Бухарев); или у разработчика идеи русского царя как *катехона* профессора духовной академии Александра Беляева; или у оптинских и афонских старцев и многих других.

Но тут происходит следующее: смещение дискурса из области богословия в область расовой идеологии, от христианского антииудаизма — к антисемитизму. Расовый, этнический антисемитизм с конца XIX в. — новое явление, возникшее на почве этнически окрашенного национализма, когда отношение к евреям становится квинтэссенцией всех современных ксенофобий. Это отношение оформляется сначала в Европе, а затем оттуда (прежде всего, как показывает Шнирельман, из Франции) импортируется в Россию и находит себе прекрасную почву в популярной околоправославной апокалиптике. Главная фигура, связавшая эту апокалиптику с новыми антиеврейскими фобиями, — это, разумеется, Сергей Нилус. Именно Нилус соединяет образ Антихриста-иудея с подозрением во всемирном «жидомасонском заговоре». Между прочим, интересно замечание о том, что Нилус использует построения Вл. Соловьева, только переставляя акценты — к вопросу о старой догадке относительно корневого сход-

ства юдофилии и юдофобии. (Да и тот же Розанов, пожалуй, демонстрирует эту амбивалентность в одном лице!)

Сионские мудрецы изданных Нилусом «Протоколов» — это и грядущее воинство Антихриста, и мировое правительство. После «Протоколов» православная литература — и популярная полуанонимная, и профессорско-богословская — наполняется соответствующим языком, который доходит до оголтелой экзальтации в эпоху революций по мере того, как идет параллельный процесс эмансипации евреев. Сама Революция для огромного количества современных христианских наблюдателей, потом уже и в эмиграции, становится лучшим доказательством пророчеств. Большевики, как подчеркивает автор, ассоциировались не только с «монгольскими ордами» (с. 89). Кстати, это крутое изменение еврейских судеб, как мощный аргумент в эсхатологическом дискурсе, заслуживало, по-видимому, большего внимания.

В постсоветский период гремучая смесь апокалиптизма и антисемитизма, как было сказано, снова взрывается, отчасти напоминая атмосферу столетней давности. Разумеется, автор концентрируется именно на этой смеси и с дотошностью истинного, так сказать, социального этномолога приводит огромное ко-

личество имен и цитат из своей богатой коллекции. Он, например, перечисляет все издательства, которые переиздали С. Нилуса, особенно его «Близ есть, при дверях». Далее на страницах периодики и книг встречаются люди более или менее знакомые, как К. Душенов, А. Шаргунов или А. Дугин, и гораздо менее известные, а то и анонимы.

Автор многократно подчеркивает, следуя присущей ему верности конкретному факту, что единомыслие среди всех этих авторов отсутствует. Однако мы видим, по крайней мере, одно: существует некоторый социальный заказ на такую литературу. Один из упоминаемых авторов в своей книге, оживляющей разные конспирологические пророчества, подчеркивает свою «беспристрастность», предлагая разные версии и приглашая читателей сделать выбор самим — риторический прием в расчете на антисемитские инстинкты читающей толпы.

Главный вопрос, который встает при подробном обзоре всех этих постсоветских вариаций: насколько репрезентативны и/или маргинальны экспонаты из коллекции Шнирельмана? Величина и мощь книги заставляет серьезно отнестись к этому феномену. Но надо все же помнить, что постсоветская гласность выбросила на свет невероятное количество *всего*; это был

небывалый взрыв информационной активности, по-видимому, превосходящий даже бурные 1900-е гг. В этом общем потоке и пророчества о конце света, и намеки на злоучастие в нем евреев могут затеряться как маргинальные. Это же касается апокалиптических практик, таких как сопротивление введению ИНН и стоящих за ними православных старцев-духовников, и политически-активных праворадикальных групп. Важнейшая методологическая задача — требование фактической соразмерности, осознание опасности преувеличения. Она, в свою очередь, подводит к теоретической проблеме о социальной роли мифов и о когнитивном механизме стереотипных ожиданий; предположению о некотором облаке смыслов, о массовом *лоре*, который дремлет, но остается потенциально значимым и взрывоопасным. Случайно ли, например, в год столетия убийства царской семьи — оживление мифа о «ритуальном убийстве»?

В этой книге В. Шнирельман не стремится к лобовому обсуждению теоретических вопросов. Но еще один важный вывод должен быть отмечен: идея о том, что русский апокалипсизм (или миллениаризм) мог быть и был не только антисемитским, но и антизападническим; и что, возможно, это даже более сильный поток русской пра-

вославной (и неправославной) мысли¹. Так было в XIX в.; в начале XX в. антисемитизм был, пожалуй, сильнее; а в послевоенной советской истории и в начале XXI в., безусловно, возобладала схема, связывающие упадок и конец с глобальной гегемонией либерального Запада. Разумеется, при желании антизападничество легко рифмуется с антисемитизмом, но чаще всего обходится и без него, что автор демонстрирует на многих примерах, хотя это и уводит его несколько в сторону от магистральной темы.

Этой работой, пишет Шнирельман во введении, завершается трилогия, первые две части которой были посвящены «хазарскому мифу» и «арийскому мифу» в русской культуре². Все три исследования связаны, конечно, одной магистральной темой — антисемитизмом. В большей степени речь идет об идеологических, дискурсивно оформленных практиках и в меньшей степени — о массо-

вом, имплицитном, неоформленном антисемитизме, хотя время от времени и эта часть темы всплывает в его работах.

Антисемитизм — неудобная тема с точки зрения академического исследования. С одной стороны, есть нормативные постулаты и ясные оценочные требования, выходящие за рамки академических штудий: антисемитизм, как наиболее концентрированная форма ксенофобии, давно полагается как безусловное зло. С другой стороны, академический этос требует объективности, взвешенности и осторожности, дабы не подменить фактическую верификацию эмоциональным порывом. Шнирельман документирует каждый свой шаг; снимает со своих персонажей обвинения даже там, где они интуитивно ожидаемы, но не доказаны. Однако он не скрывает своей неприязни в отношении тех людей и тех слов, которые заслуживают осуждения. Время от времени текст взрывается оценочной иронией («о ужас!» — добавляет он в скобках, цитируя очередную антисемитский пассаж; или говорит о том, что очередного автора «обуревают» идеи «православной глобализации», противопоставленной коррумпированному Западу). Желание быть по возможности политически корректным при изложении сомнительных построений, а по-

1. Из сравнительно недавних работ на эту тему см. Demasopoulos, G., Panikolaou, A. (eds) (2013) *Orthodox Constructions of the West*. NY: Fordham University Press.
2. Шнирельман В. Хазарский миф. Эволюция политического радикализма в России и ее истоки. Иерусалим: Мосты культуры, 2012; Шнирельман В. Арийский миф в современном мире. Эволюции арийского мифа к России. М.: Новое литературное обозрение, 2015.

рой и безумных пророчеств своих персонажей заставляет Шнирельмана прибегать к такому простому языковому приему, как слово «якобы», которое встречается в книге 566 раз, то есть почти на каждой странице.

При этом автор, по большому счету, отнюдь не желает прослыть бесстрастным наблюдателем, и я считаю совершенно необходимым самым недвусмысленным образом поддержать его в этом! Автор признает общее снижение явного, публичного антисемитизма в России в нынешнем веке. Но он абсолютно прав, напоминая, что общественное мнение «неустойчиво как погода»; что имплицитный антисемитизм остается; что ничем не лучше и новые формы ксенофобии и среди них — поддерживаемое политической пропагандой, уже упомянутое выше,

неприятие западной и либеральной традиции; что русская «ультраправая», иногда смыкаясь с православным алармизмом, хотя и находится внешне под авторитарным контролем, но в любой момент, в силу обстоятельств, может обрести твердую почву как в среде политических элит, так и среди широких масс. Пока эти опасности не изжиты, важность этой книги выходит за рамки того значения, которое определено ее несомненными академическими достоинствами.

А. Агажданиян



Авторы

Александр Агаджанян — профессор Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва, Россия); профессор Центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета (Москва, Россия). grandrecit@gmail.com

Ренат Беккин — ведущий научный сотрудник Института Африки РАН (Москва, Россия). bekkin@mail.ru

Анна Бертова — кандидат философских наук; старший преподаватель кафедры философии и культурологии Востока Института философии СПбГУ (Санкт-Петербург, Россия). aihong@mail.ru

Полина Врублевская — магистр социологии МВШСЭН (Москва, Россия). rvgublevskaya@gmail.com

Юлия Гусева — заместитель директора по научной работе Самарского филиала Московского городского педагогического университета (Самара, Россия). j.guseva@mail.ru

Иван Забаев — доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, Россия). zabaev-iv@yandex.ru

Хосе Казанова — профессор факультетов социологии и теологии Джорджтаунского университета; старший научный сотрудник Центра Беркли по изучению вопросов религии, мира и мировой политики (США). jvc26@georgetown.edu

Уилл Коэн — ассоциированный профессор теологии факультета теологии и религиоведения Университета Скрэнтона, США; президент Американской православной теологической ассоциации. will.cohen@scranton.edu

Сергей Мельник — сотрудник Секретариата по межрелигиозным отношениям Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата; сотрудник Секретариата Межрелигиозного совета России; научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам Российской академии наук (ИНИОН РАН) (Москва, Россия). melnik.s.vl@yandex.ru

Владислав Раздьяконов — доцент Учебно-научного Центра изучения религий РГГУ (Москва, Россия). razdyakonov.vladislav@gmail.com

Илья Семеновко-Басин — профессор Российского государственного гуманитарного университета (Москва, Россия). vivere.est@gmail.com

Авторы

Ольга Сениюткина — профессор Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н.А. Добролюбова (Нижний Новгород, Россия). senutkina@mail.ru

Владимир Хулап — проректор по учебной работе Санкт-Петербургской духовной академии (Санкт-Петербург, Россия). v.khoulap@gmail.com

Петр Циткилов — профессор кафедры социальных технологий Института философии и социально-политических наук Южного федерального университета (Ростов-на-Дону, Россия). petrcitkilov@yandex.ru

Андрей Шишков — преподаватель кафедры внешних церковных связей и общественных наук Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. св. равноапостольных Кирилла и Мефодия; руководитель Центра изучения современных проблем православной экклезиологии; секретарь Синодальной библейско-богословской комиссии (Москва, Россия). andrey.v.shishkov@gmail.com

Кристина Штёкль — профессор факультета социологии Университета Инсбрука; руководитель исследовательского проекта «Постсекулярные конфликты» (Австрия). kristina.stoeckl@uibk.ac.at

Authors

ALEXANDER AGADJANIAN — Professor of Religious Studies, Center for the Study of Religion, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia); Professor, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPa) (Moscow, Russia). grandrecit@gmail.com

RENAT BEKKIN — Leading Research Fellow, Institute for African Studies of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). bekkin@mail.ru

ANNA BERTOVA — Senior Lecturer, Department of Philosophy and Cultural Studies of the Orient, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University (St. Petersburg, Russia). aihong@mail.ru

JOSÉ CASANOVA — Professor in the Departments of Sociology and Theology at Georgetown University; Senior Fellow at the Berkley Center for Religion, Peace & World Affairs (USA). jvc26@georgetown.edu

PETER CITKILOV — Professor in the Department of Social Technologies, Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences, Southern Federal University (Rostov-on-Don, Russia). petrcitkilov@yandex.ru

WILL COHEN — Ph.D. Associate Professor of Theology, Department of Theology and Religious Studies, University of Scranton; President of the Orthodox Theological Society in America (USA).

JULIYA GUSEVA — Deputy Director for Science, Samara Branch of Moscow City University (Samara, Russia). j.guseva@mail.ru

VLADIMIR KHULAP — Vice-Rector, St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church (Saint-Petersburg, Russia). v.khoulap@gmail.com

SERGEY MELNIK — Assistant to the Department for External Church Relations, Moscow Patriarchate, Russian Orthodox Church; Officer of the Secretariat of the Inter-religious Council of Russia; Research Fellow, Department of Philosophy, Institute of Scientific Information for Social Sciences, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). melnik.s.vl@yandex.ru

VLADISLAV RAZDYAKONOV — Associate Professor, Centre for the Study of Religion, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). razdyakonov.vladislav@gmail.com

ILIYA SEMENENKO-BASIN — Professor, Center for the Study of Religion, Russian State University of the Humanities (Moscow, Russia). vivere.est@gmail.com

OLGA SENYUTKINA — Professor, Nizhny Novgorod State Linguistics University (Nizhny Novgorod, Russia). senutkina@mail.ru

ANDREY SHISHKOV — Lecturer, Chair of External Church Relations and Social Sciences, Sts. Cyril and Methodius Post-Graduate Institute; Director, Center for Studies of Contemporary Ecclesiology of Eastern Orthodoxy; Secretary, Synodal Bib-

Authors

lical and Theological Commission of the Russian Orthodox Church (Moscow).
andrey.v.shishkov@gmail.com

KRISTINA STOECKL — Associate Professor, Department of Sociology, University of
Innsbruck (Austria); Head of the Project “Postsecular Conflicts”. kristina.stoeckl@
uibk.ac.at

POLINA VRUBLEVSKAYA — Master in Sociology, Moscow School of Social and Eco-
nomic Sciences (MSEES) (Moscow, Russia). pvrublevskaya@gmail.com

IVAN ZABAEV — Associate Professor, St. Tikhon’s Orthodox University (Moscow, Rus-
sia). zabaev-iv@yandex.ru

Аннотации

Андрей Шишков. Дискуссия о концепции «консервативного экуменизма»

В статье освещается дискуссия вокруг концепции «консервативного экуменизма», предложенной автором в 2017 году для описания консервативных христианских альянсов в защиту традиционных ценностей. Основные дебаты развернулись вокруг того, насколько корректно называть консервативные христианские альянсы экуменизмом. В статье предлагаются минимальные критерии принадлежности к экуменизму, которые автор называет «экуменическим сознанием». Рассматривается вопрос о том, является ли стремление к христианскому единству необходимым критерием экуменизма. Опираясь на работу Джорджа Линдбека, автор показывает, что нормативный образ экуменизма как движения по достижению христианского единства появляется в классическом экуменизме не сразу и не является единственной формой экуменического взаимодействия. В статье также обсуждается вопрос о соотношении теологии и идеологии применительно к экуменизму.

Ключевые слова: антиэкуменизм, Всемирный конгресс семей, Всемирный совет церквей, Всеправославный собор, консервативные христианские альянсы, консерватизм, Манхэттенская декларация, межконфессиональное сотрудничество, постсекулярные конфликты, про-лайф, традиционные ценности, экуменизм, экуменическое движение.

Уилл Коэн. Экуменизм, антиэкуменизм и консервативный экуменизм в политической и богословской перспективе: взгляд из Соединенных Штатов

В статье рассматриваются феномены экуменизма, антиэкуменизма и консервативного экуменизма. Автор ставит перед собой двоякую цель. Первая — выявить богословские основания экуменизма и антиэкуменизма, а также проанализировать в этой исследовательской перспективе консервативный экуменизм. Вторая — обозначить политический компонент этих феноменов. Автор анализирует и критикует концепцию «экуменического сознания», предложенную А. Шишковым. Он дает собственное определение экуменизма, которое включает в себя надежду на восстановление христианского единства как его существенный компонент. С точки зрения автора, консервативный экуменизм может называться экуменизмом только при наличии в нем элемента, связанного со стремлением к единству.

Ключевые слова: антиэкуменизм, консервативные христианские альянсы, консервативный экуменизм, теология, христианское единство, экуменизм.

Кристина Штёкль. Активисты вне конфессиональных границ: «консервативный экуменизм» Всемирного конгресса семей

Данная статья посвящена рассмотрению истории Всемирного конгресса семей и его взаимодействия с российскими партнерами. Статья начинается

ся с рассказа о поездке Алана Карлсона в Москву в 1995 году, где в результате встречи с московскими социологами, собственно, и рождается идея создания ВКС. Далее автор анализирует сотрудничество ВКС с Русской православной церковью как один из примеров так называемого «консервативного экуменизма», который отчасти приходит на смену классическому более либерально ориентированному экуменизму, представленному, в частности, Всемирным советом церквей. Далее это взаимодействие ВКС с российскими партнерами помещается в более широкую рамку ценностно ориентированной геополитики и культурных войн в Европе, в которых ВКС играет активную роль. В конце автор делает вывод о том, что недавний поворот России к проблематике «традиционных ценностей» является не обращением в прошлое страны, но скорее обратным явлением: обращением России к современности, к реальности ценностной поляризации в плюралистическом российском обществе. Работа основана на уникальном и ранее не публиковавшемся материале, включающем интервью с непосредственными участниками событий, а также архивные материалы, касающиеся истории ВКС.

Ключевые слова: Русская православная церковь, Всемирный конгресс семей, ценностная поляризация, традиционные ценности, Алан Карлсон, Анатолий Антонов, ценностно ориентированная геополитика.

СЕРГЕЙ МЕЛЬНИК. Классификации типов межрелигиозного диалога: анализ существующих подходов

Религиозный фактор играет существенную роль в жизни современных обществ по всему миру. В условиях современной глобальной цивилизации, характеризующейся высокой степенью взаимозависимости и взаимосвязи, особую актуальность приобретает задача осмысления комплекса проблем, связанных с выстраиванием конструктивных отношений между последователями разных религий, что обычно обозначается термином «межрелигиозный диалог». Вместе с тем понятие межрелигиозного диалога может интерпретироваться весьма по-разному, обозначая обширный спектр различающихся по своим задачам принципам взаимодействия и формам реализации контактов между последователями разных религий. В представленной статье рассматриваются классификации межрелигиозного диалога Э. Дж. Шарпа, католическая, П. Инграма, Ф. Н. Мвумби, Дж. Х. Флетчер, О. Леирвика, С.С. Хоружего, С. Б. Кинг. Представленное описание классификаций впервые в отечественной литературе предлагает комплексное описание основных исследовательских подходов и позволяет познакомиться с используемой западными экспертами терминологией в данной области. Проведенный автором анализ классификаций показывает, что все они ограничены, обладают существенными недостатками и не позволяют системно и во всей полноте описать исследуемый феномен.

Ключевые слова: межрелигиозный диалог, межрелигиозные отношения, миротворчество, католицизм, компаративная теология, феминизм.

Владимир Хулап. 500-летний юбилей Реформации: экуменизм в церковно-общественном контексте современной Германии

500-летний юбилей Реформации 2017 г. впервые был проведен в Германии как экуменическое событие, объединяющее лютеран и католиков. Были приняты важные официальные церковные документы, призванные переосмыслить историю Реформации; проведены совместные богослужения; реализовано большое количество проектов разного уровня. Однако торжества стали индикатором и остающихся проблем в области диалога между католиками и протестантами: завышенные экуменические ожидания и различные эклезиологические модели единства приводят к сложностям в области пастырской деятельности (конфессионально смешанные браки) и современных социально-этических вопросов. При этом речь идет уже не просто о диалоге двух немецких «церквей большинства», но об их будущем в стремительно секуляризирующемся обществе, граждане которого все меньше связаны с церковными институтами. Поэтому экуменизм становится для обеих конфессий в определенной мере совместной «антикризисной стратегией» выживания в секулярном мире. Экуменизм приобретает и ряд новых особенностей: помимо традиционной богословской повестки дня на первый план выходят базовые общественные ценности.

Ключевые слова: экуменизм, Реформация, Римско-католическая Церковь, Евангелическая церковь, Германия, секуляризация.

Хосе Казанова. Размышляя о постсекулярном: три значения «секулярного» и три возможности выхода за его пределы

В статье автор рассматривает три разных значения термина «секулярный», которым соответствуют три разные понимания постсекулярного. Он выделяет: (1) простую секулярность, то есть феноменологический опыт жизни в секулярном мире и секулярном веке, когда быть религиозным — это нормальная опция; (2) самозамкнутую, самодостаточную и эксклюзивную секулярность, то есть феноменологический опыт жизни без религии как нормальное, квазиестественное, само собой разумеющееся состояние; (3) секуляристскую секулярность, то есть феноменологический опыт не только пассивной свободы, но и актуального освобождения от «религии» как предполагаемого условия человеческого процветания. Далее автор задается вопросом, в какой степени концепция секуляризации Юргена Хабермаса все еще тесно связана с особыми европейскими моделями секуляризации, то есть насколько существенной для него остается корреляция между процессами модернизации и процессами секуляризации. В последней части автор предлагает несколько размышлений, касающихся идеи всемирного постсекулярного общества.

Ключевые слова: теория секуляризации, модернизация, постсекулярное общество, секулярное, религия в Европе, Юрген Хабермас.

ИВАН ЗАБАЕВ. Смирение в хозяйственной этике Русской православной церкви

Используя ряд понятий веберовской социологии религии (хозяйственная этика / этос, типология «аскетизм/мистицизм», рецепцию Вебером ницшеанской идеи ресентимента) автор анализирует хозяйственную этику современного русского православия. В статье анализируется «смирение» — одна из ключевых добродетелей современной, актуализирующейся в практиках, хозяйственной этики Русской православной церкви. Автор предпринимает попытку построения первоначальной типологии пониманий смирения в дискурсе современного русского православия. В работе анализируются толкования понятия «смирение», которые возникают в связи с современными экономическими практиками православных акторов. Выделяются семь типов смирения, с каждым из которых предположительно может быть связано свое видение хозяйства и общественных отношений. Проведенная работа позволяет сделать вывод о том, что ключевая этическая категория православия может обозначать разные типы отношений и хозяйственной мотивации. Разные типы смирения — и более или менее продуктивные, и деструктивные — могут пересекаться и в проповеди, и в экономическом поведении.

Ключевые слова: Макс Вебер, религия, смирение, хозяйственная этика, ресентимент, православие.

ПЕТР ЦИТКИЛОВ. Влияние религиозных норм жизни и общинных традиций на социальный облик советской семьи в 1920-е годы

В статье на основе архивных и других документальных, социологических материалов рассмотрен процесс влияния религиозных норм жизни, общинных традиций на социальный облик советской семьи в период 1920-х годов. Показано, что в советской России тогда удалось обеспечить институциональную стабилизацию семьи. В значительной мере этому способствовал поворот в политике власти в сторону поддержки традиционных основ семьи, включая церковные и общинные нормы жизни. Дан анализ противоречиям в отношениях власти и Церкви в рассматриваемые годы. Они во многом определялись настроениями широких слоев народа применительно к Церкви, которые были неоднозначными. В статье обосновано то, что для массового сознания было характерно сочетание религиозных и антирелигиозных начал. В повседневной жизни советских людей сохранялись церковные семейные обряды, включая крещение, венчание, почитание религиозных праздников и др. Показано влияние общинных традиций сельского пространства на облик советской семьи. Проявления патриархальных устоев семьи (наличие религиозных норм и обрядов в повседневной жизни, общинные традиции) в годы нэпа сочетались с советскими реалиями семейного бытия (ростом женской трудовой занятости, появлением новых общественных структур, проявлявших заботу об устойчивости семьи и др.). Сделан вывод о том, что рассматриваемый период был начальным этапом трансформации российской классической патриархальной семьи в советскую патриархальную. Ее патриархальный характер в решающей степени

определялся сохранением влияния религиозных норм жизни и общинных традиций на социальный облик семьи.

Ключевые слова: семейный облик, Церковь, общинные традиции, период нэпа, советская патриархальная семья.

Ольга Сеньюткина, Юлия Гусева. Дискурс о российских мусульманах в материалах Особых совещаний 1905–1914 гг.

Статья представляет собой краткий обзор пяти Особых совещаний, организованных в период с 1905 по 1914 гг. различными государственными ведомствами России по проблемам отношения власти к мусульманам. Даются сведения об участниках совещаний — чиновниках, религиозных деятелях, ученых-востоковедах, а также о повестке дня и содержании дискуссии. Авторы считают, что после десяти лет такого рода обсуждений вопросов свободы вероисповедания и развития мусульманского образования элита пришла к пониманию необходимости сдерживания мусульманской интеллигенции, что привело к политике антиджадидизма и повороту к «традиционализму» (удаление русского языка и светских предметов из мектебе и медресе; приостановление притока исламских проповедников из-за границы). К 1914 г. усилилось беспокойство по поводу панисламизма, пантюркизма и пантатаризма, которое, по мнению авторов, было в основном необоснованным, хотя эти страхи возрастали по мере роста революционной оппозиции. Мусульмане участвовали только в последнем из пяти совещаний, однако это были представители мусульманского духовенства с проправительственными взглядами (Капкаев, Баязитов). В статье использованы некоторые ранее не опубликованные материалы. В заключении авторы указывают как на отрицательные, так и на положительные результаты рассматриваемых Особых совещаний.

Ключевые слова: ислам, Российская империя, Особые совещания, российские мусульмане, образование, панисламизм, пантюркизм.

Анна Бертова. Священное Писание глазами японских тайных христиан: книга «Тэнти хадзимари-но кото» («Слово о начале Неба и Земли»)

В статье рассматривается книга «Тэнти хадзимари-но кото» («Слово о начале Неба и Земли»), являющаяся одним из немногих письменных памятников японских «тайных христиан» и уникальным примером взаимодействия западной и японской традиций. Статья ставит своей целью выявить на основе данного текста особенности восприятия Священного Писания в общинах тайных христиан в условиях длительного отсутствия контакта верующих с единственным источником информации о христианской религии — миссионерами. Тайные христиане на свой лад переосмыслили основные христианские доктрины, по-своему толкуя представление о Святой Троице, природе Бога, смысле искупительной жертвы Христа. Повествование переносится в особый мир, где действуют свои пространственно-временные закономерности; имена библейских персонажей и названия ино-

гда приобретают совершенно новое истолкование. Сюжеты приобретают «более японский» характер, но в то же время формируется свой собственный язык и знаковая система — уже не чисто японские или чисто западные, а уникальные, понятные только узкому кругу посвященных.

Ключевые слова: тайные христиане, Япония, Священное Писание, христианство, религиозный синкретизм.

РЕНАТ БЕККИН. «Укоротить хвост незаконных религиозных деятелей». Об идейной эволюции взглядов Файзрахмана Саттарова на роль «официального духовенства» в жизни мусульман России

В статье предпринята попытка осмысления факторов, повлиявших на идейную эволюцию основателя и лидера религиозной общины файзрахманистов Ф.М. Саттарова (1929–2015). Ключевую роль в данной эволюции, по мнению автора, сыграло переосмысление Саттаровым роли и значения т.н. «официального мусульманского духовенства» в религиозной жизни мусульман России. В статье рассматриваются два текста, авторство которых принадлежит Саттарову: пятничная проповедь, произнесенная в связи с 50-летием Октябрьской революции, и компендиум по основам исламского вероучения. Оба документа относятся к периоду, когда Саттаров был имам-хатибом Ленинградской Соборной мечети. Анализ данных текстов дается в контексте биографии самого Саттарова.

Ключевые слова: Ф. Саттаров, Насрулла-бабай, файзрахманисты, ленинградская Соборная мечеть, ислам в СССР.

About the Journal

STATE, RELIGION AND CHURCH

in Russia and Worldwide

4(36) 2018

Established in 1968.

Academic peer-reviewed journal devoted to the interdisciplinary scientific study of religion.

The journal is published quarterly under the aegis of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

Indexed in *Scopus* and *ATLA Religion Database*.

Address:

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Editorial office of the journal "State, Religion and Church in Russia and Worldwide"

84, Vernadskogo pr.

119606 Moscow, Russia

E-mail: religion@ranepa.ru

Web-site: www.religion.ranepa.ru/?q=en

EDITORIAL STAFF: Dmitry Uzlaner (Editor-in-Chief), Alexander Agadjanian, Alexander Kyrlezhev, Sofya Ragozina.

EDITORIAL BOARD: Alexey Appolonov, Alexey Beglov, Nadezhda Beliakova, Vladimir Bobrovnikov, Olga Vasil'eva, Galina Vdovina, Alexander Verkhovsky, Victor Garadja, Gasan Guseinov, Ivan Davydov, Veronika Kravchuk, Remir Lopatkin, Roman Lunkin, Vladimir Malyavin, Alexander Pavlov, Alexander Panchenko, Vasilij Pinkevitch, Evgeniy Rashkovsky, Nikolai Seleznyov, Roman Svetlov, Nikolai Shaburov, Mikhail Smirnov, Evgenia Tokareva, Marianna Shachnovich, Alexey Yudin.

INTERNATIONAL COUNCIL: Renat Bekkin (Sweden), Mirko Blagojević (Serbia), Thomas Bremer (Germany), Rajeev Bhargava (India), Jean-Paul Willaime (France), Grace Davie (UK), Viktor Yelensky (Ukraine), Ronald Inglehart (USA), Vasilios Makrides (Germany), David Martin (UK), Adrian Pubst (UK), Kathy Rousselet (France), Jonathan Sutton (UK), Eugenia Fediakova (Chile), Alexander Filonenko (Ukraine), Evert van der Zveerde (Netherlands), David Chidester (South Africa), Kristina Stoeckl (Austria), Christopher Stoop (USA), Mikhail Epstein (USA).

ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
в России и за рубежом

4²⁰¹⁸
[36]

Учредитель:
Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ

ISSN 2073-7203 (PRINT), 2073-7211 (ONLINE)
В системе РИНЦ № 09-04/09-16

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84
Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России
и за рубежом»

E-mail: religion@ganepa.ru

Подписано в печать
Формат 70×100/16
Тираж 400 экз. Усл. печ. л. 23,2
Изд. № 884. Заказ № 884

Отпечатано в типографии
119571, Москва, пр-т Вернадского, 82-84

I S S N 2 0 7 3 - 7 2 0 3



9 772073 720000