

*Т.Б. КОВАЛЬ*

## “Национализация” религии (Размышления об Испании и России)

Автор обращается к вопросу о соотношении религиозного и национального самосознания, а именно, к тем случаям, когда происходит их отождествление. В центре внимания автора – испанский опыт 1930-х гг., когда формировались идейные конструкции так называемого национал-католицизма, который, обосновывая особую духовную миссию нации, исходил из ее якобы врожденного неприятия демократии. На протяжении нескольких последующих десятилетий национал-католицизм играл роль официальной идеологии франкистского режима. В статье сопоставляется испанский опыт с ситуацией в современной России, где, по мнению автора, прослеживается тенденция “национализации” религии, ее политизация и идеологизация.

**Ключевые слова:** религия, нация, Церковь, католицизм, национал-католицизм, “испанидад”, духовная миссия, имперские амбиции, авторитаризм, православие, доктрина о “культурной канонической территории”, “русский мир”, идеологизация религии.

The author addresses the question of the relationship between religious and national identity, in particular to those cases where there is their identification. The author focuses on the Spanish experience of 1930-s, when formed the ideological construction of the so-called national-Catholicism was formed, justifying special spiritual mission of the nation, based on its alleged inherent rejection of democracy. Over the next few decades, the National Catholicism played the role of the official ideology of the Franco regime. The article compares the Spanish experience with the situation in today's Russia, where, according to the author, there is a tendency for “nationalization” of religion, its politicization and indoctrination.

**Keywords:** religion, nation, church, Catholicism, National Catholicism, “Hispanidad” spiritual mission, imperial ambitions, authoritarianism, orthodoxy, the doctrine of “cultural canonical territory”, “Russian world”, indoctrination of religion.

В последние годы в русской православной мысли – как церковной, так и светской – появился ряд доктрин, идеологем и концепций, так или иначе затрагивающих проблему соотношения национального с религиозным. Некоторые из них отражают официальную точку зрения Русской православной церкви (РПЦ). Другие представляют, пользуясь церковным языком, “частные богословские мнения”. Некоторые вообще далеко отстоят от церковного учения и святоотеческого наследия, будучи политическими конструкциями, наполненными религиозной риторикой. Пытаясь разобраться в этом многообразии, я невольно пришла к мысли о том, что некоторые из этих концепций напоминают созданные в Испании 1930-х гг. теории, ставшие основой так называемого национал-католицизма. На протяжении многих десятилетий он играл роль официальной идеологии франкистского режима и, как и следует из его названия, отличался яркой религиозной окраской. Все это подтолкнуло меня к размышлениям о соотношении национального и религиозного, которыми я и хочу поделиться.

Конечно, тема эта требует крайней деликатности, ведь она затрагивает самые сокровенные душевные струны, связанные с религиозной верой и национальным чувством. Но и пройди мимо столь, как мне представляется, важной для современной России темы, тоже не хотелось бы.

Но можно ли вообще сравнивать связанные с православием современные российские концепции с возникшими в Испании на католической почве, причем давно, в совершенно других условиях и политическом контексте? И если уж рискнуть сделать это, то как именно сравнивать? Если руководствоваться принципом историзма, то сначала нужно рассмотреть испанский опыт, а если начать с наиболее важного, – то, разумеется, российские реалии. Можно, конечно, и просто “постатейно”, одну за другой исследовать похожести и текстуальные совпадения. Изберем все-таки исторический подход, поскольку он позволяет трезво оценить накопленный опыт и распознать суть новых тенденций.

Что меня особенно настораживает, так это то, что при всей разнице исторических и политических условий, в том и в другом случае в политических целях используется религиозная фразеология, выдающая себя за христианскую истину, а национализм выдает себя за патриотизм. При этом разжигается враждебность к инакомыслящим и инаковерующим, к демократам и либералам, культивируется ностальгия по былому имперскому величию, особым образом трактуется прошлое и создается некий идеальный образ сурового и непримиримого к врагам веры полумонаха-полувоина – “настоящего испанца” или, соответственно, “настоящего русского”. А потом уже этот образ используется для доказательства тождества этнического и религиозного (“быть испанцем – это значит быть католиком”, “быть русским – значит быть православным”). Кроме того, обосновывается не только особая духовность нации, но и ее почти врожденная склонность к авторитарным, а не демократическим формам правления. Само собой разумеющимся считается и контроль Церкви в союзе со светской властью над духовным и моральным климатом в обществе.

Испанцам, конечно, легче. Для них национал-католицизм остался в прошлом. Они по праву гордятся тем, что смогли мирно и последовательно перейти к демократии. Теперь демократические права и свободы составляют “фундаментальную основу” политического бытия и, как считают 87% граждан страны, ни при каких условиях не могут быть пересмотрены<sup>1</sup>. При этом подавляющее большинство из них продолжают считать себя католиками и глубоко верующими людьми. Их вера и политические взгляды гармонично сочетаются друг с другом: со времен Второго Ватиканского Собора (1962–1965) в социальном учении католической Церкви демократия признается лучшей из существующих форм правления. Кстати, испанские епископы, руководствуясь решениями Собора, в свое время активно включились в борьбу за демократизацию франкистского режима. Поэтому сейчас, выступая с критикой властей, испанские церковные иерархи постоянно напоминают о заслугах Церкви в борьбе с авторитаризмом и о своей приверженности демократии. Это, конечно, не означает ее идеализацию<sup>2</sup>.

В современной России, судя по всему, развивается тенденция “национализации” религии, ее политизация и идеологизация. Как справедливо отмечает один из крупнейших религиоведов А. Красиков, с середины 1990-х гг. “официальный курс РПЦ не переставал эволюционировать в сторону отмежевания от демократии, отождествления свободы со вседозволенностью, претензий на особые привилегии для православия” [Красиков, 2007<sup>a</sup>, с. 179; 2007<sup>b</sup>]. Уже тогда оформилась и фундаменталистская тенденция, сторонники которой считали, что “Демократия в аду, а на небе – Царство”.

<sup>1</sup> См. ([http://www.cis.es/cis/opencms/-Archivos/Marginales/2760\\_2779/2778/e277800.html](http://www.cis.es/cis/opencms/-Archivos/Marginales/2760_2779/2778/e277800.html)); [http://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/2400\\_2419/Es2401mar.pdf](http://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/2400_2419/Es2401mar.pdf)).

<sup>2</sup> По мнению испанских епископов, из демократии часто делают идола, что ведет к моральному релятивизму и одобрению неприемлемых с точки зрения христианской этики норм. Проблемы демократического правления рассматривались на конференциях испанских епископов в 1980–1990 гг. Кроме того, о необходимости гражданской активности католиков и укреплении гражданского общества говорилось в ряде документов 2000-х гг.

Показательно, что и в важнейших официальных церковных документах, прежде всего в “Основах социальной концепции Русской Православной Церкви” (ОСК), принятых Архиерейским собором в 2000 г., хотя и упоминалось о “непредпочтительности для Церкви какого-либо государственного строя”, демократия признавалась низкой формой правления по сравнению с более высокой – монархией, в которой власть является “богоданной”. Было бы желательно, – считает Церковь, – чтобы общество дозрело до такой степени духовного возрождения, когда эта “религиозно более высокая форма государственного устройства станет естественной” (ОСК, III, 7). То есть речь шла не о такого рода монархии, которая, как в современной Испании, вполне сочетается с развитой демократической системой, а о чем-то другом, может быть, напоминающем традиционное для России самодержавие. Нельзя не отметить и особый подход к правам человека, во многом отличающийся от западного<sup>3</sup>.

Мне-то кажется, что взятая сама по себе национализация христианства имеет две стороны. Светлой стороной она обращена к высшим ценностям и идеалам, так нация ищет свое место, свою миссию в истории человечества, свое духовное призвание и предназначение. Национализируя, “присваивая” Христа, она устанавливает с Ним особенно близкую, родственную, кровную связь, чувствуя Его своим “сородичем”. Не случайно поэтому у разных народов изображения Спасителя и Богородицы приобретают соответствующие антропологические черты. Народы Африки изображают их черными, с характерными для негроидной расы особенностями, в Латинской Америке часто проступают индейские черты, у азиатских народов – монголоидные. Многие простые люди, как в России, так и в других странах как бы нехотя признают, что Иисус был евреем, в глубине же души продолжают считать Его своим – русским, испанцем, итальянцем, немцем и т.д. И они по-своему правы, потому что Он и есть “свой” для всех и для каждого.

Однако в подобном отождествлении национального и религиозного, всегда таится возможность затемнить эти высокие и лучшие чувства самопревозношением, национальной не гордостью, а гордыней, уверенностью в своей исключительности и особой близости к Богу, дающей право поучать другие народы или навязывать им свою волю. Именно так и случилось в испанском национал-католицизме, судьба которого может оказаться весьма поучительной для современной России.

## Испанский опыт

Испания, казалось бы, столь далекая для России и так отличающаяся от нее по своим этнокультурному облику, исторической судьбе, политическим устремлениям, дает вместе с тем примеры удивительного сродства с нею в некоторых очень важных вещах. Как справедливо отмечал известный отечественный испанист В. Багно, испанцы и русские на протяжении многих веков сосуществовали с чуждыми им, хотя и не обязательно враждебными культурами, что, с одной стороны, способствовало их восприимчивости культурным влияниям, а с другой – вело к ревностному обереганию своей самобытности [Багно, 2006, с. 16]. Не случайно многие испанские и русские мыслители обращали внимание на схожие черты в национальном характере обоих народов и в их мировосприятии. Как испанцам, так и русским свойствен особый эсхатологизм, то есть обращенность к “последним временам” мира и посмертной судьбе человека, порождающий сердечность, а не рассудочность, молитвенный дух и сосредоточенность

<sup>3</sup> “Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека” были приняты на Архиерейском соборе 2008 г. Необходимость опубликования этого документа, как говорилось в преамбуле, была продиктована в первую очередь тем, что в современном мире повсеместно распространилось ложное убеждение, что соблюдение прав человека само по себе “может наилучшим образом способствовать развитию человеческой личности и организации общества”. В России, как отмечается в документе, допустима лишь правозащитная деятельность “чад Русской Православной Церкви”, которая ведется “с благословения Священноначалия”. См. (<http://sobor2008.ru/428616/index.html>).

на внутреннем мире, а не внешней обустроенности. Можно найти и множество других параллелей. В данном случае мне хотелось бы отметить три обстоятельства.

Во-первых, это исключительно важная роль религии и церкви в истории Испании и России. На протяжении многих веков католицизм был не только официальной, но и единственно допустимой религией испанского государства, а Церковь обладала особыми правами и привилегиями. Так же обстояло дело и с православием в России. Без религии представить себе национальную культуру и психологию испанцев и русских невозможно. Во-вторых, это особая система взаимоотношений Церкви и государства. В православии идеалом всегда признавалась так называемая “симфония”, предполагающая тесную связь между Церковью и государством, подобную связи души и тела. Этот идеал был разработан еще в Византии, а затем унаследован русским православием. На практике, однако, это приводило к тому, что государство активно вмешивалось в дела церкви и даже назначало угодных себе людей на высшие церковные должности.

На католическом Западе, напротив, обычно верховенство принадлежало Папе Римскому. Но в Испании получилось иначе. В эпоху Реконкисты королевская власть как защитник и покровитель католической веры получила от Папы особые права, сохранявшие свою силу вплоть до 1976 г. Особенно важным из них было право короля представлять свои кандидатуры на должности высших церковных иерархов, которые формально затем утверждал Рим. Это право королевского патроната (“*patronazgo*” или “*patronato regio*”) сохранялось вплоть до 1976 г., когда король Хуан Карлос благородно отказался от него, откликнувшись на призыв Папы Павла VI к “гражданским властям, которые в силу соглашения или обычая пользуются такими правами и привилегиями... по собственному почину отказаться от них”<sup>4</sup>. Таким образом, в течение многих веков испанская церковная иерархия была фактически под полным контролем государства. Кстати, великий инквизитор также назначался королем.

В-третьих, это тесное соединение национального самосознания с религиозным. Причем, как в том, так и в другом случаях речь шла о том, что именно данный национальный вариант религиозной веры – испанского католицизма и русского православия, являются лучшими и образцовыми. Как отмечал в этой связи Н. Бердяев, “русская история явила совершенно исключительное зрелище – полнейшую национализацию церкви Христовой, которая определяет себя как вселенскую. Церковный национализм – характерное русское явление” [Бердяев, 1990, с. 17]. Однако то же самое можно сказать и об испанском католицизме.

Причем в обоих случаях отождествление национального с религиозным произошло в контексте противостояния с завоевателями, исповедовавшими ислам<sup>5</sup>. В России – в ходе освобождения от татаро-монгольского ига. В Испании – в эпоху Реконкисты, когда коренные народы полуострова, почувствовав свое единство, отвоевывали под христианскими знаменами захваченные мусульманами земли полуострова. Кстати, в Испании до сих пор сохранилось множество средневековых скульптурных изображений апостола Иакова (Сантьяго), который в рыцарских доспехах, верхом на коне, попирает копьём несчастного смуглого мусульманина в чалме. Почти как наш Георгий Победоносец – змия.

Конечно, на деле все обстояло значительно сложнее, и сплоченное религиозным чувством противостояние захватчикам началось лишь на последних этапах Реконкисты и борьбы русских с татаро-монгольским игом. До этого наблюдалось нечто иное, а именно, постоянная вражда и военные походы одних христианских князей на других, причем часто в союзе с этими же захватчиками. Тем не менее, на мой взгляд, все же можно говорить о том, что и у испанцев, и у русских религиозная идентификация тесно переплелась с патриотическими чувствами и национальным самосознанием.

<sup>4</sup> См. Декрет 1965 г. “О пастырской должности епископов в церкви” (Christus Dominus). В нем говорилось о недопустимости предоставления гражданской власти никаких “привилегий” для “избрания, назначения, представления или определения на епископскую должность” [Второй... 1992, с. 205–206].

<sup>5</sup> Татаро-монголы приняли ислам далеко не сразу. Ислам стал государственной религией Золотой Орды в 1312 г.

Характерно при этом, что высшая задача нации в том и другом случаях связывалась с двуединым религиозным подвигом: отстоять христианскую веру перед лицом инославных врагов, сохранить ее чистоту от еретических влияний и принести свет Евангелия народам, находящимся во тьме язычества.

При так называемых “католических королях” Фердинанде V и его жене Изабелле I в 1492 г. была успешно завершена Реконкиста. В это же время произошло открытие Америки. Началось завоевание новых земель и параллельно с ним христианизация индейцев. Можно сказать, что к этому моменту все уже было готово к тому, чтобы религия стала восприниматься как сущность испанской нации и оплот государства. Казалось, что альянс алтаря и трона был скреплен на века. Важным этапом на пути упрочения этого альянса стал Тридентский собор (1545–1563), поднявший знамя контрреформы. Он дал новый мощный импульс для этноконфессиональной и политической интеграции Испании. В это же время начала бурно развиваться идея об особой духовной миссии испанцев – нести свет истинной веры народам мира: не только “дикарям” недавно открытых “Новых Индий”, но и “заблудшим овцам” в Европе, а также противостоять еретикам, к которым в то время относили прежде всего последователей М. Лютера.

В ту же эпоху судьбоносные для православной церкви события разворачивались в России. Для нашей темы здесь важно отметить, во-первых, выдвижение идеи Москвы как “Третьего Рима”. Причем изначально это была чисто религиозная, эсхатологическая концепция, согласно которой Четвертому Риму не бывать потому, что вскоре грядет конец света. Но затем она приобрела политический смысл. Во-вторых, произошло столкновение внутри русского православия двух духовно-нравственных идеалов: первый из них был связан с именем преп. Нила Сорского (1433–1508), а второй – преп. Иосифа Волоцкого (1439–1515). Он, кстати, стремился перенять “передовой опыт” испанской инквизиции, о чем и писал в своих письмах. Уничтожая еретиков, а затем и раскольников, Церковь, в которой победили иосифляне, все более осознавала себя центром Вселенского православия. В итоге национальные особенности церковной практики и религиозной культуры стали восприниматься как единственно правильные. Кроме того, у обоих народов сложились в значительной степени мифологизированные представления о себе как о народах особой духовной одаренности, богоизбранных и призванных к высшей миссии. С одной стороны, эта миссия была чисто религиозной, с другой – политической, направленной на создание Империи.

Таким образом, создался сложный клубок представлений и чувствований, в котором неразрывно сплелись имперские амбиции, жажда политического господства в мире, идея духовного превосходства над другими народами, а также самый светлый патриотизм и героизм, искренняя вера, духовные искания, желание наполнить национальное бытие высшими целями и ценностями. Как в Испании, так и в России произошло отождествление национальной и религиозной идентификации. Оно сохранялось на протяжении многих веков и, может быть, будет сохраняться и далее. Вопрос в том, что за этим может стоять очень разное содержание, в котором собственно религиозным чувствам может быть отведено очень мало места.

В 30-е гг. XX в. в Испании национализация религии обрела новые формы. Взяв на вооружение идеи, высказанные еще в конце XIX в. известным мыслителем М. Менендесом-и-Пелайо в “Истории испанских инакомыслящих”, испанские теологи и публицисты стали развивать концепции, которые в дальнейшем оформились в идеологию “национал-католицизма”. Эта идеология вдохновляла правые силы на борьбу с II Республикой (1931–1936) и республиканцами в годы гражданской войны (1936–1939), а затем, при франкистском режиме (1939–1975) на долгие годы стала официальной.

Среди ранних идеологов национал-католицизма выделялся своим талантом и эрудицией Р. де Маэсту, уверенный в том, что испанцы смогут найти правильный путь, если только будут следовать всем предписаниям церкви и сохранять верность католической традиции. Центральным в его работах было понятие “испанидад”. Само по себе изначально оно было политически нейтральным и обозначало “испанский мир”,

а точнее – ту культурно-языковую общность народов Испании, Португалии и Латинской Америки, которая сложилась после открытия Нового Света. Как отмечала в своем фундаментальном труде Л. Пономарева, существовали и другие употреблявшиеся прежде аналоги этому слову, буквально означающему “испанизм”: “*el españolismo*”, “*el hispanismo*”, “*la españolidad*”. М. де Унамуну, например, использовал понятие “исконности” (*el casticismo*). Но Маэсту нашел новый, более подходящий для его целей термин – “испанидад”, взяв его из статьи одного аргентинского священника, который предложил праздновать день открытия Америки – 12 октября как “День испанидад” [Пономарева, 1989, с. 45].

Маэсту наполнил понятие “испанидад” особым смыслом. Речь шла не только о связи колоний Нового Света с Испанией, но и об исторической преемственности современной ему Испании с той великой Империей, которая в XVI в. достигла зенита своей славы и могущества. Теперь предстояло “поднять страну с колен” и вернуть ей былую мощь и влияние в мире. По мысли Маэсту, важнейшим элементом, объединяющим разные народы, входящие в “испанидад”, является язык – испанский и близкий к нему португальский. Но не менее, а может быть, еще более значима и общая для всех них религия – католицизм. Только взятые вместе язык и вера дают новое качество единой духовной общности или духовной “расы”, состоящей из представителей самых разных антропологических рас и народов, всех тех, кто населяют как Иберийский полуостров, так и страны Латинской Америки.

Как правоверный католик и глубоко воцерковленный человек Маэсту не отступал от догматов. Однако, находясь под влиянием идей немецкого философа Н. Гартмана, считал “испанидад” своего рода “объективным духом”, то есть некой онтологической и мистической сущностью, пусть и намного низшей, чем Святой Дух. Такого же рода невидимые, но объективно существующие “духи” есть, по его мнению, у каждого народа или групп народов. Но в отличие от слабых и эфемерных духов других народов, дух “испанидад” могуч и устойчив. Раз возникнув (12 октября 1492 г. – в день открытия Колумбом Америки), он сохраняется в веках. Это объясняется тем, что этот дух получает, с одной стороны, самую чистую духовную энергию (католицизм), что связывает его с небом, а с другой – подкрепляется человеческой целеустремленностью и волей. Такие качества, по мнению философа, были свойственны испанцам в XVI–XVII вв. И Маэсту полагал, что вдохнуть в этот дух новый жизненный импульс – и есть национальная идея.

В этой связи замечу, что мысль о существовании неких духовных сущностей, которые, как ангелы-хранители, прячут над вверенными им народами, высказывалась многими богословами, в том числе С. Булгаковым. “Ангелы не знают родства, но только иерархию... не имеют, поэтому и национальности. Однако в силу индивидуальной окачественности своей они же суть гении мест и эпох, церквей и народов, – ангелы народов суть умопостижимая основа их бытия” [Булгаков, 1993<sup>a</sup>, с. 645–646]. Но если Булгаков предупреждал об опасности возвеличивания нации, которое легко перерастает в идолопоклонство перед ней, то Маэсту, напротив, религиозно обосновывал превосходство испанской “расы”, принесшей Евангелие народам Нового Света: ведь испанцы, по его убеждению, обладают особой открытостью к духовному миру и христианским ценностям. Начать же нужно с новой евангелизации самой Испании, воссоздав “гармоническое единство” церкви и государства “на благо всего общества”, как было в средневековую эпоху. Это предполагает возвращение к традиционным формам политического устройства, то есть монархии и авторитарным методам правления. Всякий же либерализм “не пригоден” для испанского бытия и не может дать Испании “позитивный идеал”.

Отмечу, что антилиберальная позиция была во многом спровоцирована антиклерикальной и антирелигиозной политикой республиканцев, а также деятельностью анархистов. Папа Пий XI издал энциклику “*Dialectissima nobis*”, где писал о тяжелых последствиях “исключения Бога и церкви из жизни испанской нации” и осуждал антицерковное законодательство. Среди многих католиков нарастала потребность

в духовном сплочении на основе традиционализма, и в годы гражданской войны (1936–1939 гг.) значительная часть верующих поддержала Ф. Франко<sup>6</sup>. После победы франкистов церковь вернула утраченные позиции, а католицизм стал официальной религией государства. Идеология “национал-католицизма”, сочетая в себе религиозные мотивы с патриотическими и националистическими, утвердилась в качестве официальной<sup>7</sup>. Обратим внимание на некоторые важные идеи национал-католицизма, непосредственно затрагивающие проблему соотношения национального и религиозного. Об “испанидад” как основополагающей концепции национал-католицизма я уже сказала. Кроме нее, можно отметить следующие.

1. **Отождествление “духа” испанской нации с католицизмом** (*el catolicismo*) или, как иногда говорилось, “католичностью” (*catolicidad*). Из представителей высшей церковной иерархии эту тему последовательно развивал кардинал Гома. Он, в частности, считал, что “самоубийственно разделять понятия Родины и христианской веры” [Goma y Tomas, 1934, p. 226], и что если Испания перестанет быть католической, она погибнет, как и другие народы, разорвавшие священную связь с Небом. Эту идею разделяли и многие другие церковные иерархи. В унисон с ними звучала формула светского мыслителя Х. Пемартина: “Испанская нация есть, если и есть, католическая” [Pemartin, 1938, p. 45]. Но, пожалуй, наиболее ярко эта тема была развита М. Гарсия Моренте: “Испания по сути своей идентична христианству” [Garcia Morente, 1938, p. 93]. По его словам, как дух животворит плоть, так и католическая вера дает жизнь иберийским народам;

2. **Постулат об исключительности испанской нации и ее особой миссии в мировой истории.** “Испания – вновь богоизбранный народ” [Garcia Rodrigues, 1952, p. 46], который несет миру Благую Весть и христианские ценности;

3. **Ностальгия по имперскому прошлому**, в котором, как казалось многим испанцам, национальный дух раскрылся в полном величии. Империя, господствующая на огромных пространствах Старого и Нового Света, – вечный образ, проявившийся в “золотом XVI веке”, образ “истинной Испании”, который, как верили многие, нужно возродить. “За Католицизм и Империю! Кесарь и Бог!” [Gimenez Caballere, 1932, p. 285]. Г. Моренте, раскрывая смысл мессианских устремлений, писал: “Идея Испании как Империи есть идея мировой католической Империи. В своем пределе это религиозное единство человеческого рода, распространение католицизма по всему миру” [Garcia Morente, 1938, p. 197]. Таким образом, политическое господство мыслилось как средство достижения господства духовного, которое, в свою очередь, подразумевало приведение всего человечества к Истине Христовой и, таким образом, обретению им спасения.

Конечно, все это очевидно и, можно сказать, вполне соответствовало духу эпохи и многовековой традиции господства католической церкви. Но эта же логика, как мы увидим, может повторяться в иные времена и у других народов. Некогда обретенное, но затем утраченное имперское величие станет постоянным мотивом их ностальгических переживаний. В тех случаях, когда национальное и религиозное самосознания сращиваются воедино, это ведет к обоснованию высшей, духовной цели политического господства, без которого, по этой логике, многие народы не будут знать истинной веры, не станут членами мистического Тела Христова, а значит, окажутся обреченными на гибель вечную. При этом подразумевается, конечно, что существует только одна истинная вера и только одна истинная церковь (католическая в данном случае), вне которой спасение невозможно. Поэтому, в конечном итоге, такое господство, видимо,

---

<sup>6</sup> Трагедия гражданской войны была отмечена жестокостью с обеих сторон, и зверствовали не только франкисты. В республиканской зоне были убиты по религиозным мотивам 10 тыс. человек. Из них: 13 епископов, более 4 тыс. священников и семинаристов, 2,5 тыс. монахов и монахинь, несколько тысяч активистов из религиозных организаций и простых верующих, которых часто расстреливали целыми семьями только за их открытое исповедание христианской веры.

<sup>7</sup> Об идеологии национал-католицизма см. [Urbino, 1977]. Наиболее важные работы ведущих идеологов национал-католицизма см. на (<http://hispanidad.tripod.com>).

все же предполагающее некоторую долю насилия (возможно ли любое господство без этого?), должно восприниматься вошедшими в империю народами как великое благодеяние. Сами же благодетели воспринимают себя в этом ракурсе как “делатели Божьей правды”, как подвижники веры и благочестия;

4. **Концепция “Церкви Воинствующей”.** У идеологов национал-католицизма эта концепция использовалась для идейно-политической мобилизации верующих, которые должны были ощутить себя “рыцарями Испанидад” или “рыцарями христианской веры”, готовыми в любой момент вступить в смертельную схватку с врагами церкви, нации и государства. Таким идеальным рыцарем был, по их мнению, основатель ордена иезуитов Игнасио Лойола. В одной руке – шпага, в другой – крест, так он и сокрушал врагов церкви и государства. Наполовину монах, наполовину воин – вот каким должен быть настоящий испанец. Важнейшими ценностями признавались дисциплина, иерархия и вертикаль власти. Обязанности выше прав. Во главе иерархии стоит национальный вождь – каудильо, ответственный только перед “Богом и историей”, а не перед народом. Он – вне критики и подозрений. Его решения всегда верны и совершаются на благо Родины. Государство признавалось выше личности. Этатизм и авторитаризм противопоставлялись гнилому либерализму и развращающей народ демократии. Либералы и демократы, марксисты и коммунисты, масоны и евреи – вот в ком видели главных врагов идеологи национал-католицизма. Эти враги “истинной Испании” хотят, по их убеждению, свергнуть страну в хаос и сбить с христианского пути. Поэтому разговоры о свободе, демократии и правах человека, равенстве или свободных парламентских выборах – вражеские происки. «Либеральное понимание свободы выливается на практике в освящение анархии, – подчеркивал М. де ла Элиседа, – ложное понимание свободы, которым руководствуются либералы, основано на абсурдных “правах человека”, провозглашенных еще Французской революцией». С того времени массы одурманивает “порочная троица” либерализма: “Свобода, Равенство и Братство”. Ей нужно противопоставить “истинные ценности”: “Дисциплину, Иерархию и Ответственность” [Marques de la Eliseda, 1935, p. 156, 9];

5. **Провозглашение войны “Истинной Испании” против “анти-Испании” “Священным крестовым походом”, борьбой Добра и Зла, столкновением христианской цивилизации с силами Антихриста.** К этим силам принадлежали прежде всего все те, кто поддерживали республику, а также те, кто критиковали Церковь. Обратим внимание, что именно эта идея сыграла роль спускового крючка, и убить “приспешника дьявола” стало делом чести и доблести “истинных католиков”. Другими словами, призыв “любить грешника, но ненавидеть грех” превратился в императив ненависти к грешникам и их грехам. О своих как-то забыли. Это, между прочим, мне кажется очень важным напоминанием и для современной российской жизни.

Таким образом, мы видим ряд подмен, в результате которых христианские положения искажаются, подлинная католичность церкви исчезает, а религиозная идея вкуче с препарированными историческими фактами используется для обоснования религиозного национализма. Католицизм в Испании, в данном случае, превращался в “испанский католицизм”, образцово-показательный для всего католического мира. При этом привычка церкви к особому положению в государстве, ее роль нравственного цензора и монополиста в образовании, брачно-семейном праве привела к тому, что всякая критика в ее адрес расценивалась как посягательство на устои государства.

Интересно, что и сама церковь не могла спокойно переносить критику франкистского режима даже со стороны Ватикана. Например, так случилось в ходе Второго Ватиканского Собора (1962–1965). Имея в виду прежде всего франкизм, Собор выразил “глубокую скорбь о дискриминации между верующими и неверующими, которую несправедливо вводят некоторые гражданские власти, не признавая основных прав человеческой личности” (см. [Пастырская...1992, с. 347]). Это заявление до такой степени покорило испанских епископов, принимавших участие в Соборе, что они даже написали личное письмо Папе, где в апокалиптических тонах говорили о том, что право на свободу совести весьма сомнительно и что в странах, где большинство



составляют католики, католицизм должен быть государственной религией [Fernandez Fernandez, 1999, p. 80–81]. Папа Павел VI безуспешно призывал их не бояться принять Соборную декларацию о свободе совести, но они проголосовали против нее. Конечно, потом они были вынуждены подчиниться принятым решениям Собора, но составили вместе с франкистскими “политтехнологами” такую редакцию закона, посвященного религиозной свободе (1967), что он, по существу, терял свой смысл. Тем не менее шаг к идейному плюрализму в Испании был сделан, хотя и получил свою полную реализацию только после установления демократии.

Курс на демократизацию, взятый Собором, подтолкнул к смене политики церкви. Тем более, что в ней произошла смена поколений, и престарелая верхушка должна была уйти на покой, а молодые священники активно включились в борьбу за демократию. О национал-католицизме вскоре и вовсе забыли. А ведь он определял идейно-политический климат страны в течение многих десятилетий. Отсюда простой и очевидный вывод: когда церковь позволяет превратить религию в идеологию и связана с авторитарным режимом, она может полностью потерять авторитет. Если, конечно, не предпримет, как в Испании, решительных шагов. Но были бы они сделаны, если бы не Второй Ватиканский собор? Думаю, вряд ли...

### Российские реалии

Рассмотрим теперь, как ставится вопрос о соотношении национального и религиозного факторов в концепциях, разработанных в виде некоторых идеологем околоцерковными кругами. Речь пойдет только о полностью признаваемых РПЦ концепциях. Поэтому вне поля зрения останутся, например, “Русская доктрина”, на определенном этапе отвергнутая церковной иерархией, “национал-православие” и многие другие, имеющие яркую националистическую окраску.

К церковным концепциям, выходящим на национальную проблематику, относится прежде всего **доктрина о канонической, то есть законной, территории РПЦ**. Она возникла недавно, но опирается на традиционную экклезиологическую модель восточных христианских церквей, а именно, на принцип “монархического епископата”. Его суть в том, что за каждым епископом закрепляется определенная территория (“один город—один епископ—одна церковь”), и в его области другие епископы не могут создавать свои общины [Митрополит... 2010, с. 286–287]. Важно, что границы церковных областей соответствовали, как правило, границам территориального деления, установленного светскими властями. В современном прочтении это означает, что юрисдикция РПЦ распространяется практически на все постсоветское пространство, включая многие ныне независимые государства, в том числе Украину, Белоруссию, Молдавию, страны Балтии, а также Казахстан, Киргизию, Таджикистан, Узбекистан, Азербайджан, а также русские диаспоры в Северной и Южной Америке и Европе<sup>8</sup>. К Московскому патриархату относятся и пользующаяся широкой автономией Японская православная церковь<sup>9</sup>, и Китайская автономная православная церковь.

Фактически РПЦ, разрабатывая доктрину о канонической территории, ориентируется на территорию своего наибольшего распространения в дореволюционную эпоху, что, конечно, не всегда получается. Например, православные в Финляндии давно перешли под юрисдикцию Константинополя. Тем не менее из всей совокупной численности Вселенского православия в 227 млн человек, более половины составляют паству РПЦ<sup>10</sup>. Если допустить, что какая-либо территория с паствой, например

<sup>8</sup> В многонациональной православной диаспоре, которая начала формироваться после Первой мировой войны и революции 1917 г., образовалось большое количество параллельных структур, созданных различными православными Поместными Церквями, в первую очередь Константинопольским патриархатом.

<sup>9</sup> Ее и не признает Константинопольский патриархат. Впрочем, Московский патриархат также не признает созданную Константинопольским патриархатом в 1996 г. Эстонскую апостольскую православную церковь.

<sup>10</sup> По официальной церковной статистике РПЦ, численность ее паствы составляет 160 млн человек,

Украина, выйдет из юрисдикции РПЦ, то она рискует потерять свое особое место во Вселенском православии, обусловленное ее наибольшей численностью.

Доктрина о канонической территории дает возможность не признавать законными церковные структуры, которые создаются на ней другими Поместными церквями, например Румынской церковью в Молдавии или Константинопольским патриархатом в Эстонии. До недавнего времени (а именно до 2007 г.) столь же незаконными признавались и приходы “зарубежников” (РПЦЗ)<sup>11</sup>. Но еще важнее, что “неканоничными” и незаконными, с точки зрения РПЦ, являются отделившиеся от нее и провозгласившие себя автокефальными Украинская автокефальная православная церковь (УАПЦ) и Украинская православная церковь Киевского патриархата (УКЦ КП).

Таким образом, доктрина о канонической территории очень важна, поскольку многие аргументы в пользу ведущей роли РПЦ как раз и строятся на признании незыблемости в экклзиологическом плане старых границ СССР или даже Российской империи. Другими словами, изменение государственных границ не должно вести к дроблению Церкви. По словам Патриарха Московского и всея Руси Кирилла (тогда еще митрополита), “практическую важность территориальной экклзиологии мы можем видеть на примере Московского Патриархата. Именно эта экклзиология позволяет нашей Поместной Церкви существовать на территории нескольких независимых государств, поскольку в территориальной экклзиологии значение имеют, прежде всего, канонические границы Поместной Церкви, а не национально-этнические границы, разделяющие государства” [Доклад... 2007].

Сейчас запрет на создание “параллельных” структур на канонической территории РПЦ трактуется весьма расширительно, и всякая миссионерская деятельность не только неканонических православных церквей, но и католиков, протестантов и других “инославных”, воспринимается как посягательство на церковные законы. При этом, как правило, не берется в расчет, что у всех этих “инославных” нет понятия о канонической территории. Основной аргумент опять-таки связан с численностью, и все “инославные” религиозные организации должны уважать “Церковь большинства”, то есть не имеют права создавать свои общины на ее канонической территории. Это относится прежде всего к католикам. Если бы они соблюдали принципы, вытекающие из доктрины о канонической территории, и не создавали бы свои приходы, то это, по словам Патриарха Кирилла, “помогло бы избежать новых ошибок в наших отношениях и внесло бы большой вклад в развитие православно-католического диалога” [Доклад... 2007].

Исключительно важным аспектом в доктрине о канонической территории является этнокультурный. Он имеет далеко идущие политические последствия. Речь идет о так называемой **“культурной канонической территории”**. Осознавая, видимо, что далеко не все, называющие себя православными, на деле являются таковыми и что не более 7–9% можно считать воцерковленными людьми, РПЦ и создала это новое понятие. Под “культурной канонической территорией” подразумевается территория, на которой живут народы, по культурным корням принадлежащие к православной традиции. Они рассматриваются как реальная или потенциальная паства Церкви, действующей на своей канонической территории. Конечно, это в первую очередь относится к России, но не только к ней. Раскрывая смысл понятия “культурной канонической территории”, митрополит Илларион (Алфеев) пишет: это понятие предполагает, что “население той или иной страны, по своим культурным корням принадлежащее православной традиции, но в силу исторических обстоятельств утратившее связь с верой своих предков,

---

в то время как, например, численность паствы “первого по чести” Константинопольского патриархата, в юрисдикцию которого входит многочисленная диаспора Западной Европы и Финляндская автономная церковь, всего 7 млн человек. Самая маленькая численность паствы самого древнего Иерусалимского патриархата – только 156 тыс. человек, что, однако не умаляет его авторитет среди других православных церквей (см. [Митрополит... 2010, с. 293]).

<sup>11</sup> Русская православная церковь за границей (РПЦЗ) объединилась с РПЦ в 2007 г.

является потенциальной паствой Поместной Православной Церкви” [Митрополит... 2010, с. 298].

Возможно, что это так и есть. Однако одно дело быть потенциальной паствой и другое – подчиняться РПЦ. Тем не менее, по убеждению Патриарха Кирилла, которое он выразил еще в 2002 г., все население “канонической территории”, в том числе невоцерковленных (то есть не ведущих активной и регулярной церковной жизни) и даже неверующих, можно причислить к пастве РПЦ. Ведь эти люди “своими корнями уходят в православие” или являются потомками православных. Развивая эту идею, в 2004 г. он сказал в интервью радиокomпании “Голос России”: “Восемьдесят процентов нашего народа крещено в православной вере. А если кто-то даже и не крещен, то его родители были крещены. И культурологически, и духовно он связан с православием... Значит, он сам и его семья должны быть объектом пастырского попечения нашей Церкви” [Информационный... 2004, с. 68].

Лично мне не совсем понятно, как это согласуется с очень правильным положением из “Основ социальной концепции”, в котором осуждаются те, кто “низводят веру до одного из аспектов национального самосознания” (ОСК, II, 4). Можем ли мы на основании этого предположить, что так отвергается соблазн национализации религий? Или в Церкви существуют противоположные точки зрения на эту проблему? В целом, как я думаю, до определенного момента основным признаком принадлежности к Церкви считалось крещение, а участие в евхаристии и других таинствах отодвигалось на второй план, поскольку воцерковленных очень мало. Затем перешли к еще более расплывчатому признаку, связанному с самосознанием. Хотя, как известно, из почти 80% декларирующих свою православность русских, половина не верит в Бога. Чтобы еще больше увеличить численность паствы, демонстрирующую мощь церкви, стали причислять к ней всех, даже некрещенных и неверующих, но принадлежащих к “культуре, во многом сформированной православием”. Таким образом, понятия русский и православный практически отождествились.

Можно предположить, что для Церкви как бы существуют “православные по рождению”, а к ним относятся все, кто проживают на ее канонической территории. Конституционное право граждан на свободу религиозного выбора, видимо, выносится за скобки. В этом, наверное, есть свой резон: людям, называющим себя православными, но мало представляющим суть православного учения, безразлично, что религия превращается в идеологию. Они легко идут на поводу у политтехнологов, выдающих свои конструкции за подлинное учение, и послушны сомнительным авторитетам, которые свои “частные богословские мнения” выдают за истину в последней инстанции.

По-своему трактуя доктрину о канонической территории, околоцерковные структуры в последнее десятилетие стали активно развивать идеологему “русского мира”. Она во многом похожа на концепцию “испанидад” в ее трактовке идеологами национал-католицизма.

Считается, что понятие “русский мир” возникло в XIX в., в частности благодаря графу С. Уварову. О “русском духе” говорил А. Хомяков, о “русской идее” – Вл. Соловьев и Н. Бердяев, о “славянском мире” и “русском мире” – С. Франк. Однако в конце XX столетия (а именно, в 1998 г.), когда разрабатывалась политическая стратегия России в странах СНГ<sup>12</sup>, этот термин приобрел новый смысл и звучание. Сейчас он имеет как политическую, так и религиозную коннотации, которые, впрочем, неразрывно связаны между собой. Не вдаваясь в подробный разбор данной идеологемы, отмечу лишь наиболее важные моменты.

В политическом плане “русский мир” понимается как особого типа “социально-культурная реальность”, объединяющая граждан России и этнических русских и русскоязычных в СНГ и дальнем зарубежье. Как и в концепции “испанидад”, главными объединительными элементами выступают язык, культура и религия. Только вместе

<sup>12</sup> Об этом подробно говорит один из разработчиков данной идеологемы П. Щедровицкий ([http://www.archipelag.ru/ru\\_mir/history/histori2004/shirhan-russmir/](http://www.archipelag.ru/ru_mir/history/histori2004/shirhan-russmir/)).

они и дают необходимый для существования “русского мира” импульс. Анализируя политическую сторону “русского мира”, политолог А. Суздальцев пишет: “Солидную часть общности составляют граждане зарубежных стран, не имеющих ни прямых, ни косвенных отношений с Россией, но считающих себя находящимися в лоне русской культуры и русского языка, а также православия”. По его словам, только благодаря усилиям русских и русскоязычных общин в странах постсоветского пространства, которые стремятся законодательно закрепить права русскоязычного населения на использование русского языка, и возможно сохранить “Русский мир” как общность поверх границ, общность, которая разговаривает на русском языке, воспитывает своих детей в лоне русской культуры и с уважением относится к православию ([http://www.wehse.ru/cgi-bin/wpg/wpg\\_show\\_text\\_print.pl?term1302253599](http://www.wehse.ru/cgi-bin/wpg/wpg_show_text_print.pl?term1302253599)).

В религиозной интерпретации этого понятия на первый план выдвигается общность веры. Патриарх Кирилл в речи на открытии III Ассамблеи Русского мира 3 ноября 2009 г., сказал: “В основе Русского мира лежит православная вера, которую мы обрели в общей Киевской купели крещения. Благодаря историческому выбору святого князя Владимира наши предки присоединились к семье христианских народов и стали созидать мощную единую Русь”. И далее: «...необходимо ясно понимать, что представляет сегодня Русский мир. Мне кажется, что если мы будем считать его единственным центром только Российскую Федерацию в современных границах, то мы тем самым погрешим против исторической правды и искусственно отсечем от себя многие миллионы людей, которые осознают свою ответственность за судьбы Русского мира и считают его созидание главным делом своей жизни. Ядром русского мира сегодня являются Россия, Украина, Белоруссия, и святой преподобный Лаврентий Черниговский выразил эту идею известной фразой: “Россия, Украина, Беларусь — это и есть святая Русь”» (<http://www.patriarchia.ru/db/print/928446.html>).

Подчеркивая, что именно это понимание “русского мира” заложено в современном самоназвании Русской православной церкви, Патриарх Кирилл сказал, что такое наименование означает, что РПЦ духовно воспитывает народы, которые принимают русскую духовную и культурную традицию как основу своей национальной идентичности или, по крайней мере, как ее существенную часть. Вот почему в этом смысле все входящие в каноническую территорию РПЦ страны, в том числе Украина, Белоруссия, Молдавия, страны Балтии и Средней Азии, составляют часть “русского мира”. Все, кто существовали “на пространстве исторической Руси”, могли бы “продолжать вместе созидать Русский мир и рассматривать его как свой общий наднациональный проект”. Впрочем, что именно подразумевать под пространством исторической Руси, не совсем ясно; возможно, речь идет о Российской империи.

В развитие этой логики Патриарх выступил с предложением ввести в употребление новое понятие – “страна Русского мира”. Так, Украина, Белоруссия и Молдавия, наряду с другими, вполне могут, по его мнению, это сделать, поскольку там “используется русский язык как язык межнационального общения, развивается русская культура, а также хранится общеисторическая память и единые ценности общественного строительства” (<http://www.patriarchia.ru/db/print/928446.html>). Вряд ли, конечно, независимые государства с этим согласятся.

Показательно, что по убеждению Патриарха Кирилла, православие, сплывающее “русский мир”, может существенно помочь в решении геополитических вопросов. Ведь “в одиночку даже самые крупные страны Русского мира не смогут отстоять свои духовные, культурные, цивилизационные интересы в глобализирующемся мире. Верю, что только сплоченный Русский мир может стать сильным субъектом глобальной международной политики, сильнее всяких политических альянсов. Кроме того, без координации усилий государства, Церкви и гражданского общества мы не достигнем этой цели” (<http://www.patriarchia.ru/db/print/928446.html>).

На Четвертой Ассамблее Русского мира Патриарх несколько сместил акценты. Теперь он употреблял уже не понятие “русского мира”, а наполненное большим религиозным смыслом понятие Святой Руси, говоря о желательной интеграции “государств,

организовавших на пространстве Святой Руси свою жизнь” (<http://www.patriarchia.ru/db/print/1310928.html>).

Мне кажется, что идеологема “русского мира” таит в себе определенное противоречие. С одной стороны, она предполагает общерусское самосознание, с другой – не может препятствовать этническому самосознанию украинской, белорусской, молдавской и других наций, входящих в состав “русского мира”. Как можно заключить из украинских критических статей о “русском мире”, для Украины участие в “сверхнациональном проекте”, который предложил Патриарх Кирилл, означает конец проекта под названием “независимая Украина”.

Нельзя не сказать и об обновленном варианте доктрины “Москва – Третий Рим”. Святейший Патриарх Алексей II отмечал, что в ней нет ничего предосудительного, и именование Москвы “Третьим Римом” свидетельствовало “лишь об ответственности за судьбы православного мира, которую Москва ощущала как центр единственной в то время независимой Православной державы” (<http://www.msrs.ru/news/1730.html?year=2007&month=1>). Наверное, в этой доктрине, взятой вне всякого исторического и политического контекста, действительно ничего предосудительного нет, тем более, если вспомнить, что изначально она была наполнена эсхатологическим, а не политическим смыслом. Но ведь на протяжении веков она использовалась именно в политических целях. Какую трактовку ей дают теперь?

По справедливому мнению А. Красикова, эта доктрина вписывается в фигуру треугольника, вершинами которого являются: самая большая по числу последователей христианская церковь планеты; лишившийся почти всей прежней паствы и материально едва сводящий концы с концами, но первый по чести Константинопольский патриархат; крупнейшая среди православных РПЦ, за спиной которой стоит государство со всей мощью военного и гражданского аппарата, воспитанного на традициях далекого и менее отдаленного прошлого [Красиков, 2007<sup>6</sup>, с. 102–103]. В результате в новой трактовке доктрины Россия предстает духовным и политическим центром мира. “Если ранее такие заявления могли выглядеть как империалистические притязания, то в глобальном мире такое существование является правилом поведения, без следования которому невозможно выжить”, – подчеркнул председатель Отдела внешних церковных сношений Московской патриархии игумен Филипп (Рябых) (<http://www.patriarchia.ru/db/print/26208.html>).

В последнее время уже сложно определить, где звучит голос Церкви, а где речь политтехнологов и “православных экспертов”. Созданная ими Ассоциация выдвинула глобальный проект “Третий Рим. Суверенная модернизация”. В частности, в нем говорится о том, что “борьба с Православием, притеснение канонической Русской Церкви и провокации расколов должны однозначно оцениваться как действия не только против конкретной религиозной конфессии, но и против Русского мира в целом”. Можно привести и множество других примеров, свидетельствующих о странном и опасном симбиозе религиозных идей с национализмом, геополитическими амбициями и стремлением насильственными методами подавить “врагов веры и церкви”, к которым относятся всех несогласных. Думаю, что это способствует разжиганию религиозной вражды внутри православного сообщества под знаменем борьбы с “provokatorami rasokolov” и “еретиками”.

\* \* \*

Какой общий вывод можно сделать из всего этого? Прежде всего тот, что национализация религии стара как мир. Христианство, обращенное ко всем людям, свободно от национальной ограниченности. Однако, пользуясь выражением Булгакова, “сверхнародное” по своему содержанию, оно остается “не безнародным по способу усвоения” [Булгаков, 1993<sup>6</sup>, с. 444]. Разные народы, по-своему слыша Евангелие и по-разному воспринимая Христа, имеют свой религиозный опыт, свое представление о национальном идеале и своей миссии в истории. Но слишком часто нарушается тонкая грань, отделяющая патриотизм и здоровое национальное чувство, укрощенное

религиозной верой, от шовинизма и религиозного национализма. Проблема в том, что многие добрые, искренние, глубоко верующие люди, незаметно для самих себя могут оказаться втянутыми в темную воронку враждебности и ненависти к “врагам веры и церкви”. Надеюсь, что этого не произойдет.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Багно В.Е.* Россия и Испания: общая граница. М., 2006.
- Бердяев Н.* Судьба России. М., 1990.
- Булгаков С.Н.* Нация и человечество // *Булгаков С.Н.* Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1993<sup>а</sup>.
- Булгаков С.Н.* Размышления о национальности // *Булгаков С.Н.* Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1993<sup>б</sup>.
- Второй Ватиканский Собор. Конституции, Декреты, Декларации. Брюссель, 1992.
- Доклад митрополита Кирилла на Международном симпозиуме “Поместная Церковь и каноническая территория: канонический, юридический и межконфессиональный аспекты”. Декабрь 2007 г. (<http://www.patriarchia.ru/db/text/331593.html>).
- Информационный бюллетень ОВЦС. 2004. № 3.
- Красиков А.А.* Русская Православная Церковь. От “службы государевой” к испытанию свободой // Новые церкви, старые верующие – старые церкви, новые верующие. М.–СПб., 2007<sup>а</sup>.
- Красиков А.А.* “Три Рима” в третьем тысячелетии // Современная Европа. 2007<sup>б</sup>. № 1.
- Митрополит Илларион (Алфеев). Православие. Т. 1. М., 2010.
- Пастырская Конституция 1965 г. “Радость и надежда” о Церкви в современном мире (“*Gaudium et spes*”) // Второй Ватиканский Собор. Конституции, Декреты, Декларации. Брюссель, 1992.
- Пономарева Л.В.* Испанский католицизм XX в. М., 1989.
- Fernandez Fernandez G.* Religion y poder. Transición en la Iglesia Española. Leon, 1999.
- García Morente M.* Idea de la Hispanidad. Buenos Aires, 1938.
- García Rodríguez Dr.* Teología de la política. Segovia, 1952.
- Goma y Tomas.* (Cardinal Arzobispo de Toledo). Apología de la Hispanidad // Acción Española. Madrid, 1 de noviembre de 1934 (<http://hispanidad.tripod.com/goma.htm>).
- Gimenez Caballero E.* El genio de España. Exaltaciones a una resurrección nacional y del mundo. Madrid, 1932.
- Marques de la Eliseda* (Moreno y Herrera F.) Fascismo, Catolicismo, Monarquía. San Sebastián, 1935.
- Permartin J.* Que es lo nuevo. Santander, 1938.
- Urbino F.* Formas de vida de la Iglesia de España: 1939–1975 // Iglesia y sociedad en España: 1939–1975. Madrid, 1977.

© Т. Коваль, 2013