
РЕЛИГИЯ В ЕВРАЗИИ

МОСКОВСКИЙ ЦЕНТР КАРНЕГИ

ДВАДЦАТЬ ЛЕТ РЕЛИГИОЗНОЙ СВОБОДЫ В РОССИИ

Под редакцией Алексея Малашенко и Сергея Филатова



Москва
РОСПЭН

2009

МОСКОВСКИЙ ЦЕНТР КАРНЕГИ
CARNEGIE ENDOWMENT

FOR INTERNATIONAL PEACE

УДК 322
ББК 86.2/3
Д22

Рецензент

доктор исторических наук, профессор В. С. Глаголев

Публикация подготовлена Московским Центром Карнеги при поддержке благотворительного фонда Carnegie Corporation of New York.

В книге отражены личные взгляды авторов, которые не должны рассматриваться как точка зрения Фонда Карнеги за Международный Мир или Московского Центра Карнеги.

Twenty Years of Religious Freedom in Russia

Электронная версия: <http://www.carnegie.ru/ru/pubs/books>

Научно-техническое обеспечение — Кристина Кудлаенко.

Двадцать лет религиозной свободы в России/под ред. А. Малашенко и С. Филатова ; Моск. Центр Карнеги. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. — 399 с. — (Религия в Евразии).

ISBN 978-5-8243-1258-4

Сборник статей посвящен различным вопросам существования религий в России за последнее двадцатилетие. На примере православия, ислама, других конфессий анализируется законодательно-правовая база отношений религии и государства, а также собственно практики этих отношений. Рассматриваются проблемы религиозного «ренессанса», место, которое религия занимает ныне в обществе, деятельность общин и религиозных движений. Авторы статей размышляют о том, насколько реальна религиозная свобода в постсоветской России и каковы сдерживающие ее факторы.

УДК 322
ББК 86.2/3

ISBN 978-5-8243-1258-4

© Carnegie Endowment for International Peace, 2009

© Российская политическая энциклопедия, 2009

Содержание

Table of Contents

- 7 Об авторах
About the authors
- 8 *Сергей Филатов*. Многоцветие волшебного сада российской духовности: двадцать лет возрастания религиозного многообразия постсоветской России
Sergei Filatov. The Vibrant Blossoming of the Enchanting Garden of Russian Spirituality: Twenty Years of Growth of Religious Diversity in Post-Soviet Russia
- 41 *Владимир Вигилянский*. Русская Православная Церковь: итоги двадцатилетия религиозной свободы
Vladimir Vigilyansky. The Russian Orthodox Church: Results of Twenty Years of Religious Freedom
- 70 *Анатолий Пчелинцев*. Актуальные проблемы свободы вероисповедания и деятельности религиозных объединений
Anatoly Pchelintsev. Critical Problems of Freedom of Religious Affiliation and the Activity of Religious Associations
- 131 *Юлий Нисневич*. Светское государство: проблемы политико-правовой концептуализации
Yuly Nisnevich. The Secular State: The Problems of Political and Legal Conceptualization
- 160 *Александр Верховский*. Религиозные организации и возможности идеологического проектирования в путинской России
Alexander Verkhovskiy. Religious Organizations and the Possibilities of Ideological Engineering in Putin's Russia
- 190 *Елена Волкова*. Религия и художественная культура: худой мир лучше доброй ссоры
Elena Volkova. Religion and Artistic Culture: Better a Bad Peace Than a Good Fight

- 240 *Алексей Малащенко. Ислам «легализованный» и возрожденный*
Alexey Malashenko. Islam, "Legalized" and Reborn
- 262 *Александр Игнатенко. Угроза свободе совести с неожиданной стороны: ваххабизм в России*
Alexander Ignatenko. The Threat to Freedom of Conscience from an Unexpected Angle: Wahhabism in Russia
- 294 *Елена Островская. Российский буддизм в опрае гражданского общества*
Elena Ostrovskaya. Russian Buddhism in the Frame of Civil Society
- 329 *Роман Лункин. Новые религиозные движения в России: христианство и постхристианство в зеркале новых богов и пророков*
Roman Lunkin. New Religious Movements in Russia: Christianity and Post-Christianity in the Mirror of New Gods and Prophets
- 395 *Summary*
Summary (in English)
- 399 *О Фонде Карнеги*
About the Carnegie Endowment

Об авторах

Верховский Александр Маркович — директор Информационно-аналитического правозащитного центра «Сова».

Вигилянский Владимир Николаевич — руководитель пресс-службы Московской патриархии, член Союза российских писателей, священник храма святой Татианы при Московском государственном университете (МГУ).

Волкова Елена Ивановна — доктор филологических наук, профессор МГУ, директор Центра «Религия и культура».

Игнатенко Александр Александрович — доктор философских наук, президент Института религии и политики, член Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при президенте Российской Федерации.

Лункин Роман Николаевич — кандидат философских наук, директор Института религии и права, участник проекта «Энциклопедия современной религиозной жизни России», старший научный сотрудник Института Европы РАН.

Малашенко Алексей Всеволодович — доктор исторических наук, профессор Государственного университета — Высшей школы экономики (ГУ-ВШЭ), член научного совета Московского Центра Карнеги, сопредседатель программы «Религия, общество и безопасность».

Нисневич Юлий Анатольевич — доктор политических наук, профессор ГУ-ВШЭ и Российского университета дружбы народов.

Островская Елена Александровна — доктор социологических наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета.

Пчелинцев Анатолий Васильевич — кандидат юридических наук, главный редактор журнала «Религия и право», научный руководитель Института религии и права, профессор Российского государственного гуманитарного университета.

Филатов Сергей Борисович — кандидат исторических наук, руководитель проекта «Энциклопедия современной религиозной жизни России», старший научный сотрудник Института востоковедения РАН.

Многоцветие волшебного сада русской духовности: двадцать лет возрастания религиозного многообразия постсоветской России

■
СЕРГЕЙ ФИЛАТОВ

Последние десять лет постоянно растущая унификация российской политической и общественной жизни, централизация власти способствуют и унификации всех других сфер народной жизни, в том числе жизни религиозной. Религиозное единообразие предопределено, казалось бы, и российской политической идеологией, подчеркивающей единство русской нации и российского государства, и православной церковной идеологией, утверждающей единомыслие и духовное единство церковного сознания.

Однако возрождение религиозной жизни последних двадцати лет в значительной степени не подтверждает это общепринятое мнение. В частности, и потому, что российская монорелигиозность досталась нам в наследство от коммунистического режима и во многом является результатом репрессивной политики советской власти. Эпоха воинствующего атеизма не только привела к искоренению массовой народной церковной религиозности, падению церковной образованности и культуры, но и к крайнему обеднению конфессионального и вообще религиозного многообразия. Перед революцией и в первые годы после нее в российской жизни громадную роль играли около двух десятков старообрядческих согласий (согласно переписи старообрядцы составляли около 16% населения империи), весьма заметна была роль протестантизма (в первую очередь представленного немецким, а также другим населением западноевропейского происхождения). Перед октябрьским переворотом во всех этих

протестантских течениях появилось и увеличивалось представительство русских. Одновременно в России постоянно росло число различных новых протестантских деноминаций. В частности в стране возникли несколько течений баптистов и евангелистов, адвентисты, методисты, новоапостольники, Армия спасения и др. Уверенно укреплялась, в том числе и за счет русских, Католическая церковь. Сразу после 1917 г. началось развитие пятидесятничества. Широко распространенный перед революцией интерес к буддизму в это время давал первые плоды в виде возникавших в столицах буддистских общин и групп. Гораздо более очевиден для современного сознания расцвет перед революцией того, что сейчас называют «традиционными религиями». Предреволюционная либерализация царским правительством религиозной политики и относительная свобода религиозных меньшинств в первые годы советской власти привели к мощному подъему исторических национальных религий — ислама среди татар, башкир и народов Кавказа, буддизма среди калмыков и бурят, язычества среди поволжских финно-угорских народов.

Последующая политика воинствующего атеизма ударила по всем религиям и конфессиям. Все они, кроме Русской православной церкви (РПЦ), полностью исчезли из публичной жизни, многие были ликвидированы (например, методисты, Армия спасения, реформаты), а другие сохранили лишь чисто символическое представительство — Католическая церковь, например, была представлена лишь двумя приходами.

Даже «традиционные религии», кроме РПЦ, имели лишь рекламное легальное представительство — несколько мусульманских общин в Татарстане, несколько в Башкирии, больше всего их было в Дагестане — 27; в Калмыкии и Туве не было ни одного легального буддистского прихода. Конечно, была еще нелегальная религиозная жизнь. Самые серьезные ее проявления — это движения баптистов-инициативников, нелегальных пятидесятников, а также подпольный ислам дагестанцев и че-

ченцев. Однако эти движения были глубоко маргинальны и малочисленны. Количество религиозных диссидентов исчислялось несколькими десятками тысяч, что для перестроечной РСФСР цифра совершенно ничтожная.

Антирелигиозная политика советской власти привела не только к атеизации громадного большинства населения, но и к небывалому за последние три-четыре столетия доминированию РПЦ над другими религиями и конфессиями в разрешенном заповеднике — «верующей России».

Не только прямые репрессии, но и советская идеология, советская школа, советская культура в большой степени препятствовали сохранению традиционных национальных религиозных культур, равно как и успехам миссионерства религий нетрадиционных. Советская русификация подспудно несла людям других культур ту религию, из которой советская культура выросла, — православие.

Сейчас воспринимается как данность триумфальное возрождение исторических религий и конфессий народов России. Никто ему не удивляется, однако, если вернуться к реальному состоянию культуры и религиозности в конце 1980-х годов, это возрождение логически было совсем не предопределено. Лишь сейчас, задним числом, оно кажется естественным. То, что национальное возрождение практически всех народов России происходит под религиозными знаменами, а не в рамках светских идеологий, если учесть, что эти религии до 1988 г. находились в летаргическом состоянии, — факт удивительный. Но само возрождение из небытия предопределило некоторые особенности современной религиозности, которые усиливают религиозное многообразие. Религиозное возрождение даже так называемых традиционных конфессий носило в значительной степени стихийный характер. Религиозное сознание формировалось не столько под влиянием проповеди религиозных «профессионалов», сколько под влиянием СМИ, этнических и региональных традиций, политической пропаганды и т. д. Даже такая централизованная и лучше всех подготовленная конфессия, как РПЦ, не смогла, как я покажу ниже, не допустить

утверждения значительных региональных различий. Если же говорить, например, об исламе, то он, связанный с этническим возрождением многих народов, приобрел в практической религиозной жизни весьма различные черты. Сейчас мы являемся свидетелями того, как эти черты закрепляются и идеологически санкционируются. Этот процесс вызвал ответную реакцию «чистого ислама». Она привлекла решительных и ярких романтиков, часто фанатиков, которые заставили о себе говорить, но не изменили основной тенденции роста различий в бытовании ислама у различных народов.

Возрождение «традиционных религий» вначале (в 1990-е годы) вызвало у власти и общественности (по крайней мере, русской) удивление и непонимание. За время существования советской власти и ислам, и буддизм, и тем более национальное язычество превратились в далекую экзотику, не существовавшую в культурном мире советских людей. В течение прошедших двадцати лет эти «традиционные религии» прочно вошли в сознание людей, и даже зримо не представимые ранее образы мечетей стали нормой российских городов. Религиозный плюрализм, основанный на религиозных различиях народов, живущих в стране, российское общественное мнение смогло принять как данность, равно как и власть, признавшую религиозные права титульных национальных меньшинств.

Однако политика жесткого привязывания определенной религии к каждому проживающему в стране этносу сталкивается (и со временем все в большей степени) с размыванием такой связи в практической жизни. Вопрос о возможности называть русских православным народом периодически становится предметом общественной полемики. Не в меньшей степени проблема привязки этноса к его «традиционной религии» политически и идеологически значима в отношении ислама и «традиционно» исламских народов. Не только исламские лидеры и лидеры национальных движений, но и национальные кадры во властных структурах Татарстана, Башкирии и Северного

Кавказа привыкли рассматривать ислам в качестве основы национального самосознания, а сами народы — как монолитно исламские. Однако в реальной жизни «традиционно» исламские народы на наших глазах становятся поликонфессиональными. Социологические опросы фиксируют значимое присутствие лиц, считающих себя христианами, среди татар и башкир. Частично речь идет о православных, частично о протестантах. Существенным для общественного сознания становится тот факт, что татарин или башкир не обязательно являются мусульманами. Среди народов западной части Северного Кавказа до стопроцентной исламской идентичности тоже далеко. Особенно это касается черкесских (адыгских) народов. Среди них, правда, мало людей, принимающих православие, из ветвей христианства у них несколько более успешен протестантизм. Но более многочисленны те, кто в мировоззренческих поисках направил свои устремления на доисламские традиции и ценности. В первую очередь это *хабзе*. *Хабзе* («адыгство») — система правил этикета и моральных норм, выработанная веками и сохранявшаяся и при доминировании язычества, и при доминировании христианства, и при доминировании ислама, и при доминировании коммунизма. Нормы *хабзе* организуют всю жизнь адыга — брачные и похоронные обряды, отношения в семье, обществе, на работе, приниженное положение женщины, солидарность и круговую поруку членов семьи, клана, рода, всего народа, отношение к начальству и к иноплеменникам. Другая важная составляющая нынешней религиозности адыгов — сохранение и возрождение домонотеистической магии, оккультизма, спиритизма, гаданий, знахарства, ворожбы, «экстрасенсорики» и т. д. и т. п. Языческая мифология у адыгов сохранилась очень слабо, но и она сейчас предмет повышенного интереса горских народов западной части Северного Кавказа. Принципиально важен тот факт, что сейчас возник широкий круг людей, которые вообще не идентифицируют себя с исламом, а только с горскими традициями и представлениями.

«Традиционно» исламские народы принимают новые для себя верования, в первую очередь христианство, но и среди «православного» русского народа появляется мусульманское меньшинство. Насколько можно судить по данным социологических опросов (очень неполных и потому несовершенных), представители «традиционно» исламских народов чаще принимают христианство, чем русские — ислам. Тем не менее русские мусульмане, представленные несколькими активными объединениями, зримо присутствуют в общественной жизни России, самим фактом своего существования опровергая деление народов по религиозному признаку. Символическим в этом отношении следует признать избрание в феврале 2008 г. муфтием Северной Осетии Алия (Сергея Михайловича) Ефтеева. Впервые в истории духовное управление мусульман на Северном Кавказе возглавил этнический русский.

Властям, национальным лидерам, да и многим лидерам религиозным очень удобно считать непререкаемой нормой жесткую привязку религий к определенным этносам, но эта привязка на наших глазах ослабевает и становится все более относительной. Религии и конфессии, войдя в жизнь новых для них этносов, создают новые культурно-национальные формы, умножая этноконфессиональное многообразие России.

Гораздо сложнее оказалась судьба религий и конфессий, исторически не связанных в общественном сознании с каким-либо титульным этносом. Возникшая в годы перестройки религиозная всеядность, казалось, могла привести к широкому распространению самых разных религиозных течений. Однако безграничный интерес ко всему «духовному» не выразился в безграничном развитии всех возможных форм организованной религиозности. На фоне явного провала новых религиозных движений (НРД) и восточных культов наиболее успешным за последние двадцать лет выглядит развитие протестантизма (и в значительно меньшей степени католицизма).

До перестройки российский протестантизм был представлен всего несколькими легально действовавшими

ми организациями. Основными, куда входило громадное большинство протестантов, были Всесоюзный совет евангельских христиан баптистов (ВСЕХБ), объединяющий большинство русских протестантов, и Церковь христиан — адвентистов седьмого дня. Религиозная жизнь легальных протестантов концентрировалась на богослужении. Общины были строго централизованы и подконтрольны государству. В советское время сложилось особое русское протестантское благочестие, предполагавшее строгое соблюдение норм в одежде и внешнем виде, особое благоговейное богослужение и в то же время отсутствие миссионерства, покорность властям, безразличие к богословским вопросам.

Антиподом легального протестантизма были протестанты нелегальные — Совет церквей евангельских христиан баптистов (инициативники), Объединенная церковь христиан веры евангельской (пятидесятников) и адвентисты-реформисты. Идейно близки к ним были лютеранские братские общины, имевшие по существу полулегальный статус.

Протестанты-диссиденты мужественно сопротивлялись давлению властей, вели работу с детьми, миссионерствовали, самостоятельно организовывали свою церковную жизнь. Но многое сближало их с легальными протестантами — замкнутость, отрицательное отношение к светской культуре, традиция соблюдения консервативных норм в быту. Государственный контроль был заменен внутрицерковным. Специфическое пиетистское благочестие у диссидентов было, пожалуй, выражено еще сильнее, чем у конформистов.

В целом российский протестантизм занимал в религиозной, общественной и культурной жизни страны глубоко маргинальное положение. Среди протестантов почти не было интеллигенции, они были социально и культурно пассивны.

За прошедшие годы положение изменилось кардинально. Число зарегистрированных протестантских общин выросло с 923 в 1990 г. до 4232 в 2004 г. Но бо-

лее существенны качественные изменения. Во-первых, наиболее динамично развивающимся и к настоящему времени самым многочисленным течением протестантизма в России стало пятидесятничество. Несколько пятидесятнических объединений в первую очередь определяют сейчас лицо российского протестантизма. Принципиально новым явлением стало возникновение (а сейчас и преобладание) общин харизматического направления. Динамичное харизматическое движение коренным образом изменило социальное лицо российского пятидесятничества. Оно привлекло в пятидесятничество много социально активной молодежи. Некоторые харизматические церкви, такие, например, как «Новое поколение» в Ярославле и «Виноградник», имеющий общины в нескольких городах Сибири, включают в число своих членов много образованной молодежи (что является совершенно новым для российского пятидесятничества).

Во многих регионах России харизматы стали организаторами различных экуменических объединений религиозных меньшинств, противодействующих нарушениям в области свободы совести. Многие харизматические церкви активно включились в политическую жизнь, в некоторых регионах (таких как Хакасия, Удмуртия, Свердловская, Омская, Ярославская области) сплоченная и хорошо организованная политическая активность харизматов-пятидесятников становится заметным фактором местной политической жизни. Пятидесятники (в том числе и харизматы) часто становятся общепризнанными чемпионами в благотворительности и социальной работе.

Во-вторых, принципиальную эволюцию переживает российский баптизм-евангелизм. В первую очередь отмечу центробежное движение внутри баптизма-евангелизма, приведшее к появлению давно исчезнувших или никогда не существовавших в России идейных течений. Внутри ВСЕХБ (переименованного в 1991 г. в Российский — РСЕХБ) возникают евангелические течения, выступающие за большую социальную (а иногда и политическую)

активность, заметен интерес к взаимодействию со светской культурой. В безразличной к догматическим вопросам баптистской среде растет интерес к богословским проблемам, появляются принципиальные кальвинисты и арминиане и т. д. Среди баптистов увеличивается недовольство излишней централизацией, патернализмом, пассивностью руководства РСЕХБ, его сервиллизмом. Начинается массовый выход общин из Союза. Руководство РСЕХБ реформирует организационные принципы, ослабляет централизацию, позволяет гораздо больший плюрализм мнений. Отток общин приостанавливается, но, несмотря на это, к 1999 г. возникает несколько новых объединений баптистов и евангелистов (в которые вошли общины, вышедшие из РСЕХБ и Совета церквей и до того автономные и созданные западными миссионерами), не имеющих за своими плечами груза советского прошлого и привносящих в жизнь российского протестантизма некоторые принципиально новые моменты. Появляются движения, использующие в своей работе элементы современной культуры, открытые социальным и политическим проблемам, занимающиеся широкой благотворительной и культурной работой, растет интерес к богословским и политическим проблемам.

Переломный момент в жизни РСЕХБ наступил в 2002 г., когда его председателем был избран Юрий Сипко. Позиция Сипко принципиально отличается по многим вопросам от сервилистской и квиетистской идеологии руководства Союза при советской власти. Он менее склонен проявлять лояльность к властям по любому поводу, он сторонник более активной евангелизации России, несмотря на возможные сложности в отношениях с властями и РПЦ. К тому же он настроен на широкое сотрудничество с независимыми союзами и миссиями баптистов и евангелистов.

В-третьих, укореняются течения, либо ранее не представленные в России, либо представленные не среди русских, а среди национальных меньшинств, — методизм, лютеранство, плимутские братья, реформаторство, пре-

свитерианство и т. д. Фактически сейчас в России утвердились все основные течения протестантизма.

В-четвертых, протестантизм распространяется не только среди русских, но и среди народов традиционно исламских, буддистских, языческих.

Протестантизм перестает быть маргинальным явлением. За двадцать лет появилась многочисленная протестантская интеллигенция. Протестантизм начинает играть заметную роль в благотворительности, социальной и культурной сфере, правозащитной деятельности. В некоторых регионах протестантские объединения успешно занимаются политикой. На общем фоне низкой религиозности успехи протестантизма наиболее значительны.

Практически все конфессиональное многообразие протестантизма (а в этом кратком очерке я остановился лишь на наиболее значительных явлениях) не только привилось, но и укоренилось на русской почве. Протестантские общины растут быстрее всего, и их социально-демографический состав наиболее перспективен — молодежь, мужчины, специалисты, бизнесмены. После 2000 г. российский протестантизм испытывает все возрастающую дискриминацию со стороны государства: протестантам ограничивают доступ в больницы, социальные учреждения, армию, СМИ, возрастают препятствия при регистрации, покупке, аренде земли, строительстве и аренде церковных зданий по всей стране. В результате рост протестантизма несколько замедлился, но не прекратился. Протестантизм среди нетрадиционных религий достиг наибольших успехов. Однако утверждение практически во всех субъектах Федерации католичества, распространение по всей стране различных буддистских и индуистских движений тоже нельзя сбрасывать со счетов¹.

Не менее, чем рост религиозного многообразия по России в целом, существенны различия в характере религиозности отдельных регионов. Общепринято воспринимать русскую религиозную культуру, «церковность» как нечто в географическом смысле цельное, единообразное. Этому много способствует и российская политиче-

ская идеология, подчеркивающая единство русской нации и российского государства, и идеология церковная, утверждающая единомыслие и духовное единство церковного сознания. Централизованность русского государства и церковной власти, казалось бы, подтверждает эту идеологию. Однако возрождение церкви последних двадцати лет в значительной степени не соответствует этому общепринятому мнению.

Задавленные авторитарной властью религиозные и идейные традиции сохраняются, даже будучи лишены на протяжении столетий организационного, идеологического или политического оформления. Мало того, условия несвободы в каком-то смысле даже консервируют региональные особенности общественного сознания. Не стесненный государственным насилием информационный обмен скорее приводит народы Европы и Америки к мировоззренческой нивелировке, чем это делало навязываемое московской властью официальное единомыслие.

Региональные особенности религиозности сейчас еще только начинают приобретать свои организационные и идеологические формы. Поэтому их черты, равно как и границы и само число регионов, имеющих свою особую религиозную специфику, — вопрос дискуссионный и во многом еще не предрешенный. Региональное самосознание по своей природе не может быть столь же ярко выраженным и эмоционально окрашенным, как самосознание этнических меньшинств, оно очень редко принимает радикальные и сепаратистские черты.

Тем не менее уже сейчас можно разделить Россию на несколько регионов, имеющих достаточно выраженные особенности религиозной жизни. И эти особенности тесно связаны с историческим, культурным и политическим своеобразием регионов².

1. *Общепризнанная, официальная, можно сказать, эталонная религиозная традиция, развивавшаяся в Москве и распространявшаяся на близлежащие регионы Центральной России на ранних этапах российской истории.* Это московская «Святая Русь», по которой ходило большинство

подвижников веры, где почти в каждом городе стоят шедевры древнерусской церковной архитектуры. Здесь в основном совершалась сакрализованная в народном сознании русская история. Одновременно именно здесь утвердилось подчинение церкви государству, сакрализация монархии и авторитарной власти. Здесь утвердилась доктрина «Москва — Третий Рим», отражавшая мессианские претензии русского православного царства. Здесь крепче всего были крепостное право и власть центра. Религиозность этой Святой Руси отличалась наибольшей созерцательностью, квиетизмом и обрядоверием³. В Центральной России церковное сознание в наибольшей степени было настроено антизападно. Эти «московские» традиции православия чаще всего признаются за общероссийскую норму и действительно близки и сегодняшнему официозу Московской патриархии и правительственной идеологии «суверенной демократии». Как же проявляются эти традиции сейчас?

И в наши дни в Центральном регионе очень высока доля русских в населении, а среди русских преобладают культурно-идеологические ориентации на «русскую православную цивилизацию». Центральная Россия — Святая Русь — веками осознавала себя этнически однородно русским, а идеологически — православным монолитом. Здесь самый низкий процент в населении протестантов и католиков, здесь нетерпимость к религиозным меньшинствам и теперь в среднем выражена сильнее, чем на северо-западе и востоке страны. И это касается в наши дни уже не только церковного, но и всего общественного сознания.

Монархические настроения, широко распространенные среди православного духовенства, в Центральной России находят поддержку у активного слоя патриотической общественности. Повсюду в России существуют какие-либо объединения монархически настроенной интеллигенции, для которой уваровская триада «Православие, самодержавие, народность» — не пустой звук. Однако больше всего их в «московской Руси», и там они наиболее заметны. Громадное большинство возрож-

даемых монастырей находится в Центральной России, но это только количественный показатель; еще более важен показатель качественный — на востоке и юге страны авторитетных, строгих по уставу монастырей очень мало. Сами условия Центральной России — обилие пустующих церковных зданий, народная любовь к этим зримым знакам ушедшей Святой Руси — приводят к тому, что громадные усилия не только церкви, но и властей и общественности направлены на их восстановление.

Финансирование Русской православной церкви в Центральном регионе в наибольшей степени осуществляется силами властей различных уровней и связанных с ними олигархических структур. В регионах Центральной России и в последние двадцать лет было больше всего законодательных ограничений и всякого рода административных дискриминационных мер против религиозных меньшинств. Там в среднем складываются наиболее тесные связи местных властей и руководства РПЦ. Религиозная политика в Центральном федеральном округе, возглавляемом Георгием Полтавченко, основывается сегодня на культивировании православно ориентированной национальной идеи. Полтавченко настаивает на разработке концепции национальной безопасности и определении принципов «духовной безопасности». Формально это означает поддержку «традиционных для России религий: православия, ислама, иудаизма и буддизма», но реально наибольшая поддержка оказывается православию. Например, в 2002 г. «Г. Полтавченко высказался за введение основ православной культуры в школах, резко осудив инициативу о возможности преподавания основ католической культуры»⁴.

Георгий Полтавченко не раз заявлял, что выступает за усиление роли традиционных конфессий в жизни российского государства — при сохранении исторического места православия. Более того, к Русской православной церкви у Полтавченко особое отношение. По его словам, он верил в Бога даже в советские времена, будучи кадровым сотрудником КГБ и членом КПСС⁵.

2. *Параллельно с менталитетом Центральной Руси формировалось религиозное сознание Северо-Запада, духовным и политическим центром которого исторически был Великий Новгород.* Северо-Запад также является «Святой Русью», регионом, где православие утвердилось на самых ранних этапах истории. На Северо-Западе, также как в «Московии», была сильно развита монашеская традиция, аскетические и мистические черты религиозности. Но тип религиозности там несколько иной. На Северо-Западе существовали традиции активного участия мирян в жизни церкви, социальной активности духовенства, демократические корни церковной жизни. Православие Северо-Запада более терпимо к инаковерию и открыто контактам с Западом.

В течение первых пяти веков русской истории — до середины XV столетия, громадные пространства, включающие современные Новгородскую, Ленинградскую, Мурманскую, Архангельскую области, Карелию и Коми, находились под политическим, экономическим и, что для нас наиболее важно, под церковным управлением Новгорода. В Новгороде складывались традиции, которые были намного древнее московских, и именно они формировали самосознание всего русского Севера в младенческий период становления его общественной и церковной жизни⁶. Новгород идеологически и социально-политически оформил северорусское своеобразие, которое после поражения Новгорода Москвой уже не имело ни своих идеологов, ни развитых политических институтов.

До 1477 г., когда Новгород был включен в Московское государство, на всем Русском Севере действовали демократические порядки. Высшим органом власти являлось вече, в котором участвовали все свободные мужчины — жители Новгорода. На вече избирались высшие должностные лица. Местные власти на просторах республики формировались из наместников из Новгорода и деливших с ними полномочия местных выборных руководителей. Громадное большинство жителей Новгородской республики было свободными людьми, крепостничество там не получило распространения.

Организация церковной жизни в Новгороде была уникальна. Ничего похожего в России нигде за всю ее историю не было. Во главе новгородской церкви стоял архиепископ. Владыка не только возглавлял церковь, но и являлся полуофициальным главой республики. В отличие от всех других епархий, куда архиереи назначались митрополитом (сначала Киевским, затем Владимирским, затем Московским), новгородский владыка избирался на вече. Новгородский архиепископ обладал большой светской властью, но его власть в церкви была более ограничена, чем в других епархиях: священники в Новгородской республике перед рукоположением избирались прихожанами. Церковь в Новгороде была независима от светской власти, но была зависима от верующего народа.

Разгром Новгорода москвичами и целенаправленная политика искоренения его традиций, распространение крепостничества на новгородской земле сделали его, казалось бы, одним из рядовых городов Московского царства, а затем и Российской империи. Но новгородские традиции сохранились на окраинах бывшей республики.

Новгородские духовные и политические ценности удачно вписывались в социально-экономические и географические особенности жизни Севера. Для подчиненных ему земель Новгород Великий представлял «эталонным» городом, поэтому существо новгородской колонизации северных земель можно определить как сакрализацию «новой земли», перенесение на нее благодатных свойств, ценностей, имен, установлений «старой земли», ее священного центра. В какой-то степени Архангельск стал лучшим хранителем духовного наследия Священной православной республики⁷.

Последние двадцать лет продемонстрировали, что новгородские традиции не исчезли полностью. По сравнению с другими епархиями после перестройки миряне на Русском Севере начали играть более активную роль в организации церковной жизни, чем в Центральной России. Социальные проекты церкви, основанные на инициативах мирян, имеют немалое значение в северорусских епархиях.

Общая атмосфера в северо-западных губерниях «православная». Некоторые губернаторы публично заявляли, что они православные, другие ограничиваются декларациями о своем уважении к церкви. Как правило, главы администраций поддерживают тесные отношения с архиереями. В отличие от многих других регионов, где этому всячески препятствуют, духовенство допущено к факультативному (т. е. в рамках закона) преподаванию в учебных заведениях. У церкви нет серьезных проблем с возвращением церковных зданий. Представители духовенства — постоянные участники общественных мероприятий, социальных программ. Обычным делом стало участие духовенства в обсуждении общественных проблем.

Однако у этого «клерикализма» есть четкие границы. Местные бюджеты не являются неиссякаемыми источниками финансирования церкви. Средства из федерального и местного бюджетов выделяются только на восстановление памятников архитектуры. Ресурсы, которые расходуются на реставрацию и ремонт (далеко не всюду и в ограниченных объемах), рассматриваются как временный жест помощи после гонений. Общественным мнением осознается, что норма — это финансовая независимость церкви от государства.

Еще более важно, что на Северо-Западе за прошедшие двадцать лет было сравнительно мало сколько-нибудь серьезных нарушений свободы совести. Как правило, меньшинства имеют возможность свободно устраивать свою религиозную жизнь и проповедовать свою веру. Протестанты, католики, другие меньшинства беспрепятственно регистрируют свои общины, строятся, арендуют залы, содержат учебные заведения, участвуют в социальных программах. Православная ориентированность власти (и общественности) не имеет следствием гонения на инаковерующих (по крайней мере, последовательные и систематические).

Всякая культура требует выражения своей сути, идейного оформления, которое делает исторические традиции предметом гордости и подражания, основой личного достоинства. Вдохновение идеи обязывает соответствовать

идеалу, но для этого необходим идеолог. Ныне только в Архангельске существуют люди, берущиеся за эту задачу.

Пожалуй, наиболее яркое выражение поиски северянами своей идентичности нашли в так называемой «поморской идее», возникшей в качестве светской идеологии у архангельской интеллигенции и демократических политиков, однако по своей природе она предполагает религиозную составляющую. Ее носители ищут поддержки в церковных кругах, и среди клириков — коренных северян — она получает живой отклик. Если северо-русские идеи все-таки находят свое выражение, то они оказываются тесно связанными с ценностями не только свободы, но и веры.

В 1990-е годы на европейском Севере было несколько региональных демократических движений. Наиболее влиятельным среди них было «Демократическое возрождение Севера», которое возглавлял Александр Иванов. За последние восемь лет в связи с общим затуханием общественной жизни оно, как и другие местные политические движения, прекратило свою деятельность. Но продекларированные идеи и политические ориентации людей никуда не делись, так что при следующем подъеме общественной активности они вновь заявят о себе.

Политика и самосознание Севера хорошо сочетаются в программных установках архангельского предпринимателя и политика Александра Иванова. В начале 1990-х годов он был мэром Архангельска, на выборах губернатора в 1996 г. занял третье место и получил более 10% голосов. С 1997 г. Иванов является председателем комитета по бюджету областного Законодательного собрания. Он не только политик, но и идеолог, один из выразителей региональной «поморской идеи», в которой большое внимание уделяется религии. Иванов следующим образом выразил основные положения «поморской идеи» в интервью, данном в июне 1998 г.: «Поморы обладают особым чувством собственного достоинства и любовью к свободе. Причина этого в том, что на Севере не было крепостного права, а основной формой организации

хозяйственной жизни была не община, а артель. У поморов отсутствует чувство врага, так как естественных ресурсов всегда хватало всем, а иностранцев воспринимали не как конкурентов, а как партнеров по торговле. Начавшиеся в глубокой древности контакты с Европой (морем Эдинбург, Осло и Бремен ближе Москвы) выработали западноевропейскую ориентацию сознания, отсутствие ксенофобии и уважение к демократическим институтам. Поморам исторически присуще презрение к московской власти — и царской, и советской, и постсоветской — за ее лживость, жестокость и творимый ей произвол. Поморы стремятся работать не на государство и как можно меньше зависеть от него. Задолго до революции население Севера отличалось поголовной грамотностью. Ценность образования, культуры и науки для северянина безусловна. То, что в центральной и южной России называется патриотизмом — ненависть к Западу, ненависть к свободе и демократии, ненависть к интеллигенции, с нашей поморской точки зрения, называется не патриотизмом, а хамством. Суровая природа Севера выработала особые черты характера помора — смирение, терпение, стойкость, своеобразный сплав практицизма и мистицизма. Перед лицом грозной стихии мы смиренны и просим Бога о милосердии, перед лицом московской тирании — мы тоже просим милости у Бога — у тиранов просить ее бесполезно... Рано или поздно Церковь будет соответствовать нашим представлениям. Она будет держаться поддержкой народа, а не власти. Выборность священников и епископов верующим народом — необходима и безотлагательна. Я предприниматель, и принадлежащая мне фирма дает значительные деньги на Церковь, но как законодатель я сделаю все, чтобы ни одна копейка из бюджета не пошла на церковные нужды. Я не уважаю священников, организующих церковную жизнь на деньги государства или иностранцев, русское Православие должно существовать на деньги русских православных прихожан... С нашей поморской точки зрения, священники или епископы должны вести себя с народом как

братья, а не как надменные китайские мандарины. Эта азиатчина отвратительна»⁸.

Иванов — политик, наверное, ярче всего выражающий северное самосознание на языке конкретной политической программы радикальной демократизации отдельно взятой Архангельской области. Но «поморская идея» имеет и другую форму — поэтическую, мистическую и мессианскую. Идеологом поморской Святой Руси стал профессор Поморского университета Николай Теребихин.

Свободные искания поморов закономерно привели к рождению собственного образа Святой Руси, идеала, отличного от аскезы духовников Центральной России (о которых один из учеников Теребихина сказал: «они непонятно перед кем смиряются — перед Богом или земным начальником, не ими выбранным — светским или церковным — не имеет значения»). В центральной России, может быть, и больше ходят в церковь, но там больше обрядоверия, у помора же развито чувство живой, личной связи с Богом.

Вокруг себя, согласно Теребихину, северяне создавали общество, основанное на святоотеческих идеалах, где большое значение имела прежде всего «мирская» святость: «...сакрализация мирского устройства, стремление мирян к построению своей “народной” Церкви, которая возрождала бы дух раннехристианских общин, ярко проявлялись в храмоздательской деятельности “мира”. Крестьянский мир на Русском Севере в XVII в. не только сам строил свои храмы, но из своей среды избирал священно- и церковнослужителей»⁹. Говоря о стремлении жителей Русского Севера к созданию своего священного идеального мира, Теребихин не сомневается в том, что все возможности, практические и духовные, для продолжения этого исторического труда поморов существуют и в настоящее время.

Новгородская республика — это средневековый контекст менталитета европейского Севера России. Но есть у него и контекст более современный, который тем не менее удачно дополнил и укрепил новгородское наследие, — это Петербург. Рассуждая строго логически, Петербург — это прямой антипод Новгорода. Петербург — идея

авторитарной империи, безграничного самодержавного произвола. Новгород — идея народного самоуправления, национального государства и личной свободы. Однако, казалось бы, второстепенные непринципиальные особенности исторического развития Петербурга сблизили по характеру религиозной жизни имперскую столицу с ее свобододолюбивым провинциальным окружением.

При Петре фактически закладывается фундамент петербургской религиозной культуры — уважение к западноевропейской христианской традиции. Это уважение формируется отчасти вынужденно — ввиду необходимости привлекать большое количество специалистов из Европы. В интересах государства отдельным группам иностранцев, работавшим в России (т. е. как раз преимущественно в Петербурге), было дозволено свободно отправлять свой культ, строить церковные здания и в случае чего обращаться к властям за защитой.

В результате практически с самого основания Петербурга в нем одна за другой появляются мощные общины католиков, лютеран и реформатов, которые не только не скрываются от властей, но даже возводят собственные храмовые здания в самом центре столицы. Далее на протяжении всего правления династии Романовых религиозное многообразие, санкционированное властями, становится одной из тех черт, что отличают столичный Петербург от остальной России.

Петр именно в Петербурге пытался опробовать дальнейшие церковные реформы — в частности, обязать церкви, как в лютеранских странах Европы, заниматься просвещением народа и заботиться о больных, стариках и нищих. Все эти начинания имели далеко идущие последствия. В дальнейшем «синодальный» дух, особая «светскость» в церковном управлении, порой напоминающая лютеранские реалии, высокий уровень интеллектуальной культуры и социального служения становятся характерными чертами РПЦ в Петербурге.

К 1917 г. сложилась особая петербургская религиозная культура, основанная на религиозном плюрализме

и терпимости имперской столицы, внутри Православной церкви характеризующаяся ориентацией на высокий уровень образования, относительную свободу мнений и озабоченность социальными проблемами. Советская власть не смогла нивелировать эти питерские черты, которые сейчас стали для всех очевидными. Петербургское православное духовенство отличается от московского (и вообще духовенства центральных и южных регионов европейской части страны) большей открытостью, терпимостью и образованностью (вернее сказать, бóльшим уважением к образованию по сравнению с распространенным в Москве бравированием антиинтеллектуализмом). Религиозная политика петербургских властей вполне соответствует исторически сложившейся региональной культуре. Фактически основная политическая идеология, которую использует губернатор Валентина Матвиенко, — это «европейский дух Петербурга». Она постоянно напоминает горожанам о том, что Петербург исторически сформировался как город, открытый разным культурам и традициям, и резко осуждает проявления ксенофобии и вражды на национальной и религиозной почве. В своих официальных речах Матвиенко практически не затрагивает тему религии, а если и говорит о религиозных проблемах, то исключительно в терминах «толерантности» и «поликонфессиональности». Питерские чиновники сознательно избегают терминов «традиционный» и «нетрадиционный» в отношении религиозных общин, стараются не допускать дискриминации религиозных меньшинств и обеспечивать законные права всех конфессий в соответствии с Конституцией России. Аналогичной линии в отношениях с религиозными конфессиями придерживается и руководство Северо-Западного федерального округа. Полномочный представитель президента в округе (с ноября 2003 г.) Илья Клебанов довольно часто встречается с лидерами крупнейших религиозных общин региона, с вниманием относится к их проблемам. Толерантность и межконфессиональный мир он заявляет в качестве основных целей религиозной политики государства.

3. *Среднее и Нижнее Поволжье, Урал и Западная Сибирь* — районы, освоенные русскими и соответственно русским православием в XVII—XVIII вв. Та единая, монолитная, общепризнанная русская история, культура, религиозность в первую очередь имеет московские черты (плюс черты Центральной России — «Святой Руси», ставшей ее собственностью в очень стародавние времена). Все земли, что прирастали к московскому государству, должны были получать идеологию вместе с приказами. Идеиное своеобразие этих земель не осознавалось и не подвергалось рефлексии в полной мере очень часто даже самими жителями.

Хотя военные и торговые русские форпосты возникли на Востоке страны значительно раньше конца XVII в., все же нормальная гражданская жизнь до этого времени его не коснулась. Культурные и духовные традиции Поволжья не имеют средневековых корней. История христианства на большей части России — от Саратова до Красноярска — имеет тот же возраст, что и в Новой Англии.

С самого начала Поволжье развивалось как полиэтничное и поликонфессиональное общество. Ко времени прихода русских в Поволжье, Урал и Сибирь уже было (хотя и малочисленное) коренное население — татары. Потоки русских и переселенцев других национальностей сделали татар-мусульман меньшинством, но меньшинство это экономически и политически всегда было очень активно и заметно в жизни региона. Несмотря на то что в XVII—XVIII вв. российское правительство предпринимало эпизодические попытки обратить татар в православие, в самосознании татар Среднего и Нижнего Поволжья нет ощущения глубокой национальной трагедии, которое есть у татар казанских в связи с завоеванием русскими. Почти от любого татарина в Казани вы услышите о зверствах русских завоевателей при Иване Грозном, покоривших казанское ханство. Услышать подобное от татар астраханских — дело сравнительно редкое. В чем причина?

Восток страны был реально освоен русскими позже, когда власть стала менее жестока, и в исторической памяти татар Саратова или Омска нет воспоминаний о столь же жестоким поведении завоевателей, как в Казани. Но дело не только в этом. В Среднем и Нижнем Поволжье политика Москвы, а затем Петербурга по отношению к мусульманам всегда была несколько мягче — оно было перекрестком торговых путей на восток и юг. Поволжские татары играли в этой экономической жизни заметную роль. К середине XIX в. татары Поволжья сформировались в сплоченную и активную во всех сферах жизни общность.

Почти одновременно с православными русскими на Востоке России появились католики и протестанты. Например, Астрахань, которая была не только военно-политическим и экономическим, но и религиозным русским форпостом среди формально российских, но фактически малоконтролируемых поволжских степей, с XVII в. стала и форпостом католицизма. По особому Джульфинскому соглашению армяне-католики получили уникальное по тем временам право на легальное существование общины. В самом начале XVIII в. в Астрахани прочно обосновались капуцины. Гигантский Успенский католический храм в центре Астрахани (третий по времени возникновения в собственно России после Москвы и Петербурга) с тех пор зримо свидетельствует об укорененности католичества на Нижней Волге. И это только один пример. Католические общины возникали во многих городах Урала, Сибири и Нижней Волги почти одновременно с православными.

С середины XVIII в. по приглашению русского правительства начинается массовое переселение немецких колонистов — в большинстве своем протестантов-лютеран и меннонитов, но и католиков среди них было немало. В XVIII и особенно XIX в. возникло значительное число польских общин. Костелы появляются во всех крупных городах Востока страны. В 1848 г., в то время, когда Николай I осуществлял репрессивную политику в отношении католиков и вообще религиозных меньшинств, он все

же был вынужден сделать в ней фактически единственное отступление — дал разрешение на создание католической епархии с центром в Саратове (таким образом, до революции в собственно России было всего две кафедры католических епископов — в Петербурге и Саратове).

Еще бóльшую роль, чем католицизм, на востоке страны играл протестантизм. Сплоченные сельские колонии немцев — меннонитов и лютеран, немцы-протестанты — купцы, чиновники, представители интеллигентных профессий в городах были обычным явлением. Для позднейшей религиозной жизни этого края, для протестантской его перспективы большое значение имели до конца XIX в. незаметные, существовавшие нелегально общины «духовных христиан» — духоборов и молокан, этих аутентичных для России протопротестантов. Поволжье было одним из основных регионов их распространения.

Но все это «меньшие братья». А что же представляла собой «господствующая» Российская православная церковь, каковы ее особенности в Поволжье? Восток страны стал «новой Россией», вне территории «Святой Руси», где православие не имело традиций средневекового монашеского подвижничества, где не было чудотворных икон, по чьей земле в стародавние времена не ходили благоверные князья и Христа ради юродивые. Православие здесь развивалось в Новое время, когда чудеса святых и аскетические подвиги анахоретов стали редкостью. Надо сказать, что и в Новое время характерные для Средневековья проявления православной духовности были более распространены в Центральной России, где они имели глубокие исторические корни, а не в Поволжье, Сибири или на Урале.

Очень характерный факт. В начале 1990-х годов архиепископ Саратовский Пимен убеждал в епархиальной газете свою паству, что «распространявшиеся среди верующих представления и неблагоприятности нашего края, в котором не было своих святых, чудотворных икон, древних обитателей» суть заблуждения¹⁰. Итак, ясно, чего не было. А что же было?

По сравнению с Центральной Россией поволжское или уральское православие было более «прагматичным» — ориентированным на просвещение, миссионерство, благотворительность. Оно было также более терпимо к иноверцам. В полной мере эта специфика поволжского православия проявилась в начале XX в., когда нивелирующая роль Синода, жестко централизованно управлявшего всей российской церковью из Петербурга, ослабла. Но краеведы и местные историки отмечают, что тенденция существовала гораздо раньше¹¹.

Православные русские были самой большой и влиятельной, поддерживаемой властью, но все же одной из этноконфессиональных общностей. Православные купцы и промышленники, главные ктиторы церкви, ревностно обустраивали свои приходы, но вовсе не были склонны громить своих партнеров и коллег по бизнесу, а иногда и друзей — мусульман, староверов, лютеран или католиков.

И в наши дни в духовной атмосфере Нижнего Поволжья, Урала и Западной Сибири возрождаются «прагматические» традиции. Это «социальное» отношение к церкви, традиционное для востока страны, дополняется столь же традиционной для него веротерпимостью. В большинстве регионов Поволжья, Урала и Западной Сибири, несмотря на существенные различия в политических ориентациях тамошних властей, возникли мало где еще в России существующие консультативные органы, в которые были приглашены представители всех сколько-нибудь значимых конфессий. Эти органы возглавляют губернаторы или вице-губернаторы, а религиозные деятели не только выдвигают свои претензии властям, но и разрабатывают совместно с ними различные благотворительные, социальные и культурные программы. Областные чиновники, работающие в советах, с удивлением обнаруживают, что часто с точки зрения «социальной полезности» такие маргиналы российского религиозного мира, как пятидесятники, методисты и католики, часто заслуживают более высоких оценок, чем «родные» православные.

На востоке страны открывается по сравнению с центральной Россией гораздо меньше монастырей, и с точки зрения аскетики, суровости устава почти все они более «слабые». Но, с другой стороны, социальных, миссионерских, просветительских проектов на Востоке больше. Здесь можно упомянуть некоторые уникальные инициативы, такие как миссионерские храмы-баржи, созданные протоиереем Николаем Агафоновым в Волгоградской епархии; работу с беспризорными в Новосибирской, Оренбургской, Тюменской, Челябинской, Красноярской епархиях; систему социальных станций в Волгоградской области¹². Вообще социальное служение Православной церкви развивается в России медленно и с трудом. И все же наибольшие (хотя и скромные) успехи имеются в Нижнем Поволжье, на Урале и в Западной Сибири.

4. *Восточная Сибирь и Дальний Восток.* Регион, освоение которого русскими, и соответственно распространение православия, приходится в основном на XIX в. Православие здесь и до революции успело очень слабо укорениться, а в советское время, когда в основном совершилось освоение этого края, он был практически полностью атеизирован. Религиозность в этом регионе вообще намного слабее, чем в остальной России.

Религиозная свобода, обретенная в конце 1980-х годов, привела к тому, что наибольшее развитие на Дальнем Востоке и в Восточной Сибири получил протестантизм, в первую очередь пятидесятничество, но и у баптистов-евангелистов, лютеран, а также католиков здесь очень большие успехи. Среди практикующих верующих православные составляют очевидное меньшинство. Численность духовенства и православных общин очень мала. Большая часть духовенства приехала на Дальний Восток из Центральной России и в настоящее время фрустрирована дискомфортной для себя духовной ситуацией¹³.

Дальневосточные архиереи и духовенство призывают общество осознать пагубность засилья «сект» и вообще иноверцев. Идеологическая проповедь о необходимости верности национальным традициям, однако,

находит очень слабый отклик и остается гласом вопиющего в пустыне. Власть и общественное мнение Дальнего Востока и Восточной Сибири не только безрелигиозны, но и толерантны. Некоторые редкие случаи, когда церковные власти добивались от властей светских каких-то дискриминационных мер по отношению к религиозным меньшинствам, вызывали неодобрение в первую очередь местного общественного мнения. Для дальневосточников нарушения религиозной свободы выглядят очень непопулярно, к тому же и сейчас протестантизм продолжает расти быстрее православия.

Очевидно, что в обозримом будущем реалии Дальнего Востока вынудят православных изменить свои установки. Причем не только в отношении терпимости к религиозным меньшинствам. Очень большое и успешное социальное служение протестантов и католиков не может не послужить примером того, что должна делать церковь. Агрессивное и безрезультатное противодействие распространению иноверия неминуемо сменится терпимостью и прагматизмом.

5. *Северный Кавказ.* На религиозную жизнь здесь большое влияние всегда оказывало казачество с его демократизмом, культом «мужества» и воинских доблестей. Характер религиозности во многом определяется постоянным противоборством с исламскими народами Северного Кавказа. Этнические конфликты последнего десятилетия, в частности, война в Чечне, усиливают традиционную казачью «героическую» идеологию в православии.

На протяжении большей части истории православия на Северном Кавказе религиозная жизнь казачества отличалась уникальным демократизмом. До середины 30-х годов XIX в. в казачьих станицах сохранялся обычай избрания священников, дьяконов, причетников и прощфорен самими прихожанами из числа желающих, причем не только из духовенства, но и из самих же казаков. Кандидатуры обсуждались на сходе, избранный получал от общества письменное свидетельство — одобрение. Затем дело рассматривала Войсковая канцелярия. Получив ее

согласие, кандидат отправлялся за формальным одобрением в Воронеж, а позднее в Новочеркасск. Приходское духовенство казачьего происхождения так и не стало замкнутым сословием. По войсковой традиции его семьи считались казачьими, а не духовного сословия, и если сыновья не становились служителями церкви, они направлялись на службу в казачьи полки¹⁴. Казачьи войска имели, кроме того, целый ряд других привилегий в решении церковных дел, которые они ревниво отстаивали.

Уже в конце 1980-х годов старые демократические традиции начали пробуждаться. Например, один из лидеров донских казаков атаман Козицын стал требовать права назначать войсковых священников и даже «казачьего епископа»¹⁵.

Возрождающееся казачество, расколотое на белых и красных, активно заигрывает с РПЦ, но в то же время привносит свое понимание православия — с одной стороны, более анархичное и демократическое, с другой — более националистическое, враждебное иноверцам.

Наиболее влиятельно в наши дни казачество Кубани. Официально признанное казачество — Всекубанское казачье войско (условно называемое «красным») оказывает епархии политическую поддержку, лоббируют ее интересы в законодательных и исполнительных структурах власти. В Краснодарском крае к 1997 г. «белое» казачество (Кубанское казачье войско, атаман Виктор Ногай) почти развалилось, «красное» (Всекубанское казачье войско, атаман Владимир Громов) стало официальной государственной структурой. Громов уделял РПЦ первостепенное внимание. При политической и финансовой поддержке казачества в ряде станиц были построены церкви. Благодаря Громову «православная» риторика стала неотъемлемой частью официоза на Кубани. Поддержка православия для Всекубанского войска имеет важнейшую особенность: громовцы крайне нетерпимы к христианским религиозным меньшинствам — протестантам, католикам, армяно-григорианам. Они не останавливаются перед применением силы или угрозы силы, чтобы оста-

новить «вражескую экспансию». Краснодарские казаки устроили погром в кришнаитском храме, в другой раз публично выпороли иеговиста. Угрозы католикам и протестантам стали обычным делом. Насильственные акции против «сектантов» имели место и в других северокавказских епархиях (термин «секта» трактуется достаточно расширительно и при желании распространяется на протестантов, католиков и др.).

За последние годы возникла определенная православно-казачья идеология «героического православия». Ее сформулировал духовник Всекубанского казачьего войска (в прошлом студент-историк и комсомольский активист Краснодарского университета) священник Сергей Овчинников. Ее суть такова. Русское православие всегда тяготело к смирению, аскетизму и мистицизму. Церковный организм нуждается в дополнении к этому и в так называемом «героическом исповедании», без которого он погибает. Героическое исповедание подразумевает защиту православного отечества как форму христианского служения. «Хто хоче за християнску виру бути посаженим на кил, хто готов перетерпити всяки муки за Св. Хрест, нехай пристає до нас!»¹⁶. Смерть за православие автоматически обеспечивает попадание в рай. По убеждению Овчинникова, казаки принципиально отличаются от других православных тем, что и лично, и всем кругом (т. е. организацией) открыто декларируют принадлежность РПЦ. Существование в истории России казаков-мусульман или казаков-буддистов о. Сергей Овчинников не признает. В мирное время православный героизм, по мнению Овчинникова, выражается в борьбе с недостатками общества: казаки-чиновники «знают предел» и не торгуют государственными интересами, которые ассоциируются с религиозными идеалами. Моральный облик казаков хоть и невысок, но выше, чем у других. Их удаль, а порой и нарушение закона объясняется воинственным характером, а увлечение горилкой — мистическим отношением к вину как дару Божию, веселящему сердце человека (см. пс. 103) и «элементу евхаристической вечери». Об этом о. Сергей подробно пишет в брошюре «Войсковой гимн»¹⁷.

Северокавказское православие сочетает в себе, казалось бы, несочетаемые вещи: демократизм, переходящий в анархизм, — недаром на Северном Кавказе много общин Русской православной церкви за границей (РПЦЗ) и Российской православной автономной церкви (РПАЦ) — и крайний национализм, идеологию служения Отечеству при почти полном отсутствии социального служения в северокавказских епархиях и антимосковских настроениях. Чеченская война и сложное положение в других северокавказских республиках способствуют развитию идеологии «героического православия». Последовательно и систематически выраженная о. Сергием идеология воспринимается большинством духовенства северокавказских епархий критически, мало кто полностью ее поддерживает. Однако религиозная жизнь Северного Кавказа демонстрирует тот факт, что православные Северного Кавказа живут в соответствии с идеалами, описанными Овчинниковым.

Последние двадцать лет характеризовались драматическим ростом религиозного многообразия, которое принципиально изменило лицо страны. В 1990-е годы в жизнь России вернулись практически все религиозные движения, которые развивались перед революцией и в первые годы после нее. Как будто и не было 75 лет советской власти, при которых большинство конфессий и религий были либо полностью уничтожены, либо сведены к ничтожным и малочисленным подконтрольным власти разрешенным экзотическим феноменам.

Вместе с православием практически из небытия возродились традиционные для других титульных этносов ислам, буддизм, иудаизм и язычество. Установленное властями разделение религий на традиционные и нетрадиционные для каждого народа начинает терять смысл, так как все больше людей начинают привлекать религии, которые традиционны для других народов. Этот процесс расширяет культурное и мировоззренческое многообразие страны. Несмотря на известные препоны, в народную жизнь возвращаются получившие бурное развитие в на-

чале XX в. протестантизм во всем его многообразии и католицизм.

Религия оказалась едва ли не самым сильным хранителем и выразителем региональных мировоззренческих различий и регионального сознания. В этом кратком очерке я проанализировал лишь самые общие различия религиозных особенностей регионов. В действительности весьма заметны различия в характере религиозности не только крупных территорий, но и субъектов Федерации и часто отдельных городов и районов. Религия становится питательной средой креативного разнообразия.

Не только политика, но и общественная и культурная жизнь в последние годы характеризуется усилением пассивности, конформизма и единообразия. Сфера религии оказалась в этих условиях той стороной общественной жизни, которая в наименьшей степени подвержена нивелировке, глобализации и манипуляции. Сама природа религии такова, что она является наиболее частным проявлением личности. Даже авторитарно организованные, максимально централизованные религиозные бюрократические структуры, такие как РПЦ, не способны добиться единообразия в своих рядах. Даже антидемократические идеологии, которые проповедует две крупнейшие по численности религии России — православие и ислам, не способны перечеркнуть, как это ни парадоксально, демократизирующего влияния религии в современном российском обществе. При крайней слабости институтов гражданского общества и социально-политической пассивности населения религиозные общины становятся существенным ресурсом социально-политического развития.

При оценке роли религии в российской жизни¹⁸ следует учитывать, что влияние религиозных организаций на становление гражданского общества гораздо более значительно, чем можно предположить, исходя из показателей религиозности населения. Действительно, практикующих верующих в России мало. И даже среди практикующих православных большинство не участвует в жизни общин.

Но все же по всей стране есть православные монастыри и приходы, ведущие заметную социальную работу, применяющие различные формы солидарности верующих, хотя они и в явном меньшинстве. Православные приходы во многих населенных пунктах страны оказываются единственными формами самоорганизации граждан.

Действительно, протестантов, католиков, других религиозных меньшинств, для которых общинная жизнь и социальное служение — обычное дело, очень мало. По сравнению с США или даже самыми секуляризованными странами Европы религиозные организации как субъект гражданского общества — величина незначительная. Но на ситуацию следует посмотреть и с другой стороны: за 75 лет советской власти народ в России потерял всякие навыки самоорганизации. И в религиозной сфере положение еще не самое плохое. Для страны, в которой некоммерческие общественные ассоциации и институты общественного самоуправления очень слабы (порядка 6 тыс. религиозных организаций, реально формирующих общественное мнение, сплывающих своих членов, совершающих какую-либо социальную работу), это очень много.

Примечания

¹Статистическую оценку религиозности населения России и степени распространенности отдельных религий и конфессий см.: *Филатов С. Б., Лункин Р. Н.* Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социол. исслед. — 2005. — № 6.

²*Лункин Р.* «Русские» регионы России: степень православности и политические ориентации // Социол. исслед. — 2008. — № 4. — С. 27—37.

³Зло, но остроумно писал о московском духовном типе Г. Федотов: «В татарской школе, на московской службе выковался особый тип русского человека — московский тип... Он не рассуждает, он принимает на веру несколько догматов, на которых держится его нравственная и общественная жизнь. Но даже в религии есть для него нечто более важное, чем догмат. Обряд, периодическая повторяемость узаконенных жестов, поклонов, словесных формул, связывает живую жизнь, не

дает ей распознаться в хаос, сообщает ей красоту оформленного быта» (Федотов Г. Россия и свобода. — New York, 1981. — С. 119).

⁴Лукин Р. Федеральные округа и религия: между прагматизмом и «охотой на ведьм» // Frontier / Keston Inst. — 2004. — № 5. — Р. 37—44.

⁵Власть и религия // Воен.-промышл. курьер. — 2004. — 20—26 окт.

⁶Булатов В. Русский Север. — Архангельск, 1997, 1998, 1999. — Кн. 1—3.

⁷Шалыпин С. Религиозная ситуация на Русском Севере в исторической ретроспективе (XIII—XIX века). — Архангельск, 1997.

⁸Филатов С., Лукин Р. Другая Святая Русь // Дружба народов. — 2001. — № 5. — С. 165.

⁹Теребихин Н. М. Сакральная география Русского Севера (религиозно-мифологическое пространство севернорусской культуры). — Архангельск, 1993. — С. 146.

¹⁰Саратов. епарх. ведомости. — 1992. — № 3. — С. 12.

¹¹Рыженков С. Золотой век губернского человечества и паттерны регионального развития // Regions: a prism to view the slavic-euroasian world: Towards a discipline. — Sapporo, 1999. — Р. 73.

¹²Филатов С. Поволжье: 350 лет религиозного плюрализма // Дружба народов. — 1999. — № 8.

¹³Uzzell L., Filatov S. Religious Life in Siberia: The Case of Khakasia // Religion, State & Society [Oxford]. — 2000. — № 1.

¹⁴Римский С. Православная церковь и государство в XIX веке: Донская епархия: от прошлого к настоящему. — Ростов н/Д, 1998.

¹⁵НГ-религии. — 1998. — № 10.

¹⁶Франчук И. Як воювали запорижци? — Киев, 1917.

¹⁷Овчинников С. Войсковой гимн. — Краснодар, 1992. — С. 14.

¹⁸Филатов С. Христианские религиозные сообщества России как субъект гражданского общества // Отецеств. записки. — 2005. — № 6.

Русская Православная Церковь: итоги двадцатилетия религиозной свободы¹

■
Владимир Вигилянский

Двадцатилетие, конечно, условная дата. Что считать отправной точкой? Празднование 1000-летия Крещения Руси в 1988 г.? На Поместном соборе 1988 г. был принят новый Устав Русской Православной Церкви, однако условий его исполнения еще не было. Некоторый положительный сдвиг в отношении государства, ставшего во времена «перестройки» на путь либерализма, к РПЦ произошел, но только внешний. Скорее нужно говорить о знаменательном факте, каким стало избрание Поместным собором 1990 г. Патриарха Алексия II, а также принятие союзного закона «О свободе совести и религиозных организациях» (1 октября 1990 г.), российского закона «О свободе вероисповеданий» и вслед за этим упразднение в 1991 г. Совета по делам религии. Именно тогда было окончательно покончено с тотальным контролем над религиозными объединениями.

Напомню известный факт. В конце 1985 г. управляющий делами Патриархии митрополит Алексей (Ридигер) направил М. С. Горбачеву письмо, в котором поставил вопрос о пересмотре государственного законодательства, регламентирующего статус религиозных объединений. Позиция автора письма заключалась в том, что Церковь должна быть реально отделена от государства. Ответом на письмо было указание властей отстранить митрополита Алексея от должности управляющего делами, что и было сделано. Будущий патриарх в 1986 г. был отправлен из Москвы в «почетную ссылку» на Ленинградскую кафедру. Впрочем, всего лишь через четыре года упомянутый

Поместный собор летом 1990 г. уже проходил без какого-либо контроля и вмешательства со стороны государства.

Наследство, доставшееся Патриарху Алексию, если иметь в виду государственно-церковные отношения, было ужасающим. На территории СССР действовало, по сравнению с дореволюционным периодом, 12% приходов. За время правления богоборческой власти, по сведениям председателя комиссии по реабилитации жертв репрессий А. Н. Яковлева, было репрессировано около 500 тыс. священнослужителей, 200 тыс. из них было расстреляно². Практически полностью были уничтожены основные направления деятельности Церкви: миссионерская, социальная, просветительская, храмостроительная, паломническая. Только условно можно говорить о существовании в СССР монашеской жизни, издательской, производственной, научно-богословской и учебной деятельности Церкви. Разрешенная властями квота на эту деятельность имела формальный характер и даже в малой степени не отражала потребности православных верующих.

Можно долго перечислять вопиющие факты антирелигиозной деятельности советских властей на протяжении более 70 лет. Сейчас издано много книг и документов, посвященных этой проблеме, поэтому не буду на них останавливаться. Замечу только, что люди старшего поколения, проповедующие как марксистские, так и либеральные ценности, до сих пор не избавились от антирелигиозной мировоззренческой базы, внедренной в их сознание в советских школах, вузах и на партсобраниях и позволяющей им относиться к религиозному мышлению как к враждебной идеологии. В качестве примера можно привести недавнее письмо десяти академиков.

Даже сейчас мы можем наблюдать некоторые «белые пятна» в окончательном восстановлении нормальных отношений между Церковью и государством. До сих пор не полностью переданы назад отобранные советской властью православные святыни: монастыри, храмы и прилегающие к ним здания, мощи, чудотворные иконы, антиминсы, богослужебная утварь, в том числе чаши для причастия.

Не до конца законодательно закреплено право обладания церковным имуществом и землей. Нет окончательного решения проблем, связанных с налогообложением на религиозную деятельность, с государственными пенсиями священнослужителей, отсрочкой от призыва священнослужителей и студентов семинарий на воинскую службу и с признанием дипломов духовных учебных заведений.

Одной из первоочередных задач своего служения Патриарх Алексей поставил укрепление отнюдь не материальной или правовой жизни Церкви, но, как он выразился в первой же своей речи после избрания, «внутренней, духоносной». Надо было приложить все усилия для развития соборности: «Много вопросов встает сегодня перед Церковью, перед обществом и перед каждым из нас. И в их решении нужен соборный разум, нужно совместное решение и обсуждение их и на Архиерейских соборах и на Поместных соборах... Соборный принцип должен распространяться и на епархиальную, и на приходскую жизнь... От Церкви, от каждого служителя, от деятеля церковного ожидаются и дела милосердия, и благотворительности, и воспитания самых разных возрастных групп наших верующих. Мы должны служить примиряющей силой, объединяющей силой... Мы должны сделать все, чтобы способствовать укреплению единства святой православной Церкви».

Сразу после избрания Патриархом Алексием II Священный Синод принял решение об образовании двух новых очень важных для жизни Церкви синодальных отделов: по религиозному образованию и катехизации и по церковной благотворительности и социальному служению (до этого существовали Управление делами Московского Патриархата, Учебный комитет, Отдел внешних церковных связей, Комиссия по канонизации святых, Комиссия по богослужению, Синодальная библиотека). Кроме того, были организованы Всецерковное православное молодежное движение, которое потом было преобразовано в Отдел по делам молодежи, и Комиссия по делам монастырей. В течение последующих лет открылись другие синодаль-

ные учреждения: Богословская комиссия, Издательский совет, Отдел по взаимодействию с Вооруженными силами и правоохранительными учреждениями, Миссионерский отдел, Комиссия по экономическим и гуманитарным вопросам, Церковно-научный центр РПЦ «Православная энциклопедия», Патриаршая и Синодальная Библейская комиссия. Все эти отделы и комиссии должны были организовывать работу как внутри церковной ограды, так и вне ее, во взаимоотношениях Церкви с обществом и государством.

Политизация общественной жизни первой половины 1990-х годов, процессы распада СССР, кризис власти в 1991 г., противостояние ветвей власти в 1993 г. поставили перед священнослужителями важный вопрос о степени участия Церкви в государственной политике. Еще в заявлении Священного Синода 3 апреля 1990 г. было объявлено, что Церковь не может стать на сторону партийных интересов и связывать свою судьбу с тем или иным политическим курсом. На Архиерейском соборе 1994 г. был объявлен строгий запрет для епископов и иных священнослужителей на участие в предвыборных процессах и членство в политических партиях.

Патриарх Алексей сразу после избрания заявил о своей позиции: Церковь отделена от государства, но отнюдь не отделена от общества. В кризисные моменты общественной жизни в этот период Патриарх и Священный Синод после долгого перерыва стали обращаться к народу с особыми посланиями и призывами сохранять гражданский мир и не платить человеческими судьбами за эксперименты политиков. Например, во время августовского кризиса 1991 г. Патриарх, используя свой высокий авторитет, призвал участников противостояния воздержаться от применения оружия под угрозой отлучения от Церкви, а осенью 1993 г. был вместе с другими архиереями посредником в переговорах представителей законодательной и исполнительной власти. Кто знает, может быть, голос Патриарха в эти кризисные дни предотвратил полномасштабную гражданскую войну в нашем государстве?

Во времена, когда все противостояли всем, когда процессы дезинтеграции разваливали не только страну, не только государственные законы, но и законы нравственности, когда каждый брал суверенитета из народной собственности столько, сколько могло уместиться в его собственном кармане, Церковь в первой половине 1990-х годов оказалась уникальной гражданской силой, которая сохранила единство. СССР распался, однако единственное, что объединяло (и объединяет до сих пор) православных людей на постсоветском пространстве, — это принадлежность к Московскому Патриархату. Это относится и к Украине, Белоруссии, Молдавии, и к странам Прибалтики и Средней Азии. При этом нельзя сказать, что политические страсти в этих суверенных республиках и тенденции к сепаратизму не оказывали влияние на церковные проблемы. На территориях Украины, Эстонии и Молдавии появились самочинные церковные структуры, вышедшие из подчинения Московского Патриархата. Эта ситуация находила отражение в решениях Архиерейских соборов, Священного Синода и в выступлениях Патриарха в 1990-х годах, которые основывались на глубоком анализе причин религиозного сепаратизма.

Граждане Российской Федерации, даже далекие от религии, положительно оценивали позицию Церкви, вставшей над политикой и не базирующейся на сиюминутных ценностях. Доверие к Церкви среди граждан России по всем социологическим опросам было очень высоким, и почти все 1990-е годы Церковь в них стояла на первом месте. Рейтинг Святейшего Патриарха Алексия II среди 100 ведущих российских политиков за этот же период сохранял свою позицию от 10-го до 15-го места, а среди тех, кто положительно влиял на политику России, его место неизменно находилось в первой десятке (см. ежемесячные опросы «Независимой газеты»). Это было время, которое потом назвали Вторым крещением Руси. Многие священники вспоминают, что были периоды, когда им приходилось крестить по сто человек в день, причем большинство

новокрещенных были взрослыми. Миллионы людей желали сделать первый шаг к вере.

В нищей обескровленной инфляцией стране в основном с помощью верующих началось бурное строительство храмов и восстановление порушенных святынь. Начиная с 1989 г. и по настоящее время в среднем количество храмов, в которых возобновляется богослужение, увеличивается в год на тысячу. Кто-то пошутил, что, пользуясь экономическим языком, «церковный ВВП» за этот период увеличилось в несколько раз.

В Москве, например, где правящим архиереем является Патриарх Алексий³, количество храмов, в которых проходят богослужения, увеличилось за эти годы в 15 раз (с 40 до 590). До 1990 г. в столице был один монастырь, сейчас — 8 плюс 16 монастырских подворий. В черте города действуют 3 семинарии и 2 православных вуза (раньше не было ни одного учебного заведения). Православными себя считают по разным опросам от 70% до 85% населения столицы. При этом храмов в Москве катастрофически не хватает, церкви в воскресные и праздничные дни за пределами Центрального округа переполнены. Ощущается недостаток и в церковнослужителях — на 10-миллионный город всего 800 священников (сейчас в Москве служит более 1700 священнослужителей, считая монастырское духовенство и дьяконов).

Огромную просветительскую и катехизаторскую работу проводят церковные издательства и СМИ. Помимо изданий миллионными тиражами Библии, Евангелия, богослужебной и сугубо церковной литературы, издательства выпускали в эти годы исторические, мемуарные, научно-популярные, философские, справочные и художественные издания, причем тиражи их во много раз превышают выпуски светских издательств. Это объясняется четко налаженной системой распространения, отсутствующей у нецерковных издательств. Я, например, знаю книги современных церковных писателей и проповедников, которые изданы полумиллионными (и более) тиражами. В этом случае действуют исключительно эконо-

номические законы спроса и предложения. В некоторых московских церковных книжных магазинах продаются до нескольких тысяч названий книг, рассчитанных на самых разных покупателей — бедных и богатых, образованных и малообразованных. Изучение церковного книгоиздания за последние двадцать лет даст богатую пищу для исследований историков, социологов, книгovedов, экономистов, богословов, публицистов.

Еще один немаловажный аспект церковной деятельности Патриарха, да и любого священнослужителя — это проповедь нравственных законов, обращенная как к прихожанам Церкви, так и к обществу. С первых дней своего служения Патриарх стал предостерегать общество о последствиях нарушения этических норм и индифферентного отношения к порокам, приводящим к развалу института семьи, а в целом — государства. С болью сердца священнослужители постоянно говорили об отсутствии воспитательного компонента в школьном образовании, о пренебрежении к традиционным ценностям, о пропаганде насилия и разнузданного поведения в средствах массовой информации, о разрушительном воздействии алкоголя и наркомании. Церковь первая заговорила о демографической проблеме России, но в начале 1990-х годов это был глас вопиющего в пустыне.

Именно в это время школьные учителя поняли: что-то надо делать с детьми, которые были отлучены от традиционных ценностных ориентиров и значительное количество которых по опросам социологов мечтало быть киллерами (мальчики) и проститутками (девочки). Кроме того, преподаватели к началу 1990-х годов столкнулись со страшной статистикой, свидетельствовавшей о повышении числа особо опасных преступлений не только среди подростков от 14 лет и старше, но и среди детей от 8 до 14 лет. Всем, особенно родителям и педагогам, стало понятно, что общество не выработало никаких идеологических и нравственных противодействий ни беспризорности, ни преступности, ни наркомании, ни половой распущенности среди подрастающего поколения. С другой

стороны, все понимали, что Церковь имеет апробированную веками систему ценностей, способную противостоять как невежеству, так и этическим искривлениям.

Сейчас многие уже забыли, что именно школьные учителя инициировали массовый приход священников в российскую школу в начале 1990-х годов. Процесс этот носил стихийный характер. Очень важно понять, что не Церковь направила в школу своих священнослужителей, а сама школа призвала их к этому служению. Причем надо учесть, что школ в России по количеству больше, чем священников, раз в десять, что многие священники не были подготовлены к преподаванию, что даже те, кто мог бы вести уроки в школе, не могли физически это делать в силу занятости на приходских послушаниях.

Я вспоминаю, как и ко мне обратились в 1996 г. из школы для особо одаренных детей при МГУ, чтобы я во внеурочное время приезжал раз в неделю для проведения таких занятий. Ни для кого из учеников это не было обязательно, я не давал никаких заданий, это были вольные собеседования со школьниками и, главное, с учителями. Каждый раз состав слушателей обновлялся: одни уходили, другие приходили. Я поражаюсь, что самая элементарная информация об истории нашей страны, о Православии, о Евангелии, о связи религии с русской культурой и литературой слушателям была абсолютно неизвестна. Многие простые вещи, о которых я говорил, иногда воспринимались как откровение. Вопросы, которые мне задавали учителя, и некоторые их высказывания таили в себе такие вопиющие пустоты в образовании, что в пору было кричать караул.

В связи с преподаванием основ религии могу сослаться на статистику, анализ которой провела социолог Зинаида Пейкова⁴. По ее свидетельству, в 1995 г. 40% студентов одного из вузов отвечали, что «необходимо ввести курс по религии и атеизму» даже без добавления слова «факультативно», а с добавлением «факультативно» — еще 22%. Это не учитывая колеблющихся. Сами же родители в большинстве своем хотели бы, чтобы их дети получили знания

о религии, причем в раннем возрасте: на вопрос «Как Вы считаете, Вашим детям первые сведения о религии нужно давать уже в раннем возрасте или позже?» ответы были такие: «В раннем возрасте» — 64,5%, «Позже» — 17,1%, затруднились с ответом 18,4%. В 1995 г. 78% населения России были за преподавание религии, в том числе 22,5% — за обязательное и еще 55,5% — за факультативное, причем и то и другое в государственной школе.

Все эти факты свидетельствует, что в истории Церкви 1990-е годы останутся как период уникального церковного подъема, небывалого духовного возрождения, восстановления многих насильственно прерванных отечественных просветительских и миссионерских традиций, возобновления широчайшей по масштабам деятельности духовного, культурного и социального служения Церкви.

Однако будущий историк, который пожелает узнать, какова была роль Русской Православной Церкви в обществе в первое десятилетие после освобождения ее из большевистского пленения, и для этого обратится к некоторым газетам и журналам, называвшим себя демократическими, обратит внимание на существенное несовпадение объективных показателей, некоторые из которых я выше привел, с тем, что было написано о Церкви за эти годы. Мало того, историк этот обнаружит, что Русская Православная Церковь была для некоторых изданий объектом самой настоящей информационной войны.

На протяжении 1990-х годов РПЦ и ее служители претерпели со стороны ангажированных журналистов и ложь, и клевету, и сознательную дискредитацию, от которых она не успела отвыкнуть со времен диктата коммунистической идеологии. Антицерковная направленность некоторых газет и телепередач стала в этот период более чем очевидной, обнаруживая черты стратегически разработанной и идеологически вооруженной политики. Анализ светской прессы, освещавшей события церковной жизни, свидетельствует, что за всем этим стоит целенаправленная и осознанная деятельность общественно-политических сил, которые хотели бы подорвать автори-

тет Церкви в обществе, внедрить ее мифологизированный, негативный образ в сознание наших соотечественников и оттеснить ее в некие маргинальные социальные сферы, в лучшем случае, в этнографическое гетто.

Особенно показательны в этом отношении массовые антицерковные кампании, которые время от времени вихрем проносились по определенным печатным изданиям. То это было в связи с воссозданием храма Христа Спасителя, то в связи с экономической деятельностью Церкви, то в связи с проблемой возвращения церковного имущества, отнятого у Церкви после переворота 1917 г., то в связи с реакцией Патриарха и Синода на показ по НТВ кощунственного фильма Мартина Скорсезе «Последнее искушение Христа», то в связи с принятием закона «О свободе совести...», то в связи с церковной позицией по поводу захоронения лжеостанков царской семьи, то в связи с несостоявшейся встречей Патриарха и папы Римского, то в связи с «духовником» В. В. Путина, то в связи с общественной и социальной деятельностью РПЦ и ее Предстоятеля, то в связи с внутрицерковными конфликтами.

Во всех этих кампаниях наличествовала предельная концентрация негативных в отношении Церкви публикаций в одно и то же время и в одних и тех же изданиях, жесткая цензурная политика в отношении оппонентов, «демонизация» жертвы, жонглирование политическими обвинениями, откровенная клевета, замалчивание реальных фактов и применение способов полемики, находящихся за гранью этических норм.

Главная особенность этих кампаний заключалась в том, что во всех конфликтных ситуациях большинство светских печатных изданий никогда не предоставляло слово церковной стороне. Поэтому позиция Церкви по тому или иному вопросу почти всегда претерпевала значительные искажения. Цензура времен «развитого социализма» сменилась на не менее свирепую цензуру либеральную. Приведу несколько примеров.

Журналист Яков Кротов, который прекрасно знал, что тексты патриарших воззваний нигде в светской

печати не появляются и поэтому его никто не сможет поймать за руку, писал, что патриаршее Обращение по поводу Вильнюсских событий 15 января 1991 г. не дает оснований говорить, что он «осудил использование силы советскими войсками»⁵. Что же мы читаем у Патриарха? «Со всей определенностью должен сказать: использование военной силы в Литве является большой политической ошибкой. На церковном языке — грехом»⁶. В той же статье Я. Кротов заявлял: «В критический момент Патриарх не осудил путчистов, а лишь просил о возможности выслушать Горбачева... В решающую ночь с 20-го на 21-е Патриарх подписал текст, где ни слова о заговорщиках, а сказано абстрактно... Если бы победил ГКЧП, Патриарх с возмущением сказал бы, что он же предупреждал эту банду смутьянов: насильственные действия Церковь не благословляет»⁷. Но Я. Кротов сознательно вводил в заблуждение читателей, скрывая от них текст Заявления Патриарха, в котором он в дни, когда Москва была заполнена танками, обращался к ГКЧП, к тем, «кто поднимет оружие на своего ближнего, против безоружных людей», именно им Патриарх грозит «отлучением от Церкви», именно к ним, а не к «смутьянам-демократам» он обращался: «Я прошу солдат и их командиров вспомнить, что цену за человеческую жизнь не может назначить и уплатить никто»⁹.

До и после показа по каналу НТВ 9 ноября 1997 г. фильма «Последнее искушение Христа» Патриарх и Священный Синод сделали заявления, в ответ на которые была предпринята развязная атака СМИ на Русскую Православную Церковь. Не стоит даже упоминать о том, что заявления Патриарха и Синода нигде в светских СМИ не были опубликованы. Журналисты иногда ссылались на них, даже цитировали, но в большинстве случаев искажали до неузнаваемости, интерпретируя их в свою пользу, а порой откровенно приписывая им отсутствующие в них идеи. Например, один автор фразу из обращения Патриарха к президенту, председателям палат Федерального собрания, главе

правительства и мэру Москвы «не остаться безучастными к оскорблению религиозных чувств своего народа» изложил как просьбу Церкви «покачать НТВ»¹⁰, другой написал, что Патриарх якобы призвал «большую четверку... разобраться с НТВ»¹¹ (курсив мой. — В. В.).

Светская цензура, не пропускающая на страницы газет какие бы то ни было церковные документы, извратила заявление Священного Синода от 6 марта 2000 г., пытавшегося вступить за права всех (не только православных) граждан России и предотвратить тотальный контроль над ними посредством электронного учета всех платежей. При этом Синод предостерегал верующих людей, что «не следует бояться внешних символов и знаков» и что идентификационные номера не следует связывать с «печатью Антихриста». Однако «Известия»¹² не только скрыли истинную правозащитную подоплеку заявления Синода, но и приписали ему диаметрально противоположный смысл — что якобы Православная Церковь своим заявлением пытается потрафить «радикальной и малообразованной части прихожан, склонных верить в “пришествие Антихриста на 2000 год” и во всевозможные заговоры». Закавыченная фраза в рассуждениях «Известий» о пришествии Антихриста в 2000 г. выглядит цитатой из заявления Синода, хотя такой фразы, естественно, там нет. Но читатель никак это проверить не мог, поскольку документ не опубликован.

Либеральная цензура, не пропускающая на свои страницы общественно значимые заявления и обращения Патриарха и Синода, поставила в неловкую ситуацию одного известного писателя, написавшего, что он поражен молчанием после взрывов в Москве и Волгодонске «претендующей на духовное лидерство» Церкви¹³. А ведь было специальное заявление Патриарха от 13 сентября по поводу взрывов жилых домов, был указ Патриарха служить в храмах всей России панихиды по невинно убиенным. Многие московские приходы вели сбор денег и вещей для семей, пострадавших от террористических актов, монахи Николо-Перервенского монастыря постоянно служили панихиды на месте взрыва, там была заложена

часовня в память о погибших. Патриарх в те дни сделал еще одно заявление — о поддержке беженцев из Чечни.

С помощью тотальной цензуры светская пресса могла свободно манипулировать любыми фактами, в том числе и вымышленными, для дискредитации Церкви. Нарушающие профессиональную этику журналисты знали, что издания, где они опубликовали свои инсинуации, никогда не напечатают опровержение, что ни один священнослужитель никогда, ни при каких обстоятельствах не подаст в суд на журналиста о защите своей чести и достоинства в том числе и потому, что по церковным канонам не должен судиться у «внешних».

Любопытно, что эти нападки осуществлялись по методологии, разрабатывавшейся на протяжении советских десятилетий кафедрами научного атеизма, существовавшими во всех вузах СССР. Когда сегодня говорят о том, что большевизм не изжит из сознания российских людей, имеется в виду и эта идеология «воинствующего атеизма».

И если вьедливый историк захотел бы найти нечто общее между газетами радикальных коммунистов ампиловского толка и суперлиберальными изданиями, он неожиданно обнаружил бы множество совпадений именно в отношении к Русской Православной Церкви. Он узнал бы, что в России о православии «ни один писатель или поэт ни разу не обмолвился добрым словом», что «застывшая в своем самодовольстве православная Церковь находится в стороне от главных проблем России»¹⁴, что «Русь была загнана в православие мечом и пинками», что «православие является тоталитарной ветвью христианства», что оно наиболее близко к язычеству и что «подавляя личность прихожанина, православие не требует от него духовной самодисциплины, соблюдения в жизни принципов веры»¹⁵, что в православном храме «в кадилльном дыму проповедуются покорность и смирение, все время звучит слово — раб; в душной казарме, этой узаконенной тюрьме, где уставом, где кулаком и пулей вбиваются в человека подчинение и покорность»¹⁶, что «Церковь как институт — самое яркое, зримое и доказательное во-

площение “дьявола”, т. е. Зла на планете»¹⁷, что «принципально важным для любого православного верующего является НЕВЕРИЕ»¹⁸, что «во все времена и во всех государствах церковь играла роль спецслужб»¹⁹, что «одна из наиболее пагубных вещей для России — православная церковь, темная, нетерпимая, стремящаяся к власти; не случайно все попытки раскола в этой церкви были выжжены огнем»²⁰... Но чаще всего авторы упомянутых изданий шли по пути наименьшего сопротивления — оскорбляли священников и простых верующих. Так, например, поступали и до сих пор поступают обычно журналисты «Московского комсомольца». Вот образчик зоологической ненависти журналиста газеты к православным людям: «Без зазрения совести они (священники. — В. В.) ковыряются своими нечистыми пальцами в людских душах... их ненависть к “миру сему” безгранична, по ним, чем для народа хуже — тем лучше... ...Каждый день я вижу, как невеселые мамы в темных платочках и длинных темных юбках ведут туда (в православную гимназию. — В. В.) таких же невеселых девочек, тоже в платочках и длинных юбках... ...Они (священники. — В. В.) завсегдагаи дурно пахнущих патриотических тусовок... они страшно вредят русской идее... они малограмотны и глупы... но главное — на них кровь Христова»²¹...

Подобные цитаты, свидетельствующие как минимум о невежественности и дилетантизме авторов, можно приводить километрами. Но это полбеды. Намного серьезнее выглядели политические обвинения в адрес Церкви, в частности в том, что происходит смычка Православия и фашизма, что истоки Холокоста надо искать в православной вере, что православное духовенство мечтает о реставрации коммунистического режима.

На мой взгляд, тогда в России из всех социальных, национальных или религиозных групп православное население испытывало от СМИ наибольшую дискриминацию и поправление прав. Особыми нападками подвергалась самая пострадавшая в годы коммунистического террора часть населения — православное духовенство, почти сто-

процентно истребленное в годы сталинских чисток. Ни на какую нацию, ни на какую партию, ни на какую профессию столько не обрушивалось потоков оскорблений, лжи, клеветы, сколько на священников и епископов.

Сейчас можно только гадать, кто был инициатором информационных войн против Церкви в 1990-е годы. Хотя кое-какие предположения, основанные на высказываниях зарубежных политологов, можно сделать. Еще в интервью «Независимой газете» 2 сентября 1993 г. американский специалист по России Збигнев Бжезинский заявил: «Русскому народу сейчас особенно важно не дать себя соблазнить. Опасность заключается в том, что на смену коммунизму может прийти некая форма традиционного православия, замешанная на шовинизме и выражающаяся в имперских рефлексах»²². В одном из номеров «Церковно-общественного вестника», приложения к парижской газете «Русская мысль», это утверждение излагается в откровенно беззастенчивом виде: «У русских сильно чувство национального самосознания, и русская политика всегда определялась некоторой единой идеологией. Русские религиозные традиции также ведут к укреплению национального чувства. По мнению американцев, все эти особенности способствуют сплочению русских против Америки, которое можно предотвратить, поощряя плюрализм во всех областях человеческой жизни, прежде всего в идеологической и религиозной. Таким образом, Америка заинтересована в укреплении и росте в России нерусских религий и философий, в том числе и католицизма, который является мощной международной силой»²³. И уж совсем беспрецедентный факт — письма сенаторов и конгрессменов США президенту России о том, чтобы в преамбуле закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» не упоминалась Русская Православная Церковь. Можно предположить, что некоторая часть российской политической элиты взяла эти идеи на вооружение и воплотила их в подведомственной ей печати.

В 1990-е годы в качестве флагмана мощной эскадры, ведущей войну с православной Церковью, а иногда вооб-

ще с религией, выступали разные издания. Одно время это был «Церковно-общественный вестник», печатавшийся и распространявшийся тогда в России 50-тысячным тиражом. Затем — газеты «Московский комсомолец», «Сегодня», «Общая газета», «Новые Известия» (отчасти «Новая газета», «Известия», «Итоги», «НГ-религии», «Московские новости», «Огонек», «Новое время», «Комсомольская правда», «Аргументы и факты»), т. е. самые тиражные издания, в результате чего все информационные войны до 2000 г. были Церковью проиграны.

Я подробно остановился на обзоре «демократических» СМИ в 1990-е годы и созданном ими образе Церкви только потому, что и до сих пор журналистские штампы о закрытости Церкви, ее реакционности и тяготении к фундаментализму, о невежественности ее священнослужителей, стремлении к власти в государстве и т. д. кочуют из издания в издание.

До поры до времени напору этих газет и журналов никак не могли противостоять ни провинциальная пресса, в массе своей лояльно относящаяся к Церкви, ни тем более «бумажные» церковные СМИ, не имевшие достаточных средств для распространения. Однако с 2000 г., с бурным развитием информационных агентств (в силу своей журналистской специфики они опираются на реальные, а не на придуманные факты, менее оценочны и более объективны), а также отечественных интернет-ресурсов ситуация начала меняться. Церковный голос стали слышать благодаря сравнительно дешевому Интернету (сейчас — более 2000 православных интернет-изданий). Кроме того, стали доступны электронные версии региональной прессы. Многие светские периодические издания, теле- и радиоконпании создали специальные отделы и программы, посвященные религиозным проблемам. В них работают специально обученные, в том числе и в церковных учебных заведениях, журналисты и редакторы. В таком контексте стали затруднительны обычные для антирелигиозной публицистики манипуляция фактами, намеренное сокрытие значимых для общества событий и диффамация. Сегодня ни одна из конфессий не может сравниться с РПЦ по уровню

открытости, самокритичности, демократичного обсуждения острых церковных и общественных проблем.

1990-годы были отмечены появлением уникального для вселенского Православия документа, принятого на юбилейном Архиерейском соборе 2000 г., — «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви». Работа по его созданию велась специальной комиссией, организованной по решению Архиерейского собора 1994 г. Практически все главы «Основ» предварительно обсуждались с экспертными группами ученых и специалистов самых разных областей знания. Документ состоит из 16 глав, в которых формулируется отношение Церкви к государству, политике, экономике, праву, науке, культуре, нравственности. В определенной степени «Основы...» стали откликом Церкви на вызовы современного общества, ответом на многие голословные обвинения антицерковных публицистов в том, что в современной Русской Православной Церкви якобы заложено тяготение к тоталитаризму, фундаментализму, национализму, шовинизму, чуть ли не к фашизму. После принятия социальной доктрины Церкви, мягко говоря, странно выглядят утверждения антицерковных сил, что Церковь якобы стремится к слиянию с государством, пытаясь заменить собой коммунистическую идеологию.

«Основы социальной концепции...» — документ не заверченный. В ряде его мест подчеркивается, что в связи с изменениями общественных условий отдельные положения могут развиваться и совершенствоваться.

К началу нового тысячелетия окончательно сформировались принципы соработничества и социального партнерства Церкви и государства. При этом надо помнить, что Церковь и государство несут в мире различные служения, что их цели и задачи на каком-то этапе могут совпадать, но они различаются по своей природе. Церковь преследует прежде всего духовные, религиозные цели, и ее миссия не ограничивается общественной деятельностью. «Сферы соработничества Церкви и государства, — сказал в своей речи Патриарх на Архиерейском соборе 2004 г., —

это, прежде всего, миротворчество, укрепление духовно-нравственного здоровья личности и общества, воспитания детей и юношества, забота об обездоленных, духовное попечение о воинах, об узниках, поддержка национальной культуры». Кроме этого, к общим задачам Церкви и государства относятся проблемы сохранения памятников истории и культуры, противоборство религиозной и расовой нетерпимости. Но самый насущный компонент партнерства, понятный каждому человеку, — это проблема социальной защищенности граждан России.

Каждый, кого интересует просветительская и социальная деятельность Церкви, может ознакомиться с цифрами, которые ежегодно публикуются в церковных СМИ. В 2006 г. в РПЦ на своем обеспечении было 113 церковных приютов, 1433 социальных учреждения (дома престарелых, богадельни, сестричества милосердия, благотворительные столовые, реабилитационные центры для наркозависимых). Церковь окормляет 2867 больниц, 1578 детских домов, 1892 иных социальных учреждения, 2072 воинских части, 1198 исправительных учреждений. За каждой из этих сухих цифр стоит огромная организационная, физическая, интеллектуальная и духовная работа священнослужителей, требующая поистине жертвенного служения. А ведь каждому священнику нужно еще и восстанавливать свой храм, и проводить богослужения, и заботиться о собственной семье. При этом церковнослужителей, как я уже говорил, на всю Русскую Православную Церковь, считая Россию, Украину, Белоруссию, Молдавию, дальше зарубежье, сегодня немного — всего около 30 тыс. человек, половина которых несет свое служение в России. По сравнению с другими социальными группами и профессиями духовенство в России занимает позицию в нижней части таблицы перечислений профессиональных сообществ.

Еще немного церковной социологии. На 2006 г. в РПЦ было 136 епархий и 171 архиерей, 27 303 прихода и 29 450 священнослужителей, 713 монастырей, 389 монастырских подворий и скитов, 15 992 монашествую-

щих. Имелось 5 духовных академий, 4 вуза, 37 семинарий, 38 училищ, 200 гимназий и лицеев, 9920 воскресных школ, в 11 184 общеобразовательных школах преподавались факультативы по «Основам православной культуры» (ОПК) или другие предметы духовно-нравственной направленности.

К сожалению, церковная социология до сих пор является способом манипулирования общественным мнением. Главным объектом этих манипуляций является вопрос о количестве православных. Ответ на него всегда под рукой. Однако диапазон цифр, предлагаемый социологами, колеблется от 1% до 85% населения Российской Федерации. В зависимости от того, какую цель преследует политик, публицист, государственный чиновник, религиозный деятель и т. д., и называется то или иное число. Убедительные подтверждения любой цифры, взятой из этой безмерной шкалы, можно отыскать в многочисленных статистических исследованиях и социологических опросах, проведенных за последние 15 лет.

Как церковный журналист, анализирующий светскую прессу о Церкви, я не раз сталкивался с недобросовестными публикациями на эту тему. Некоторые лица, не заинтересованные в возрастании роли Православия в государстве и обществе, прибегают к низшим показателям статистики: мол, религиозный фактор в общественной и политической жизни страны можно и не принимать во внимание, поскольку ходят в Церковь не больше полутора миллионов прихожан (на 15 тыс. храмов в России — в среднем по 100 человек на приход), т. е. всего лишь 1% населения.

Впрочем, чаще называется другая цифра — 3%, причем раньше ссылались на нее только светские исследователи, но к настоящему времени она настолько утвердилась в сознании людей, что ею стали пользоваться церковные публицисты. В этих случаях речь идет о тех, кого принято считать воцерковленными. Принципы воцерковленности для каждого исследователя тоже самые разные. Одни — самые строгие социологи — считают, что церковные люди — это те, кто с большой мерой сознательности от-

носится к своей вере, кто посещает церковь каждое воскресенье и каждый большой церковный праздник, кто знает церковные догматы и наизусть известные молитвы, кто не смешивает веру в Бога с суевериями, кто читает Евангелие и церковную литературу и т. п. Другие не так строго судят о прихожанах, им достаточно того, что люди участвуют в церковных таинствах: венчаются, крестят детей, собираются, исповедуются и причащаются.

На другом полюсе находятся те социологи и публицисты, которые оперируют совсем другими цифрами. По аналогии с исчислением количества мусульман или католиков они считают, что любой русский — это православный, как поляк — всенепременно католик, как араб — несомненно, мусульманин, как любой армянин — член Армянской церкви. Здесь применяется этнический принцип исчислений. Именно отсюда появляется цифра 85%.

Более строг в научном смысле подход, при котором в опросах спрашивают людей об их религиозной принадлежности. В зависимости от того, как поставлен вопрос, получаются цифры от 50% до 70%. Причем иногда сюда попадают люди, которые также считают Православие элементом своей национальной самоидентификации. Среди них даже встречаются такие, которые причисляют себя к атеистам.

Можно сколько угодно иронизировать по этому поводу, но на самом деле именно эти социологические данные, основанные на более или менее корректных опросах (сейчас в России устоялась цифра 52—55%), должны стать определяющими в решениях законодательной и исполнительной власти. Игнорировать православную направленность большинства населения страны было бы не только неправдой, но и большой ошибкой. Именно так и расценила политику президента США Билла Клинтона, занижавшего или даже не принимавшего во внимание религиозный фактор в общественной жизни России, команда американских политологов, готовивших предвыборную внешнеполитическую доктрину Джорджа Буша.

Мы ни в коем случае не должны говорить об этом массиве индивидуумов, считающих себя православными, как о людях церковных, но не принимать во внимание чаяния людей, их желание видеть себя в определенном контексте было бы тоже неправильно. Человек, называющий себя православным, тем самым устанавливает для себя определенный ценностный ориентир, более или менее четкие границы своего нравственного и социального бытия, указывает на pro и contra в духовной и идеологической сфере своего существования, вписывает себя в конкретный исторический и культурный план бытия. Отмахиваться от всего этого — значит не учитывать факторы, формирующие гражданское общество в России, а в конечном счете выступать против национальных интересов страны.

В Концепции национальной безопасности Российской Федерации, утвержденной указом президента от 10 января 2000 г., мы читаем: «Национальные интересы в духовной сфере состоят в сохранении и укреплении нравственных ценностей общества, традиций патриотизма и гуманизма, культурного и научного потенциала страны... Обеспечение национальной безопасности Российской Федерации включает в себя также защиту культурного, духовно-нравственного наследия, исторических традиций и норм общественной жизни, сохранение культурного достояния всех народов России, формирование государственной политики в области духовного и нравственного воспитания населения». В контексте этих слов становится понятно, почему большинство людей желает введения факультативного курса «Основ православной культуры» в государственной школе. Мое глубокое убеждение — 52—55% населения имеет право быть услышанными...

Но больше всего баталий среди социологов происходит на почве исчислений собственно прихожан Русской Православной Церкви. Существует целая плеяда ученых, которые со знанием дела, с пониманием церковных реальностей подходят к этой проблеме. Здесь в первую очередь следует упомянуть исследования В. Ф. Чесноковой,

Ю. Ю. Синелиной, Т. Вартазановой, З. И. Пейковой. По другую сторону баррикад находятся идеи, рассыпанные в работах и выступлениях Иннокентия Павлова, Д. Поспеловского, Д. Фурмана.

Вот данные Фонда «Общественное мнение» за 2001 г. Верующими, исповедующими Православие, считают себя 53% населения (другие религии — 10%). Посещают храм раз в месяц и чаще — 6%, несколько раз в год, но не реже, чем один раз в месяц, — 13%, один-два раза в год — 18%. Причащаются раз в месяц и чаще — 1%, несколько раз в год, но реже, чем один раз в месяц, — 9%, один-два раза в год — 8%. То есть идет речь о 18% населения. Это очень впечатляющие цифры.

Но все эти показатели очень важны для священнослужителей. Именно опираясь на них, мы, священники, должны строить свои программы по катехизации, просвещению верующих. Нам бы очень хотелось, чтобы эта многочисленная группа соотечественников, как раз свидетельствующая о религиозном возрождении, и чаще ходила в храм, и чаще причащалась, и регулярно читала Евангелие, и относилась к своей вере более сознательно, но требовать от них этого мы не можем, понимая, что беспощадная карательная машина тоталитарно-атеистического государства не только уничтожила десятки миллионов людей, но и страшно покорежила души оставшихся в живых. Лечить эти души нужно осторожно, в нынешней ситуации следует быть к ним более снисходительными, чем требовательными. Ведь Библия и Евангелие только в последние 15 лет разошлись в десятках миллионов экземпляров по России, лишь совсем недавно после 70-летнего перерыва возродилось религиозное просвещение — практически при всех городских и поселковых храмах, а также при монастырях создались воскресные школы, открыты сотни богословских курсов, училищ, семинарий, институтов, университетов, духовных академий. Работа над воцерковлением людей должна быть рассчитана на десятилетия.

Для всех же остальных — политиков, историков, социологов, обществоведов, чиновников и т. д. — остается

незыблемое число: 52—55% российских православных людей.

Некоторые опросы показывают весьма интересную тенденцию: Православие становится «городской» религией, более «мужской», «образованной» и «молодой». Молодая православная интеллигенция — это надежное во всех смыслах, неиспорченное поколение. Это люди, живущие в нравственном отношении по Божиим законам, стремящиеся к созданию крепких многодетных семей, относящиеся к делу ответственно, видящие в научной или служебной карьере возможность бескорыстно отдать людям свои знания и способности, а не потребительски использовать занимаемое ими положение. У нас много говорят о создании в стране гражданского общества, так вот нынешние христиане — это и есть костяк гражданского общества.

РПЦ является самой многочисленной религиозной общиной не только в России, но и в ряде других стран СНГ, старейшим институтом гражданского общества. Ее примиряющее и объединяющее слово не раз спасало страну от междоусобиц. Поэтому немаловажным аспектом ее деятельности становится межхристианский и межрелигиозный диалог, способствующий выработке единых принципов существования религий в секулярном обществе, установление единых взглядов на конфликты и пороки общества. Взаимоотношения с иными христианскими конфессиями регулирует в РПЦ важный документ, одобренный Архиерейским собором 2000 г., — «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию». С другими религиозными организациями РПЦ находится в постоянном взаимодействии и диалоге. Последним крупным событием в этой области был Всемирный саммит религиозных лидеров, организованный по инициативе Патриарха Алексия и председателя Высшего религиозного совета народов Кавказа шейха Аллахшукюра Паша-заде (3—5 июля 2006 г.). Саммит собрал глав и представителей христианских церквей, исламских, иудейских и буддистских общин, посланников индуистской и синтоистской традиций из 49 стран.

Подобные мероприятия, особенно такого уровня, строятся на уважении к убеждениям и традициям друг друга, демонстрируют приверженность его участников мировоззрению, вырабатывают нравственные устои, противодействующие религиозной и национальной розни, построению несправедливого мирового порядка, вырабатывают принципы искоренения в мире вражды, насилия, терроризма. В своей речи на саммите Патриарх напомнил участникам, что вековой опыт России свидетельствует о том, что люди разных вер могут жить вместе в мире, что в нашем регионе никогда не было религиозных войн, но, наоборот, сложился уникальный опыт гармоничного существования разных религий и культур. В итоговом документе Всемирного саммита религиозных лидеров отмечалось, что «...человек по природе своей религиозен. С самого начала истории религия играет ключевую роль в формировании мысли, культуры, нравственности, общественного уклада. Ныне роль веры в современном обществе возрастает, и мы желаем, чтобы религия продолжала служить прочным основанием мира и диалога между цивилизациями, а не использовалась в качестве источника распрей и конфликтов».

Одним из важных и уникальных проектов РПЦ последних лет стал выпуск многотомной «Православной энциклопедии», первый том которой вышел в свет в 2000 г. Этот проект стал не просто одним из многочисленных церковных изданий, но научным центром, которому придан статус синодального отдела. «Православная энциклопедия» призвана объединить разрозненные силы церковной науки, впервые аккумулировать знания, накопленные всей многовековой историей Православия. Над этим изданием работают тысячи авторов, среди которых не только богословы разных стран, но и ученые светских научных центров. К 2008 г. выпущен том, посвященный РПЦ, а также 15 алфавитных томов до буквы «Д». Это еще один пример продуктивного сотрудничества Церкви и государства, общественных и научных организаций, благотворителей.

Из тысяч научных конференций, симпозиумов, форумов, проводящихся под эгидой Церкви, выделяются своей масштабностью ежегодные «Международные Рождественские образовательные чтения». За 16 лет этот форум стал самым многочисленным и многосторонним в стране. В его рамках прошло более 100 конференций, семинаров и «круглых столов», объединивших около 7 тыс. интеллектуалов — ученых, работников культуры и просвещения, общественных деятелей и политиков из самых разных уголков страны и зарубежья. Именно здесь находят отражение актуальные проблемы жизни общества в его связях с христианством. В докладах и выступлениях участников формулируются вопросы выживания нашей цивилизации, ценностные ориентиры общества, рецепты выхода из политических и общественных кризисов, законодательные инициативы, способные отстоять права незащищенных слоев населения. Организация и работа «Рождественских чтений» еще раз доказывает, что в стране есть гражданская сила, связывающая свою деятельность с религиозным мировоззрением.

15 лет назад именно на «Рождественских чтениях» впервые прозвучало сочетание слов «Основы православной культуры», ставшее камнем преткновения для многих противников религиозного образования. Однако скандал с преподаванием «Основ...» разразился только в 2002 г., когда Патриарх Алексий II на «Рождественских чтениях» призвал вводить ОПК во все государственные школы: «Школа, выпавшая из традиции, школа, в которой не соблюдают преемственности поколений и не передают нравственных начал, — способствует только дальнейшему разрушению общества, а не созиданию его. Взрывчатое вещество растреления, будучи заложено в школу, может оказаться для народа более губительным, чем любые теракты. Думается, что пора распространить опыт преподавания “Основ православной культуры” на все государственные школы России. И не нужно бояться того, что среди учеников могут оказаться дети мусульман, иудеев, буддистов. Ведь достижения русской православной

культуры суть неотъемлемая часть мировой духовной сокровищницы, а тем более нашего образа мысли и жизни, веками объединяющего народ. Православие — вовсе не идеология, не набор абстрактных убеждений. Это жизнь, наполненная любовью ко Господу и к людям, добрым отношением ко всему творению Божию».

Введение курса ОПК в государственных общеобразовательных учреждениях вызвало шквал недовольства самых разных структур нашего общества. В СМИ возмущались депутаты, чиновники, политики, правозащитники, журналисты, учителя, атеисты. Отметились все, кто когда-либо выступал против Церкви.

Любопытно, что аргументация против ОПК почти совпадала как у крайне правых (Ирины Хакамады и некоторых представителей «Яблока»), так и у крайне левых (Геннадия Селезнева и некоторых представителей коммунистов). Впрочем, эта позиция совпадала и с советским Уголовным кодексом (ср. «духовное растрление несовершеннолетних» с высказыванием И. Хакамады о том, что с введением ОПК мы получим «зомбированных, серых людей, способных выполнять команды, но не способных формировать новые идеи»).

Главными орудиями в руках противников ОПК было утверждение, вопреки всем документам и высказываниям представителей Министерства образования и церковных деятелей, что преподавание «Основ православной культуры» *обязательно* для школьников. Эта дезинформация была публично дезавуирована, и тогда противникам ОПК пришлось на ходу перестраиваться и затем утверждать, что в российских условиях даже и добровольные факультативы на деле будут превращаться в принудительные. К этому же разряду доводов относятся утверждения о нарушении Министерством образования Конституции России. В основном делается упор на светский характер образования. Однако понятие «светский» ни в одном из правовых документов не объясняется как антоним понятию «религиозный». Но дело даже не в этом. Никто из религиозных деятелей не утверждает, что курс ОПК имеет

катехизический или миссионерский характер, наоборот, говорится о культурологическом и религиоведческом его направлении. Но даже если бы родители и их дети требовали от государственных властей введения сугубо религиозного предмета в школе, это не было бы нарушением законодательства России.

Кроме этого, был выдвинут аргумент, делающий акцент на многоконфессиональности и многонациональности России: православная культура якобы посетит разнь между гражданами. В ответ на это раздались объяснения, что в местах компактного проживания иных национальностей, кроме русского, может изучаться исламская (буддийская, иудейская) культура. Некоторые резонно спрашивали противников ОПК, почему православная культура, которая лежит в основе истории нашего общего государства и является живительным истоком для значительного большинства его населения, может быть оскорбительной и враждебной для жителей, исповедующих иную религию или принадлежащих иной культуре. Ответ на этот вопрос многое бы объяснил, но он так и не последовал. К тому же практика преподавания ОПК во многих регионах пока не привела ни к одному национальному и межконфессиональному конфликту, да и многие лидеры религиозных объединений в конце концов поддержали православную общественность в ее желании обучать детей своей культуре.

Такое же законодательное право имеют граждане практически всех стран Европы, где также проживает немало людей, принадлежащих к иной культуре и исповедующих иную (отличную от христианства) религию. Но ни о каких конфликтах там мы ничего не слышали.

Кстати, правозащитники в своем стремлении ограничить роль Православной Церкви в России часто ссылаются на законодательный и гражданский опыт «цивилизованных» стран Западной Европы. Однако практика религиозного обучения в этих странах значительно глубже, шире и богаче, чем в Российской Федерации. Во многих государствах религиозное обучение имеет даже обязательный характер (например, в Германии — в 13 из 16 земель).

Спор о введении в школу факультатива по «Основам православной культуры» практически выигран его противниками. Глас родителей, желавших, чтобы их дети изучали свою родную культуру, не был услышан ни исполнительной властью, ни Государственной думой. Мало того, летом 2007 г. было инспирировано письмо академиков, призванное авторитетным голосом ученых нейтрализовать гражданскую инициативу большинства населения страны. Я подробно рассмотрел эту тему, чтобы еще раз напомнить, что разговоры о слиянии Церкви и государства не имеют под собой никакой почвы.

И последнее, на чем хотелось бы остановиться, — это эпохальное событие в жизни не только Церкви, но и всего российского общества, произошедшее в мае 2007 г., — воссоединение Русской Православной Церкви Заграницы с Русской Православной Церковью Московского Патриархата, которое многими воспринимается как чудо. Ушло в прошлое разделение, вызванное политическими причинами, в первую очередь революцией 1917 г. и разразившейся вслед за ней Гражданской войной, исцелилась рана, которая кровоточила 85 лет. Знаменательно, что президент Путин отметил это событие «поистине всенародного, исторического масштаба и огромного нравственного значения». Он подчеркнул, что возрождение церковного единства — «это важнейшее условие для восстановления утраченного единства всего “русского мира”, одной из духовной основ которого всегда была православная вера». Этому событию предшествовала огромная работа, которая велась Патриархом и предстоятелем РПЦЗ митрополитом Лавром. Впервые вопрос о воссоединении прозвучал на Поместном соборе 1990 г., на котором произошло избрание Патриарха Алексия II. Теперь уже ясно, что без усилий Патриарха воссоединение осталось бы только мечтой. В этом контексте вспоминаются слова Патриарха в день его избрания, которые я цитировал в начале: «Мы должны служить примиряющей силой, объединяющей силой».

В наш век предательств, разделений, расколов, противостояний подписание Акта о воссоединении — еще

одна яркая иллюстрация того, что Русская Православная Церковь несет в себе потенциал оздоровления нации.

Примечания

¹ Названия религиозных организаций, термины и титулы духовных лиц даны в транскрипции автора. — *Примеч. ред.*

² Известия. — 1995. — 29 нояб.

³ Книга была подготовлена до кончины Алексия II. — *Примеч. ред.*

⁴ Пейкова З. Об отношении к религиозному образованию в странах демократии // Радонеж. — 2002. — № 10.

⁵ Континент. — 1999. — № 100. — С. 304.

⁶ Журн. Моск. Патриархии. — 1991. — № 4.

⁷ Континент. — 1999. — № 100. — С. 303–304.

⁸ Журн. Моск. Патриархии. — 1991. — № 10.

⁹ Там же.

¹⁰ Новые Известия. — 1997. — 26 нояб.

¹¹ Новая газ. — 1997. — № 49.

¹² Известия. — 2000. — 10 марта.

¹³ Общая газ. — 1999. — № 39.

¹⁴ Независимая газ. — 1997. — 23 авг.

¹⁵ Известия. — 2000. — 3 февр.

¹⁶ Новый мир. — 1999. — № 8.

¹⁷ Общая газ. — 1999. — 18–24 марта.

¹⁸ Вечерняя Москва. — 1998. — 19 нояб.

¹⁹ Новая газ. — 1998. — 12 окт.

²⁰ Познер В. // Marie Claire. — 1999. — № 12.

²¹ Моск. комсомолец. — 1999. — 1 окт.

²² Независимая газ. — 1993. — 2 сент.

²³ Штаркман Ф. Католические интересы в России: попытка анализа // Церк.-обществ. вестн. — 1997. — № 2.

Актуальные проблемы свободы вероисповедания и деятельности религиозных объединений

Анатолий Пчелинцев

Процесс формирования правовых основ свободы вероисповедания и деятельности религиозных объединений в России, несмотря на очевидный прогресс в данной сфере, складывается довольно трудно, и каждый последующий шаг на этом пути приходится преодолевать с большими сложностями. Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ, например, родился в нелегкой борьбе различных представлений о том, что он должен гарантировать и в каком направлении ему развиваться. Именно в этом законе как ни в каком ином нашли отражение различные методологические и теоретические подходы его создателей, их конфессиональная ангажированность. Причина лежит в том, что вопросы религии и веры — один из важнейших элементов выражения мировоззрения личности, ее культурной идентичности. Отсюда повышенная эмоциональная чувствительность этой темы, определяющая особую остроту ее обсуждения, что вызывает больше сложностей, чем какие-либо другие вопросы прав и свобод человека. Многим российским гражданам, убеждения которых формировались при недостатке свободы и жестком идеологическом прессинге, до сих пор трудно свыкнуться с мыслью, что в обществе могут быть представлены различные мировоззрения, в том числе и религиозные, представители которых имеют гарантированные конституционные права.

В этой связи особую актуальность приобретает методология исследования проблем свободы вероисповедания

и деятельности религиозных объединений (мировоззренческий компонент, терминология, междисциплинарный подход и др.).

Мировоззренческий компонент исследования

Юридической науке известно немало работ по проблемам свободы вероисповедания и деятельности религиозных объединений, содержание и выводы которых определялись мировоззренческой позицией авторов. Так было и в советский период, когда доминировал атеистический подход. Работы с явно выраженной мировоззренческой позицией нередко встречаются и сейчас.

Все многообразие мировоззренческих аспектов методологии исследования по этой тематике можно свести к двум основным, принципиально отличающимся друг от друга формам культуры мышления — апологетике как иррациональному приему исследования и особой форме восприятия окружающего мира и научному рационализму как наиболее универсальному методу познания.

Апологетический подход, в свою очередь, можно разделить на религиозный и атеистический.

Религиозный подход включает в себя теологическое обоснование свободы человеческой личности вообще и религиозной свободы в частности. Обоснование свободы как части божественного плана встречается в рамках православия, католицизма, протестантизма, ислама, иудаизма и других конфессий. Николай Бердяев отмечал: «Свобода вкоренена в царство духа, а не в царство кесаря. Кесарь никому не хочет давать свободы. Она получается лишь через ограничение царства кесаря»¹. Современный христианский автор пишет: «Бог очень любит свободу. Для Него это что-то очень важное и ценное. И когда свобода попирается, это причиняет Богу боль»².

Ученый, являющийся носителем религиозного мировоззрения, не всегда ограничивается лишь разумным аспектом. Он верит в определенные вещи и воспринима-

ет их сквозь призму собственного религиозного опыта. Верующий полностью предан своим религиозным взглядам и религиозному миропониманию и, как правило, стремится разделить собственную веру с другими людьми. Однако он не может сделать это иначе как на основе идей, присущих вероучению, которое он разделяет. Размышляя, например, о проблемах свободы вероисповедания, верующий не может не использовать соответствующие доктрины, признанные в его конфессии. Как известно, за последние годы все крупнейшие российские централизованные религиозные организации приняли такие доктрины, в которых они выразили свои принципиальные позиции по проблемам свободы совести и религии. Эти позиции в ряде случаев даже стали неотъемлемой частью вероучения отдельных конфессий. Например, согласно «Основам вероучения» Совета церковью евангельских христиан-баптистов (глава «Церковь и государство») «отделение церкви от государства и свобода совести отвечает принципам Евангелия»³. В другом основополагающем документе — «Семь принципов веры баптистов» шестой принцип так и звучит: «Свобода совести для всех». Там же записано, что «всякое преследование инакомыслящих противоречит Писанию и никогда не может быть желательным примером при евангелизации мира»⁴. В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви», принятых юбилейным Архиерейским собором в 2000 г., наоборот, указывается, что «утверждение юридического принципа свободы совести свидетельствует об утрате обществом религиозных целей и ценностей, о массовой апостасии и фактической индифферентности к делу Церкви и к победе над грехом»⁵. Кроме того, в святоотеческой православной традиции и в современных православных позициях содержатся принципиальные идеи приоритета общего над частным, соборности, симфонии духовной и светской власти, неоднозначно оценивается идея прав человека и т. п.

Становится ясно, почему такие общепризнанные ценности, как демократия, права человека, свобода совести и религии не всегда находят полную поддерж-

ку в работах ученых, принадлежащих к православной конфессии.

Получается, что ученый — последователь той или иной религии свободен в научном поиске только в тех рамках, которые предоставляют ему вероучение и религиозная традиция. Если же взгляды ученого на тот или иной предмет общественной жизни серьезно расходятся с официальной религиозной позицией, то он оказывается в сложной ситуации религиозного отступника. Эта достаточно серьезная морально-этическая проблема, и решается она по-разному. Некоторые религиозно ориентированные ученые, чтобы избежать осложнений, стараются обходить острые углы и не касаться в своих исследованиях спорных положений. Другие, наоборот, становятся пропагандистами уже принятой религиозной доктрины. Религиозная деформация ученого может быть весьма заметной и выражаться в неприятии любых иных точек зрения. Лексика таких исследователей нередко эмоционально окрашена и содержит ссылки на высшие духовные авторитеты и Писание.

Неизбежно напрашивается вывод, что результаты исследования у последователей разных религий иногда могут серьезно отличаться.

Атеистический подход. Атеизм как особая форма мировосприятия непосредственно касается религии. В его основе лежит та же вера, но только в отсутствие Бога.

Нетрудно предположить, что сугубо атеистический догматический подход также не является объективным и научным. Господствовавшая в течение длительного времени теория отмирания религии и вреда, который она якобы приносит коммунистическому строительству, выступала в качестве объективного препятствия развития государственно-конфессиональных отношений, сковывала свободу научного поиска. Большинство работ советского периода по этой тематике в силу известных причин не было свободно от цензурных ограничений и не содержало ответов на многие злободневные вопросы.

В сформировавшейся атмосфере жесткого идеологического диктата и всевластия административно-командной системы безусловное предпочтение отдавалось доведению до сведения широкой аудитории официальной позиции по проблемам свободы совести. В качестве ее выразителей и толкователей обычно выступали партийные идеологи и государственные служащие высокого ранга. Среди вторых чаще всего фигурировали руководители Совета по делам религии при Совете Министров СССР, публикации которых издавались огромными тиражами. В них обосновывался «демократический характер советского законодательства о культурах», критиковались формализм и ограниченность буржуазного понимания свободы совести, отвергались обвинения в преследованиях верующих за их убеждения, в установлении жестких ограничений деятельности религиозных объединений⁶.

Такой воинственный атеистический подход был обусловлен логикой мировоззрения правящей партии, видевшей свою основную задачу в искоренении «религиозных предрассудков». Научным и объективным назвать его никак нельзя. В определенной мере он породил недоверие и к современной религиоведческой науке. В то же время необходимо отметить, что даже в условиях коммунистической идеологии были ученые с принципиальной гражданской позицией, которые невзирая ни на что объективно и всесторонне исследовали проблемы религии и государственно-конфессиональных отношений.

Научный рационалистический подход. В наши дни наука рассматривается как система развивающихся знаний, достигаемых посредством рациональных методик познания и выражаемых в точных понятиях, истинность которых проверяется и доказывается общественной практикой. При этом любая наука (за исключением, пожалуй, теологии) является рациональной. Рациональное мышление предполагает тщательное и всестороннее исследование какого-либо явления общественной и правовой жизни с применением широкого набора научного инструментария включая общие принципы и методы научного познания.

Вместе с тем следует заметить, что приведенная схема в определенной степени условна. Рационализм как метод научного познания в абсолютно чистом виде практически не встречается. В философии науки мировоззрение рассматривается как сложнейшая методологическая составляющая любого исследования с весьма непростой системой взаимозависимых связей и отношений. В основе мировоззренческого компонента исследования можно выделить немало промежуточных факторов, которые прямо или косвенно влияют на результаты научного поиска. Например, при исследовании онтологии права какую модель ученый возьмет за основу — естественно-правовую или этатистскую? Если этатистскую, то человеческим индивидам мало что остается, поскольку определение границ индивидуальной свободы является прерогативой государства. По сути речь идет опять же о мировоззренческих установках личности исследователя, о либеральном или консервативном стиле мышления, различие между которыми явственно проявляется и в подходах к пониманию свободы совести и религии. С либеральной точки зрения религиозная свобода есть прерогатива индивида, основанная на идее абстрактного равенства индивидов как таковых и независимости от государства. С консервативной же точки зрения свободны не индивиды, а коллективы. Получается, что идея фактического неравенства является доминирующей.

Совершенно очевидно, что в демократическом и плюралистическом обществе в среде ученых будут всегда представлены различные мировоззрения и связанные с ними подходы к научному поиску. Единого мировоззрения для всех с системой обязывающих нормативных предписаний как руководства к исследовательской деятельности общественной наука не знает. В этой связи важно выделить те принципы исследования в области свободы совести и религии, следование которым делает любую научную деятельность свободной от некоей заранее сформулированной заданности.

По мнению автора, целенаправленная деятельность по формированию и развитию научного знания в сфе-

ре свободы вероисповедания осуществляется на основе трех специфических мировоззренческих принципов методологии исследования.

Принцип объективности. Важнейшей предпосылкой объективности в изучении проблем реализации свободы вероисповедания является беспристрастность. В то же время необходимо осознавать, что полностью беспристрастным не может быть не один исследователь.

Говоря о светских людях, пишущих на темы религии и свободы совести, заместитель председателя Отдела внешних церковных связей Московского патриархата протоиерей Всеволод Чаплин заметил, что «...светская позиция по отношению к религии не беспристрастна. Светское мировоззрение это одна из сторон спора. Сторонники мировоззрения, которое считает, что все религии в равной степени истинны или в равной степени неистинны, мировоззрения скептического — не являются нейтральной стороной в религиозных спорах»⁷. Мнение о. Всеволода разделяет евангельский христианин профессор В. А. Бачинин. Он в более категоричной форме утверждает, что «...ученые, обладающие атеистическим сознанием (а они составляют абсолютное большинство в Академии наук и в системе высшего образования), ни сами не желают выходить из привычного состояния богоотрицания, ни своему народу этого не рекомендуют. Используемые ими доктрины прогресса, трансформации, модернизации выступают лишь идеологическими инструментами, способствующими переходам экономики, политики, права от одних форм социального зла к другим, как правило, еще более отталкивающим и опасным»⁸.

Однако в равной степени небеспочвенны и опасения ученых, высказывающих тревогу по поводу клерикализации науки и образования, что также не способствует объективному научному знанию. Достаточно вспомнить открытое письмо по этому поводу десяти академиков РАН, среди которых были нобелевские лауреаты Ж. Алферов и В. Гинзбург, направленное летом 2007 г. президенту России. В апреле 2008 г. в тот же адрес последовало пись-

мо за подписью более 1700 кандидатов и докторов наук из большинства регионов страны. В этих коллективных письмах ученые призвали главу государства остановить нарушения принципа светского характера государства, рост нетерпимости, лицемерия и конформизма в результате попыток введения в школах обязательного преподавания православного вероучения, а в вузах специальности «Теология». Эти письма вызвали широкий резонанс в обществе⁹.

Представляется, что путь к объективному научному знанию и преодолению взаимного недоверия науки и религии лежит в плоскости широкого и открытого диалога. Для настоящего ученого непредвзятая и беспристрастная оценка правовых явлений общественной и религиозной жизни является важнейшим критерием достижения научной истины. Объективный и не связанный ни с каким известным вероучением научный результат сам по себе уже есть некий абсолют сродни божественному откровению, к которому должен стремиться всякий исследователь.

С принципом объективности тесно связан *принцип воздержания от оценочных суждений об истинности того или иного религиозного мировоззрения*. «Попытка утвердить свои оценочные суждения вовне, — считает М. Вебер, — имеет смысл лишь в том случае, если этому предпослана вера в ценности. Однако судить о значимости этих ценностей — дело веры, быть может, также задача спекулятивного рассмотрения и толкования жизни и мира с точки зрения их смысла, но уже, безусловно, не предмет эмпирической науки в том смысле, как мы ее здесь понимаем»¹⁰.

Общественные науки, по мысли М. Вебера, должны быть так же свободны от оценочных суждений, как и науки естественные. На этом фоне весьма актуально замечание современного западного исследователя М. Томпсона: «Между наукой и религией есть знаменательное различие, которое заключается в том, что наука старается игнорировать личную реакцию ученого на изучаемый объект, тогда как неотъемлемой чертой религии является именно личная реакция»¹¹.

Это вовсе не означает, что ученый должен отказаться от собственных мировоззренческих убеждений и оценок. По мнению А. Н. Красникова, «...просто он должен оставить их за пределами науки и высказывать их не как ученый, а как частное лицо. Ценностные миры ученых, признающих одни и те же научные факты и даже законы, весьма отличны друг от друга и зачастую находятся в непримиримой борьбе»¹².

Таким образом, если согласиться с тем, что религиозное мировоззрение способно повлиять на результаты научного поиска, то юридическая наука не может игнорировать мировоззренческие позиции ученого. Особенно это касается фактов религиозного фанатизма в научной среде. Известны случаи, когда отдельные исследователи пытаются свое религиозное понимание окружающего мира перенести на тот или иной юридический предмет и придать ему некий сакральный смысл, который не подлежит обсуждению. Пытаясь быть современными и «прогрессивными», они предлагают свою религиозно окрашенную методологию исследования государственно-конфессиональных отношений, принося в жертву принцип научной беспристрастности. Например, доктор юридических наук Т. Н. Кильмашкина в качестве критерия истинного знания при исследовании деятельности религиозных объединений предлагает использовать «абсолютно истинную религию — православие и другие крупные традиционные созидательные вероучения»¹³. Другой ученый, В. В. Сколко, оценивает содержание свободы совести и государственно-конфессиональных отношений с позиций «истинных религий», «самочинных церквей» и «деструктивных сект»¹⁴. Такой упрощенно-вульгарный подход, попытки деления на «наших» и «не наших», хотя и востребованы среди незначительной части отечественных ученых, но по сути являются спекулятивными и малопродуктивными. Более того, они вредны для науки, поисковым инструментом которой не могут являться оценочные суждения ученого. В равной степени данное замечание относится и к той части атеистически настро-

енных ученых, которые оценивают религию и веру исключительно с отрицательной стороны, как пережиток прошлого.

Принцип толерантности является важным социально-культурным механизмом в условиях идеологического и конфессионального многообразия общественной жизни. Толерантность делает возможным нормальный процесс межличностного и межконфессионального общения, когда его участники стремятся не уподоблять партнера по диалогу себе, а, принимая его таким, каков он есть, вести диалог, взаимодействовать с ним, договариваться, совместно искать взаимоприемлемые решения по спорным вопросам. Такая модель общения позволяет не демонстрировать превосходство одного мировоззрения (религии) над другими, не навязывать их и не переманивать на свою сторону. Она требует уважения достоинства личности и религиозных взглядов другого и, следовательно, смягчения собственных нередко чрезмерных требований.

Подобное качество межконфессионального общения достигается с помощью целенаправленных усилий со стороны государственных институтов и гражданского общества, которые должны быть заинтересованы в межконфессиональной стабильности, мире и согласии.

Практика реализации требования толерантности в государственно-общественной сфере весьма многообразна. Например, в соответствии с требованиями ст. 17 и 18 федерального закона «О государственной гражданской службе Российской Федерации» от 27 июля 2004 г. № 79-ФЗ в ходе прохождения гражданской службы служащему предписывается не оказывать предпочтение каким-либо религиозным объединениям и соблюдать нейтральность, учитывать особенности различных конфессий и способствовать межконфессиональному согласию.

В основу понимания этой модели общения положено признание Декларации принципов толерантности, принятой на 28-й сессии Генеральной Ассамблеи ООН 16 ноября 1995 г. в Париже 185 государствами, в том числе

и Россией. Эта Декларация определяет толерантность как «...уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия культур нашего мира, форм самовыражения и способов проявлений человеческой индивидуальности. Ей способствуют знания, открытость, общение и свобода мысли, совести и убеждений. Толерантность — это свобода в многообразии. Это не только моральный долг, но и политическая, и правовая потребность. Толерантность — это добродетель, которая делает возможным достижение мира и способствует замене культуры войны культурой мира»¹⁵.

Как видим, современное понимание толерантности не сводится только к терпимости, поскольку такой узкий подход плохо согласуется с реалиями жизни и необходимостью решения проблем по кардинальному искоренению ксенофобии и дискриминации. Это более емкое понятие. Применительно к свободе вероисповедания это не только веротерпимость, а прежде всего открытость для диалога различных религий, уважение к достоинству личности инаковерующих.

Нормы толерантности, хотя косвенно и без упоминания этого слова, зафиксированы в ст. 19 и 29 Конституции Российской Федерации, которые содержат запрет на дискриминацию по религиозному и иным признакам. Данный запрет в рамках Конституции относится к одной из гарантий религиозной свободы и других основных прав и свобод человека и гражданина. Это относится и к поведению отдельных граждан друг к другу, и, в большей степени, к мирному сосуществованию различных религиозных и светских организаций в рамках единого государственного порядка.

Толерантность особенно важна в современной юридической науке, поскольку является важной частью концепции прав человека. Ученые-правоведы способны сыграть конструктивную роль, содействуя свободному и открытому диалогу и обсуждению, распространяя ценности терпимости и взаимоуважения, разъясняя опасность ксенофобии и различных идеологий, проповедующих религиозную неприязнь.

Толерантность имеет не только правовые, но и религиозные основания. Христианский ученый и публицист игумен Вениамин (Новик) сформулировал следующие утверждения, составляющие религиозное основание толерантности: «1. Равенство всех людей в их достоинстве и свободе, как сотворенных по образу и подобию Бога... Каждый имеет право на свое мнение, т. е. на непохожесть на других. Никто, кроме Бога, не обладает монополией на истину и правом на особую близость к ней. Эта автономия каждого человека обуславливается возможностью его прямого обращения (без посредников) к своему Первообразу-Создателю. Очень важно, что не государство и не общество наделяет человека этими качествами (хотя развиваются они при жизни в обществе), поэтому общество не имеет права их отчуждать.

2. В библейской традиции утверждается, что человек поврежден первородным грехом. Совокупности людей, коллективы, правящие структуры, государство также не гарантированы от ошибок. Никто не должен обладать монополией на истину. Памятование человека об этом учит человека скромности.

3. Существуют общеобязательные нормы поведения, зафиксированные в мировых религиях (не убивай, не воруй, не вреди и др.), нарушение которых не подлежит включению в сферу толерантности. Не случайно многие заповеди носят отрицательный (запретительный) характер. Нельзя требовать любви, но можно потребовать недопущения практического выражения ненависти»¹⁶.

Несмотря на то что требование толерантности все шире декларируется как один из принципов международного и российского конституционного права, религиозная нетерпимость и дискриминация по признаку отношения к религии сохраняются во многих российских регионах. В этой связи и в научном, и в практическом дискурсах важнейшей задачей настоящего периода является выработка конкретных правовых и социальных механизмов, направленных на развитие и утверждение в обществе норм толерантности. В частности, было бы

целесообразно вернуться к формулировке, содержащейся в законе СССР «О свободе совести и религиозных организациях» от 10 октября 1990 г. Статья 5 этого закона, в частности, гласила: «Государство способствует установлению отношений взаимной терпимости и уважения между гражданами, исповедующими религию и не исповедующими ее, между религиозными организациями различных вероисповеданий, а также между их последователями». Подобная формулировка могла бы украсить и Конституцию России.

В качестве дополнительного аргумента можно привести Основной закон ФРГ, который исключил возможность гарантии толерантности только лишь в смысле обычной «терпимости» определенного вероисповедания и мировоззрения, имевшее место в раннем немецком федеральном праве. Теперь к важнейшим конституционным принципам ФРГ принадлежит толерантность как уважение религиозных убеждений, отличных от религиозных убеждений других. Конституционный суд Российской Федерации постановил, что «свобода вероисповедания подчинена требованию толерантности» и в связи с этим требование толерантности образует ограничения для выражения религиозной свободы¹⁷. Наличие такого обязывающего требования в российском законодательстве и судебной практике могло бы способствовать выработке последовательной государственной политики в области формирования толерантности в российском обществе.

Итак, толерантность в сфере научных изысканий в области реализации свободы вероисповедания — это принцип правового порядка, который обязывает ученых выполнять свой гражданский долг путем терпимого отношения к существованию различных религий и мировоззрений и уважения личного достоинства их последователей, а также предполагает соответствующее поведение.

Безусловно, предложенный перечень принципов остается открытым и может быть расширен и углублен. Однако, по убеждению автора, уже сегодня эти прин-

ципы составляют ядро мировоззренческой парадигмы в методологии исследований свободы вероисповедания и государственно-конфессиональных отношений и должны быть взяты на вооружение учеными. Учитывая актуальность предложенных принципов, было бы целесообразно закрепить их в специальном обращении к ученым, принятом научным сообществом.

К вопросу о понятиях

Важным аспектом при анализе проблем, связанных с реализацией свободы вероисповедания, является терминологическая определенность и понятийно-категориальный аппарат как элементы законодательной техники. Наиболее очевидными в этой связи являются термины «традиционная религия», «секта», «религиозная организация», «предметы религиозного культа и почитания», «религиозная деятельность», «миссионерская деятельность», «богослужение», «государственная религиоведческая экспертиза», «прозелитизм» и некоторые другие. Сложность состоит в том, что большинство этих терминов не содержится и не раскрывается в законе «О свободе совести и о религиозных объединениях». В результате они искаженно понимаются в законодательстве субъектов Федерации, а также в правоприменительной практике, что неизбежно приводит к нарушению прав верующих и угрозе дискриминации религиозных объединений, деятельность которых оказывается на границе данных понятий. Кроме того, необходимо иметь в виду, что указанные термины неоднократно употреблялись в проектах законов, внесенных в Государственную думу различными субъектами законодательной инициативы. Однако при этом они также не раскрывались, заведомо допуская различное толкование одних и тех же понятий. Тем самым нарушался один из важнейших принципов нормотворческой деятельности — терминологическая определенность, без которой любой закон заведомо обречен на провал.

С учетом этого в законодательной технике последних лет активно используется метод, при котором в отдельной статье федерального закона раскрываются основные применяемые в нем понятия. По такому пути пошли и законодатели ближнего зарубежья.

Рассмотрим некоторые термины, заслуживающие повышенного внимания. Так, в научных публикациях нередко употребляются термины «традиционная религия» и «секта». Однако ни в Конституции России, ни в законодательстве они не определены. Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» содержит юридически нейтральные дефиниции — «религиозные объединения», которые делятся на «религиозные группы» и «религиозные организации» (ч. 2 ст. 6). Никаких иных терминов в данном контексте законодатель не применяет, хотя многие, очевидно, помнят, что в проекте преамбулы этого закона содержался термин «традиционные религии». Однако в дальнейшем законодатель от него отказался, и в тексте закона появилось иное определение: «Федеральное Собрание Российской Федерации... признавая особую роль православия в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры, уважая христианство, ислам, буддизм, иудаизм и другие религии, составляющие неотъемлемую часть исторического наследия народов России... принимает настоящий Федеральный закон».

Случайно ли исчез термин «традиционные религии»? Думается, нет. Порой отдельная фраза и даже одно слово в законе способны существенно повлиять на правоприменительную практику. Термину «традиционные религии», широко используемому в обыденной жизни, непросто дать нормативно четкое и однозначное толкование. С какого момента начинается традиция? Где хронологические, количественные и качественные критерии этого понятия? Сравните тысячелетнюю историю русского православия, прочно укорененного в русской культуре и традициях и более древнюю историю российского язычества, глубоко влияющего на жизнь и быт своих последователей. Вопрос: язычество — традиционная для

России религия? По логике — да. Но не все с этим согласятся, и кто-то будет доказывать обратное. Несомненно, такие споры хороши среди философов и религиоведов, но они губительны для правового акта, язык которого должен быть лаконичен, ясен и доступен для понимания. Он не должен содержать дефиниций, допускающих различное толкование одного понятия.

Вернемся к преамбуле федерального закона. Наряду с православием, исламом, буддизмом и иудаизмом в ней названы христианство и другие религии. Однако, во-первых, могут ли эти «другие» религии, например, молокане или духоборы, рассматриваться как часть исторического наследия России? Во-вторых, означает ли это неуважение к другим религиям, не названным в законе, — индуизму, конфуцианству и т. п., — не являющимся частью этого наследия. При нынешней формулировке преамбулы закона вопрос о традиционных религиях остается открытым.

Означает ли сказанное, что термин «традиционные религии» не имеет права на существование в отечественном законодательстве? Думается, что скорее такое право у этого термина имеется. Но в этом случае законодателю, очевидно, придется дать исчерпывающий перечень традиционных религий (без добавления «и другие») и возможные пути получения этого статуса. Подобный опыт имеется в ряде европейских государств. Например, в ст. 5 закона Литовской Республики «О религиозных общинах и сообществах» 1995 г. называются девять традиционно существующих в стране религиозных общин и сообществ, представляющих часть исторического, духовного и социального наследия Литвы. Это католики латинского обряда, католики восточного обряда, евангелисты-лютеране, евангелисты-реформаты, православные, старообрядцы, иудеи, мусульмане-сунниты и караимы. Чтобы получить статус государственного признания, т. е. традиционной религии, необходим срок не менее 25 лет после первичной регистрации в Литве¹⁸.

Похожий опыт имеется и в ряде других государств. То есть в рамках светской модели государственно-

конфессиональных отношений, схожей с российской, наблюдается определенная дифференциация религиозных организаций в зависимости от их исторического вклада в становление и развитие нации, культуры, быта и традиций народов. Государство при этом, как правило, занимает позицию благожелательного нейтралитета по отношению ко всем религиям.

Таким образом, несмотря на всю сложность вопроса, нельзя исключить в будущем возможность использования в отечественном законодательстве термина «традиционные религии». Однако сделано это должно быть максимально корректно, без ущемления прав и достоинства религиозных меньшинств.

Что касается термина «секта» (производное — «тоталитарная секта»), то он не является научным и в религиозоведческой научной литературе практически не используется. А так называемые «сектоведы» при использовании этого термина неоправданно расширяют его рамки, иногда охватывая им все конфессии, кроме православия. Подобный ненаучный подход нарушает логически-смысловую целостность русского языка и, как следствие, приводит к искаженной картине религиозного мира. Живучесть этого термина в современном русском языке связана с предрассудками, уходящими в историю. В дореволюционном законодательстве при наличии господствующей государственной религии все остальные религии были терпимыми либо гонимыми. Имелись даже понятия «зловредная» и «менее зловредная секта». К таковым царский режим относил, например, ряд протестантских течений, именуемых штундой. Напомним: все крупнейшие религии в начале своего пути были не более чем сектами. Важно отметить, что термин «секта» не содержится в основополагающих международно-правовых документах, касающихся области свободы совести. Правда, он встречается на национальном уровне в некоторых европейских государствах. Так, Парламентская комиссия Франции выработала даже критерии для определения секты, отнеся к ним де-

стабилизацию сознания, разрыв семейных и иных связей, огромные финансовые притязания, посягательства на физическую и психическую целостность, нанесение увечий, изоляцию, незаконную медицинскую практику, сексуальные посягательства, проституцию, вовлечение в свою деятельность детей и др.¹⁹ Это вызвало острую дискуссию среди религиоведов не только во Франции, но и во многих других странах.

Следует иметь в виду, что в соответствии с исторически сложившейся практикой, ментальностью русского народа и его культурой термин «секта» воспринимается в России менее нейтрально и терпимо, чем в Европе. Это слово по сути имеет оскорбительный оттенок. Не случайно Судебная палата по информационным спорам при президенте Российской Федерации в своем решении от 12 февраля 1996 г. № 4 (138) прямо указала, что данный термин в силу сложившихся в обществе представлений несет безусловно негативную смысловую нагрузку и, употребляя его, журналисты могут оскорбить чувства верующих²⁰. На некорректность употребления термина «секта» в официальных документах указывают и известные филологи²¹.

Следует также признать неудачной попытку законодателя в п. 1 ст. 6 закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» раскрыть содержание понятия «религиозное объединение». С учетом положений современной юридической и религиоведческой науки и норм международного права необходимо максимально широкое определение данного понятия: «Религиозным объединением признается добровольное объединение лиц в целях совместного исповедания и распространения одной религии».

Метод комплексного (межотраслевого) подхода

Современное развитие общественной науки характеризуется, с одной стороны, дифференциацией научных знаний, а с другой — интеграцией, взаимопроникновением

одних отраслей в другие. Этот процесс приводит к созданию новых отраслей научного знания, связывающих между собой ранее обособленные направления, однако стоящие, как правило, на стыке науки. Сущность такого подхода применительно к реализации свободы вероисповедания и деятельности религиозных объединений состоит в том, что эта проблема не может быть всесторонне, полно и объективно исследована только в рамках использования средств современной юридической науки без учета достижений научного религиоведения.

В самом деле, можно ли исследовать юридические аспекты, например, конституционного права на альтернативную гражданскую службу, предоставляемого гражданину в связи с его религиозными убеждениями, не рассмотрев вопрос, вероучения каких конфессий не позволяют верующему брать в руки оружие, принимать военную присягу и до каких пределов могут простираться эти убеждения. В последнее время получила достаточно широкое распространение проблема отказа граждан получать идентификационные номера налогоплательщика (ИНН) и новые общегражданские паспорта по причине якобы зашифрованного в них кода дьявола. В этой связи закономерен вопрос: это явление частного и локального характера, связанное с позицией отдельных духовных лиц в отдельных приходах, или проблема носит всеобщий и массовый характер и вытекает из доктринальной вероучительной позиции централизованной религиозной организации? От ответа на этот вопрос и масштабов распространения данных проблем во многом будет зависеть позиция законодателя. Подобных проблем, стоящих на стыке юриспруденции и религиоведения, немало, поскольку религия и светское право как нормативные системы тесно связаны. Являясь самыми мощными регуляторами общественных отношений, они взаимно переплетаются и нередко дополняют друг друга. Более того, в некоторых странах каноническое право господствующей религии может быть возведено в ранг общеобязательной нормы для всех граждан. Например, в некоторых исламских го-

сударствах шариат является основой правовой системы данных государств.

Очевидно, в связи с важностью этого вопроса практически во все новейшие учебники по научному религиоведению включены главы о свободе совести. Однако их содержание совершенно не охватывается предметом научного религиоведения, под которым понимается «объективное изучение закономерностей возникновения и развития религии, ее внутренней структуры и функционирования на уровне личности, группы, общества»²². Чтобы оправдать включение вопросов свободы совести в религиоведение, авторы вынуждены констатировать: «...религиоведение призвано способствовать реализации принципа свободы совести. Формируя понятие свободы совести, представляя информацию о правовых нормах, действующих применительно к религии, оно способствует становлению гражданских качеств личности, выявляет общее и индивидуальное в политике различных партий и движений по отношению к религии и свободе совести, способствует росту политической культуры»²³. Нетрудно заметить, что эта область научного знания не вписывается в предмет научного религиоведения. В то же время различные аспекты государственного регулирования и реализации свободы совести, государственно-конфессиональных отношений рассматриваются в рамках конституционного, административного и других отраслей права, как правило, без учета наработок религиоведческой науки.

Понимая важность и нерешенность данной проблемы, отдельные ученые пытаются выйти за рамки традиционного научного поиска. За последнее время появились работы, в которых проблемы свободы совести рассматриваются комплексно, с учетом права и религии²⁴. Таким образом, выделение в современных условиях новой комплексной науки на стыке юриспруденции и религиоведения представляется назревшим и вполне оправданным.

В связи с этим возникает вопрос о наименовании новой отрасли научного знания. Оно призвано отражать ее предмет и может быть производным от названий об-

разующих его отраслей науки, и, на наш взгляд, подходящие варианты — это «Юридическое религиоведение» либо «Религиозное правоведение».

Поскольку юридическое религиоведение (религиозное правоведение) является комплексной категорией, предмет данной науки достаточно сложен и многоаспектен. По сути он находится в начальной стадии становления и может претерпеть изменения в ходе эволюции нарождающейся науки. Такие изменения могут быть связаны с постановкой и актуализацией новых проблем в связи с потребностями практики, расширением и уточнением объектов изучения и подходов к их исследованию, а также развитием самой науки. Впоследствии по мере накопления теоретического и эмпирического материала, выделения и конкретизации объектов исследования возможно внутреннее структурирование предмета этой науки.

Таким предметом могли бы стать теория свободы совести и религии, современные модели государственно-конфессиональных отношений, проблемы конституционно-правовых гарантий свободы совести и религии, соотношение религиозных и правовых норм включая проблемы преодоления возникающих между ними конфликтов, собственно религиозное право (церковное, мусульманское, иудейское, индуистское), государственная религиоведческая экспертиза, криминология религии, веротерпимость и др.

Поднятая проблема еще не освещалась в достаточной степени в отечественной юридической и религиоведческой литературе. Однако накопленные за последние годы теоретические и эмпирические материалы в данной области научного знания позволяют ставить этот вопрос на повестку дня.

Свобода вероисповедания как правовой институт

Как вытекает из содержания ст. 28 Конституции, свобода вероисповедания стоит в одном ряду со свободой

совести. Эти понятия очень близки, и жесткой границы между ними не существует. Это неизбежно порождает вопрос об их соотношении и содержании. Принято считать, что свобода совести — более широкое понятие. Она включает в себя свободу выбора морально-этических, философских, пацифистских и иных убеждений и мировоззренческих ориентиров личности. При этом свобода вероисповедания, будучи направленной на область религиозной веры в высшее, священное или абсолютное, является элементом свободы совести, поскольку охватывает убеждения в той части, в которой эти убеждения касаются вопросов религии. Иными словами, свобода совести и свобода религии соотносятся как родовое и видовое понятия, как общее и частное.

Правовые основы свободы вероисповедания содержатся прежде всего в международных правовых документах. Среди них следует выделить Всеобщую декларацию прав человека 1948 г., Международный пакт о гражданских и политических правах 1966 г., Европейскую конвенцию о защите прав человека и основных свобод 1950 г., Декларацию о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии и убеждений 1981 г., Конвенцию Содружества Независимых Государств о правах и основных свободах человека 1995 г. Все эти документы сходным образом провозглашают право каждого на свободу религии. Однако имеются и отличия. Например, Международный пакт 1966 г. не содержит положения о том, что можно менять религию, что явилось реакцией некоторых стран на данное положение. Специалисты, занимающиеся исследованием указанных актов, отмечают трудности, с которыми столкнулось международное сообщество, пытаясь закрепить универсальные формулировки, касающиеся религии. В частности, речь идет об отказе мусульманских стран признавать право менять религию или социалистических стран рассматривать атеизм как веру.

Характеризуя перечисленные международно-правовые акты, следует обратить внимание и на некоторые неточности в их переводе на русский язык. Так, во всех

документах слово «manifest» переведено как «исповедовать». Между тем различные словари приводят варианты «проявлять», «показывать», «выражать», «обнародовать», что придает понятию свободы вероисповедания иное, более емкое содержание. Возникает вопрос о необходимости предварительной лингвистической экспертизы международно-правовых документов.

Обобщая многочисленные точки зрения на структуру и содержание свободы вероисповедания, а также современные международно-правовые требования к этой свободе, целесообразно выделить отдельно индивидуальные и коллективные (совместные) правомочия в данной сфере.

Любой человек может удовлетворить свои мировоззренческие потребности (в том числе и религиозные) самостоятельно, не являясь членом или участником какой-либо организации. Например, как указывают исследователи, одно из проявлений секуляризации в современном мире сводится как раз к тому, что во многих странах мира люди отходят от религиозной организации или не рассматривают ее как единственную форму реализации религиозных потребностей. Все более широкое распространение получает индивидуализированная, внеобщинная религиозность, и значительная часть верующих не принимает никакого участия в деятельности религиозной общины. В то же время важной формой выражения и удовлетворения мировоззренческих потребностей остается коллективная форма действия. Нередко только через организованное сообщество единомышленников можно достигать до власти и ставить перед государством и обществом вопросы, заслуживающие всеобщего внимания. Выраженную коллективную природу культа предполагают и некоторые религии. Например, совместная молитва и синагога — важнейшие исторические институты иудаизма. Иудей не может предстать перед Богом один, он член связанного договором сообщества. В иудаизме любое освящение требует присутствия десяти человек, представляющих религиозную общину.

Коллективные права нельзя рассматривать как сумму индивидуальных прав граждан, входящих в ту или иную

организацию мировоззренческой направленности. Их содержание определяется целями и интересами организации, которые, в свою очередь, служат интересам отдельной личности. Как справедливо указывает Е. Лукашева, «...если коллективные права ведут к ущемлению прав отдельного человека, значит, цели, объединяющие такую общность, антигуманны и противоправны. Поэтому коллективные права не могут ранжироваться выше индивидуальных прав, а должны находиться с ними в гармонии, проверяться ими на “качество”»²⁵. Такое разделение не является искусственным. Оно позволяет глубже уяснить специфику и суть правомочий, которые должен гарантировать закон применительно к свободе совести и вероисповеданию.

Таким образом, индивидуальные или коллективные правомочия в сфере свободы вероисповедания можно определить в виде используемых человеком либо общественным (религиозным) объединением возможностей, реально гарантирующих свободу мировоззренческого выбора, а также выбора вида и меры поведения.

А. Индивидуальные правомочия:

- 1) право придерживаться любых религиозных убеждений (исповедовать любую религию);
- 2) право не придерживаться никаких убеждений и не исповедовать никакой религии;
- 3) право менять религию;
- 4) право создавать новую религию;
- 5) право выражать и распространять религиозные убеждения и действовать в соответствии с ними;
- 6) право получать религиозное или иное согласно убеждениям образование по своему выбору;
- 7) право давать религиозное или иное мировоззренческое воспитание и образование своим детям;
- 8) право ограждать своих детей от религиозного или иного мировоззренческого образования и воспитания;
- 9) право иметь свободный доступ к местам поклонения;
- 10) право не давать никакой клятвы, противоречащей религиозным или иным убеждениям человека;

11) право открыто выражать свои религиозные убеждения и право на нейтральное отношение государства к законным формам проявления религии;

12) право на тайну своих религиозных убеждений;

13) право на освобождение от исполнения гражданских обязанностей, если это противоречит вероисповеданию гражданина, а в необходимых случаях право на замену одной обязанности другой.

Б. Коллективные (совместные) правомочия:

1) право на свободу объединения в религиозные организации, которые могут быть зарегистрированы в установленном порядке в едином государственном реестре юридических лиц;

2) право основывать и содержать свободно доступные места собраний и богослужений;

3) право на свободу выражать и распространять свои религиозные верования и обычаи без какого-либо принуждения и вмешательства со стороны государства и посторонних;

4) право на свободу приобретать и содержать места поклонения, проводить и посещать религиозные службы и мероприятия;

5) право управлять религиозными объединениями на основе самоуправления в соответствии со своей собственной иерархической и институциональной структурой, в том числе выбирать, назначать и заменять персонал согласно своим требованиям;

6) право производить, покупать, импортировать, экспортировать и распространять религиозную литературу, печатные и аудиовизуальные материалы и другие предметы, используемые для религиозной и иной деятельности;

7) право создавать частные школы и управлять ими, а также заниматься образовательной, культурной, благотворительной и социальной деятельностью;

8) право искать и получать добровольную материальную и финансовую помощь от физических и юридических лиц для обеспечения своей деятельности.

Приведенный перечень не поддается строгой научной классификации, не является исчерпывающим и может быть дополнен другими правомочиями.

С учетом изложенного институт свободы вероисповедания можно определить как совокупность правовых норм, регулирующих общественные отношения в сфере права человека принимать или не принимать любые религиозные верования, исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь, менять, распространять и выражать религиозные или иные убеждения и действовать в соответствии с ними, не подвергаясь дискриминации и преследованиям со стороны государства и общества.

Конституционные основы свободы вероисповедания и государственно-конфессиональных отношений

Наиболее принципиальные вопросы свободы вероисповедания и государственно-конфессиональных отношений закреплены в Конституции России, которая, как известно, обладает высшей юридической силой и имеет прямое действие. К числу таких основополагающих конституционных положений относятся:

а) в Российской Федерации признается идеологическое многообразие (ст. 13);

б) Российская Федерация — светское государство (ст. 14);

в) никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной (ст. 14);

г) религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом (ст. 14);

д) государство гарантирует равенство прав и свобод человека и гражданина независимо от отношения к религии, запрещает любые формы ограничения прав граждан по признакам религиозной принадлежности (ч. 2 ст. 19);

е) каждому гарантируются свобода совести, свобода вероисповедания включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними (ст. 28);

ж) не допускается пропаганда или агитация, возбуждающая религиозную ненависть и вражду, запрещается пропаганда религиозного превосходства (ч. 2 ст. 29);

з) каждый имеет право на объединение, никто не может быть принужден к вступлению в какое-либо объединение или пребыванию в нем (ст. 30);

и) гражданин Российской Федерации в случае, если его убеждениям или вероисповеданию противоречит несение военной службы, а также в иных установленных федеральным законом случаях имеет право на замену ее альтернативной гражданской службой (ч. 3 ст. 59).

Следует обратить особое внимание на такое новое для России понятие, как «светское государство». Светскость государства является одним из основополагающих принципов построения и функционирования современного демократического правового государства в большинстве стран мира. Это понятие включает в себя прежде всего необходимость нейтралитета государства в религиозной сфере, признания им многообразия мировоззренческих позиций. Светское государство не согласовывает свои действия с религиозными объединениями и проявляет уважение к ним, исходя из равного отношения ко всем вероисповеданиям и такого же отношения к убеждениям лиц, не исповедующих никакой религии.

Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ

Названные конституционные положения получили развитие в федеральном законе 1997 г. «О свободе совести

и о религиозных объединениях». В отличие от ранее действовавших закона СССР «О свободе совести и религиозных организациях» и закона РСФСР «О свободе вероисповеданий» этот закон закрепил ряд принципиально новых требований, к сожалению, не всегда лучших. Характеризуя период между законами о свободе совести 1990 и 1997 гг., автор книги «Во что верит Россия» А. Щипков пишет: «Надо сказать, что в религиозной сфере перестройка поначалу принесла настоящую и полную свободу. Ни в политике, ни в экономике полная свобода дарована не была... единственная сфера, где в начале 90-х годов была дана полная свобода, — это сфера религиозная; в эпоху перестройки, ГКЧП, кризисов было не до нее. Свободу бросили к ногам народа, давно растерявшего свою веру. Это довольно интересный случай, потому что ни в одном европейском государстве никогда не было полной религиозной свободы. Везде есть контроль. У нас был уникальный период, который, однако, довольно быстро завершился. Государство начало активно вмешиваться в религиозную жизнь»²⁶.

Появление в тексте преамбулы федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» указания на «особую роль» одной религиозной конфессии и перечня «уважаемых» государством религий нарушает конституционный принцип равенства религиозных объединений перед законом. Такое предпочтение одних религий другим вызвало на практике немало недоразумений и конфликтных ситуаций, когда некоторые чиновники пытались ограничить деятельность отдельных религиозных общин, произвольно причисляя их к вредным «сектам», поскольку они не упоминаются в преамбуле закона. Между тем закон РСФСР «О свободе вероисповеданий» 1990 г. устанавливал, что «государство в вопросах свободы вероисповеданий и убеждений нейтрально, то есть не становится на сторону какой-либо религии или мировоззрения» (ст. 10). Кроме того, принцип правового равенства религиозных объединений перед законом был специально оговорен как важная правовая гарантия свободы вероисповедания. Новый за-

кон не только исключил эти важные положения, но и отступил от них. Несмотря на то что преамбула не является регулирующей нормой закона, она определяет его дух и букву. Поэтому закономерно, что установленное в преамбуле неравенство религиозных объединений нашло свое развитие в других статьях закона.

Не совсем четко оказалось прописанным в законе 1997 г., например, требование толерантности, о чем уже упоминалось. Существенным образом был изменен порядок создания религиозных организаций, сокращен круг лиц, способных быть учредителями и участниками местных религиозных организаций. Право на учреждение местной религиозной организации было признано только за российскими гражданами (ст. 9). Иностранцы и лица без гражданства могут являться только участниками религиозной организации, причем при условии их постоянного проживания на территории Российской Федерации (п. 3 ст. 3). Законом также введено новое понятие — «религиозная группа», под которой подразумевается добровольное объединение граждан, образованное в целях совместного исповедания и распространения веры, осуществляющее деятельность без государственной регистрации и приобретения правоспособности юридического лица (ст. 7). С одной стороны, это положение закрепило легальность деятельности религиозного объединения без государственной регистрации, что, безусловно, является положительным моментом. Однако, с другой стороны, законодатель установил, на наш взгляд, неоправданные условия для преобразования религиозной группы в религиозную организацию — пятнадцатилетний «испытательный» срок деятельности на соответствующей территории либо подтверждение о вхождении в структуру уже действующей централизованной религиозной организации (п. 5 ст. 11).

Серьезные противоречия кроются также в ст. 6 закона, дающей определение и признаки религиозного объединения, и ст. 12, определяющей непризнание создаваемой организации в качестве религиозной как основание для от-

каза в государственной регистрации. В соответствии с п. 1 ст. 6 признаками религиозного объединения являются: вероисповедание; совершение богослужений, других религиозных обрядов и церемоний; обучение религии и религиозное воспитание последователей. Очевидно, что не все из существующих на территории России религиозных объединений в полной мере подпадают под перечисленные признаки, поскольку до сих пор общее определение религии в философских, религиоведческих и социологических дискуссиях не выработано. Отсюда — многочисленные отказы в государственной регистрации уставов некоторых религиозных организаций и предоставлении им статуса юридического лица. Вследствие этого многие из них пытаются в обход законодательства зарегистрировать свои уставы и получить статус юридического лица как общественной либо благотворительной организации. Подобная правовая неопределенность в законодательстве и практике его применения не только не способствует стабильности государственно-конфессиональных отношений, но и существенным образом ущемляет права верующих.

Помимо закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» на федеральном уровне в общей сложности действует свыше ста нормативных правовых актов, в которых в том или в ином аспекте регулируются вопросы реализации свободы вероисповедания и деятельности религиозных объединений. При этом особую группу составляют законы, предусматривающие юридическую ответственность за нарушение религиозного законодательства. Это в первую очередь Уголовный кодекс, Кодекс об административных правонарушениях, закон «О противодействии экстремистской деятельности».

Региональное правотворчество

Наряду с федеральным законодательством в настоящее время более чем в десяти субъектах Федерации действу-

ют собственные законы и иные нормативные правовые акты по вопросам реализации свободы вероисповедания и регулирования государственно-конфессиональных отношений. Раньше таких законов было значительно больше. По сведениям Министерства юстиции, они были приняты в 33 регионах²⁷. Всплеск активности регионального правотворчества приходится на середину 1990-х годов. Однако после принятия в 1997 г. федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» большинство этих региональных законов как не соответствующие требованиям федерального законодательства были отменены.

Наиболее типичные недостатки принятых региональных актов и допускаемые при этом нарушения федерального законодательства сводятся к следующему:

- отступление от принципа верховенства Конституции Российской Федерации и федеральных законов;
- ограничения конституционных прав и свобод человека и гражданина;
- нарушение конституционного принципа равенства прав и свобод человека и гражданина независимо от отношения к религии и равенства религиозных объединений перед законом;
- нарушение в области разграничения предметов ведения и полномочий между Российской Федерацией и ее субъектами;
- ограничение прав иностранных граждан на территории конкретных субъектов Федерации, тогда как права иностранных граждан могут быть ограничены только федеральным законом или международным договором Российской Федерации;
- введение дефиниций и понятий, не поддающихся четкой правовой регламентации и имеющих оценочный либо явно дискриминационный характер.

Специалисты, как правило, выделяют две главных причины всплеска регионального правотворчества и несовершенства принимаемых в субъектах Федерации правовых актов. Первая порождается недостатками федераль-

ного законодательства, что проявляется как в отсутствии норм, регулирующих отдельные правоотношения в сфере религиозных прав и свобод, так и в том, что некоторые правовые акты устарели и не отвечают современным реалиям. В частности, принимая законы, упорядочивающие миссионерскую деятельность иностранных религиозных организаций, соответствующие регионы стремились восполнить существующий правовой вакуум и пробелы федерального законодательства по этим вопросам. Вторая причина — в недостаточной правовой и религиозно-этической квалификации специалистов, занимающихся правотворческой деятельностью в данной сфере общественных отношений²⁸.

Началом практики отмены региональных законов явилось решение Верховного суда Удмуртской Республики от 5 марта 1997 г. о признании недействительным и не подлежащим применению закона «О миссионерской деятельности на территории Удмуртской Республики». С исковыми требованиями в суд обратились члены Церкви евангельских христиан. Согласно данному закону, в частности, любой российский гражданин, прибывающий в Удмуртию, при желании посетить религиозную организацию обязан был пройти процедуру аккредитации «в паспортно-визовых подразделениях внутренних дел» (ст. 12), а также «собеседование» (ст. 9). Для несовершеннолетних при посещении богослужения требовалось «письменное согласие их родителей» (ст. 15). Любопытным был и закон Республики Тува от 16 марта 1995 г. «О свободе совести и религиозных организациях», который определял в качестве традиционных конфессий шаманизм, буддизм и православие и запрещал создание и деятельность религиозных организаций, «которые выступают против национальных традиций и морали общества». Этот закон впоследствии также был отменен. Не менее экзотические положения содержались и в отменном законе «О религиозной деятельности на территории Республики Бурятия» от 23 декабря 1997 г. Согласно ст. 4 этого закона для осуществления благотворительной деятельности религиозная организация обязана была по-

лучить специальное разрешение Министерства юстиции республики, оплатив предварительно пошлину в размере ста минимальных размеров оплаты труда! При этом разрешение выдавалось только на один год.

Перечень подобных законодательных шалостей можно было бы продолжить. Большинство из них отменены. Уместно напомнить, что согласно п. «в» ст. 71 Конституции России регулирование отношений, возникающих в сфере прав и свобод человека, находится в ведении Российской Федерации. Следовательно, субъекты Федерации своими законами и другими нормативными актами не вправе сужать и ограничивать свободу совести и деятельность религиозных объединений, установленную Конституцией и федеральным законодательством. В их компетенции могут быть вопросы защиты прав и свобод человека, находящиеся согласно п. «б» ст. 72 Конституции в совместном ведении Российской Федерации и ее субъектов.

Государственная религиоведческая экспертиза

В законе «О свободе совести и о религиозных объединениях» не нашла должной регламентации процедура назначения и проведения государственной религиоведческой экспертизы. Пункт 8 ст. 11 закона предусмотрел возможность ее проведения. Однако при этом в самом законе кроме упоминания данного вида экспертизы не называются даже ее задачи, условия и порядок назначения. В настоящее время они частично определены в «Порядке проведения государственной религиоведческой экспертизы», утвержденном постановлением Правительства РФ от 3 июня 1998 г. № 565. Возникает естественный вопрос: насколько оправданно регулирование порядка проведения столь значимого вида экспертизы актом органа исполнительной, а не законодательной власти? Очевидно, что в данном случае имеет место факт недооценки верховенства закона и умалении его роли. Процедурные нормы, регламентирующие деятельность экспертных советов

и порядок проведения государственной религиоведческой экспертизы, должны быть включены непосредственно в закон «О свободе совести и о религиозных объединениях». Тем самым им будет придана бóльшая юридическая сила, а следовательно, обязательность.

К сожалению, на практике религиоведческая экспертиза иногда поручается специалистам, далеким от научного религиоведения. Так, в Чувашии по одному из дел такую экспертизу поручили провести двум психиатрам и патологоанатому. Известны случаи назначения в качестве экспертов историков, музееведов, священнослужителей и др. Это свидетельствует о недооценке данного вида экспертизы и несовершенстве ее правовой регламентации.

Так, согласно правилам данный вид экспертизы проводится исключительно на стадии государственной регистрации религиозной организации. Ее задачами являются определение религиозного характера регистрируемой организации и проверка достоверности сведений, содержащихся в представленных ею материалах относительно основ ее вероучения. С учетом актуальности современных проблем государственно-конфессиональных отношений и борьбы с экстремизмом на религиозной почве представляется весьма актуальным расширение этих задач. В частности, необходимо возложить на государственную религиоведческую экспертизу функции по определению наличия признаков экстремизма в религиозной литературе. Именно от качества ее проведения зависит принятие законного и справедливого решения о признании литературы экстремистской и запрете ее к распространению.

Учитывая, что государственная религиоведческая экспертиза проводится, как правило, по малоизвестным и малоизученным новым религиозным движениям, ее результаты являются актуальными не только для специалистов, но и для широкой аудитории и нуждаются в открытом освещении через средства массовой информации. Было бы целесообразно предусмотреть в законодательстве обязанность экспертных советов предоставлять по запросам СМИ сведения о результатах экспертизы.

Например, аналогичное требование содержится в федеральном законе «Об экологической экспертизе». Эти результаты полезно было бы также публиковать в религиозных и правовых изданиях, ориентированных на специалистов.

Религиозное образование и светская школа

К числу злободневных проблем современных государственно-конфессиональных отношений следует отнести проблему религиозного образования в светских учебных заведениях.

Вопреки требованиям п. 4 ст. 2 закона «Об образовании», которая признает основополагающим принципом государственной политики в области образования ее светский характер в государственных и муниципальных образовательных учреждениях, во многих регионах России на протяжении последних лет явочным порядком в учебный процесс активно внедряются религиозные предметы.

Примененные при этом методы, мягко говоря, некорректны. Так, патриарх Алексий II в своем письме епархиальным преосвященным от 9 декабря 1999 г. № 5925 писал: «Если встретятся трудности с преподаванием основ православного вероучения, назвать курс “Основы православной культуры”, это не вызовет возражений у педагогов и директоров светских учебных заведений, воспитанных на атеистической основе».

Бывший министр образования не переставал публично заявлять, что православная культура — вовсе не обязательный предмет, хотя из приложения к письму Министерства образования по этому поводу от 22 октября 2002 г. № 14-52-876 ин/16 следовало совершенно иное. Ознакомление с содержанием учебного предмета «Православная культура», предлагаемого в данном письме, позволяет прийти к выводу, что речь там идет не о православной культуре, а о Законе Божьем с элементами культурологии. Оптимальным с точки зрения полно-

ты и качества освоения учащимися содержания курса, по мнению Министерства образования, считался объем 544 часа. При этом на изучение информатики, права, иностранного языка, отечественной литературы и истории вместе взятых выделяется всего лишь чуть больше учебного времени, чем на этот курс.

Некоторые из предлагаемых тем вообще способны спровоцировать серьезный социальный конфликт. Пример — тема «Ересь, раскол, секта». С точки зрения авторов многочисленных публикаций и брошюр, которые продаются в любой церковной лавке РПЦ, в эти категории попадают все неправославные религии — старообрядцы, католики, протестанты, не говоря уже о новых религиозных движениях. Причем авторы в выражениях не стесняются, приписывая так называемым еретикам, сектантам и раскольникам все мыслимые и немыслимые грехи.

Религиозная апологетика в пользу православия как самой истинной и благодатной религии (а именно это предлагалось в образовательном стандарте) совершенно не учитывает многоконфессионального и многонационального характера нашего общества, федеральной, а не унитарной формы государственного устройства с ярко выраженными национальными и религиозными автономиями. Уже сейчас раздаются голоса о необходимости введения в качестве альтернативы предмета «Исламская культура». Что будут преподавать в далеких аулах под видом этого предмета? Не вызовет ли школа религиозного противостояния и вражды?

Проблема еще и в преподавательских кадрах. Предлагаемый предмет чрезвычайно насыщен по содержанию и сложности, требует фундаментальной подготовки. Как показывает практика, этой подготовки зачастую не имеют не только педагоги общеобразовательной, но и высшей школы. Примером циничного конструирования псевдонаучных курсов, направленных на возбуждение религиозной ненависти и вражды, явилась лекция доцента кафедры социологии Тюменского государственного нефтегазового университета С. Шестаковой, прочитанная

8 апреля 2008 г. в рамках курса «Основы православной культуры» для будущих преподавателей этой дисциплины (по окончании курса выдается соответствующий сертификат государственного образца). Так, по утверждению этого лектора, иудейское причастие — это не что иное, как кровь православных детей, которая добавляется в мацу. Именно по этой причине, по мнению доцента Шестаковой, пропадают малолетние православные дети. Не менее резкие и порочащие высказывания она допустила также в адрес католиков, протестантов и мусульман. Благодаря бдительности и возмущению самих слушателей в отношении Шестаковой прокуратурой Тюмени было возбуждено уголовное дело по ст. 282 Уголовного кодекса (возбуждение ненависти либо вражды).

Возникает естественный вопрос: что, собственно, мешает преподавать религию, в том числе и Закон Божий, в негосударственных школах? Закон такое право предоставляет. В настоящее время, например, имеется несколько сотен таких школ, в том числе православных, иудейских, исламских, протестантских. Либо преподавание религии можно осуществлять в воскресных школах, на библейских курсах и т. п. Религия за государственный счет в истории нашего Отечества уже была. Ни к чему, кроме цинизма и равнодушия к официальному православию, это не привело.

Когда Министерство образования вводило предмет «Теология» в высших учебных заведениях, общество смирилось с этим, поскольку у студентов оставался выбор — изучать его или не изучать. Сейчас такого выбора в регионах, где вводится этот предмет, нет. И голоса протеста слышатся все громче. Главы крупнейших конфессий уже обратились в различные федеральные органы власти по этому поводу.

Что явно напрашивается в школьную программу, так это курс истории религий, который давал бы полноценные знания о различных религиозных традициях, в том числе и о православной религии с ее многовековой культурой. По этому поводу уместно привести слова графа

Д. Граббе — переводчика книги «Евреи и Талмуд», написанной французским исследователем Ф. Бранье. Говоря о еврейском вопросе, он писал: «...Все трактуют его вкривь и вкось, но мало кто знает, в чем же состоит этот вопрос, и что же представляет из себя этот еврей, которого так ненавидят». Думаю, заключал автор, «чтобы понять еврея, надо, хотя бы вкратце, ознакомиться с его историей и его мировоззрением»²⁹. Сказанное в равной степени относится к любой религии. Задача школы — давать знание, формировать уважительное и терпимое отношение к представителям различных религий, а не сеять вражду и недоверие. Справедливости ради следует отметить, что нынешнее руководство Министерства образования и науки во главе с А. Фурсенко занимает более взвешенную и принципиальную позицию по этому вопросу, основанную на требованиях Конституции и закона.

Серьезную озабоченность и тревогу вызывают и попытки некоторых прокурорских работников предъявить претензии к религиозным организациям в связи с тем, что они осуществляют обучение религии в воскресных школах без лицензии на образовательную деятельность. Прокурор Смоленской области на этом основании даже обратился с исковыми требованиями в суд о ликвидации местной методистской церкви. 10 июня 2008 г. Верховный суд Российской Федерации вынес по этому поводу определение, в котором указал, что поскольку данный вид обучения не связан с аттестацией обучаемых и выдачей по окончания обучения итогового документа, как того требует закон «Об образовании», данный вид обучения не нуждается в лицензировании. Кроме того, в определении указано, что обучение религии ее последователей является одним из признаков религиозной организации, и, обучая религии непосредственно, религиозная организация реализует конституционное право на свободу вероисповедания³⁰.

Реализации свободы вероисповедания в Вооруженных силах. Альтернативная гражданская служба

Сложный комплекс вопросов, связанных с удовлетворением религиозных потребностей верующих военнослужащих, регулируется ст. 8 федерального закона «О статусе военнослужащих» от 27 мая 1998 г. № 76-ФЗ. Эта статья гласит:

«1. Военнослужащие в свободное от военной службы время вправе участвовать в богослужениях и религиозных церемониях как частные лица.

2. Военнослужащие не вправе отказываться от исполнения обязанностей военной службы по мотивам отношения к религии и использовать свои служебные полномочия для пропаганды того или иного отношения к религии.

3. Религиозная символика, религиозная литература и предметы культа используются военнослужащими индивидуально.

4. Государство не несет обязанностей по удовлетворению потребностей военнослужащих, связанных с их религиозными убеждениями и необходимостью отправления религиозных обрядов.

5. Создание религиозных объединений в воинской части не допускается. Религиозные обряды на территории воинской части могут отправляться по просьбе военнослужащих за счет их собственных средств с разрешения командира».

Таким образом, эта статья содержит настолько общие и неясные положения, что они не могут служить эффективным руководством при решении командирами воинских частей практических задач по реализации прав верующих военнослужащих.

Даже в правилах отбывания уголовных наказаний осужденными военнослужащими ни слова не сказано о возможности проведения какой-либо духовно-религиозной работы среди военнослужащих (разумеется, по их желанию), содержащихся в дисциплинарной воинской части.

Между тем эта категория лиц особенно нуждается в слове пастыря. Не случайно в Уголовно-исполнительном кодексе и в Женевской конвенции об обращении с военнопленными (1949 г.) предусмотрены специальные нормы, в которых подробным образом регламентируется процедура удовлетворения религиозных потребностей осужденных и военнопленных. Так, осужденным и военнопленным должна предоставляться полная свобода для выполнения обрядов их религии включая посещение богослужений при условии соблюдения ими дисциплинарного порядка. Для религиозных служб должны отводиться надлежащие помещения и т. п. Получается, что юридически российские военнослужащие находятся в менее выгодном положении, чем осужденные и военнопленные.

Для воинской организации, специфической чертой которой является строгая регламентация всех сторон жизни и деятельности, целесообразно было бы четко определить в Уставе внутренней службы как обязанности командиров по реализации прав верующих военнослужащих, так и сам порядок их реализации. Напомним, что все это в уставах дореволюционной русской армии имелось. Ничего похожего в современных уставах Вооруженных сил России нет.

Реализация принципа свободы совести в армии тормозится и тем обстоятельством, что в нынешней структуре Вооруженных сил отсутствуют какие-либо подразделения, специально занимающиеся проблемами обеспечения прав верующих военнослужащих. Существенным препятствием на пути реализации принципа свободы совести является и отсутствие у силовых министерств, и в частности у Министерства обороны, собственной продуманной политики в области взаимоотношений с религиозными организациями. Налицо явное невнимание к таким крупнейшим религиям, как старообрядчество, ислам, буддизм, протестантизм.

Это не только замечено религиозными организациями, но и вызывает с их стороны откровенно болезненную реакцию. Например, председатель Духовного управления мусульман Центрально-Европейского региона России,

председатель Совета муфтиев России муфтий Равиль Гайнутдин в книге «Ислам: вера, милосердие, терпимость» писал: «Нас всерьез беспокоит то, что некоторые руководители Министерства обороны (МО) своими односторонними и непродуманными действиями расшатывают армию, ведут ее к расколу по национальному и религиозному признакам, противопоставлению православия всем другим религиям. Ведь только РПЦ имеет договор с МО о сотрудничестве. Появились первые православные храмы и священники в армии. Такая линия МО вызывает недоумение и множество вопросов у граждан. Разве армия наша состоит только из православных?».

На сегодня силовые министерства имеют соглашения о сотрудничестве только с Русской православной церковью. Представляется, что более правильным, отвечающим потребностям сегодняшнего дня было бы заключение таких соглашений и с другими крупнейшими централизованными религиозными объединениями.

Что касается вопроса отказа от военной службы по религиозным и иным убеждениям, в настоящее он регулируется федеральным законом «Об альтернативной гражданской службе» от 25 июля 2002 г. № 113-ФЗ. Самые серьезные претензии к содержанию этого закона со стороны правозащитников, солдатских матерей и призывников сводятся к следующим положениям. Первое — это возможность направления для прохождения альтернативной гражданской службы в организациях Вооруженных сил, других войск, воинских формирований и органов в качестве гражданского персонала, что по сути не является альтернативой (п. 1 ст. 4). Второе — экстерриториальный принцип направления на такую службу (п. 2 ст. 4). Третье — срок прохождения этой службы, который в 1,75 раза превышает установленный срок военной службы (ст. 5) и является несоразмерно большим. Видимо, по этой причине альтернативная служба непопулярна в России, и количество граждан, желающих ее проходить, не столь велико. Между тем на Западе данный вид службы рассматривается как разно-

видность почетной обязанности граждан перед государством и обществом, и количество желающих ее пройти сопоставимо с числом выбирающих военную службу.

Диффамация в СМИ и защита деловой репутации религиозных организаций

Важная роль в объективном освещении современной религиозной жизни общества и реализации свободы вероисповедания принадлежит средствам массовой информации. К сожалению, в погоне за сенсационным материалом журналисты нередко печатают непроверенные сведения.

В российском праве не дается законодательного определения диффамации (лат. *difffamo* означает «порочу»). Однако в последнее время в российской правоприменительной практике этот термин используется все чаще как синоним клеветы, оскорбления, распространения не соответствующих действительности и порочащих сведений. Впервые официально он использован в российском праве в постановлении Пленума Верховного суда Российской Федерации «О судебной практике по делам о защите чести и достоинства граждан, а также деловой репутации граждан и юридических лиц» от 24 февраля 2005 г. № 3, где сказано следующее: «При разрешении споров о защите чести, достоинства и деловой репутации судам следует руководствоваться не только нормами российского законодательства (статьей 152 Гражданского кодекса Российской Федерации), но и в силу статьи 1 Федерального закона от 30 марта 1998 г. № 54-ФЗ «О ратификации Конвенции о защите прав человека и основных свобод и Протоколов к ней» учитывать правовую позицию Европейского суда по правам человека, выраженную в его постановлениях и касающуюся вопросов толкования и применения данной Конвенции (прежде всего статьи 10), имея при этом в виду, что используемое Европейским судом по правам человека в его постановлениях понятие диффамации тождественно понятию

распространения не соответствующих действительности порочащих сведений, содержащемся в статье 152 Гражданского кодекса Российской Федерации».

Весьма часто можно читать, например, о ритуальных жертвоприношениях, об отъеме у граждан религиозными организациями жилых помещений, причинении культовой практикой вреда психическому и физическому здоровью, о разрушении семей и т. п. При этом, как правило, не упоминаются конкретные случаи, а идет общая ссылка на некие авторитетные заявления правоохранительных органов либо «сектоведов». Один из таких «сектоведов», рассуждая на эту тему, договорился до утверждения, что каждый четвертый пятидесятник в России либо покончил жизнь самоубийством, либо был близок к этому. Что интересно, многие СМИ перепечатали эту небылицу, не задумываясь об абсурдности подобного рода измышлений. Достаточно посмотреть научную религиоведческую литературу, которая сегодня доступна любому читателю, чтобы убедиться в обратном. Если пятидесятников сегодня в России около миллиона, то 250 тыс. из них были на краю гибели либо ушли из жизни. Для любого даже самого крупного государства это катастрофические цифры даже вне зависимости от конфессиональной окраски. Для сравнения: согласно официальной статистике в России ежегодно добровольно уходит из жизни в шесть раз меньше людей. Однако журналисты, не задумываясь и не давая критической оценки подобного рода безответственным заявлениям, перепечатывают их, внося тем самым дезинформацию и смуту в общественное сознание.

Еще более опасны голословные обвинения со стороны как светских, так и религиозных журналистов в адрес верующих и религиозных объединений в ритуальных человеческих жертвоприношениях. Результатом публикации такого рода материалов нередко являются поджоги культовых зданий, избиения и оскорбления верующих, призывы к расправе. Миф о ритуальных человеческих жертвоприношениях является одним из наиболее живучих и распространенных.

Однако средства массовой информации, обвинив представителей религиозных меньшинств в так называемых ритуальных убийствах, почему-то всегда «забывают» сообщить, что в ходе предварительного следствия данный факт не подтвердился или что имело место бытовое преступление, не связанное с деятельностью религиозных организаций.

В качестве примера можно привести появившуюся несколько лет назад в ряде центральных газет, а также на телеканале НТВ информацию о том, что в городе Алдане в Якутии разоблачена «секта пятидесятников», в которой совершено ритуальное убийство десятилетнего мальчика. Как только появились подобные сообщения, у российских пятидесятников в разных регионах страны начались серьезные проблемы. Так, в Волгограде и Казани органы юстиции отказались принимать для регистрации документы от пятидесятнических церквей. Аргументация была примерно такой: «То, что вы вытворяете в Якутии, будете вытворять и здесь!». В Магадане, Кирове, Костроме и ряде других городов правоохранительные органы через суд пытались ликвидировать и запретить местные пятидесятнические общины. Дело приобрело серьезный оборот. В Магадане после этих публикаций некоторых членов церкви пятидесятников пытались уволить с работы, неизвестные избили сторожа церкви, местные СМИ, повторяя публикации центральных газет, обвинили пятидесятников во всех смертных грехах.

Эта ситуация не на шутку встревожила епископат церквей христиан веры евангельской — пятидесятников в Российской Федерации. Они провели пресс-конференцию, на которой сделали официальное заявление. В нем, в частности, сообщалось, что алданская группа не имеет никакого отношения к пятидесятничеству и что непроверенная ложная информация на этот счет в СМИ способна нанести серьезный ущерб не только пятидесятническому движению России, но и межконфессиональной и общественной стабильности.

Автор этих строк ездил в Алдан, где беседовал со многими участниками трагических событий, в том числе в течение трех часов в присутствии прокурора в камере предварительного заключения с главным обвиняемым по делу Василием Пискуном. Ситуация стала очевидной сразу же. Никакого отношения к пятидесятникам алданская группа не имела. Это самобытная, созданная синкретическим путем община из 72 человек (включая 28 детей) жила в глухой тайге в 500 км от Алдана. Члены общины отказались от белковой пищи, денег как средства платежа и любых документов (деньги и документы они сожгли), от медицинской помощи, от обучения детей в школе и т. п. Себя они никак не идентифицировали, в личной беседе назывались «певцами», «скитальцами» и «пришельцами». Данные, собранные на месте, позволили отнести членов этой группы к библейским фундаменталистам, буквально толкующим Священное Писание и не связанным с известными российскими конфессиями.

Спустя некоторое время следствие установило, что смерть подростка не была связана с религиозным ритуалом, а стала результатом переохлаждения организма. Непосредственный виновник смерти мальчика глава группы В. Пискун был приговорен к десяти годам лишения свободы. Кроме того, были лишены материнских прав родители 28 детей.

Иногда журналисты в поисках скандальных и сенсационных историй готовы фальсифицировать события, искусственно конструировать их, выдавая собственные фантазии за действительность. При этом религиозные меньшинства в силу своей природы подходят для этого почти идеально. Они практически никогда не отвечают на публичные обвинения и не привлекают к ответственности клеветников, действуя по библейскому принципу «Не суди, да не судим будешь».

2 октября 2002 г. в «Комсомольской правде» была опубликована занявшая целую полосу статья «Московский монастырь оказался борделем», а 11 октября 2002 г. по Первому каналу телевидения в передаче «Человек и за-

кон» был показан сюжет, посвященный ордену францисканцев в России. Суть публикации и передачи сводилась к тому, что в Москве в квартире, принадлежащей ордену, якобы располагается притон. Многие западные информационные агентства подвергли сомнению достоверность этих материалов и расценили это как попытку искусственного создания сенсации, поскольку никогда в мировой практике францисканцы, члены ордена, основанного св. Франциском Ассизским восемь веков назад, в подобном замечены не были.

По просьбе настоятеля ордена францисканцев автор этих строк провел собственное расследование всех обстоятельств данного дела. По результатам расследования было принято решение обратиться в Большое жюри Союза журналистов России. 23 декабря 2002 г. после тщательного исследования материалов, заслушивания заинтересованных сторон Большое жюри вынесло решение: «Опубликование “Комсомольской правдой” 21 октября 2002 г. протеста Католической общины францисканцев в Москве на публикацию “Московский монастырь оказался борделем” (7 октября 2002 г.) не снимает вопроса о соблюдении сотрудниками редакции правил журналистской этики при подготовке данного материала. Заголовок статьи, ее содержание, тональность, а также сопровождающий ее коллаж не соответствуют реальному положению дел и создают у читателей превратное представление о данной религиозной организации и характере ее деятельности. Хотя автору известно, что в данной квартире не находится никакой религиозной общины, однако в статье неоднократно акцентируется внимание на том, что “любитель эротической экзотики может посетить монастырь и весело провести время в компании молоденьких “монашек”. В явном противоречии с реальностью автор пишет: “А это действительно что-то новенькое на рынке столичных сексуальных услуг”. Построенная в таком духе статья представляет собой довольно типичный пример циничного конструирования псевдосенсационной публикации на основе

произвольного истолкования тривиального квартирного спора. В результате получилась статья, откровенно оскорбляющая чувства верующих, что не делает чести такой массовой газете, как «Комсомольская правда».

Далее Большое жюри констатирует, что сюжет в передаче «Человек и закон», подготовленный телекомпанией «Останкино» и показанный Первым каналом 11 октября 2002 г., содержит многие из перечисленных недостатков. В частности, «...видеоряд искажает реальную картину из-за того, что при монтаже автор включил в него фрагменты, взятые из архива и не имеющие прямого отношения к деятельности данной религиозной общины. Характерно, что автор не включил в передачу имевшуюся у него видеозапись объяснений настоятеля Г. Цероха представителям правоохранительных органов, из которых телезрителям стало бы ясно истинное положение дел. Тенденциозный характер подачи материала наиболее ярко проявился в заключительной фразе авторского текста за кадром: «Всякий любитель “клубнички” может беспрепятственно посетить монастырь братьев-францисканцев и расслабиться по полной программе в обществе жриц любви». По сути дела журналист пошел на поводу внешней стороны конфликта, не задумываясь о том, что прикасается к такой чувствительной теме, как межконфессиональные отношения».

Подобных примеров можно привести множество. Причины появления публикаций и передач, в которых грубо искажается религиозная действительность, самые разные. Это и элементарное невежество, и умышленное искажение обстоятельств и фактов, и искреннее заблуждение.

Очевидно, что огромное количество недостоверных данных, исходящих из средств массовой информации, постепенно перерастает в негативное отношение к представителям религиозных меньшинств, а выпады против «сект» и «сектантов» разжигают ненависть по отношению к неправославным. Та же линия ненависти и дезинформации прослеживается в учебной литературе

и различных иных изданиях. Например, в учебном пособии для учащихся 10—11 классов общеобразовательных школ и учреждений начального профессионального образования «Основы безопасности жизнедеятельности» (часть II) (М., 2002) утверждается, что международная религиозная организация Армия спасения, «представляя евангельскую протестантскую ветвь христианской церкви, по существу является военизированным формированием с жесткой иерархической системой, воинскими званиями и формой, приказами и четкой подчиненностью младших старшим».

Наряду с Армией спасения в этом учебном пособии к «деструктивным сектам» отнесены Новоапостольская церковь, Церковь объединения, Церковь Христа, Свидетели Иеговы, Богородичный центр и др. Указывается, что таких организаций по всей России более тысячи. Подчеркивается, что «помимо официально зарегистрированных по сути тоталитарных организаций в российское образование стремятся внедриться ряд неформальных деструктивных течений и культов», «неуравновешенные» члены которых способны «на единичные экстремистские и террористические акции». Делается следующий вывод: «не вызывает сомнений, что основным направлением противодействия терроризму является достоверная информация о названных и других организациях, которые потенциально и реально питают такого рода явления». При этом не приводится ни одного достоверного факта, ни одного судебного решения относительно названных религиозных объединений. Смысл этой «страшилки» в том, чтобы «промыть мозги» подросткам, вызвать у них негативные эмоции к названным организациям. Доказательства «деструктивности» или, скажем, поощрения терроризму, или «тоталитарности», разумеется, не приводятся.

Стереотипы вредности религиозных меньшинств настолько распространены и устойчивы, что некритично воспринимаются даже представителями юридической профессии, подвергающей сомнениям любые факты. Так, в Славянский правовой центр обратился студент третье-

го курса юридического факультета Оренбургского государственного аграрного университета, по вероисповеданию баптист. Он представил сборник задач по уголовному праву, использовавшийся на факультете в качестве учебного пособия. В сборнике, составленном преподавателем этого вуза (он же председатель коллегии адвокатов, кандидат юридических наук), содержалась задача, в которой нужно было квалифицировать действия «членов баптистской секты» — пастора и дьякона, удушивших во время молитвенного собрания прихожанку, чтобы «принести ее в жертву и отправить к Святому Духу». В адрес автора пособия и ректора Оренбургского государственного аграрного университета, издавшего сборник, были направлены письма, в которых указывается, что подобный текст порочит доброе имя и достоинство верующих-баптистов. Кроме того, такие задачи воспитывают у будущих юристов предвзятое отношение к верующим и определенным религиозным организациям.

В ответном письме в адрес российского Союза ЕХБ и Славянского правового центра автор сборника принес публичные извинения и заверил, что текст задачи попал в сборник по вине ассистента и из-за «редакторской ошибки», а в настоящее время пособие изъято из учебного процесса.

Судебная защита прав верующих и религиозных организаций

Многочисленные попытки ликвидации статуса юридического лица религиозных организаций по надуманным основаниям, препятствия их законной деятельности включая запреты на совместное исповедание веры, отказы в аренде помещений для проведения богослужений и строительстве культовых зданий, ограничения и препятствия с оформлением в собственность недвижимости включая землю — все это стало обыденным явлением. Иногда ситуация выходит далеко за рамки здравого смыс-

ла. Так, иногда органы исполнительной власти или прокуратура требуют от религиозных организаций лицензию на осуществление медицинской деятельности, которая выражается в молитве за исцеление больных, или лицензию на образовательную деятельность воскресных школ при религиозных организациях. Неоднократно имели место случаи, когда сотрудники милиции запрещали верующим собираться в жилых помещениях для совместного изучения Библии или даже опечатывали молитвенные дома протестантских религиозных организаций на том основании, что «сектантам» не место в данном регионе. Поджоги культовых зданий и битье стекол, распыление слезоточивого газа во время богослужений, угрозы фашиствующих молодчиков в адрес верующих и избияния священнослужителей не «титульной» конфессии — вот далеко не полный перечень грубых посягательств на права верующих и их объединения, на что милиция и прокуратура зачастую закрывают глаза. Справедливости ради следует отметить, что нередки поджоги и православных храмов и часовен, актов вандализма на вероисповедальных кладбищах, что свидетельствует об общей атмосфере религиозной нетерпимости в обществе.

Армия спасения как неправославная христианская конфессия в полной мере испытала на себе особенности религиозной политики конца 1990-х — начала 2000-х годов, в которой нет логики, но есть определенные идеологические установки, часто разрушающие общественную стабильность и хрупкий межрелигиозный мир. В чем обвинили эту филантропическую религиозную организацию, которая имеет более чем столетнюю историю существования в России? Обвинения абсурдны и анекдотичны. Одно из «серьезных» обвинений сводилось к тому, что они называют себя армией, а армия может быть только сухопутной или военно-воздушной, но никак ни Армией спасения. Кроме того, последователи этого вероучения называют себя воинами Христа, что характеризует данную организацию как военизированное формирование. На этом и других подобных обвинениях Армии спасения

было отказано в государственной перерегистрации, что существенно ущемило права верующих. Европейский суд по правам человека сказал веское слово по данному делу и защитил эту организацию. Однако горький осадок от некомпетентности и предвзятости наших чиновников и судей останется у верующих еще надолго.

К чему может привести подобная неадекватная политика современных богоборцев, можно только предполагать. Однако достаточно беглого взгляда в прошлое — на различных этапах истории нашего отечества права многих верующих и религиозных групп жестоко подавлялись, а сами верующие подвергались гонениям и репрессиям. Это не только причиняло людям страдания, но и подрывало доверие к власти, провоцировало отторжение от нее, лишая ее тем самым социальной поддержки со стороны наиболее здоровой, трудолюбивой и законопослушной части населения. Давно пора понять простую истину — государство, которое пытается силой навязать и поддерживать одну идеологию, попирая при этом религиозные права граждан и свободу мировоззренческого выбора, обречено. Наглядным примером являются трагические события XX в. — падение царской империи и распад советского государства.

В этой связи актуальным является формирование гражданского общества и правовой системы, позволяющей эффективно защищать права человека. Особенность нынешней Конституции России, отличающая ее от всех предыдущих, как раз состоит в подчеркнутом приоритете прав и свобод. Это видно и в формулировке ст. 2: «Человек, его права и свободы являются высшей ценностью», и в том, что глава 2, посвященная правам и свободам человека и гражданина, помещена в начале текста Конституции, непосредственно за главой об основах конституционного строя Российской Федерации. Эта глава в соответствии со ст. 135 не может быть изменена решением Федерального собрания. Важным и ответственным местом в Конституции являются положения, согласно которым «каждый вправе защищать свои права и свобо-

ды всеми способами, не запрещенными законом» (ст. 45), «каждому гарантируется судебная защита его прав и свобод» (ст. 46, ч. 1). При этом особо подчеркивается, что «каждый вправе в соответствии с международными договорами Российской Федерации обращаться в межгосударственные органы по защите прав и свобод человека, если исчерпаны все имеющиеся внутригосударственные средства правовой защиты» (ст. 46, ч. 3).

В настоящее время сложилась обширная судебная практика по защите прав верующих и религиозных организаций. При этом верующие не ограничиваются только обращением в суды общей юрисдикции. Они неоднократно обращались и в Конституционный суд Российской Федерации по поводу конституционности отдельных положений закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» и в Европейский суд по правам человека.

К сожалению, иногда суды позволяют втянуть себя в рассмотрение дел, которые не подлежат юридической оценке светского суда. Наглядным примером такой практики является решение Сахалинского областного суда по жалобе Татьяны М. на решение православного приходского собрания Воскресенского кафедрального собора Южно-Сахалинска об отлучении ее от церкви. В ходе судебного заседания М. пояснила, что никогда не предавала свою веру, всегда посещала церковь и «пыталась бороться за чистоту православных рядов». Зная факты «о греховных поступках священнослужителей», она неоднократно обращалась в патриархию с призывом принять меры. Приходское собрание расценило такую деятельность как ересь, направленную на раскол церкви, и отлучило М. от церкви.

Сахалинский областной суд удовлетворил жалобу М. и признал незаконным акт об ее отлучении от церкви. Суд исходил из того, что «акт отлучения от церкви ничем не предусмотрен, противоречит Конституции, закону “О свободе совести и о религиозных объединениях”, уставу религиозной организации». Кроме того, суд решил, что акт отлучения от церкви неоправдан, поскольку действия Татьяны М. «не подпадают под понятия ересь

и раскольников». Такое решение свидетельствует о полном непонимании судом принципа отделения религиозных объединений от государства.

Одним из наиболее ярких событий религиозно-правовой жизни стало определение кассационной палаты Верховного суда России от 15 июня 2003 г. по обращению нескольких мусульманок — жительниц Поволжья. Палата отменила действие положений инструкции МВД, требующих, чтобы граждане фотографировались на паспорт обязательно с непокрытой головой. Определение Верховного суда, разрешившее гражданам фотографироваться на паспорт в головном уборе, если этого требуют их религиозные убеждения, живо обсуждалось в СМИ. Отклики были довольно разноречивыми. Однако общая направленность журналистских комментариев была скорее скептической. Так, Татьяна Миткова, комментируя на НТВ сюжет, посвященный заседанию Верховного суда, выразила мнение, что «данное решение наверняка вызовет вопросы у юристов».

Журналисты писали, что «Коран стал источником права». Довольно распространено было мнение, что власти «пошли на поводу» у мусульман, а решение Верховного суда — это просто попытка умиротворить мусульманское сообщество страны в целях недопущения и предотвращения возможной террористической активности. В «Известиях» от 16 мая 2003 г. на первой полосе была опубликована статья под ироническим заголовком «Главное, чтобы хиджабчик сидел». Ее авторы утверждают, что в результате решения, вынесенного кассационной палатой Верховного суда, «Россия стала менее светским государством, чем была», пожертвовав светскими принципами в пользу религиозных обычаев.

Однако так ли это? Действительно ли Верховный суд при вынесении решения руководствовался скорее аятами Корана, нежели нормами Конституции? И действительно ли его определение принесло в жертву принцип светскости российского государства? Ответ на этот вопрос может дать юридический анализ текста решения,

который убеждает в беспочвенности подозрений журналистов. И, вопреки мнению Татьяны Митковой, именно у юристов не возникает никаких сомнений по поводу качества и источников аргументации, к которой прибег суд при вынесении решения. Вопреки домыслам такими источниками были не Коран и сунна, а Конституция и международные договоры России. Попробуем проследить логику Верховного суда.

Статья 28 Конституции, как уже отмечалось, гарантирует свободу совести и свободу вероисповедания каждому. Это право включает в себя свободу действовать в соответствии с религиозными убеждениями. По всей очевидности, заявительницы-мусульманки не могут появляться в общественных местах без головного убора, соответственно, для них невозможно и фотографироваться на паспорт без платка, а также предъявлять свое фотографическое изображение с непокрытой головой. Эти нормы, регулирующие поведение, обусловлены религиозными убеждениями заявительниц, и, следовательно, возможность поступать в соответствии с этими нормами является частью прав заявительниц, гарантированных им ст. 28 Конституции.

Требования инструкции МВД являются очевидным и весьма существенным ограничением этих прав. Более того, эти требования фактически поставили заявительниц в безвыходное положение. С одной стороны, фотографироваться без головного убора для них невозможно ввиду религиозных убеждений, с другой — отказаться это сделать они не могут. Во-первых, в нашей стране проживание без паспорта является правонарушением, за которое установлена административная ответственность. Во-вторых, не имея паспорта, гражданин не имеет и возможности реализовать целый ряд существенных прав.

Может ли государство ограничить право граждан действовать в соответствии со своими религиозными убеждениями? При исключительных обстоятельствах может. Каким может быть характер этих исключительных обстоятельств, определяют ст. 55 Конституции и п. 2

ст. 9 Европейской конвенции о защите прав человека и основных свобод. Ограничения права исповедовать религию и действовать в соответствии с религиозными убеждениями должны быть установлены законом и являться «необходимыми в демократическом обществе в интересах общественного спокойствия, для охраны общественного порядка, здоровья или нравственности или для защиты прав и свобод других лиц».

Что касается «необходимости в демократическом обществе» ограничения права фотографироваться в головном уборе, то авторы инструкции МВД, вероятно, руководствовались определенной логикой, а также соображениями «общественного спокойствия и охраны общественного порядка». Например, если одна из заявительниц вдруг вздумает совершить террористический акт или иное противоправное действие, по фотографии без платка ее будет идентифицировать проще, чем по такой же фотографии, но в платке. Допустим, логика была именно такой. Однако необходимо установить, насколько головной платок, не закрывающий лица, затрудняет идентификацию личности. Во всяком случае, когда адвокат Владимир Ряховский, представлявший в суде интересы мусульманок, демонстрировал участникам судебного заседания фотографии женщин с длинными волосами, закрывающими часть лица (а в таком виде фотографироваться на паспорт считается вполне допустимым), и снимки тех же женщин в платке, присутствующие единодушно признали, что никаких существенных для идентификации и восприятия внешности отличий они не находят. Более того, сам по себе головной убор, если он носится постоянно, может иметь идентификационное значение. Ведь существует требование, согласно которому лица, постоянно носящие очки, должны фотографироваться на паспорт именно в них. Соответственно, если женщина появляется в общественных местах только в головном уборе, логично, что и на фотографии она должна быть в том же головном уборе.

В требованиях заявительниц не было ничего чрезмерного или абсурдного. Дело, рассмотренное Верховным

судом, не имеет ничего общего с так называемым «флоридским делом» (США), когда женщина-мусульманка пыталась добиться права быть сфотографированной на водительское удостоверение в глухом покрывале, при этом на снимке ничего, кроме глаз, не было видно.

Таким образом, целесообразность и разумность ограничения ставится под вопрос, поскольку проблема идентификации выглядит явно надуманной. Но даже если бы это было не так и для запрета фотографироваться в головном уборе имелись серьезные основания, и в этом случае Верховный суд России не мог бы вынести иного решения. Ведомственная инструкция — это не федеральный закон. Таким образом, вводимые ею ограничения прав граждан не являются установленными законом по смыслу ст. 55 Конституции и п. 2 ст. 9 Европейской конвенции.

Из сказанного очевидно, что Верховный суд в своем решении руководствовался исключительно положениями Основного закона, а не религиозными текстами, не культурными предрассудками и не политическими соображениями, чего, увы, нельзя сказать о многих комментаторах этого решения. Ситуация, в которой прямое применение конституционных норм для защиты прав граждан характеризуется как ущемление принципа светскости, парадоксальна, но вполне характерна для деформированного общественного сознания современной России, видящего опасность там, где ее нет, и отказывающегося видеть ее там, где она действительно присутствует.

Указанное решение касается не только ограниченного числа заявительниц, и даже не только мусульман. Поэтому необоснованны доводы о том, что оно представляет собой не более чем попытку сгладить остроту «исламского вопроса». Согласно смыслу судебного определения не только мусульманам, но и представителям любых других религиозных организаций разрешено фотографироваться в головном уборе, если ношение такового предусмотрено нормами их религии.

Суд в своем определении защитил не ислам, который не нуждается в судебной защите, равно как не нуж-

даются в ней ни христианство, ни буддизм, ни иудаизм. Религии защищены своим многовековым нравственным и духовным авторитетом. В защите земной власти и земного закона нуждаются обычные граждане, исповедующие разные религии и придерживающиеся различных убеждений.

Некоторые выводы

1. Свобода вероисповедания как свобода мировоззрения личности является важной составляющей качества человеческого существования. Эффективная реализация этой свободы служит одним из факторов стабильности и устойчивости общественного развития. При этом важнейшей гарантией свободы вероисповедания выступает конституционный принцип светскости государства. Данная качественная характеристика основ государственного и общественного устройства должна содержаться не в ст. 14 Конституции «Права и свободы человека и гражданина», а в ст. 1, которая определяет важнейшие основы конституционного строя России.

2. В целях унификации терминологии и приведения законодательства в соответствие с требованиями международного права было бы предпочтительным использовать в Конституции и законодательстве вместо термина «свобода вероисповедания» более универсальный термин «свобода религии». Кроме того, во избежание противоречий при разграничении понятий «право» и «свобода» в Конституции и законодательстве следует использовать конструкцию «право на свободу религии».

3. Право на свободу вероисповедания может быть реализовано индивидуально и сообща с другими (совместно, коллективно). Коллективные права на свободу вероисповедания чаще всего реализуются через деятельность религиозного объединения. При этом коллективные права нельзя рассматривать как сумму индивидуальных прав граждан, их содержание определяется целями и интере-

сами религиозного объединения, которые, в свою очередь, служат интересам отдельной личности.

Перечень индивидуальных и коллективных прав не является исчерпывающим, поскольку связанные с реализацией свободы вероисповедания отношения по причине специфики и многообразия их проявлений не поддаются строгой научной классификации.

4. Попытки в некоторых субъектах Федерации принять собственные законы в области реализации свободы вероисповедания и деятельности религиозных объединений не соответствуют предметам ведения и разграничения полномочий между федеральными органами и субъектами Федерации. Такие центробежные тенденции в правовом регулировании препятствуют формированию в России единого правового пространства, содержат потенциальную угрозу становлению демократических ценностей. Именно федеральный закон должен стать гарантом свободы вероисповедания для каждого человека, в каком бы регионе страны он ни находился.

5. Законодательная регламентация данной сферы общественных отношений заметно отстает от объективных потребностей, не отвечает требованиям полноты и системности, не обеспечивает в должной мере реализацию законных интересов субъектов права. В законодательных актах не определены основные понятия «светское государство», «религиозная деятельность», «государственная религиоведческая экспертиза», не регламентированы права и обязанности должностных лиц при осуществлении контроля за соблюдением религиозной организацией устава относительно целей и порядка ее деятельности.

Весьма актуальной остается проблема совершенствования законодательства о реализации свободы религии в вооруженных формированиях и права на альтернативную гражданскую службу.

6. Государственной религиоведческой экспертизе должна быть придана большая юридическая сила. Необходимы четкие процедурные нормы, регламентирующие порядок назначения и проведения государственной религиоведче-

ской экспертизы, которые должны быть непосредственно включены в федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях». Регулирование порядка проведения столь значимого вида экспертизы актом органа исполнительной, а не законодательной власти (постановлением Правительства РФ от 3 июня 1998 г. № 565) нельзя признать оправданным, поскольку имеет место явная недооценка верховенства закона и умалении его роли.

Государственную религиоведческую экспертизу необходимо распространить не только на стадию государственной регистрации религиозной организации, но при необходимости проводить ее и впоследствии в качестве одной из важных форм государственного контроля.

7. Ведущее место в обеспечении эффективной реализации свободы вероисповедания и деятельности религиозных объединений принадлежит государству, которое должно взять на себя объединяющую и координирующую роль. В этой связи насущной потребностью в современной России является создание федерального государственного органа по делам религий.

Наряду с этим актуальной остается проблема повышения эффективности общественных институтов защиты свободы вероисповедания, в частности, в рамках Межрелигиозного совета России либо Общероссийской общественной организации религиозной свободы «МАРС» целесообразно учреждение института уполномоченного по свободе религии.

8. Без знания и учета особенностей вероучений и традиций крупнейших конфессий (например, религиозных запретов и ограничений, дней религиозных праздников и особого почитания), а также проблем, стоящих на стыке юриспруденции и религиоведения (религиоведческая экспертиза, модели государственно-конфессиональных отношений, соотношение правовых и религиозных норм, судебная практика по делам, связанным с защитой свободы вероисповедания), невозможно эффективное совершенствование законодательства о свободе совести и религии. Однако в современных правовых исследованиях

религиоведческому аспекту должного внимания не уделяется. В этой связи возникает необходимость выделения новой комплексной отрасли научного знания — юридического религиоведения.

Данная отрасль научного и учебного знания требует качественно новых подходов к преподаванию дисциплин, составляющих ее предмет. В частности, в учебный процесс светских и духовных учебных заведений, в том числе при подготовке по специальностям «Юриспруденция», «Журналистика» и «Религиоведение», необходимо рекомендовать спецкурс «Юридическое религиоведение».

Примечания

¹ *Бердяев Н. О человеке, его свободе и духовности: Избр. труды.* — М., 1999. — С. 14.

² *Казаченко В. Сотворен свободным.* — Киев: Светлая звезда, 2006. — С. 9.

³ Об освящении. Вероучение. Устав СЦ ЕХБ. — М., 2000. — С. 100.

⁴ Основные принципы веры евангельских христиан баптистов: Сборник публикаций. — М., 2001. — С. 109.

⁵ Церковь и мир: Основы социальной концепции Русской православной церкви. — М., 2000. — С. 55–56.

⁶ *Барменков А. И. Свобода совести в СССР.* — М.: Прогресс, 1983; *Куроедов В. А. Религия и церковь в советском обществе.* — М.: Политиздат, 1984; *Фуров В. Г. Буржуазные конституции и свобода совести.* — М.: Политиздат, 1983.

⁷ Может ли светский человек писать о религии: Всеволод Чаплин против Александра Солдатова // <http://www.portal-cedo.ru> [24 сентября 2007 г.].

⁸ *Бачинин В. А. У национальной идеи возрождения России должна быть религиозная мотивация // Человек и общество XXI века: Идеи и идеалы: Альманах: Вып. 2.* — Курск, 2007. — С. 30.

⁹ См.: Религия и право. — 2008. — № 2. — С. 9.

¹⁰ *Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально политического знания // Вебер М. Избр. произв.* — М.: Прогресс, 1990. — С. 351.

¹¹ *Томсон М. Философия религии.* — М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. — С. 325.

¹² *Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения.* — М.: Академ. проект, 2007. — С. 39.

- ¹³ *Кильмашкина Т. Н.* Конфликтология: социальные конфликты. — М.: Юнити-Дана, 2004. — С. 86.
- ¹⁴ *Сколко В. В.* Влияние государственно-церковных отношений в России на ее обороноспособность: Дис. ... канд. полит. наук. — М., 2004. — С. 18—28.
- ¹⁵ Толерантность / Общ. ред. М. П. Мчедлова. — М.: Республика, 2004. — С. 345.
- ¹⁶ *Вениамин (Новик).* Духовный смысл толерантности // Религия и право. — 2003. — № 4. — С. 12.
- ¹⁷ Kirche und Staat in der neueren Entwicklung / Hrsg. von P. Mikat. — Darmstadt: Wissenschaftliche Buchengesellschaft, 1980. — S. 376.
- ¹⁸ Религия и закон: Сборник правовых актов с комментариями / Сост. и авт. коммент. А. Протопопов. — М.: Ин-т религии и права, 1996. — С. 53—54.
- ¹⁹ *Кравчук В. В.* Государство и церковь во Франции: отношение к новым религиозным движениям // Государство, религия, церковь в России и за рубежом: Инф. аналит. бюл. № 2. — М.: РАГС, 1997. — С. 114—120.
- ²⁰ Религиозные объединения. Свобода совести и вероисповедания. Религиоведческая экспертиза. Нормативные акты. Судебная практика. Заключение экспертов / Сост. и общ. ред. А. В. Пчелинцева и В. В. Ряховского. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Юриспруденция, 2006. — С. 760.
- ²¹ *Николаев А. А.* О понятии «секта» // Религия и право. — 1999. — № 2. — С. 23.
- ²² Религиоведение: Учеб. пособие для студентов педагогических вузов / Под ред. проф. А. Ю. Григоренко. — СПб.: Питер, 2008. — С. 14.
- ²³ Религиоведение: Учеб. пособие / М. Я. Ленсу, Я. С. Яскевич, В. В. Кудрявцев и др.; Под ред. М. Я. Ленсу и др. — Минск: Новое знание, 2003. — С. 16.
- ²⁴ См., например: *Тихомиров Ю. В.* Судебное религиоведение. — М., 1998; *Бажан Т. А., Старков О. В.* Религиоведение для юристов: Учебник / Под общ. ред. д-ра юрид. наук, проф. О. В. Старкова. — СПб.: Изд. Р. Асланова «Юридический центр Пресс», 2007.
- ²⁵ Права человека: итоги века, тенденции, перспективы. — М., 2002. — С. 37.
- ²⁶ *Щипков А. В.* Во что верит Россия. — СПб.: РХГИ, 1998.
- ²⁷ *Кудрявцев А. И.* Российское правовое поле должно быть единым // Религия и право. — 2000. — № 4. — С. 2—3.
- ²⁸ Подробнее см.: *Кудрявцев А. И.* Конституционно-правовые основы отношений государства и религиозных объединений // Вероисповедная политика российского государства: Учебное пособие. — М.: РАГС, 2003. — С. 76—91.
- ²⁹ *Бреень Ф.* Евреи и Талмуд. — Париж, 1928. — С. 5.
- ³⁰ Подробнее см.: Обучение религии и закон: что будет с воскресными школами? // Религия и право. — 2008. — № 2. — С. 3—4.

Светское государство: проблемы политико-правовой концептуализации

Юлий Нисневич

Светский характер государства относится к приоритетным принципам функционирования и развития национальных моделей правового государства и в том или ином виде закрепляется в качестве конституционного принципа.

В ряде стран светский характер государства непосредственно и в явном виде устанавливается конституцией. Одно из самых детальных закреплений светского характера государства содержит Конституция России (ст. 14): «1. Российская Федерация — светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной. 2. Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом»¹. Эта статья российской Конституции является уникальной среди мировых конституций, так как устанавливает «довольно строгий запрет на сотрудничество между государством и религиозными организациями или на предпочтение одной религиозной группы другим»². Конституция Французской Республики (ст. 1) гласит: «Франция является неделимой, светской, социальной, демократической Республикой»³. В преамбуле Конституции Индии указано: «Мы, народ Индии, торжественно решив учредить Индию как суверенную социалистическую светскую демократическую республику и обеспечить всем ее гражданам... свободу мысли, выражения мнений, убеждений, вероисповедания, культов...»⁴. Конституция Турции (ст. 2) устанавливает, что «Республика Турция — демократическое, светское и социальное государство, основанное на нормах права»⁵ (курсив

мой. — Ю. Н.). В конституциях других стран устанавливаются и в большей или меньшей степени акцентируются те или иные признаки светского государства.

Однако даже такая детальная, как в Конституции России, система конституционных норм, устанавливающих светский характер государства, не может учесть все возможные аспекты и нюансы взаимоотношений и поведения представителей государства и религиозных объединений, которые могут приводить к эрозии светского характера государства и его латентной клерикализации. Поэтому важно определить те процессуальные политические и правовые факторы, которые имеют концептуальное значение и требуют той или иной регламентации для соблюдения светскости государства.

Особую актуальность проблема политико-правовой концептуализации светского государства как на институциональном, так и на процессуальном уровне имеет для современной России. Сегодня Русская православная церковь заявляет об «исторически сложившейся модели взаимоотношений между Православной Церковью и государством» и поэтому считает себя «вправе ожидать, что государство при построении своих отношений с религиозными объединениями будет учитывать количество их последователей, их место в формировании исторического культурного и духовного облика народа, их гражданскую позицию»⁶. Правящий в России политический режим, исходя из своих интересов и целей, идет навстречу таким пожеланиям РПЦ, фактически предоставляет ей привилегии и позволяет явно или неявно вмешиваться в различные сферы жизни общества и государства вопреки конституционному принципу его светскости. Именно на это обратили внимание видные российские ученые, говоря о том, что «с нарастающим беспокойством» наблюдают «за все возрастающей клерикализацией российского общества, за активным проникновением церкви во все сферы общественной жизни», и в своем обращении по этому поводу к президенту России привели примеры «активной клерикализации страны»⁷.

Сложность политико-правовой концептуализации светского государства состоит в том, что существует множество подходов к определению содержания принципа светскости государства и признаков светского государства, а также их интерпретаций⁸. К сожалению, дискуссии по этому поводу, особенно в России, ведутся не всегда достаточно аргументированно и корректно, часто реальные интересы и цели некоторых их участников скрываются под дымовой завесой рассуждений о духовности и нравственности.

Истинная суть проблемы заключается в адекватном понимании и определении места и роли религии, религиозных институтов и объединений в правовом светском государстве, существующих и перспективных взаимоотношений религии, рассматриваемой как социальное явление, с такими универсальными в смысле общности регуляторами общественных отношений, как право и политика.

Исторический контекст

В рамках проблемы взаимоотношений в светском государстве права, политики и религии как социальных систем существенное значение имеют следующие исторические обстоятельства.

Право формировалось эволюционным путем на протяжении всей многовековой истории человечества. Право как регулятор и, следовательно, как условие нормальной, упорядоченной жизни людей — это в принципе и изначально по своей основе естественное право, т. е. обоснование положения и поведения людей «по природе», по естественному порядку вещей⁹. На ранних стадиях развития право находило свое выражение в мифологических системах, традициях, обычаях, ритуалах и религиозных установлениях. Ряд норм современного права первоначально, хотя и в ином виде, постулировался догматами различных религий и поэтому очевид-

но коррелируется с ними и сегодня. Например, право на жизнь и право частной собственности в определенной мере коррелируются с заповедями «не убий» и «не желай... ничего, что у ближнего твоего» в иудаистской и христианской традиции. Это и обуславливает тот факт, что «теория естественного права допускает также свое обоснование и с религиозных позиций, смыкаясь с теологической теорией происхождения права»¹⁰.

Вместе с тем как только человеческий род стал развиваться на своей собственной основе — собственности, публичной власти, духовных ценностей, так в то же время наряду с естественным правом, выраженным в морали и в обычаях, потребовалось регулирование и в виде права как «установления самих людей», именуемого позитивным правом¹¹. Право как совокупность естественных и позитивных правил (норм), определяющих обязательные взаимные отношения людей в обществе, нашло свое современное выражение и признание мировым сообществом в качестве универсального регулятора общественных отношений только в середине XX в. Современное право поддерживается не только и не столько общественным мнением, традициями и моралью, но прежде всего публичным авторитетом государственной власти, мерами юридической ответственности, силой государственного принуждения.

Политика стала формироваться в связи с необходимостью обновления регулятивных способностей общества, использовавшего для социального управления религиозные нормы и традиции, обычаи или грубую физическую силу, и есть все основания связывать это явление с появлением государства¹².

На протяжении многовековой истории человечества разные страны прошли через периоды если не теократического государства, в котором государственная власть принадлежала церковной иерархии, то во многих случаях клерикального государства, в котором институты религии не были слиты с государством, но через иные государственные институты религия определяющим об-

разом влияла на политику. В некоторых странах такой тип государства сохранился и до настоящего времени, например, в Исламской Республике Иран, монархиях Бутан и Саудовская Аравия.

Длительное время религия являлась значимым фактором политики, прежде всего в системе государственно-властных отношений, а отделение церкви от государства, ограничение непосредственного влияния духовенства на принятие государственных решений, его отстранение от управления делами государства оставалось одной из самых острых политических проблем.

Таким образом, в течение длительного времени различные религии властвовали не только в сфере духовного мира людей, но и брали на себя в том или ином виде регулирование как государственно-властных отношений, отношений по поводу власти в государстве и управления его делами, так и в еще большей степени межличностных и групповых отношений в социальной сфере. При этом тесное функциональное переплетение политики и права с религией часто служило фактором, дестабилизирующим отношения между людьми. Не говоря уже о религиозных войнах, во многих межгосударственных и внутригосударственных войнах и столкновениях, обусловленных конфликтами экономических, политических, социальных, а позднее и идеологических (коммунизм, фашизм, национализм и др.) целей и интересов, в той или иной форме и мере проступал религиозный компонент, дезинтегрирующая функция религии.

Религия проявляется в качестве фактора не только интеграции, объединения людей в единую религиозную общность, но и дезинтеграции. Выступая в качестве источника единения тех или иных социальных общностей, каждая религия постулирует свою абсолютную и единственную истинность и противопоставляет общности, объединенные на ее основе, другим общностям, существующим на основе других религий. Поэтому религия может служить причиной разъединения людей, разжигания вражды и конфликтов между разными религия-

ми и вероисповеданиями, даже между объединениями одной религии. Эти конфликты подобно пожару способны распространяться как на социум и территорию одного государства, так и на межгосударственные отношения. Дисфункция религии порождается религиозной нетерпимостью и фанатизмом, приводящим к массовым преследованиям инаковерующих и людей с нерелигиозным мировоззрением.

Именно дисфункция религии, как представляется, стала одной из главных причин начавшегося еще в XVII в. процесса освобождения от религиозного контроля и санкционирования социальных отношений и институтов, политики и права, а также сознания, деятельности и поведения людей, получивших название «секуляризация». Секуляризация, означающая «обмирщение», представляет собой исторически predetermined процесс, обусловленный изменением социальной структуры общества и его развития по пути дифференциации социальных систем (политики, права, культуры, религии, науки и образования)¹³.

Политика и религия

Исторически секуляризация началась со сферы политики, и одним из наиболее рано сформировавшихся признаков современного правового государства является принцип светского государства¹⁴. Изначально, в частности в русском языке, светская (земная, мирская, гражданская) власть определялась как противоположность духовной власти в смысле власти, относящейся к вере и душе человека, его духовному миру и умственной деятельности, и в смысле власти духовенства¹⁵. Здесь следует особо подчеркнуть, что светская власть всегда определялась как не относящаяся и не вторгающаяся во внутренний, духовный мир человека, но при этом она не отождествлялась и не должна отождествляться ни с антирелигиозной, ни с атеистической властью.

В общем виде светское государство характеризуется с конституционно-правовой точки зрения отделением церкви от государства, разграничением сфер их деятельности¹⁶. В данном случае под церковью следует понимать всякую общность, существующую на религиозной основе, и в такой предложенной Эмилем Дюркгеймом интерпретации, по его утверждению, «во всей истории мы не найдем ни одной религии без церкви»¹⁷.

В настоящее время в мире существует более 5 тыс. религий (включая различные направления и течения одной религии), которые классифицируются по разным признакам¹⁸. В частности, по ареалам распространения выделяют мировые (наднациональные) религии, к которым относят буддизм, христианство и ислам (указаны в порядке древности), национальные религии, распространенные в пределах одного государства или имеющие последователей преимущественно среди представителей одной нации, например, иудаизм, индуизм, даосизм, а также малые религии, не имеющие широкого ареала распространения.

На основе как мировых, так и национальных и малых религий во всех странах формируются многообразные религиозные общности. В структурно-организационном аспекте любая религиозная общность состоит из двух разных социальных групп: духовенства — группы, состоящей из профессиональных служителей религии и организованной преимущественно по иерархическому принципу, и паствы — группы верующих, для которых священнослужители выступают в роли духовных руководителей и наставников, посредников между ними и высшей силой, непререкаемых авторитетов в толковании канонов и установлений религии, блюстителей религиозных норм, обрядов и традиций. При этом именно духовенство представляет интересы и выступает от имени всей религиозной общности во взаимоотношениях с государством. Поэтому зачастую реальные интересы и цели религиозных общностей во взаимоотношениях с государством по сути подменяются корпоративными интересами и целями духовенства.

В светском государстве взаимоотношения между властью и религией основываются прежде всего на том, что никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или, что особенно значимо, обязательной. Это, как правило, фиксируется в качестве конституционной нормы. Так, Первая поправка к Конституции США содержит положение о том, что «Конгресс не может принять закон, поддерживающий или утверждающий государственную религию»¹⁹, Конституция Королевства Испания (ст. 16, п. 3) устанавливает, что «никакое верование не может иметь характера государственной религии»²⁰, а Конституция Албании (ст. 10) — «в Республике Албания нет официальной религии»²¹. Наличие государственной или официальной религии способствует привилегированному положению ее последователей и в той или иной мере ущемляет интересы инаковерующих и граждан с нерелигиозным мировоззрением. Отказ государства от обязательной религии следует рассматривать в более широком контексте характерного для светской власти отказа от вторжения во внутренний мир человека, признания многообразия и допустимости разных как религиозных, так и нерелигиозных мировоззрений, убеждений и идеологий.

На институциональном уровне светский характер государства определяется отсутствием установленных конституцией или законом государственных институтов, посредством которых духовенство имело бы право влиять на управление делами государства, специальных государственных должностей и должностей в органах государственной власти, предназначенных для замещения священнослужителями. Со своей стороны и государство не возлагает на религиозные объединения каких-либо государственных функций. В отношении религиозных объединений конституции светских государств устанавливают, что такие объединения отделены от государства, равноправны, автономны и свободны в своей деятельности. Государство не вмешивается в деятельность религиозных объединений, если она не нарушает законы.

Взаимоотношения и взаимодействия между светским государством и религиозными объединениями осуществляются на основе принципов разделения сфер их деятельности и взаимного невмешательства и регулируются законами или договорами. При этом чаще всего договорные отношения устанавливаются с религией, которая исторически является доминирующей и, как правило, национальной, но не конституируется как государственная. Например, в Конституции Польской Республики (ст. 25) определено, что «...церкви и иные вероисповедные союзы равноправны. ...Отношения между государством и церквями, иными вероисповедными союзами строятся на принципах уважения их автономии, а также взаимной независимости каждого в своей области, равно как и взаимодействия на благо человека и на общее благо. Отношения между Республикой Польша и Католическим костелом определяются международным договором, заключенным с Апостольским Престолом и законами. Отношения между Республикой Польша и иными церквями, а также вероисповедными союзами определяются законами, принятыми на основе договоров, заключенных Советом Министров с их компетентными представителями»²².

Отделение на институциональном уровне религиозных объединений от государства является необходимым, но недостаточным для освобождения от контроля и влияния религии не только государственной, но и в целом политической деятельности.

Для освобождения политики от влияния религии на процессуальном уровне необходимы ограничения на участие религиозных объединений и особенно священнослужителей в политической деятельности. Такие ограничения, как представляется, должны относиться прежде всего к запрету на материальную, организационную и пропагандистскую поддержку религиозными объединениями и духовенством политических партий включая запрет на создание партий по религиозному принципу. При этом никакие ограничения политических прав верующих в личном качестве недопустимы, но

ограничения таких прав возможны для профессиональных служителей религии. Подобные ограничения устанавливаются конституциями некоторых государств. Так, Конституция Болгарии (ст. 11) устанавливает, что не могут быть образованы политические партии на религиозной основе²³, Конституция Коста-Рики (ст. 28) — что священники не могут ни в какой форме вести политическую пропаганду, основывая ее на религиозных мотивах или используя для этого те или иные религиозные верования, а Конституция Мексиканских Соединенных Штатов (ст. 130) — что служители религиозных культов не пользуются активным и пассивным избирательным правом и не могут объединяться для политических целей²⁴.

В светском государстве не только религиозные объединения и духовенство не должны вторгаться в сферу политики, но и политические акторы не должны иметь права использовать религию в политических целях. Такой принцип установлен, например, Конституцией Болгарии (ст. 13), в которой определено, что «религиозные общности и учреждения, как и религиозные убеждения, не могут быть использованы в политических целях».

К использованию религии в политических целях относится как публичное участие духовенства в официальных государственных и политических мероприятиях, так и участие должностных лиц государства и публичных политиков в их официальном статусе в религиозных церемониях, обрядах и ритуалах. Религиозные предпочтения и убеждения должностных лиц государства, политиков и государственных чиновников всех рангов, на которые они безусловно имеют право, должны оставаться только их частным делом и не должны демонстрироваться публично.

Публичная демонстрация, в первую очередь высшими должностными лицами государства, приверженности конкретной религии, особенно если эта религия исторически является доминирующей, представляет собой популистский политический прием, рассчитанный на использование для удержания власти охранительной функции и авторитарной тенденции, которые в той или

иной степени присущи всем религиям. Охранительная функция религии — это ее способность сопротивляться изменениям и использовать свой авторитет для сохранения статус-кво в социальной и политической ситуации²⁵. Авторитарная тенденция в религии связана с признанием человеком некоей внешней силы, управляющей его судьбой и требующей послушания и поклонения, причиной которых служат не моральные качества божества, не любовь и справедливость, а тот факт, что оно господствует, т. е. обладает властью над человеком²⁶. Такой политический прием характерен для авторитарных режимов и разрушителен для конституционного принципа светскости государства, так как способствует его клерикализации и провоцирует в массовом сознании негативное отношение к гражданам, приверженным иным религиям и вероисповеданиям, а также различным нерелигиозным мировоззрениям.

Публичная демонстрация высшими должностными лицами государства их приверженности конкретной религии, посещение культовых сооружений и участие в религиозных церемониях, обрядах и ритуалах в официальном статусе скорее порождает не реальную веру, а массовую моду на религию с явной политической окраской, которой усиленно стремятся следовать в первую очередь чиновники всех рангов. Это представляется разрушительной для любой религии профанацией, оскорбляющей религиозные чувства действительно и глубоко верующих людей.

Кроме того, в светском государстве в зданиях и помещениях органов государственной и местной власти, в государственных и муниципальных учреждениях, в зданиях и помещениях, предназначенных для политических и общественных нужд, не должны совершаться религиозные церемонии, обряды и ритуалы, размещаться религиозные символы и атрибуты — естественно, за исключением тех особых случаев, когда такие организации располагаются в исторических зданиях и памятниках архитектуры, в комплекс которых изначально входят отдельные здания

и помещения религиозного назначения. В общем случае публичное совершение религиозных церемоний, обрядов и ритуалов должно осуществляться только в культовых зданиях и сооружениях, как это, например, установлено Конституцией Мексиканских Соединенных Штатов (ст. 24), в которой указано, что «все публичные акты религиозного культа должны совершаться в пределах церквей».

В светском государстве в сфере публичной политики, постоянного публичного диалога между обществом и государственной властью²⁷ объективно необходимый диалог между властью и религиозными объединениями должен осуществляться на иных принципах, чем с другими общественными объединениями граждан. Это обусловлено тем, что из всех общественных объединений только религиозные конституционно отделены от государства включая сферу их деятельности и не имеют права вмешиваться в дела государства.

При всех политических системах и режимах демократического типа в сфере взаимодействия власти и общества имеет место официальный и публично регламентированный лоббизм. Это явление, представляющее собой механизм решения тех или иных вопросов, в том числе и политических, в пользу чьих-либо интересов путем воздействия на законодателей, правительство и иных должностных лиц, имеет экономическую основу, но по степени влияния на принятие государственных решений, несомненно, содержит и политический компонент²⁸. Поэтому для религиозных объединений лоббистская деятельность должна быть официально запрещена, и лоббизм не может и не должен служить инструментом достижения целей деятельности таких объединений.

В сфере имущественных и материально-финансовых отношений между светским государством и религиозными объединениями предпочтительным представляется отказ от любых форм государственной поддержки таких объединений, хотя этот вопрос и остается дискуссионным и в разных государствах решается по-разному. При этом при любом варианте государство должно принимать уча-

стие в охране, реставрации и восстановлении культовых зданий, сооружений и религиозных атрибутов, представляющих собой историческое и культурное наследие.

Особое значение для государств, в которых произошло крушение тоталитарных и авторитарных атеистических режимов, имеет проблема реституции в отношении собственности религиозных объединений. Возврат собственности всем религиозным объединениям должен осуществляться на единой нормативно-правовой основе с учетом культурно-исторических и экономических интересов государства, и в этих вопросах недопустимо какое-либо лоббирование частных интересов отдельных религиозных объединений.

При использовании механизма консультативного взаимодействия государственной власти с обществом, реализуемого посредством создания при ее органах консультативно-экспертных структур²⁹, священнослужители, представляющие интересы различных религиозных объединений, должны принимать участие в работе только таких структур, в компетенцию которых входят исключительно вопросы взаимоотношений государства и религии. Участие священнослужителей в официальном статусе представителя религиозного объединения в работе каких-либо иных консультативно-экспертных структур при органах власти и создаваемых по инициативе власти общественных советов создает предпосылки для их неоправданного вмешательства (и в их лице религии как таковой) в дела государства.

Наглядный пример того, как использование правящим политическим режимом религии в целях удержания власти и игнорирование необходимости процессуальных ограничений при взаимодействии церкви с государством приводит к клерикализации светского по конституции государства, представляет современная Россия.

В России высшие должностные лица государства сегодня постоянно и нарочито публично демонстрируют свою приверженность Русской православной церкви. Их присутствие на богослужениях, также как и присут-

стве иерархов РПЦ на официальных государственных мероприятиях, особо акцентируется в трансляциях государственных каналов телевидения и радиостанций. Высказывания священнослужителей РПЦ в поддержку должностных лиц государства, одобрение ими решений и действий власти освещаются и цитируются в электронных и печатных СМИ.

РПЦ заключает официальные соглашения о сотрудничестве и частные договоренности по интересующим ее вопросам с органами государственной власти, в частности, с министерствами юстиции, обороны, иностранных и внутренних дел. В результате подобных соглашений РПЦ приобретает исключительные возможности присутствия в армии и других правоохранительных структурах, в учреждениях здравоохранения и российских представительствах за рубежом, а также особые права по защите и лоббированию своих интересов в различных органах власти³⁰. Органы власти поддерживают РПЦ в имущественных и хозяйственных спорах, при этом достаточно часто даже в ущерб интересам сохранения культурно-исторического наследия и экономическим интересам государства. Православные священники благословляют мероприятия, проводимые чиновниками различных рангов, освящают строительство объектов и сооружений государственного и общественного назначения, помещения органов власти и государственных учреждений.

Такая ползучая клерикализация государства обусловлена тем, что правящий в России политический режим в целях удержания власти заинтересован в поддержке РПЦ, которая «не только предписывает своим чадам повиноваться государственной власти, независимо от убеждений и вероисповедания ее носителей, но и молиться за нее»³¹. Поэтому и клерикально-этатистская идеология «самобытной русской цивилизации», исходящая от РПЦ и в первую очередь от митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла (Гундяева), широко и активно пропагандируется обслуживающими правящий режим «политическими аналитиками» и агитационно-

пропагандистскими методами массового информирования и информационного манипулирования внедряется в сознание российских граждан по сути как государственная идеология.

Таким образом, в светском государстве, наряду с отказом от государственной и обязательной религии и институциональным отделением религиозных объединений от государства, должны быть исключены процессуальные возможности как непосредственного, так и опосредованного влияния духовенства на политическую и государственную деятельность и запрещено использование религии в политических целях.

Право и религия

В правовом государстве универсальным в смысле общности регулятором общественных отношений, ориентированным на стабилизацию всего социального пространства без выделения каких-либо индивидуальных или групповых приоритетов, является секулярное (светское) право, а по сути право, нейтральное и толерантное не только по отношению к различным религиям и религии как таковой, но и в принципе к различным мировоззрениям и убеждениям — естественно, за исключением тех, которые провоцируют разжигание социальной, расовой, национальной и религиозной розни и вражды.

В правовом государстве секулярное право оказывает воздействие и на такую самостоятельную сферу общественной жизни, как политика, которая наряду с правом также является универсальным в смысле общности регулятором общественных отношений, а именно конкурентных отношений и взаимодействий индивидов и групп по поводу завоевания, удержания и использования государственной власти. Право определяет нормативную базу основных по Роберту Далю³² политических институтов представительной полиархической демократии как современной формы организации государственных и политических порядков. Оно накладывает ограничения на

методы и приемы политической конкуренции, которая в правовых рамках ведется по определенным правилам, исключает борьбу на уничтожение и позволяет согласовывать групповые и частные интересы с общезначимыми интересами и целями развития общества и государства.

При оценке отношений между правом и религией следует исходить из той ключевой роли, которую в правовом государстве играет важнейшей институт современного права — институт прав человека и его взаимоотношений с религией в социальной сфере.

В правовом государстве высшей ценностью признается человек, его права и свободы, которые действуют непосредственно и обеспечиваются правосудием. Основная и главная обязанность государства определяется как признание, соблюдение и защита прав и свобод человека и гражданина. Эти права и свободы должны определять смысл и содержание деятельности всех ветвей и органов государственной власти. Социальной основой правового государства является гражданское общество, для которого человек, его права и свободы представляют базовую социальную ценность, и при этом каждый человек в соответствии с его личным мировоззрением и убеждениями может иметь собственные высшие духовные ценности. В правовом государстве права и свободы человека составляют правовую основу как политической и государственной деятельности, так и отношений между людьми и их объединениями, общественных отношений в социальной сфере.

Открытый перечень основных прав и свобод человека установлен Всеобщей декларацией прав человека, которая была утверждена и провозглашена резолюцией 217А(III) Генеральной Ассамблеи ООН от 10 декабря 1948 г. При голосовании за эту резолюцию воздержалось только 8 из 58 стран, являвшихся в тот момент членами ООН, но ни одна страна не проголосовала против³³. Всеобщая декларация прав человека имеет статус рекомендации и не является обязывающей даже для членов ООН. Ее положения получили обязывающее для государств-участников оформление

в международных пактах о гражданских и политических правах и об экономических, социальных и культурных правах. Эти пакты были приняты резолюцией 2200А(XXI) Генеральной Ассамблеи ООН от 16 декабря 1966 г. и вступили в силу соответственно 23 марта и 3 января 1976 г. В настоящее время эти пакты ратифицировали и являются их участниками соответственно 163 (85%) и 159 (83%) государств из 192 членов ООН³⁴. Участниками этих пактов являются государства с разными доминирующими религиями, в том числе практически все государства с доминирующей христианской религией, такие исламские государства, как Афганистан, Алжир, Бахрейн, Египет, Индонезия, Иордания, Иран, Кувейт, Ливия, Сирия, Судан, буддийские Непал и Монголия, а также Израиль, Индия, Япония и другие страны как с доминирующими религиями, так и многоконфессиональные. При этом принципиальное значение имеет тот факт, что в правовом государстве общепризнанные принципы и нормы международного права, а также ратифицированные в установленном порядке международные акты и договоры являются неотъемлемой составной частью правовой системы и в правоприменительной практике имеют приоритет по отношению к национальному законодательству.

Основополагающими для всей системы прав и свобод человека являются принцип равноправия как равенства этих прав и свобод для всех людей, выраженный в том числе и в их надгосударственном (экстерриториальном) статусе, и принцип невмешательства во внутренний, духовный мир человека и толерантности к различным мировоззрениям и убеждениям.

Принцип равноправия установлен ст. 2 Всеобщей декларации прав человека, которая гласит: «Каждый человек должен обладать всеми правами и всеми свободами, провозглашенными настоящей Декларацией, без какого бы то ни было различия, как то в отношении расы, цвета кожи, пола, языка, религии, политических или иных убеждений, национального или социального происхождения, имущественного, сословного или иного по-

ложения. Кроме того, не должно проводиться никакого различия на основе политического, правового или международного статуса страны или территории, к которой человек принадлежит, независимо от того, является ли эта территория, независимой, подопечной, самоуправляющейся или как-либо иначе ограниченной в своем суверенитете». Надгосударственный статус естественных прав и свобод человека обусловлен тем, что их источник и основа находятся вне государства, в самой природе человека, и в этом смысле они выше законодательных и иных нормативных установлений государства.

Принцип невмешательства и толерантности определяется ключевыми в этом аспекте правом на свободу мысли, совести и религии и правом на свободу убеждений и их выражения, установленными ст. 18 и 19 Всеобщей декларации прав человека. В ст. 18 Международного пакта о гражданских и политических правах эти права сопровождаются требованиями и условиями их соблюдения: «1. Каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии. Это право включает свободу иметь или принимать религию или убеждения по своему выбору и свободу исповедовать свою религию и убеждения как единолично, так и сообща с другими, публичным или частным порядком, в отправлении культа, выполнении религиозных и ритуальных обрядов и учений. 2. Никто не должен подвергаться принуждению, умаляющему его свободу иметь или принимать религию или убеждения по своему выбору. 3. Свобода исповедовать религию или убеждения подлежит лишь ограничениям, установленным законом и необходимым для охраны общественной безопасности, порядка, здоровья и морали, равно как и основных прав и свобод других людей». В этих установлениях принципиальное значение имеет запрет на принуждение, ущемляющее свободу религии и убеждений, и возможность законодательного ограничения этой свободы для охраны прав и свобод других людей.

Специфика взаимоотношений между институтом прав человека и религией как социальным явлением об-

условлена тем, что всем религиям присуще свойство социальной инклюзивности как способности и стремления проникать в социальную сферу посредством установления религиозных норм и правил индивидуального и группового поведения как в отношениях между людьми и их сообществами, так и в отношении государства. У разных религий в разные периоды их исторического развития степень соотношения и разделения духовного и мирского (социального) и вытекающие из этого глубина и характер регулятивного проникновения в социальную сферу были и остаются различными. Примером глубокого и многостороннего проникновения религии в социальную сферу может служить шариат в исламе. Этот свод религиозно-этических и правовых нормативов, которым мусульманин должен следовать от рождения и до смерти, охватывает как область отношений человека с Всевышним, так и отношений с другими людьми и общиной, регулируя практически все сферы повседневной жизни.

При оценке фактической инклюзии религии в социальную сферу необходимо учитывать следующее обстоятельство, характерное сегодня для многих стран и религий: количество людей, относимых по формальным основаниям к последователям конкретной религии, существенным образом превышает число тех, для кого данная религия действительно определяет их не только духовное, но и мирское существование, тех, кто реально соблюдает религиозные установления и нормы и руководствуется ими в повседневной жизни.

Такая картина характерна в частности для России. По данным всероссийских опросов, проведенных ВЦИОМом в августе — сентябре 2007 г., православными считают себя 75% тех, кто верит или допускает, что Бог есть (84% опрошенных), 8% составляют мусульмане, к какому-либо другому вероисповеданию относят себя не более 1—2% респондентов. При этом верующие всех вероисповеданий, которые регулярно посещают церковь и соблюдают все обряды и ритуалы, составляют 10%³⁵. Эти данные в отношении считающих себя православными в основном под-

тверждают и православные источники³⁶. Картину дополняют данные ВЦИОМа 2008 г., в соответствии с которыми только 2% российских граждан знают все десять заповедей, составляющих каноническую основу христианства, и 10% — более половины этих заповедей³⁷. Подобная картина наблюдается и среди мусульман. Из более 15 млн мусульман (без учета легальной и нелегальной миграции) по разным оценкам 8–9 млн (а по некоторым данным — вообще 2–3 млн) более или менее регулярно совершают предписанные исламом обряды и запреты. И при этом по данным мусульманской печати 90% считающих себя мусульманами не посещают мечети³⁸.

Такая ситуация с соотношением причисляющих себя к последователям различных религий и реально их исповедующими обусловлена прежде всего тем, что в современном постиндустриальном мире с его высокой социальной и территориальной мобильностью определение себя как последователя той или иной религии используется не столько для индикации своей религиозности, приверженности религиозному мировоззрению, сколько для столь необходимой в этом новом мире самоидентификации, соотнесения себя с определенным жизненным укладом и историческими корнями, с комфортной и понятной социальной общностью. При этом на основании такой самоидентификации, требующей серьезного изучения и профессионального анализа, делается, как представляется, не вполне обоснованный и адекватный реальности вывод о «религиозном возрождении» в условиях постиндустриального развития»³⁹.

Для усиления и укрепления духовного влияния и влияния своих священнослужителей каждая из существующих религий претендует на регулирование посредством религиозных установлений и норм повседневной жизни и поведения людей, т. е. претендует не только на духовную власть, но и на роль регулятора отношений в социальной сфере. При этом каждая религия исходит из того, что только она является единственно истинной и универсальной. Поэтому ни одна из существующих ре-

лигий органически не может служить значимым для всех регулятором отношений в социальной сфере.

Религия как социальное явление может претендовать сегодня только на роль фрагментированного локального регулятора социальных отношений с ограниченным и обособленным для каждой религии ареалом воздействия, который составляют только те ее последователи, которые реально руководствуются ее установлениями, предписаниями и нормами и практически соблюдают их в своей повседневной жизни.

Доминирование в социальной сфере секулярного права и его важнейшего института прав человека вызывает негативную реакцию священнослужителей, прежде всего тех религий, которые пока не определили адекватную современной реальности степень соотношения и разделения духовного и светского начал в своей деятельности. Духовенство понимает, что доминанта секулярного права лишает его и представляемую им религию прежней власти и влияния в социальной сфере. При этом священнослужители осознают, что с утратой влияния в социальной сфере происходит и утрата тех возможностей воздействия на государство и политическую сферу, которые дает такое влияние даже в условиях отделения церкви от государства.

Поэтому в последнее время в первую очередь исламское духовенство разных стран и иерархи Русской православной церкви публично муссируют вопрос о несоответствиях и противоречиях между секулярными правами и свободами человека и религиозными ценностями. При этом, как представляется, вполне сознательно и целенаправленно осуществляется подмена смыслов. Секулярные права и свободы человека, основанные на невмешательстве в его духовный мир, праве свободного выбора каждым веры или неверия, толерантности к разным мировоззрениям и убеждениям, определяющим морально-этические и духовные, в том числе и религиозные, ценности, присущие каждому человеку, противопоставляются установлениям и нормам конкретной религии.

Не отрицая в принципе концепцию прав и свобод человека, и исламское духовенство, и духовенство РПЦ дает правам и свободам человека собственное теологическое обоснование, которое при этом священнослужители каждой религии, естественно, утверждают как единственно истинное.

Так, в преамбуле Каирской декларации о правах человека в исламе, принятой девятнадцатой Исламской конференцией министров иностранных дел в августе 1990 г., указывается на «культурную и историческую миссию исламского мира, сотворенного Господом как лучший из народов, давший человечеству универсальную цивилизацию...» и на «роль, которую исламский мир должен играть в том, чтобы указать путь человечеству, запутавшемуся в противоречивых тенденциях и идеологиях, и найти решение хронических проблем этой материалистической цивилизации». Там также отмечается, что «основные права и универсальные свободы в исламе являются неотъемлемой частью исламской религии и что принципиально никто не имеет права отменить их полностью или частично или нарушать, или попирать их, поскольку они являются обязательными заповедями Господа...»⁴⁰. В этой декларации указано, что «ислам — религия первозданной чистоты и запрещается прибегать к какой-либо форме принуждения человека и использовать его нищету или невежество для обращения его в другую веру или атеизм» (ст. 10). При этом в декларации отсутствует ключевое положение о свободе мысли, совести и религии, а только указано, что «каждый имеет право на свободное выражение своего мнения таким образом, чтобы это не противоречило принципам шариата» (ст. 22).

Правовая суть данной декларации состоит в том, что «все права и свободы, изложенные в настоящей Декларации, регулируются исламским шариатом» (ст. 24) и что «исламский шариат является единственным источником для толкования и пояснения любых статей настоящей Декларации» (ст. 25). Таким образом, этот документ устанавливает в качестве источника права каноны и догматы

конкретной религии, в данном случае исламского шариата, что очевидно не может быть признано всеми и стать общеобязательным и не только в светских государствах.

При этом представляется как минимум странным тот факт, что из 58 государств, являющихся сегодня участниками Организации «Исламская конференция», 48 одновременно являются участниками Международного пакта о гражданских и политических правах, установившего ключевое секулярное право на свободу мысли, совести и религии, которому не соответствует указанная декларация.

Документ «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека», принятый Архиерейским собором РПЦ в июне 2008 г.⁴¹, также фактически направлен на установление в качестве источника права религиозных канонов и догматов, в данном случае православия. Прежде всего, в этом документе постулируется, что достоинство, в котором, как указано во Всеобщей декларации прав человека (ст. 1), все люди рождаются свободными и равными — это «не его (человека) личная заслуга, но дар Божий», так как «согласно библейскому откровению, природа человека не только сотворена Богом, но и наделена Им свойствами по Его образу и подобию». Поэтому «согласно православной традиции, сохранение человеком богоданного достоинства и возрастание в нем обусловлено жизнью в соответствии с нравственными нормами, ибо эти нормы выражают первозданную, а значит истинную природу человека, не омраченную грехом». Таким образом, достоинство и право быть равными и свободными в нем признается только за теми, кто живет по нравственным нормам (естественно, православия) и противостоит греху, также понимаемому в православной традиции. В развитие этой идеологемы свобода выбора определяется исключительно как свобода от греха, обретение которой «невозможно без таинственного соединения человека с преображенной природой Христа, которое происходит в Таинстве Крещения и укрепляется через жизнь в Церкви — Теле Христа». Поэтому «слабость института прав человека — в том, что он, защи-

щая свободу выбора, все менее и менее учитывает нравственное измерение жизни и свободу от греха».

В этом документе в стиле свойственной духовенству РПЦ софистики указывается, что «представления о правах человека прошли долгую историческую эволюцию и уже поэтому не могут быть абсолютизированы в их нынешнем понимании». И для иного, очевидно, православного их понимания предлагается «ясно определить христианские ценности, с которыми должны быть гармонизированы права человека», и исходить из того, что «не являясь Божественным установлением, права человека не должны вступать в конфликт с Откровением Божиим». При этом «концепцию прав человека необходимо согласовывать с нормами морали, с нравственным началом, заложенным Богом в природу человека».

Совершенно очевидно, что именно для того чтобы обосновать и обеспечить РПЦ и ее духовенству значимую роль в регулировании общественных отношений и защитить их влияние в социальной сфере от доминанты секулярного права, в документе используются следующие софизмы: «права человека не могут быть выше ценностей духовного мира»; «недопустимым и опасным является истолкование прав человека как высшего и универсального основания общественной жизни, которому должны подчиняться религиозные взгляды и практика»; «для многих людей, живущих в разных странах мира, не столько секуляризованные стандарты прав человека, сколько вероучение и традиции обладают высшим авторитетом в общественной жизни и межличностных отношениях». Подобные софизмы искусственно противопоставляют друг другу права человека и религиозные каноны, лежащие в принципиально разных плоскостях — одни в плоскости взаимоотношений человека, общества и государства, а другие — в плоскости личного мировоззрения индивида и его духовных ценностей.

Особого внимания заслуживают и следующие приведенные в этом документе положения учения РПЦ о правах человека.

Во-первых, положение о том, что «индивидуальные права человека не могут противопоставляться ценностям и интересам Отечества, общины, семьи». В этом положении фактически элементы ключевой в сфере политических идеологий триады — государство, общество, человек — располагаются именно в такой по значимости последовательности и именно в таком соподчинении, которые характерны для этатистских идеологий.

Во-вторых, положение, гласящее: «Подчас свобода совести трактуется как требование религиозной нейтральности или индифферентности государства и общества. Некоторые идеологические интерпретации религиозной свободы настаивают на признании относительными или “равно истинными” всех вероисповеданий. Это неприемлемо для Церкви, которая, уважая свободу выбора, призвана свидетельствовать о хранимой ею Истине и обличать заблуждения», как и в случае Каирской декларации о правах человека в исламе, явно не согласуется с правом на свободу мысли, совести и религии.

Приведенные теологические обоснования прав и свобод человека служат основанием и подтверждением главного вывода о принципах отношений права и религии в правовом светском государстве.

В правовом светском государстве религиозные каноны и догматы ни в коей мере не должны являться источниками права, должна быть обеспечена всемерная защита, а также действенная реализация свободы мысли, совести и религии в ее понимании как невмешательства во внутренний, духовный мир человека и толерантности к различным мировоззрениям и убеждениям.

Религия в светском государстве

Роль и место религии в современном мире и светском государстве определяется тем, что религия была и остается одним из самых влиятельных и значимых мировоззренческих феноменов. При этом мировоззрения и убежде-

ния людей сегодня так же многообразны и многолики, как и само человечество. Мировоззрение, определяющее присущие человеку ценности бытия, нравственные установки, нормы морали и этики, понятия добра и зла, может быть как религиозным, так и нерелигиозным, примерами чего могут служить достаточно распространенные в настоящее время агностицизм и атеизм. Эта сфера человеческого бытия, духовной и умственной деятельности человека носит конкурентный и во многом, к сожалению, бескомпромиссный характер. Светский характер государства объективно способствует расширению и усилению конкуренции мировоззрений.

Поэтому все религии, как представляется, должны в первую очередь сосредоточить свои усилия в сфере духовной жизни и умственной деятельности людей, используя для этого различные формы и методы религиозного просвещения и убеждения без принуждения. При этом в деятельности и социальной роли религии, которая изменяется на протяжении всего исторического процесса развития человечества, главной должна стать гуманистическая тенденция. Гуманистическая тенденция в религии утверждает самоценность человека и его бытия как творения божьего и стимулирует возможности его самореализации, ориентирует человека на развитие своего разума для понимания самого себя, своего отношения к другим и своего места во Вселенной, развивает способность любви к другим так же, как и к себе, чувство единства всех живых существ⁴².

В светском государстве каждая религия может сохранить за собой роль локального регулятора социальных отношений в рамках сформированного на ее основе религиозного объединения — при условии, что члены такого объединения готовы добровольно и без принуждения ограничить свои общепризнанные права и свободы для соблюдения и следования в повседневной жизни установлениям, предписаниям и нормам той религии, последователями которой они являются. Но при этом никоим образом не должны нарушаться права и свободы других граждан государства.

Для адаптации к такой роли и месту в светском государстве большинству существующих религий требуются те или иные трансформационные изменения посредством их самореформирования. Среди мировых (наднациональных) религий, как представляется, потребность в таких изменениях практически отсутствует у буддизма, который отдает абсолютный приоритет духовному началу, ориентирован на индивидуальную духовную жизнь, не придает значения формам общности, социальной организации и объединениям, не имеет иерархически организованной церковной структуры⁴³. Проблема наиболее значительных трансформаций стоит перед исламом, который характеризуется слиянием духовного и светского начала, исторически развивался в условиях религиозно-политической слитности, не создал институциональной церкви, но создал теократическое государство и сильно воздействует на человеческую жизнь через учение об обязанностях и долге⁴⁴. Среди христианских религий проблема наиболее значительных трансформаций стоит перед Русской православной церковью, которая за исключением периода советской власти всегда следовала заповеди «всякая власть от Бога», на протяжении всей своей многовековой истории являлась государственной и государственно-церковной и как господствующее вероисповедание пользовалась существенными привилегиями, составляя одну из главных опор клерикально-монархической формы правления.

Примечания

¹ Конституция Российской Федерации. — М.: Известия, 1995.

² Сьюэлл Э. Сравнительная характеристика светских государств и равенство религиозных организаций // <http://religion.sova-center.ru/publications/4C5458F/49E984C?print=on> [8 декабря 2004 г.].

³ Конституции зарубежных государств: Учебное пособие / Сост. проф. В. В. Маклаков. — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Волтерс Клувер, 2003.

⁴ Там же.

⁵ Конституции государств Европы: В 3 т. / Ред. Л. А. Окуньков. — М.: НОРМА, 2001.

⁶ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Разд. III: Церковь и государство // <http://www.mospat.ru/index.php?mid=183>.

⁷ Политика РПЦ МП: консолидация или развал страны? Открытое письмо академиков РАН президенту РФ В. В. Путину // <http://portal-credo.ru/site/print.php?act=news&id=55762>.

⁸ См., например: *Понкин И. В.* Правовые основы светскости государства и образования. — М.: Про-Пресс, 2003.

⁹ *Алексеев С. С.* Право на пороге нового тысячелетия: Некоторые тенденции мирового правового развития — надежда и драма современной эпохи. — М.: Статут, 2000. — С. 12.

¹⁰ *Венгеров А. Б.* Теория государства и права. — М.: Омега-Л, 2007 — С. 84.

¹¹ *Алексеев С. С.* Указ. соч. — С. 13.

¹² *Соловьев А. И.* Политика // Политология: Лексикон / Под ред. А. И. Соловьева. — М.: РОССПЭН, 2008. — С. 315.

¹³ Подробнее о секуляризации см.: *Гараджа В. И.* Социология религии. — М.: Аспект Пресс, 1996. — С. 192—207.

¹⁴ Комментарий к Конституции Российской Федерации. — М.: БЕК, 1994. — С. 44.

¹⁵ *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. — М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1955; *Ожегов С. И.* Словарь русского языка. — М.: Рус. язык, 1988.

¹⁶ Словарь по естественным наукам // <http://www.glossary.ru>.

¹⁷ Цит. по: *Гараджа В. И.* Религиоведение. — М.: Аспект Пресс, 1995. — С. 166.

¹⁸ <http://www.krugosvet.ru>.

¹⁹ Конституции зарубежных государств.

²⁰ Там же.

²¹ Конституции государств Европы.

²² Там же.

²³ Там же.

²⁴ Конституции стран мира (<http://uznal.org/constitution.php>).

²⁵ Словарь по естественным наукам // <http://www.glossary.ru>.

²⁶ *Радугин А. А.* Введение в религиоведение: теория, история и современные религии: Курс лекций. — М.: Центр, 2004. — С. 69.

²⁷ *Нисневич Ю. А.* Информационно-коммуникационная стабилизация политической системы // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Сер. Политология. — 2006. — № 1 (6). — С. 77.

²⁸ Там же. — С. 72.

²⁹ Там же. — С. 76.

³⁰ *Филатов С.* Традиционные религии, «русская цивилизация» и суверенная демократия // Религия и конфликт / Под ред. А. Малашенко и С. Филатова; Моск. Центр Карнеги. — М.: РОССПЭН, 2007. — С. 20.

³¹ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Разд. III: Церковь и государство.

³² Даль Р. О демократии. — М.: Аспект Пресс, 2000. — С. 85—98.

³³ Официальный сайт ООН <http://www.un.org/russian>.

³⁴ Там же.

³⁵ Пресс-выпуск ВЦИОМ «Религия в нашей жизни». — 2007. — № 789. — 11 окт.

³⁶ Священник Владимир Вигилянский. Сколько в России православных? // Церков. вестн. — 2005. — 20 мая (<http://www.mitropolia-spb.ru/rus/missia/index.htm>).

³⁷ Пресс-выпуск ВЦИОМ «Все десять заповедей знают менее 2% россиян». — 2008. — № 945. — 28 апр.

³⁸ Малашенко А. Ислам для России / Моск. Центр Карнеги. — М.: РОССПЭН, 2007. — С. 10.

³⁹ Лебедев С. Философия: торжество секуляризма или религиозное возрождение? // Известия науки — Блоги. — 2004. — 12 нояб. (<http://www.inauka.ru/blogs/article50860.html>).

⁴⁰ Каирская декларация о правах человека в исламе // <http://www.un.org/russian/document/declarat/157pc35.pdf>.

⁴¹ Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека // <http://www.mospat.ru/index.php?page=41597>.

⁴² Радугин А. А. Указ. соч. — С. 69.

⁴³ Гараджа В. И. Религиоведение. — С. 106—112.

⁴⁴ Там же. — С. 119—123.

Религиозные организации и возможности идеологического проектирования в путинской России

АЛЕКСАНДР ВЕРХОВСКИЙ

Тема соотношения религии и идеологии в современной России очень широка, тем более если ее рассматривать за весь двадцатилетний период — с тех пор, как религия была выпущена в публичное пространство в годы перестройки. На эту тему написано уже немало. Поэтому предмет данной статьи можно сформулировать существенно уже: каким образом могут те или иные религиозные организации и группы предлагать и продвигать идеологические проекты, конструировать «национальную идею» в сегодняшней России, в такой, какой она стала к концу правления президента Путина. Конкретные предложения и высказывания религиозных и иных деятелей не являются предметом статьи и будут привлекаться лишь для иллюстрации того или иного положения. Ретроспективный взгляд на двадцатилетний период формирования нынешних позиций религиозного истеблишмента будет применяться лишь в самом ограниченном объеме, чтобы показать, что нынешние позиции и идеи религиозных лидеров не являются чем-то естественным и неизбежным для их организаций и тем более религиозных традиций, но формировались в определенной социальной и политической среде именно в последние два десятилетия, а преимущественно даже за меньший срок.

Следует также учитывать, что субъектов идеологического конструирования много, религиозные организации — лишь часть этого множества, и не самая влиятельная. Религиозные лидеры и большинство ре-

лигиозных авторов это, похоже, прекрасно понимают, даже если не показывают вида, и стратегии свои строят соответственно.

Поэтому и рассуждения мои будут построены по следующей схеме: сперва необходимо выделить основные для темы статьи субъекты конструирования и определить, в чем их основной интерес в этом процессе; затем требуется определить иерархию субъектов, чтобы можно было судить, кто к кому должен подстраиваться; и наконец, останется описать стратегии основных религиозных организаций и групп на ниве идеологического конструирования. В силу краткости статьи подробности этого конструирования за некоторыми исключениями обсуждаться не будут.

Субъекты

В 1989—1990 гг. перестройка открыла широкие возможности для публичного идеологического творчества, вслед за этим крах СССР породил почти всеобщее убеждение, что Россия являет собой что-то вроде *tabula rasa*, что в стране возник «идеологический вакуум» и что все пути открыты (сейчас уже почти всем ясно, что это было иллюзией, но тогда не было времени задуматься и заподозрить, что социальных *tabula rasa* просто не бывает). Тогда энтузиазм проявляли и либерально ориентированные власти, и интеллигенция, и их многочисленные оппоненты, а также религиозные организации — от сохранившихся в советское время до новых движений, хотя программные заявления в те годы исходили, как правило, не от религиозных лидеров, а от религиозно ориентированных общественных организаций.

Позже, после потрясений 1993 г., постепенно наступило успокоение, идеологическое проектирование исподволь теряло популярность. Проявилось это чуть позже, когда президент Ельцин сформулировал прямой заказ на «национальную идею», но в ответ получил

только обзор довольно беспомощных попыток ее как-то проговорить¹.

Идеологическое конструирование в классическом смысле слова в сегодняшней России малопопулярно, присуще скорее маргинальным (пока или уже) группам. Конец «больших нарративов» осознан достаточно широким кругом людей, даже если не все они используют такую терминологию.

Конечно, религиозные организации не чувствуют себя обязанными выдвигать именно идеологические концепции. Во-первых, это слишком политизированное занятие для религиозной организации, а излишняя политизированность не приветствуется ни самими этими организациями, ни окружающим их обществом, по крайней мере с середины 1990-х годов (тон, как и в остальных отношениях, задала Русская православная церковь, принявшая на Архиерейском соборе 29 ноября — 2 декабря 1994 г. специальное решение о деполитизации своей деятельности; кстати, это решение было в немалой степени обусловлено именно активностью идеологически мотивированных групп внутри церкви). Во-вторых, взгляд религиозной организации на социальные проблемы должен быть в первую очередь теологическим (по крайней мере религиозные деятели ощущают потребность начинать с теологии), но создать новую теологическую концепцию непросто, тем более такую, которую можно было бы предъявить не только узкой группе теологов, но и обществу в целом. Оба указанных соображения не означают, что религиозные лидеры ничего не могут сказать обществу, но выдвинуть широкую и связную идеологическую доктрину им очень сложно.

Таким образом, наверное, точнее было бы говорить не об идеологиях, а о наборе предлагаемых векторов развития страны, касающихся разных сфер общественной жизни (цельная картина взаимосвязи этих векторов встречается очень редко и уж точно не в идеологических текстах религиозных лидеров). Эти векторы могут описываться не только в политических программах и манифестах, но

и в патетической риторике лидеров (не обязательно формальных), и в символических жестах. Политическая форма по мере отмирания публичной политики становится все менее популярной, так что религиозные организации с их предполагаемой аполитичностью уже не так выделяются в этом отношении на общем фоне.

Хотя религиозные организации формально отличаются от иных некоммерческих организаций и хотя большие религиозные организации сохраняют в массовом восприятии особый авторитет, выступления религиозных лидеров ничем по форме не отличаются от выступлений других общественных деятелей сопоставимого общественного веса.

Впрочем, здесь сто́ит провести различие между прошедшим и нынешним десятилетиями. В целом собственно религиозный пафос и религиозная аргументация в узком смысле слова достаточно редки в устах религиозных лидеров, во всяком случае, в устах лидеров так называемых традиционных религий, т. е. фактически семи организаций, представленных в Межрелигиозном совете России. Как не раз уже было отмечено, они чаще апеллируют не к воле Божией, а к национальным ценностям (как в этническом, так и в современном смысле этого слова), к традиционной морали (причем зачастую акцентируется именно традиционность, а не богоданность норм), к государственным интересам².

По крайней мере так было в 1990-е годы. И такая практика крупнейших религиозных организаций отучила общество от ожидания именно религиозно мотивированной позиции со стороны религиозных организаций вообще.

В начале нового десятилетия произошли заметные сдвиги в публичном дискурсе, которые можно охарактеризовать как сдвиги в сторону десекуляризации. Это было заметно по быстрому росту интереса СМИ к религиозной тематике, по резкому расширению круга групп разной религиозной и политической ориентации, выступающих на религиозно-политические и религиозно-общественные

темы. Активизировались и сами религиозные лидеры. Можно спорить, являются эти процессы частью некоей глобальной тенденции десекуляризации³ (правда, представление об устойчивой десекуляризации не является общепринятым) или следует говорить о каких-то сугубо национальных причинах произошедших в те годы перемен. Но несомненно, что в атмосфере растущего интереса к религии и риторика религиозных деятелей изменилась — они стали чаще позволять себе собственно религиозную мотивацию своих идей и предложений.

Десекуляризацию начала десятилетия не стоит переоценивать: во-первых, она затронула не всех граждан, во-вторых, вызвала негативную реакцию в наиболее просекулярных кругах. И когда религиозные лидеры стали заметно чаще прибегать к религиозной аргументации, т. е. фактически пытаться привить элементы своего конфессионального дискурса ко все еще очень секулярному дискурсу публичному, это не всегда было воспринято с пониманием, а то и прямо агрессивно. С тех пор постепенно стало общим местом констатировать существование непреодолимого ценностного различия между религиозным и светским подходами к общественным проблемам. Об этом не устает говорить, например, протоиерей Всеволод Чаплин: «диалог между религией и секуляризмом пока похож на “разговор” немых и глухих»⁴.

Но, даже констатируя свои расхождения с большинством общества, религиозные лидеры не могут свести свои публичные выступления к констатации этих различий, если, конечно, они хотят влиять на общество, а не замыкаются в своем кругу и не выбирают революционный путь, как наиболее радикальные группы, которые и обращаются не к обществу в целом, а к относительно узкому слою тех, кто уже готов слушать их необычные речи.

Таким образом, почти все религиозные лидеры, даже констатируя свои расхождения с секулярным большинством, вынуждены адаптироваться к нему. Поэтому далее можно считать, что коммуникация религиозных организа-

ций с обществом носит достаточно секулярный характер и может рассматриваться наравне с коммуникацией любых других общественных организаций и движений. Тот же протоиерей Всеволод Чаплин предпочитает проводить разделение не со светскими людьми вообще, а с «либералами» (термин приходится брать в кавычки, так как он здесь указывает на специально сконструированный объект критики), противопоставляя им как «свои» не только религиозные, но и вполне светские ценности, например, территориальную целостность России⁵.

Любые общественные объединения, в том числе наиболее «идеалистические» по своему имиджу, предлагают обществу не только и не столько свои теоретические идеалы, но определенные стратегии и векторы развития, соответствующие интересам руководства этих объединений. Речь идет, разумеется, в первую очередь не о материальной выгоде, а, например, о достижении более высокого социального статуса объединения и, следовательно, его руководства, что очень важно для достижения целей организации. В свете сказанного выше можно исходить из того, что религиозные объединения ведут себя в этом смысле так же, как и другие.

Кому религиозные лидеры делают свои предложения? В «идеальном» демократическом обществе — друг другу, политическим партиям, гражданам в целом и только затем властям. В авторитарном обществе — наоборот. В сегодняшней России федеральная власть является единственным одновременно влиятельным и самостоятельным игроком, к которому и обращаются с критикой или с предложениями почти все остальные. Конечно, религиозные организации работают и напрямую с обществом, но стратегические предложения, которые можно было бы назвать идеологическими, они делают именно властям (если не в форме прямого обращения, то хотя бы опосредованно). К этому подталкивает не только ситуация в обществе, но и традиция самих этих организаций, во всяком случае, тех из них, которые были официально признаны в советское и досоветское время.

Итак, основными субъектами для настоящей статьи являются федеральная власть и руководство религиозных организаций. И при дальнейшем рассмотрении их идеологических проектов я буду исходить из оценки интересов их руководства.

Интересы

Интересы власти

Здесь не место писать историю идеологических исканий руководства постсоветской России, а суммировать эту историю в двух словах затруднительно. Поэтому ограничусь лишь указанием на некоторые ключевые моменты.

В ситуации относительной политической стабилизации после победы на президентских выборах 1996 г. администрация Бориса Ельцина объявила знаменитый своей наивностью конкурс на разработку «национальной идеи». Религиозные организации и отдельные деятели в этом конкурсе не участвовали (что видно по отмеченному выше докладу «Россия в поисках идеи»). Религия вообще и Русская православная церковь в частности, как выяснилось в ходе принятия нового закона о свободе совести в 1997 г., пользуются заинтересованным вниманием властей, но в довольно ограниченной степени. Дискуссии вокруг закона были бурными, но все, что в нем есть идеологического, — это пара скромных фраз в преамбуле. Идеологическое конструирование было тогда оставлено общественным акторам, возможно, в надежде, что со временем это конструирование приведет к какому-то более пригодным для обобщения результатам.

Попытку такого обобщения предприняла молодая администрация Владимира Путина. Это проявилось в деятельности Центра стратегических разработок Германа Грефа, где выступал и митрополит Кирилл (Гундяев), но не только: например, участие патриарха в церемонии передачи «ядерного чемоданчика» от Ельцина Путину было очень важным символическим жестом. Стратегическое

планирование при путинской администрации довольно быстро исчерпало себя, но поиски идеологической опоры с тех пор уже не прекращались.

Использовать в качестве такой опоры РПЦ и в какой-то степени другие основные религиозные организации было естественным ходом, если власть собиралась опираться на историческую традицию и не ограничиваться при этом традицией советской. Речь, конечно, не шла о выработке официального «идеологического кодекса», который включал бы мусульманские или православные положения. Речь могла идти только о символических жестах, об установлении специальных статусов для религиозных организаций или, возможно, их традиций как таковых либо о большем привлечении этих традиций в идеологически значимые и более или менее контролируемые государством институты — армию, образование, науку, основные массмедиа, отчасти даже искусство.

По всем этим направлениям в первые годы путинского правления были предприняты определенные усилия. Они достаточно хорошо описаны⁶, так что здесь можно ограничиться лишь некоторыми замечаниями. Во-первых, на каких-то направлениях так и не было достигнуто никакого прогресса, например, в деле легитимации института «традиционных религий». Во-вторых, другие направления «сотрудничества», пользуясь термином церковных документов, активно развивались уже с середины 1990-х годов (особенно в части привлечения РПЦ в силовые структуры, а также в так называемой борьбе с сектами)⁷, что определялось предпочтениями соответствующих категорий чиновников, и эти предпочтения лишь получили дополнительный импульс при новом президенте. В-третьих, многие чиновники, привлеченные во власть Путиным, оказались более среднего склонны к идеологически мотивированному сотрудничеству с религиозными лидерами, в первую очередь с РПЦ. Например, полпред президента в Центральном федеральном округе Георгий Полтавченко прямо поддерживал привилегии четверки «традиционных рели-

гий» и назначил священника Антония Ильина, представителя РПЦ, главой комиссии по взаимодействию с религиозными организациями. Примеру Полтавченко следовали далеко не все, но это только лишний раз напоминает, что, говоря о «власти», не следует забывать, что такого единого субъекта не существует⁸.

Пиком активных поисков именно в плане идеологической опоры на ведущие религиозные организации стал 2002 г. Тогда на специально созванных конференциях с участием религиозных лидеров не только Г. Полтавченко, но и наиболее либеральный полпред Сергей Кириенко поддерживали инициативы в духе сближения государства и основных религиозных организаций, в частности — внедрение религии в школу по признаку доминирования той или иной религии в субъекте Федерации. Тогда у некоторых наблюдателей стало складываться впечатление, что дело идет к новой политике «симфонии», причем именно с РПЦ, в то время как мусульманские и прочие крупные религиозные организации должны удовлетворяться ролью «группы поддержки»⁹.

Но уже в следующем году сближение исчерпало себя. Поворотным пунктом можно считать юбилейные торжества в Дивееве: там патриарх Алексей прямо провел аналогию с тем уровнем связей церкви и государства, который можно было видеть на том же месте 100 лет назад, а президент Путин ответил на это речью о свободе совести и равноправии религиозных организаций¹⁰.

С тех пор сотрудничество определенной группы высокопоставленных чиновников с РПЦ отнюдь не исчезло, но сменило формат. Теперь речь идет скорее не о государственной поддержке идей церковного руководства, а о мерах, иногда широко рекламируемых, а иногда не очень публичных, по поддержке РПЦ. Известные диспропорции в материальной поддержке являются лишь частью этой политики. Не меньшее значение имеет и деятельность, например, околосударственного Фонда Андрея Первозванного, финансирующего привоз в Россию разных

почитаемых святых, и связанного с ним форума «Диалог цивилизаций». Фактически можно говорить о проводимой частью федеральной верхушки политике выращивания РПЦ как влиятельной общественной силы, несомненно, с какими-то стратегическими политическими целями. Но никакими декларациями идеологического характера это не сопровождается. Да и сам процесс поддержки устроен таким образом, что стоящая за ним группа видна лишь узкому кругу заинтересованных наблюдателей.

Если же попытаться говорить о федеральном руководстве в целом, то оно с 2003 г. проводит политику очень дозированной поддержки РПЦ и крупных мусульманских организаций, что включает пассивное (как правило) одобрение региональных практик внедрения религии (речь, конечно, о православии и исламе) в школу, продвижения символического присутствия религии на уровне некоторых ведомств, финансирование мусульманского религиозного образования (явно по соображениям государственной безопасности) и т. д. Высказывания президента Путина и основных фигур его окружения очень сдержанны. Чтобы убедиться в этом, стоит изучить добротную подборку фактов государственной поддержки указанных организаций, составленную именно с целью продемонстрировать высокий уровень такой поддержки¹¹: можно увидеть, что эти факты достаточно разрозненны, и на любой пример поддержки можно найти и примеры противоположного свойства¹².

Таким образом, можно предположить, что путинское руководство, взятое в целом, не рассматривало в последние годы РПЦ и другие религиозные организации как существенный ресурс, в том числе и в деле идеологического строительства (впрочем, вообще довольно осторожного).

Похоже, сейчас основной интерес федерального руководства сводится к поддержанию статус-кво как условия стабильности власти правящего круга, а это исключает активные идеологические маневры. Возможно, с приходом Дмитрия Медведева, точнее, через пару лет после его инаугурации, ориентация на стабильность, по-

нимаемую как бессобытийность, изменится, но обсуждать это пока рано.

Интересы «церкви большинства»

В чем состоит основной интерес руководства Русской православной церкви? Конечно, в максимальной десекуляризации общества. В предположении, что при этом сохранится доминирующее положение православия (а в церкви в этом вряд ли сомневаются), это означало бы одновременно и достижение идеальных целей РПЦ, и резкое повышение статуса самого церковного руководства.

Чтобы реально, а не на уровне никого ни к чему не обязывающей фразеологии¹³, занять лидерские позиции в обществе, в первую очередь необходимо, чтобы общество и церковь сблизилось в смысле своих представлений об общественной и частной жизни. Это весьма непросто. С одной стороны, постсоветское российское общество весьма секуляризировано. С другой стороны, сегодняшняя РПЦ — достаточно архаичная структура, до сих пор живущая идеалами, практиками и представлениями столетней давности¹⁴. Конечно, обновление происходит, но идет оно медленно, и разрыв с быстро меняющимся обществом не сокращается.

Нынешнее церковное руководство на рубеже 1980-х и 1990-х годов стремилось к внутреннему обновлению, но в силу ряда факторов, среди которых, вероятно, важнейший — внутрицерковное давление, отказалось от этой задачи¹⁵. Вряд ли в скором будущем задача внутренней модернизации может быть поставлена и тем более решена в достаточно заметных масштабах (что не исключает, конечно, отдельных перемен в духе модернизации). Следовательно, единственный для церковного руководства способ сблизить церковь и общество — это приблизить общество к нынешнему состоянию церкви, т. е. несколько демодернизировать общество, что в определенной степени всегда возможно.

Основной компонент этой демодернизации — десекуляризация, реализация заложенной в «Основах социаль-

ной концепции Русской Православной Церкви» доктрины особого пути «православного народа». То, что церковь ставит такую задачу, совершенно естественно. Можно спорить только о том, насколько эта задача реалистична и насколько осмысленно делать именно такую ставку, если счесть, что шансы на успех невелики. В любом случае сегодняшнее российское общество весьма секулярно, так что даже скромные сдвиги в сторону десекуляризации будут успехом церкви. А скромные сдвиги определенно возможны, и мы их повсеместно наблюдаем.

Выбор такой цели в своих отношениях с обществом не произошел в церкви быстро. На протяжении 1990-х годов церковное руководство фактически не занимало ясно выраженной позиции. Разумеется, высокий авторитет консервативных ценностей в церкви и большая символическая значимость церкви для консервативных течений в обществе обеспечили еще в годы перестройки явный перекося в православной общественности в сторону традиционализма, реакционных политических утопий и русского этнического национализма, в то время как христианско-демократические тенденции быстро исчерпались, а модернизаторски настроенные группы оказались изолированными. Руководство церкви во второй половине 1990-х годов оппонировало внутренней оппозиции справа, но одновременно и сотрудничало с ней, так как другой православной общественности уже практически не было. Одновременно церковное руководство занимало амбивалентную и пассивную позицию в отношении модернизаторски настроенных светской власти и значительной части общества¹⁶.

Лишь в 1999—2000 гг. патриарх Алексей II и митрополит Кирилл предложили обществу и церкви собственную развернутую позицию¹⁷. Основные тезисы сформулированной тогда доктрины с тех пор лишь уточнялись и развивались. Суть ее в самом кратком изложении сводится к тому, что мир состоит из самостоятельно и параллельно развивающихся цивилизаций (в сущности, расширенная версия гердеровского национализ-

ма), детерминированных религиозно. Эти цивилизации должны развиваться, обогащая друг друга, но сохраняя свою идентичность, в особенности перед лицом экспансии секулярного/либерального Запада. Россия должна в перспективе руководствоваться во всех сферах жизни в первую очередь традиционными, т. е. дореволюционными, православными ценностями, сокращая уже имеющиеся западные (в цивилизационном смысле) заимствования. Церковь при таком подходе естественно оказывается потенциальным лидером нации и всей «православной цивилизации», ведомой нашим «православным народом»¹⁸.

Можно поставить под сомнение неявно высказанный выше тезис, что десекуляризация непременно противоположна модернизации. Теоретически вполне возможен модернизационный процесс, протекающий в религиозной форме и даже не под лозунгами прогресса, а под лозунгами возврата к основам (такова была Реформация). И все же, говоря о сегодняшней позиции РПЦ, о тех векторах развития, которые она предлагает стране, следует говорить именно о демодернизации.

Например, в «Основах социальной концепции...» проводится сравнение разных политических устройств и делается вывод, что церковь признает демократию и может действовать в ее рамках, но идеалом считает теократию. В этом рассуждении важен даже не сам этот вывод, а ход рассуждения, рассматривающий развитие политических форм как часть процесса апостасии. Соответственно позитивным считается буквальное движение вспять (в «Основах...» нет прямого призыва вернуться к православному монархии, но это обосновывается только неготовностью, т. е. излишней модернизированнойностью общества). Всегда слегка опережающий официальную позицию РПЦ протоиерей Всеволод Чаплин первым начал рассуждать о том, что РПЦ предпочла бы не представительную демократию и политический плюрализм, а сочетание власти недемократического происхождения (не обязательно монархии, годится и нынешний политический режим

в России) с корпоративным совещательным органом¹⁹ — чем-то средним между Земским собором и Большим фашистским советом²⁰. Затем в том же духе, т. е. в защиту соборности в демократии, начал высказываться уже и митрополит Кирилл — на примере формируемой сверху Общественной палаты²¹.

РПЦ имеет свою достаточно ясно выраженную доктрину русского национализма, хотя предпочитает избегать этого термина, поскольку в нашем обществе он ассоциируется почти исключительно с национализмом этническим и даже расовым²². В случае же руководства РПЦ речь идет о культурном этнонационализме, определяющем русскую культуру по православной религиозной идентификации, реальной или предполагаемой по историческим причинам (русский этнонационализм, в том числе достаточно радикальный, также существует внутри церкви, хотя и отвергается «Основами...»²³). Носители этой культуры и должны считаться основой государства. «Основы социальной концепции» различают понятия политической нации и этнического «народа» и утверждают Россию как православную нацию, даже как «единую общину веры». Впрочем, такой же «единой общиной веры» является весь русско-культурный ареал, образующий потенциальную имперскую сферу влияния нынешней России. Внутри России инокультурным меньшинствам может быть предложена та или иная степень автономии, они призваны быть младшими союзниками основного этнокультурного ядра. Вне противником «русской» или «православной цивилизации» оказывается Запад.

РПЦ, не пожелавшая сжаться до масштабов национальной церкви, не желает ограничиваться национализмом этноса или гражданской нации (хотя патриотическая тема, конечно, присутствует). Церковь предлагает строить идентичность на более широкой базе «цивилизации», пусть и основанной на этнокультурном фундаменте. Такой масштаб больше соответствует и традиции «Третьего Рима», и традиции советской сверхдержавы, а также реальному масштабу РПЦ и неявным притяза-

ниям и церкви, и значительной части элиты, и широких кругов российского общества²⁴.

Для этой доктрины помимо прочего характерно сочетание (вероятно, интуитивное) новейших западных подходов с явной архаизацией. С одной стороны, представление о «православном народе» очень похоже на западный культурный расизм, причем легкость обращения в православие и тем более признания его ведущей роли обеспечивает максимальную инклюзивность церковного национализма. Можно сказать, что последний — одна из либеральнейших версий русского национализма. С другой стороны, тело «большого православного народа», территориально соответствующее «канонической территории» РПЦ²⁵, — это последнее, что осталось от погибших империй Романовых и советских коммунистов, и опора на это наследие сейчас носит явно архаизирующий характер.

То же можно сказать о все более активно продвигаемой церковной концепции прав человека. Она сочетает современную левую западную концепцию коллективных прав²⁶ и архаичную концепцию, согласно которой правовая защищенность человека прямо зависит от его религиозного поведения, точнее, от морального поведения, но мораль определяется, естественно, с религиозных позиций: «Мы признаем права и свободы человека в той мере, в какой они помогают восхождению личности к добру, охраняют ее от внутреннего и внешнего зла, позволяют ей положительно реализоваться в обществе»²⁷.

Интересы остальных

Большие мусульманские организации — Центральное духовное управление мусульман (ЦДУМ) и Совет муфтиев — не имеют столь развитой идеологической платформы, как у РПЦ. Но в целом их интересы схожи, поскольку сходно и их положение.

Конечно, говоря о сходстве с РПЦ, нельзя забывать и о различиях, в том числе в неформальном «политическом весе» и в структуре. Но важно подчеркнуть прин-

ципиальные черты сходства. Российский «традиционный ислам»²⁸ слишком традиционен в социологическом смысле, чтобы не конфликтовать с вызовами модернизации. С другой стороны, он достаточно активен, чтобы упираться в ограничения, порожденные высоким уровнем секулярности общества (если исключить из рассмотрения республики Северного Кавказа и особенно восточную их часть, но там и ислам активнее), и, соответственно, чтобы быть заинтересованным в десекуляризации. Наконец, у традиционного ислама достаточно тесные отношения с властью на федеральном уровне и тем более на уровне так называемых мусульманских республик, чтобы иметь основания надеяться, что интересы организаций традиционного ислама не будут проигнорированы.

С начала 1990-х годов мусульманские лидеры стремились представить себя представителями не только непосредственно реальных участников своих религиозных организаций, но и всех «этнических мусульман» страны или хотя бы региона. На этом же популистском принципе велось и мусульманское партийное строительство, в конце концов провалившееся, но все же достигшее куда больших успехов, чем христианское, именно потому, что мусульманские партии были скорее этнокультурными движениями. «Старые» муфтии больше ориентировались на сотрудничество с региональными властями, «новые» — на решительные декларации мусульманской идентичности (в те годы заметно более радикальные, чем сейчас; чего стоили одни только коллективные угрозы издателям Салмана Рушди²⁹). Впрочем, авторитет и «старых», и «новых» муфтиев и, соответственно, их способность что-то предлагать обществу в целом существенно ослаблялись непрекращающимися громкими конфликтами. Лишь с середины нынешнего десятилетия эти конфликты стабилизировались³⁰.

В последние годы ЦДУМ, будучи структурой, наиболее сходной с РПЦ по происхождению, последовательно проводит линию полной поддержки РПЦ (в том числе в проблематичном для других мусульман вопросе

о продвижении православия в школы). Муфтий Талгат Таджутдин воспринимает себя как младшего союзника РПЦ и даже разделяет ее представление об идеале Святой Руси, разве что понимает его, видимо, с уклоном в единство авраамических религий. Высказывания Таджутдина в целом очень схожи с заявлениями спикеров РПЦ, хотя случаются, конечно, и радикальные перегибы, как в случае призыва к войне с США³¹.

Особый случай представляет собой третья большая зонтичная структура мусульман — Координационный центр мусульман Северного Кавказа — именно в силу своего регионального самоопределения. Составляющие его муфтияты мало интересуются общероссийской проблематикой и тем более стратегическими путями развития страны. Время от времени они высказываются и на федеральном уровне, но их заявления воспринимаются скорее как голос с экзотических окраин и отвергаются или игнорируются. А на уровне своих республик они определенно являются мощной антимодернизационной силой как по отношению к обществу в целом, так и по отношению к общинам местных мусульман (конечно, различия между республиками очень велики, но я их здесь краткости ради не обсуждаю).

Невозможно обойти вниманием небольшие, но очень активные независимые (от официальных муфтиев) группы мусульман, не обязательно, хотя и часто, политически радикальные. Их интерес носит ярко выраженный анти-секулярный и антимодернизационный характер, но в силу утопичности их идеалов речь не может идти о достижении провозглашаемых целей в сколько-нибудь обозримой перспективе. Зато в реальной повседневной жизни они в силу жесткого давления со стороны организаций «традиционного ислама» и особенно со стороны властей³² заинтересованы в соблюдении минимальных стандартов прав человека и защиты меньшинств. Конечно, «нетрадиционные мусульмане» — плохие защитники ценностей модерна и тем более либеральной демократии, но в публичном пространстве они (или их защитники, если они сами не

могут получить слово) выступают преимущественно как сторонники соблюдения прав человека (точнее, определенного подмножества прав человека), так как в этом их самый насущный интерес.

Труднее всего осознать, в чем заключается интерес такой структуры, как Совет муфтиев. Ввиду плюралистичности этой структуры в ней можно увидеть все три описанных выше интереса: в демодернизации общества, в защите мусульманских меньшинств (понимаемых как религиозные, как этнические или в обоих смыслах сразу) и даже в защите либеральных, индивидуалистических ценностей. Конечно, и в ЦДУМ можно найти проявления всех этих трех интересов, но в Совете муфтиев они представлены более равноправно. Лидеры Совета не раз выступали против свободы высказываний, «чересчур» затрагивающих религию, и за свободу религиозного выбора для школьников, против неоправданных преследований мусульманских групп и против ассимиляции традиционно мусульманских этносов.

Отмечу, что самозащитная функция религиозных организаций решительным образом склоняется именно к концепции коллективных (групповых), а не индивидуальных прав. Одним из наиболее ярких проявлений такого подхода была идея преподавать религиозно окрашенные предметы в школах в зависимости от состава населения территории, которую поддерживали многие православные и мусульманские лидеры. Но и вообще в этой дискуссии ученики обычно понимались как заведомо принадлежащие к той или иной религиозной общности. Основные самозащитные выступления из среды Совета муфтиев связаны или с символическим противостоянием (дебаты о гербе России), или с постройкой мечетей; в некоторых случаях эти два мотива пересекаются, как, например, в истории с мечетью в Сергиевом Посаде³³.

В России, конечно, есть еще множество религиозных организаций, и они могут быть довольно активны в идеологическом смысле, но в общенациональном масштабе они не играют уже практически никакой роли в смысле «поисков национальной идеи». Разве что буддисты на

уровне «своих» республик, естественно, сходны в поведении с соответствующими мусульманскими организациями (видимо, скорее с поволжскими, чем с северокавказскими), но никак не претендуют на выступление на федеральной сцене.

Все остальные небольшие религиозные организации, как и «нетрадиционные мусульмане», не могут и мечтать о воплощении своих идеалов в масштабах страны и в обозримом будущем. Поэтому для них основной приоритет — самозащита и, соответственно, основные ценности — защита групповых прав или классических прав человека. Конечно, самозащитный мотив здесь проявляется во вполне определенной избирательности — речь идет отнюдь не о групповых правах в целом (трудно найти у российских религиозных деятелей высказывания о тред-юнионизме, например), а свобода слова всегда резко ограничивается уважением к святыням (самый яркий пример — чуть ли не всеобщее согласие в необходимости наказать организаторов выставок «Осторожно, религия!» и «Запретное искусство»³⁴). Особый, но показательный случай — сайентологи, сделавшие пропаганду Декларации прав человека одним из двух столпов своей социальной активности наряду с борьбой с психиатрией.

Если религиозное движение находится на подъеме и испытывает лишь ограниченное давление со стороны властей, в нем может все же распространиться представление, что оно способно предложить свой проект стратегического развития страны. Это именно то, что происходит в протестантской среде³⁵. Впрочем, многие современные протестанты были изначально больше ориентированы на либерально-демократические ценности. Другое дело, что политическая лояльность властям (речь идет не об обычной законопослушности, само собой разумеющейся почти во всех случаях) является необходимым условием благополучного существования сравнительно большой религиозной организации, а содержание такой лояльности стало постепенно меняться с приходом к власти Владимира Путина.

В последние годы и степень антидемократичности политического режима, и уровень его требований к проявлению лояльности заметно возросли, что не может не касаться и религиозных лидеров. В последние годы значительная часть протестантских лидеров сознательно выбирает сочетание стратегии самозащиты с полной политической лояльностью, что означает отказ от собственных стратегических проектов. Так себя ведет, например, председатель Российского объединенного союза христиан веры евангельской епископ Сергей Ряховский, фактически представляющий наиболее динамичные течения российского протестантизма на высшем уровне.

Но все еще есть и такие протестантские лидеры, которые верят в реалистичность борьбы за воплощение протестантских идеалов политическими методами, в том числе и с прямым участием самих общин верующих. Протестантские идеалы не являются явно антимодернистскими, а возможно, порой и наоборот, но элемент десекуляризации этим идеалам, конечно, присущ. Особенно если речь идет о более фундаменталистских течениях. Разумеется, пока Россию в этом смысле невозможно сравнивать с Украиной или Латвией, но, например, председатель Российского союза евангельских христиан-баптистов Юрий Сипко иногда выступает именно с программными религиозно мотивированными заявлениями либерального толка³⁶.

Взаимоотношения к исходу путинского правления

В чем-то все заметные в масштабе страны религиозные течения сейчас согласны между собой и с властью. Как минимум все они против серьезных политических потрясений (главное исключение — радикальные мусульманские группы, но они сейчас нигде не являются частью общественного диалога, а только объектом преследований).

Еще все согласны в неявном (реже в явном) следовании концепции коллективных прав и неизбежно вытека-

ющей из него особой роли тех, кто представляет перед обществом и властью соответствующие группы. Собственно, в этой естественной заинтересованности, похоже, и лежит основная причина широкого распространения концепции коллективных прав. Государству также удобнее иметь дело с руководством организаций, а не со всем многообразием своих верующих граждан³⁷.

А вот в вопросе десекуляризации согласие друг с другом и с государством уже отнюдь не столь полное. Совпадения и различия позиций разных религиозных организаций достаточно хорошо известны; взять хотя бы высказывания по поводу присутствия религии в школе³⁸. Они очень хорошо коррелируют с ожидаемым выигрышем от процесса десекуляризации в средней и дальней перспективе: в дальней в десекуляризации заинтересованы все конфессии, а вот в средней некоторые опасаются чрезмерного усиления других.

Отношение власти к десекуляризации более противоречиво. Впрочем, эти противоречия в немалой степени вызваны тем, что само понятие «власть» описывает не какой-то субъект с единой волей, но скорее результат интерференции волей изменчивых групп в верхушке правящей бюрократии.

С одной стороны, власть заинтересована в чем-то вроде «санкции свыше». Не вдаваясь в обсуждение неverified вопроса, насколько она сейчас или завтра в этом заинтересована, можно сказать, что такая «санкция» ни для какой власти лишней не бывает, если только она прямо не позиционирует себя богоборческой. То, каким содержанием эта «санкция свыше» может быть наполнена основными религиозными лидерами (см. выше), нынешнему направлению мыслей власти во многом созвучно.

Власть, похоже, понимает модернизацию общества исключительно в научно-техническом смысле, а в социальном плане в ее действиях можно усмотреть определенный демодернизирующий тренд.

Наконец, власть явно не чужда строительству «национальной идеи» на основе «цивилизационного национа-

лизма»³⁹. Эту тенденцию она может развивать в большей или меньшей связи с инициативами крупных религиозных организаций, в первую очередь РПЦ. Организации поменьше тоже могут подключиться, и многие наверняка подключатся, если предложение такого рода станет достаточно явным.

С другой стороны, сегодняшняя российская власть все-таки воспринимает себя как модернизирующую силу. Ввиду широко распространенного (в том числе и в государственном аппарате) жесткого противопоставления традиционной религиозности и модернизации общества (что часто верно, но, как уже говорилось, не вполне обязательно), такая власть не может не поддерживать дистанцию с РПЦ. А уж другие религиозные организации никак не могут претендовать на такую же степень близости, какую имеет РПЦ.

Нынешний уровень авторитарности режима недостаточен для того, чтобы обеспечить согласованную поддержку со стороны хотя бы основных религиозных организаций, интересы которых явно не совпадают. Опыт формирования неформальной системы приоритетов в отношениях с религиозными организациями показал, что на этом пути неизбежно продолжение конфликтов, заметно ослабляющих эффект «санкции свыше»⁴⁰.

Несмотря на пристальное внимание экспертов, реального «заказа на национальную идею» за все годы путинского правления обнаружить не удалось. Ни одна часть правящего круга не выступила с таким заказом, хотя интерес к идеологическим исканиям проявляли многие государственные деятели (В. Сурков и Д. Медведев заочно спорили о «суверенной демократии»; многие чиновники самого высокого ранга прямо солидаризовались с некоторыми идеологическими рассуждениями руководства РПЦ, например, о «православной цивилизации»). По прошествии восьми путинских лет можно уже констатировать, что речь идет не об отложенном на время запросе, а об отказе четко формулировать этот запрос. Столь систематический отказ стоит рассматривать

как если не сознательный, то стабильный выбор правящего круга.

И наконец, может быть, самое важное: власть не готова терпеть никаких мало-мальски влиятельных и при этом независимых акторов. Public religions (в смысле Хосе Казановы⁴¹) таковыми неизбежно являются, если они не маргинализированы. Контролировать же религиозные организации можно лишь в довольно ограниченной степени: разрушить их, приложив серьезные усилия, можно, а вот сделать в полной мере частью чиновного механизма все-таки нельзя; это видно по опыту и синодального, и советского периодов.

Трудно сказать, насколько согласились бы со мной религиозные лидеры в оценке государственной политики, — если иметь в виду не публичную оценку, а ту, из которой эти лидеры исходят в своей деятельности. Вероятно, некоторые из них смотрят на власти исключительно как на источник возможных проблем, а другие питают неоправданные, на мой взгляд, надежды на стратегическое сотрудничество или даже на духовное опеку над обитателями Кремля и их подчиненными.

Трудно также сказать, как религиозные лидеры оценивают перспективы своего влияния на общество без опоры на государственную поддержку. Здесь, видимо, следует различать долгосрочную и краткосрочную перспективы. В долгосрочной, наверное, все религиозные лидеры рассчитывают решающим образом влиять на общество, но планы свои вынуждены строить на более короткую перспективу, не дающую много оснований для оптимизма. Можно спорить о параметрах роста влияния религиозных организаций на общественную жизнь, но понятно, что это влияние все равно остается не столь существенным по сравнению с влиянием других институтов — государственного аппарата, бизнеса, массмедиа, школы и т. д. А попытки серьезно влиять на сами эти другие институты пока имели весьма ограниченные успехи: конечно, есть чиновники, бизнесмены, журналисты и профессора, прямо ориентирующиеся на курс религи-

озных лидеров, но их очень мало в сравнении с теми, кто на этот курс обращает довольно мало внимания, если не выступает против него. Здесь дело не в противостоянии религии, личная религиозность не исключает поведения, ориентированного на личные и групповые интересы или на внерелигиозные социальные идеалы.

Малые религиозные организации в этой ситуации сосредоточены на «самозащите». Они могут ожидать общей либерализации общества (например, связывая свои надежды с новым президентом), могут даже пытаться внести свой скромный вклад в этот чаемый процесс. В любом случае без определенной степени либерализации — речь идет не только о политическом режиме, но и о состоянии общественного сознания — голос религиозных меньшинств не может быть услышан, поэтому всерьез предлагать свои варианты «национальной идеи» просто не имеет смысла. Хотя, как уже отмечалось, некоторые все же пытаются, несмотря даже на то, что шансы быть услышанными у таких деятелей очень малы, будь они протестанты, мусульмане или кто-то еще.

Большие мусульманские организации теоретически могут несколько отличаться в этом смысле: в их пользу работает демографический фактор. Уже в среднесрочной перспективе значение ислама будет заметно возрастать за счет укоренения в России иммигрантов с достаточно ярко выраженной мусульманской идентичностью (вряд ли она в существующих условиях решающим образом ослабеет во втором поколении). Параллельно происходит подспудная политизация ислама на Северном Кавказе⁴² и, возможно, в некоторых других регионах.

Намеки на вице-президента-мусульманина — это только симптом таких чаяний. В свете сказанного выше о разных мусульманских объединениях неудивительно, что такие намеки возникают именно в Совете муфтиев. Окружение Совета муфтиев способно выработать стратегические проекты для России, но выступать с такими проектами было бы неосмотрительно, пока значительная часть граждан и элиты страны не готова принять перспек-

тиву качественного усиления «исламского фактора» в «национальной идее». Применительно же к сегодняшнему дню мусульманские лидеры вряд ли обольщаются насчет отношения властей и общества к исламу. Соответственно есть время для раздумий, вдохновляемых в том числе идеологическими поисками Русской православной церкви.

РПЦ в принципе может надеяться на реальное влияние на Кремль, хотя я склонен думать, что ключевые деятели церкви понимают, что близкие отношения с некоторыми губернаторами и крупными федеральными чиновниками — это еще не признак реальной близости политики церкви и политики власти. РПЦ активно разрабатывает свой вариант «национальной идеи», ориентируясь не столько на сегодняшний день, сколько на перспективу, в которой процесс сверхцентрализации неизбежно повернет вспять (просто потому, что невозможно бесконечно концентрировать контроль), что может открыть новые возможности. Вероятно, церковные лидеры, склонные поддерживать идею «сильной власти», не разделяют либерального отношения к «вертикали власти», но им тоже нужна власть, которая способна прислушиваться к независимым акторам, и им остается ждать, пока власть такой станет.

Этот момент, несомненно, не наступит в ближайшие года два, скорее заметно позже. У церкви есть некоторое время на то, чтобы постараться приблизить общество к своим ценностям и представлениям. Это время можно было бы также употребить на внутреннее развитие и изменение церкви, что сделало бы ее, во-первых, более эффективной организацией и, во-вторых, хотя бы несколько менее архаичной и более понятной для общества, но, как уже говорилось, реальных успехов на этом пути ждать пока не следует. Соответственно и общие стратегии, предлагаемые обществу, вряд ли сильно изменятся.

Думаю, при условии большей открытости власти для влияния церкви именно от сокращения дистанции между церковью и обществом зависит, удастся ли в будущем РПЦ продвинуть свой проект «национальной идеи».

Примечания

¹Россия в поисках идеи: Анализ прессы / Группа консультантов при Администрации президента Российской Федерации. — М., 1997.

²Филатов С. Послесловие: Религия в постсоветской России // Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России. — М.; СПб., 2002. — С. 474.

³Berger P. From the crises of religion to the crises of secularity // Religion and America: Spiritual life in a secular age. — Boston: Beacon Press, 1983. — P. 14—24.

⁴Чаплин В., протоиерей. Very urgent: необходим диалог между религией и секуляризмом об устройстве общества // Церковь в России: обстоятельства места и времени. — М.: Изд. совет Рус. Православ. Церкви; Арефа, 2008. — С. 306.

⁵Он же. Русская Православная Церковь, права человека и дискуссии об общественном устройстве // Интерфакс. — 2007. — 16 окт. (<http://www.interfax-religion.ru/?act=analysis&div=89>).

⁶Перечислю лишь некоторые, в порядке нарастания критичности: Верховский А. Беспокойное соседство: Русская Православная Церковь и путинское государство // Россия Путина: пристрастный взгляд. — М.: Центр «Панорама», 2003. — С. 79—134; Митрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. — М.: НЛО, 2004. — С. 235—257; Бурьянов С. Позиция по вопросам свободы убеждений, совести и религии // Свобода убеждений, совести и религии в современной России. — М.: Моск. Хельсинк. группа, 2007. — С. 163—187.

⁷Левинсон А., Полосин В. Белая книга: О нарушениях свободы совести в Российской Федерации (1994—1996). — М.: Аллегро-пресс, 1997.

⁸Отнюдь не антицерковно настроенный наблюдатель писал тогда о Полтавченко: «...Складывается впечатление, что и сам полпред, и его ближайшее окружение живут уже в мире почти византийской “симфонии” гражданских и церковных властей». И говорилось это как раз в контексте рассуждений о полной некогерентности государственной «церковной политики» (Морозов А. Церковь, общество и государство: диалог и стратегии // Религия и политическая модернизация России. — М.: Изд. дом «Ключ-С», 2004. — С. 22—30).

⁹Сергей Бурьянов дал этому процессу неожиданную и жестко критическую интерпретацию — он назвал это сближение «системной коррупцией». См., например: Бурьянов С. Системная коррупция в области отношений государства с религиозными объединениями: Последствия и направления их преодоления (антикоррупционная стратегия) // Право и жизнь. — 2003. — № 58. Те же, кто скорее симпатизировал происходящему процессу, описывали его более сдержанно: «...Часть политической элиты за последние три-четыре года сжилась с православием. Это почти органический, природный процесс. И вопрос заключен в том, какую политическую форму это теперь приоб-

ретет» (*Морозов А.* Церковь лояльна «партии власти» // *Независимая газ.* — 2003. — 1 окт.); «...Динамика “православной консолидации” во многом оказалась в русле общей динамики российского политическо-го сознания, разочарованного неудачами реформ и не готового к демократической “культурной революции”» (*Костюк К.* Три портрета: Социально-этические воззрения в Русской Православной Церкви конца XX века // *Континент.* — 2002. — № 113).

¹⁰ *Щипков Д.* Саровский «проект» // *НГ-религии.* — 2003. — 6 авг. Следует отметить: не все согласны с моим мнением, что сближение властей с РПЦ прекратилось в 2003 г. Люди, активно выступающие против того, что сейчас называют «клерикализацией», обычно полагают, что сближение продолжается. Есть и противоположное мнение — *Н. Митрохин* считает, что сближение закончилось еще в 1998 г. (*Митрохин Н.* Указ. соч. — С. 578).

¹¹ *Бурьянов С.* Ксенофобия, нетерпимость и дискриминация по мотивам религии или убеждений в субъектах Российской Федерации: Специализированный информационно-аналитический доклад за 2006 — первую половину 2007 года. — М.: Моск. Хельсинк. группа, 2007. — С. 159—179.

¹² Здесь нет возможности детально разбирать примеры, но опыт мониторинга государственно-религиозных отношений (см. раздел «Религия в светском обществе» на сайте Центра «Сова» <http://religion.sova-center.ru>) привел меня именно к такому выводу. Плавный процесс десекуляризации воспринимается явно преувеличенно. См. также доклад: *Верховский А., Сибирева О.* Проблемы реализации свободы совести в России в 2007 году // Ксенофобия, свобода совести и антиэкстремизм в России в 2007 году. — М.: Центр «Сова», 2008. — С. 50—88.

¹³ *Дубин Б.* «Легкое бремя»: массовое православие в России 1990—2000-х годов // *Религиозные практики в современной России.* — М.: Новое изд-во, 2006. — С. 69—86.

¹⁴ Можно прийти к этому выводу, читая уже отмеченную здесь книгу *Н. Митрохина*. Но даже и без социологического анализа бросается в глаза, что деятели церкви после катастрофического «провала» советского времени скорее восстанавливают дореволюционные подходы, чем пытаются модернизировать советское церковное наследие. Тому есть несколько очевидных причин, вес которых, правда, постепенно снижается.

¹⁵ На важном примере митрополита Кирилла это показано в: *Костюк К.* Указ. соч.

¹⁶ Обзор этих событий я пытался дать в: *Верховский А.* Церковь в политике и политика в Церкви // *Политическая ксенофобия. Радикальные группы. Представления лидеров. Роль Церкви.* — М.: Центр «Панорама», 1999. — С. 60—122.

¹⁷ Позиция эта постепенно разворачивалась в целой серии публикаций начиная с: *Алексий II, патриарх Московский и Всея Руси.* Мир на перепутье // *НГ-религии.* — 1999. — 23 июня.

¹⁸ Поскольку эта доктрина не изложена в каком-то одном документе (не уместилась она и в «Основы социальной концепции...») и постоянно пополняется, нет и единого анализа этой доктрины. Можно указать на: *Agadjanian A. Breakthrough to Modernity, Apologia for Traditionalism: the Russian Orthodox View of Society and Culture in Comparative Perspective // Religion, State & Society.* — 2003. — Vol. 31. — № 4; *Костюк К. Социальная доктрина как вызов традиции и современности РПЦ // Религия и СМИ.* — 2003. — 4 марта (<http://www.religare.ru/article.php?num=2169>); *Верховский А. Российское политическое православие: понятие и пути развития // Путиами несвободы.* — М.: Центр «Сова», 2005. — С. 48–80.

¹⁹ *Чаплин В., прот. Идеал единства // Эксперт.* — 2004. — 23 авг.

²⁰ Параллель с муссолиниевским режимом, конечно, не означает, что протоиерей Всеволод Чаплин разделяет фашистскую доктрину в целом.

²¹ Митрополит Кирилл заявляет, что демократия в России должна иметь свою специфику // *Newsru.com.* — 2005. — 3 авг. (<http://txt.newsru.com/religy/03aug2005/cyrill.html>).

²² Церковное руководство понимает термин «национализм» в обыденном значении, которое в современной России является оценочным и сугубо негативным. Отсюда возникает явная обида, когда то или иное принятое в науке понимание этого термина применяется к церкви или к ее союзникам. Рефлексия в этом отношении только начинается. См.: *Чаплин В., прот. Православие и общественный идеал сегодня // Пределы светскости.* — М.: Центр «Сова», 2005. — С. 168–169.

²³ О разновидностях и взаимоотношениях национализмов внутри церкви я писал в: *Верховский А. Политическое православие: русские православные националисты и фундаменталисты, 1995–2001 гг.* — М.: Центр «Сова», 2003.

²⁴ Подробнее см.: *Верховский А. Религия и конструирование российской «национальной идеи» в начале нового века // Демократия вертикали.* — М.: Центр «Сова», 2006. — С. 165–184.

²⁵ «Каноническая территория» — необычный концепт, родившийся из скрещения категорий канонического права и политики модерна.

²⁶ Думаю, те современные западные концепции, которые постепенно усваивает и начинает продвигать РПЦ, тоже являются анти-модернизационными, просто возникли они внутри уже модернизированного западного общества, поэтому их сущность не бросается в глаза при взгляде из не вполне еще модернизированного общества российского. Но такое утверждение можно, конечно, считать дискуссионным.

²⁷ Декларация о правах и достоинстве человека X Всемирного русского народного собора // *Интерфакс.* — 2006. — 6 апр. (<http://www.interfax-religion.ru/?act=documents&div=380>).

²⁸ Этим термином принято обозначать господствующие течения и их институциональное воплощение — в противовес новым веяниям включая салафитские, но не ограничиваясь ими.

²⁹ Мусульманские лидеры России угрожают физической расправой переводчику и издателю русского перевода книги Салмана Рушди «Сатанинские стихи» // Метафразис. — 1998. — 13—26 апр.

³⁰ *Силантьев Р.* Новейшая история исламского сообщества России. — М.: ИХТИОС, 2006.

³¹ Обзор этой скандальной истории см. в: ИЦДУМ Святой Руси объявил джихад США / Центр «Сова» [3—29 апреля 2003 г.] // <http://religion.sova-center.ru/events/13B74CE/146FE60/173F910>.

³² Лишь небольшая часть случаев такого давления в последние годы отражена в обобщающих докладах: Фабрикация уголовных дел об «исламском экстремизме» в России: кампания продолжается / ПЦ «Мемориал». [15 апреля 2007 г.] // <http://www.memo.ru/2007/05/03/0305071.html>; *Пономарев В., Рябицина Е.* Фабрикация уголовных дел об «исламском экстремизме» / ПЦ «Мемориал» [февраль 2006 г.] // <http://www.memo.ru/hr/jbl/doc/3.htm>; *Верховский А., Сибирева О.* Указ. соч. — С. 114—118; *Они же.* Проблемы реализации свободы совести в России / Центр «Сова» [22 марта 2007 г.] // <http://religion.sova-center.ru/publications/8EA1CC7/8EA1EB3#zlo>.

³³ Подробнее см.: *Верховский А.* Публичные отношения православных и мусульманских организаций на федеральном уровне // Ислам в России: Взгляд из регионов. — М.: Аспект Пресс, 2007. — С. 123—155.

³⁴ Я специально привожу этот крайний пример. Дело не только в том, что он наиболее известен. В нем проявилась характерная черта подавляющего большинства оппонентов выставки: они вели речь не столько о запрете, что было бы вполне возможно в Западной Европе, но непременно и о наказании организаторов, т. е. занимали именно очень жесткую позицию.

³⁵ *Лункин Р.* Протестанты и политические конфликты в Евразии: спасение душ и управляемая демократия // Религия и конфликт / Под ред. А. Малащенко и С. Филатова; Моск. Центр Карнеги. — М.: РОССПЭН, 2007. — С. 198—203.

³⁶ *Сипко Ю.* Библия и права человека // Рус. ревью. — 2007. — Янв. (<http://www.keston.org.uk/russia/articles/rr16/03sipko.html>).

³⁷ *Градифовский С., Малахова Е.* Вступление // Преодолевая государственно-религиозные отношения. — Н. Новгород: Изд-во Волго-Вятской академии гос. службы, 2003. — С. 5—7.

³⁸ Развитие сюжета можно отследить по новостям на сайтах Портала Credo.ru (<http://www.portal-credo.ru/site/?act=topic&id=361&many=whole>) и Центра «СОВА» (<http://religion.sova-center.ru/events/13B7455/13DF6DE>).

³⁹ *Зверева Г.* Построить Матрицу: дискурс российской власти в условиях сетевой культуры // Вестн. обществ. мнения. — 2007. — № 1. — С. 21—33; *Она же.* Дискурс государственной нации в современной России // Современные интерпретации русского национализма. — Штутгарт: Ibidem, 2007. — С. 15—80.

⁴⁰ Наверное, идеально было бы сконструировать «санкцию свыше», не связанную с реальными религиозными организациями, но это в обозримом будущем вряд ли возможно.

⁴¹ *Casanova J. Public Religions in the Modern World.* — Chicago; London: Univ. of Chicago Press, 1994. — P. 57.

⁴² Это один из выводов книги: *Малашенко А. Ислам для России /* Моск. Центр Карнеги. — М.: РОССПЭН, 2007. — С. 178.

Религия и художественная культура: худой мир лучше доброй ссоры

■
ЕЛЕНА ВОЛКОВА

Искусство должно быть свободно и от религии (конечно, это не значит — от Бога), и от этики (хотя и не от Добра)...

Протоиерей Сергей Булгаков

Религия и контркультура. Религиозный андерграунд советского времени

Россия вошла в мировую культуру не политическими достижениями, а шедеврами церковной и светской художественной культуры: иконами, храмами и русским романом XIX в. Восточнохристианская апология иконы — эстетика откровения — определила особую роль искусства в Православной церкви. Религиозная миссия художника была унаследована и светской культурой: писатель предстает пророком (Александр Пушкин, Михаил Лермонтов, Николай Некрасов, Дмитрий Мережковский, Андрей Белый и др.), проповедником (Николай Гоголь, Лев Толстой, славянофилы), исповедником веры и человеческой греховности (Федор Достоевский). Пророчество, проповедничество и исповедничество русского искусства традиционно пронизывает многие пласты общественной жизни. Поднимая политические проблемы на религиозный уровень их осмысления, художественная культура может вступать в конфликт с государственной и церковной властью и становиться контркультурой — проводником критических и бунтарских идей, утверждающих иное по

сравнению с официальной идеологией представление об общественном и духовном благе народа.

Художники могут противопоставлять церкви свой образ Бога, христианства, утверждая право личной веры, источником которой является талант как дар Божий. В таких случаях на первый план выходит не преемственность церковной и светской культур, а их противостояние, достигшее до революции 1917 г. наибольшей остроты в конфликте Льва Толстого с Православной церковью, а в постсоветское время — в судебном процессе над выставкой «Осторожно, религия!».

Сложная природа взаимодействия творчества и религии была глубоко изучена философами русского религиозного возрождения — Владимиром Соловьевым, священником Павлом Флоренским, священником Сергием Булгаковым, Николаем Бердяевым, Иваном Ильиным и др., искавшими пути создания свободной христианской культуры. Но, задавался вопросом Иван Ильин в эмиграции в 1937 г., «как возможна христианская культура, когда христианство не нашло доселе верного творческого примирения и сочетания с великими светскими силами, увлекающими людей: с наукой, искусством, хозяйством, политикой?»¹.

В советский период, когда религия была исключена из официальной культуры, религиозность, с одной стороны, рассматривалась как признак бескультурья, отсталости, а с другой — была признаком диссидентского андерграунда и, шире, оппозиционных настроений в обществе. Разочарование в официальной идеологии и церкви стимулировало личностный религиозный поиск в среде советской интеллигенции 1960—1980-х годов и привело к возникновению независимых религиозных объединений, подпольных библиотек, журналов, занимавшихся распространением запрещенных книг и обсуждением религиозных аспектов русской классики, философии, изучением Библии и святоотеческой литературы.

Как отмечает Ольга Чепурная в статье «Неохристианская этика протеста советских интеллектуалов», некоторые издания, например, журнал «Надежда», из-

дававшийся Зоей Крахмальниковой, были подчеркнута аполитичны, другие развивали критику советского строя с православно-националистических или либерально-христианских позиций. «Земля» и «Вече», издававшиеся в Москве Владимиром Осиповым, подчеркивали уникальность русского православного пути, необходимость сохранять чистоту нации; Всероссийский социал-христианский союз освобождения народа («бердяевский кружок») видел будущее за теократией. Либерально-христианское течение, представленное Анатолием Красновым-Левитиным, отцом Сергием Желудковым, отцом Глебом Якуниным, Александром Огородниковым, кружком Бориса Иванова, семинаром Татьяны Горичевой, «Общиной» и др., отвергало националистическую концепцию православия, делая акцент на критике социалистического режима и официальной церковной политики как противоречащих евангельским заповедям и попирающих права и свободы верующих людей².

Наиболее яркой в художественном отношении была ленинградская религиозная поэзия (журналы «37», «Северная почта» и др.), представленная такими именами, как Виктор Кривулин, Олег Охупкин, Александр Миронов, Елена Шварц, Сергей Стратановский, в творчестве которых, как отмечает Михаил Берг, «только Серебряный век предстает в виде слоя несомненных авторитетов и при этом святых мучеников, легитимирующих своих наследников — неофициальную ленинградскую литературу... триада прошлое-настоящее-будущее оборачивается дихотомией прошлого в виде Серебряного века, олицетворяющего потерянный рай, золотой век, испорченный утопией настоящего, и освобожденный в проекте будущего»³.

«Будет: памятник Сергей Булгакову, улица имени Шпета, Сквер народный Флоренского, Павла.

Остановка. Хрипит репродуктор невнятное. Где мы?
На бульваре Бердяева.

*(Кривулин)*⁴.

Литература ГУЛАГа подчеркивала стойкость верующих людей (которых Варлам Шаламов называл «религиозниками») в жесточайших условиях тюрьмы. Религиозный лагерный роман «Отец Арсений» (воспоминания очевидцев о мученическом подвижничестве православного священника в сталинских лагерях) воспринимался как символ духовного противостояния народа, оказавшегося в «египетском плену». Лагерная поэзия отца Глеба Якунина подчеркивала святость «зэковской робы» как символа религиозной свободы, не запятнанного лакейством официальной церкви:

Завещание (Ыныкчан, Якутия, 1984)

Тем, кто будет класть меня в гроб,
Я завещаю, чтоб
Не облачали
Меня в иерейские
Ризы,
В которых уже не обличали,
Служили Богу без риска,
В почти ливрейские,
В которые дули лишь легкие бризы.

Но душу мою облегчите —
Тогда меня облачите
В Зекову робу
Грубую.
В родной спецодежде
Одной лишь надежде
Предам себя, когда пойду в
утробу
Гроба я. <...>

Зоя Крахмальникова в своей лагерной прозе рассматривала тюрьму в традиции христианской теодицеи как воплощение мира, поработленного злом, как «совершенную модель советского тоталитаризма» (посланного Богом за вероотступничество) и как крестный путь, ве-

душий к освобождению и спасению души⁵. Демократию же она видела как «дитя христианства, провозгласившего непревзойденную ценность человеческой личности, ее Божественной свободы, направленной к свершению добра, чести и справедливости»⁶.

Таким образом, в религиозном андерграунде сложились основные ретроспективные и футурологические модели развития страны, которые позднее получают развитие в условиях свободы: идеализация дореволюционной России, монархизм, теократия, обновленное христианство и христианская демократия.

Политические разногласия андерграунда сглаживались общим противостоянием советскому режиму и обострились в начале 1990-х годов с обретением свободы.

Религия и перестройка. Освобожденная энергия культуры и мифотворчества

Перестройка обернулась бумом «возвращенной» и «задержанной» литературы — в первую очередь Серебряного века и лагерной прозы. Современная литература, растерявшаяся в условиях гласности и значительно уступавшая в художественном и духовном отношении литературе возвращающейся, отошла на второй план. Колоссальная читательская аудитория (тиражи толстых журналов доходили до миллиона) погрузилась преимущественно в начало XX в., что содействовало дальнейшему формированию ретроспективного типа общественного сознания.

Православные патриоты консервативного толка в качестве авторитета выбрали Ивана Ильина как идеолога «национальной диктатуры», имя которого встало в один ряд с Алексеем Хомяковым и Константином Леонтьевым, большую же часть мыслителей Серебряного века объявили обновленцами и еретиками. Ссылки на Вл. Соловьева, Дм. Мережковского, Н. Бердяева, С. Булгакова, П. Флоренского стали знаком принадлежности к либеральному крылу. И хотя позднее патриарх

Алексий II объявил русскую религиозную философию частью церковного наследия, русских философов не преподают в церковных учебных заведениях и с негодованием осуждают на секциях церковных Рождественских чтений⁷. В академической гуманитарной среде Серебряный век, напротив, на двадцать лет утвердился как основной объект научного исследования.

Исторически очевидно, что освобождение русской культуры (в частности, религиозно-философской и художественной мысли Серебряного века) в период гласности расчистило путь для религиозной свободы.

«Сейчас уже мало кто не знает знаменитого горбачевского mot, сказанного в ответ на вопрос журналиста: “Не могли ли бы Вы одним словом определить, что сломало хребет советской системе?” Он, не задумываясь, произнес, — “Культура!”, — вспоминает двадцать лет спустя Анатолий Черняев (помощник Михаила Горбачева по внешнеполитическим вопросам). — Позже Горбачев поясняет, что он имел в виду: несмотря на репрессивную принудительную идеологию, абсолютную цензуру, официальную ложь, которая пронизывала общественную жизнь, импульс великой русской культуры (а советская власть не могла себе позволить “отменить” ее совсем) был настолько силен, что под ее воздействием выросли целые поколения людей, способных понять несовместимость тоталитарных порядков с культурой, составлявшей стержень российской нации. Они-то и стали инициаторами слома тоталитаризма с помощью Перестройки. Замысел ее, с точки зрения исторической, ее глубинная философия и целеполагание состояли как раз в том, чтобы, реабилитировав полностью великое наше культурное наследие, положить именно культуру, в самом широком смысле этого понятия, в основу всей жизни общества: в политике, в экономике, в партии, в государственном строительстве и в административном аппарате, в армии, в человеческом общении, во внешних связях, в межнациональных отношениях, в повседневном поведении граждан... во всем! В этом была суть “духовности Перестройки”, ее, если хотите, идеология»⁸.

Такая духовно-просветительская интерпретация перестройки — яркий пример мифотворческой реконструкции, явно преувеличивающей философский и культурный потенциал политического лидера и предлагающей легенду о сознательном целеполагании в процессе, в котором превалировало стихийное освобождение духа культуры, часто вопреки воле и тем более замыслу государственной власти. Для Льва Толстого этот миф мог бы стать еще одним примером ложной претензии исторической личности на управление историей. Но этот миф возник не на пустом месте: он показывает, сколь велика был тогда энергия освобожденного слова, ставшего независимой политической силой, но так, к сожалению, и не положенного «в основу всей жизни общества».

«Архитекторы перестройки», либеральные коммунисты, признавали религию как часть национальной культуры. В 1986 г. пересмотр государственной политики в отношении религии и прав верующих начинается с публикаций в СМИ о Русской церкви как хранительнице народной культуры и духовности. Неожиданные торжества по поводу тысячелетия крещения Руси открылись 2 июня 1988 г. в Академии художеств СССР выставкой «К 1000-летию русской художественной культуры». В самом названии выставки и в каталоге очевидна советская установка на восприятие церковного искусства вне его религиозного содержания, при которой религиозные аспекты даже древнерусской культуры умалчивались или трактовались как исключительно эстетические (слово «эстетический» в таком контексте становилось синонимом «атеистический»).

Позднее Русская православная церковь, став частью официальной культуры, сама заявит о себе как о хранительнице народного и классического культурного наследия, в чем можно усмотреть историческую инерцию или иронию, поскольку при советском режиме эстетическая ценность церковной художественной культуры была ее единственным «оправданием»: храмы и иконы если не уничтожались, то сохранялись как памятники искусства и «народного творчества».

10 июня 1988 г. в Киеве открыли памятник Нестору, автору летописного свода «Повесть временных лет». В тот же день в Москве в Большом театре состоялся торжественный акт и большой праздничный концерт, посвященные 1000-летию «введения христианства на Руси». Впервые советское «культурное мероприятие» государственного масштаба было посвящено религиозному событию, и в его рамках официальный концертный церемониал с легкостью перешел из советского канона в церковный и на двадцать лет стал моделью православных торжеств с тем лишь отличием, что они включают в себя церковные хоры и песнопения, сохраняя при этом фольклорную и классическую составляющую, а порой включая эстраду и советские «песни о главном».

Вскоре после празднования 1000-летия крещения Руси начался бум православной литературы: большими тиражами выходят факсимильные издания «Закона Божьего», синодальный перевод Библии, но основным форматом становятся дешевые брошюры — тонкие книжицы на плохой бумаге с текстами Евангелий, житий святых, катехизиса, акафистов и богослужений. Вышедшая из православного андерграунда интеллигенция в первую очередь принимается за издательскую деятельность.

«Оживление общественной деятельности, связанной с перестройкой, расширение легальных возможностей для самореализации и частного предпринимательства, острейший дефицит религиозной литературы обеспечили в 1990 году бурный рост православных издательских проектов. Практически каждое создававшееся братство, равно как и множество частных предпринимателей, нередко со своими церковно-политическими пристрастиями, старались заняться изданием и распространением литературы. Это был, конечно, скорый и верный способ обеспечить себе первоначальный капитал, но и желанная возможность приложения усилий воцерковленных интеллектуалов, годами в полуподполье читавших, писавших, переводивших и издававших интересную для них литературу мизерными тиражами.

<...> [Такова] “история успеха” братства “Радонеж”; начавшего свою деятельность с подпольного книгоиздания и превратившегося в структуру, включающую в себя, среди прочего, и небольшой медиахолдинг.

Аналогичным образом создавался, вероятно, крупнейший в настоящее время медиахолдинг РПЦ — “Православная энциклопедия”»⁹.

Осенью 1988 г. в Москве были созданы общество «Культурное возрождение» и журнал «Панорама», в первом же номере которого появилась фотография отца Александра Меня — самого яркого проповедника и религиозного просветителя 1970—1980-х годов. В конце 1980-х о. Александр — единственный православный богослов, обладавший стройной системой взглядов на взаимодействие религии и культуры. Не случайно уже в 1988 г. статья о нем как культурологе вошла в энциклопедию «Культурология XX века». Ее автор Леонид Василенко отмечает, что «...культурологические взгляды Меня развивались в русле христианского персонализма и связаны с его поисками путей обновляющего воздействия христианской духовности на социальную жизнь и культурное творчество. Меня исходил из того, что отрыв культуры от Бога опасен для нее же самой тем, что на место Бога тут же ставятся идолы, а основные недостатки внутрецерковных культур Меня видел в их “изоляционистском противостоянии современной культуре”»¹⁰.

Как никто другой отец Александр осознавал ответственность церкви перед лицом мира, необходимость духовного разрешения многих нравственных и социальных вопросов. Но он далек от упования на государственные институты, его надежды связаны с пробуждением веры, любви и свободы в каждой отдельной личности, способной прорваться в духовную область бытия. Он осуждает церковный национализм, сервизм, монархизм и изоляционизм, обнажает языческую природу православного ритуализма (обрядоверия), объясняя негативные черты, в частности, тем, что «история христианства только начинается», что двухтысячелетняя история церкви — это лишь первые ша-

ги к пониманию учения Христа. Как следствие, ему чуждо эсхатологическое мироощущение, пафос духовной брани с врагами церкви и государства, столь характерные для церковных фундаменталистов, как чужда ему и идеализация средневековой Руси и Российской империи.

Персоналистическое учение Меня нашло позднее яркое художественное воплощение в творчестве Людмилы Улицкой, создавшей галерею современных праведников и тем самым продолжившей отечественную традицию художественной агиографии.

В начале 1990-х годов политическое расслоение в религиозной среде обострились все более очевидным противостоянием либерального и националистического православия. У православных великодержавников появился яркий идеолог — митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Иоанн (Снычев), за которым, по мнению многих, стоял Константин Душенов. Его (их?) учение получило широкое признание в среде православных фундаменталистов и стало мировоззренческой основой многих писателей патриотического толка.

Константин Костюк в статье «Три портрета: Социально-этические воззрения в Русской Православной Церкви конца XX века» справедливо называет митрополита Иоанна создателем радикальной политической теологии и метафизики, придавшего понятиям веры и православия политическое значение, а государству, народу и армии — сакральное. При этом «...конкретизация политической теологии в политической программе лишь с трудом позволяет обнаружить черты социального учения Русской Православной Церкви, которое нам знакомо по церковным документам. И дело не только в том, что митрополит Иоанн не останавливается перед нарушениями православной догматики, но и в том, что у него искажается весь облик христианства, которое приобретает черты какого-то исламского “джихада”, религии “священной ненависти”, постмодернистского “нового средневековья”»¹¹.

Гораздо важнее, как нам кажется, структурное сходство учения митрополита Иоанна с советской идеологи-

ей, которое во многом определило быструю адаптацию его идей в националистической (как религиозной, так и прокоммунистической) субкультуре. В центре этого учения — идея борьбы за истину; государство рассматривается как инструмент защиты «единственно верного учения»; государственный институт не отделяется от церкви (партии); народ идеализируется как органичный носитель истины, единый с церковью и государством (партией и правительством); личностное заменяется соборным (коллективным); церковь (партия) выполняет функцию общественного воспитателя; русский народ призван вести другие (братские) народы к спасению; Святая Русь (страна социализма) окружена и «начинена» многочисленными врагами (тайными масонскими (контрреволюционными) организациями, евреями, либерал-демократами, экуменистами и глобалистами), в прошлом разрушаема большевиками-безбожниками (которые сменили в роли врагов «религиозных мракобесов» советского времени), треклятым Западом и темными силами «Высшего Планетарного Капитала». Ненависть к капиталистам — яркая и довольно комичная общая деталь двух идеологий. Милитаризация государства в обоих случаях воспевается как героическая самопожертвенность славного (святого) воинства.

В учении митрополита Иоанна идеология с планетарного масштаба («Пролетарии всех стран, объединяйтесь!») поднимается до космического, вселенского, поскольку Святая Русь является «средоточием, узловым пунктом вселенской борьбы добра и зла».

Хотя мифологическая религиозно-политическая конструкция митрополита Иоанна и противопоставляет Святую Русь безбожному советскому прошлому, она вдохновляет, например, писателя-сталиниста Александра Проханова, на воплощение мечты о будущем торжестве православно-коммунистического режима. Этот же утопический проект становится в 2000-х годах объектом сатирического разоблачения в жанре антиутопии.

«Страшный суд» над русской литературой

В гуманитарной науке 1990-х годов начинается пересмотр истории русской культуры с позиций православной догматики. Михаил Дунаев пишет шесть томов исследования «Православие и русская литература», которое утверждается как эталон нормативной поэтики в религиозных учебных заведениях и околоцерковных гуманитарных сообществах. Православие как новая идеология «вершит» Страшный суд над литературой, которой отказывают в праве на какую-либо критику церкви, на «языческую» мифологическую образность, на любое религиозное инакомыслие. От православия «отлучается» бóльшая часть русских художников, что входит в явное противоречие с одновременно утверждаемым тезисом о православной природе русской культуры. Дунаев даже Василия Жуковского, этого «единственного кандидата в святые от литературы нашей» (по словам цитируемого им же Бориса Зайцева) сначала обвиняет в пассивном романтизме (используя советский штамп), а затем милостиво оправдывает за христианские стихи и христианское осмысление античности в переводе «Одиссеи». А среди современных писателей, на его взгляд, «наиболее последовательно и сознательно упрочился в православии» Владимир Крупин.

На дискуссии «“Религиозное” литературоведение: обретения и утраты», проходившей в МГУ в 2005 г., Дунаев в ответ на обвинение в том, что он укладывает литературу в прокрустово ложе одной конфессии, заявил, что рассматривает ее во всей полноте Божественного откровения, дарованного Русской церкви. Естественно, с высоты этой «полноты» Дунаев отказывает писателям в праве на критику церкви и ее идеологии.

В академических исследованиях рубежа XX и XIX вв. не только разделяют писателей на «своих» и «чужих». «Дело становится куда серьезнее, — предупреждает Валентин Недзвецкий на примере работ Татьяны Касаткиной, — когда литературовед видит в независимости художественного творчества от религии толь-

ко бесчинный “бунт секуляризованного, отпавшего (от Бога. — В. Н.) слова против Слова”. Бунт, который... надо по возможности скорее прекратить, вернув искусство и литературу в их первоначальное лоно — лоно религии или по меньшей мере подчинив эстетическую деятельность религиозной»¹².

При религиозно-авторитарном подходе к искусству художественная критика в адрес духовенства (а какое искусство без критики?) обычно вызывает негодование и обвинение в демонизме и русофобии. «Ну, покажите мне достойный фильм о духовенстве! — восклицает профессор Санкт-Петербургских духовных школ протоиерей Георгий Митрофанов. — Во многих фильмах и книгах действуют священники, ну, у Лескова, попы пьют, едят, с людьми разговаривают — и что? Что?! Духовности — никакой, смысла — ноль, показаны люди абсолютно ничем не отличимые, ну без всяких особенностей! Спрашивается, зачем тогда вообще снимать, если показать нечего? Кстати, это и проблема нашей литературы тоже. Положительные у нас убийца Раскольников, проститутка Соня Мармеладова; а священники — отрицательные герои! Вот чего сколько угодно! Но положительных-то священников почему нет?!»¹³. Во-первых, профессор забыл о старце Зосиме из «Братьев Карамазовых» и, вероятно, не понял житийного смысла в «Соборях» Лескова. Во-вторых, свое возмущение он мог бы адресовать и Евангелию: там тоже положительные герои — благоразумный разбойник и блудница, а фарисеи и первосвященники представлены как отрицательные. Достоевский за основу взял евангельские образы.

Споры о том, кого можно называть православным писателем, художником, музыкантом, ведутся на протяжении последних двадцати лет. Они обострились в связи с дебатами о преподавании в школе «Основ православной культуры». Существенный аспект проблемы заключается в том, что религия предполагает определенную систему догматов, которые могут вступать в противоречие с принципом свободы в духовной и творческой жизни человека. Если же мы кладем в основу определения типа культуры

конфессиональный признак — *православная* культура, то обостряем нормативный компонент тем, что применяем к явлениям художественной и социальной культуры догматический критерий, который отделяет православие от других конфессий. В результате художественный текст рассматривается как богословский и прочитывается через догматический код как еретический.

Конфессиональное определение культуры («православная культура», а не «христианская» и не «духовная») также отражает изоляционистскую позицию консерваторов, рассматривающих слово «христианский» практически как синоним «экуменического», т. е. «еретического». Русское православие в таком понимании становится догматическим критерием для оценки произведения искусства, которое, не вписываясь в религиозную догматику, оценивается как антиправославное, антирусское и, как следствие, сатанинское/демоническое. Причем в демонизме могут обвинять не только низкопробную массовую культуру, но и высокую классику (как показала шумная дискуссия о романе Михаила Булгакова «Мастер и Маргарита»), часто не отделяя одно от другого.

«Искусство» реставрации

Стремление вернуть «Россию, которую мы потеряли» привело к тому, что в церкви возобладала реставрационная замкнутая модель развития, направленная на возрождение дореволюционной церковной культуры: восстановление храмов и монастырей, церковного зодчества и иконописи, приходов, воскресных школ и братств. Развитие церковной журналистики, кинематографа и Интернета показывает, что новые технологии, как новые мехи, успешно сохраняют «старое вино» и сами по себе не приводят к модернизации смыслов. Реставрационное движение основано на желании восстановить разрушенное, вернуть в культурный оборот утраченное и ранее запрещенное. Этот курс поддерживается

священноначалием и вызывает широкий отклик у мирян. В массовой культуре так называемых традиционных религий начинают доминировать дореволюционные модели церковной жизни, которые определяют богослужение, сакральный календарь, культуру взаимоотношений между клиром и мирянами, формы общения, семейный быт, стиль одежды, религиозную кухню и пр.

Наиболее яркими проводниками реставрационного движения можно считать такие крупные религиозные компании, как «Радонеж», «Православная энциклопедия» и «Русский дом». Реставрационная модель была необходима и плодотворна на первоначальном этапе восстановления религиозной жизни, но позднее стала тормозом для развития творческого начала. В идеологическом отношении она неоднородна, находится в процессе становления и включает в себя различные тенденции, как либеральную, так и догматическую, нормативную.

В результате к началу XXI в. в России по сути была реставрирована официальная церковная православная культура с присущими ей чертами идеологии, опирающейся на идеи «традиционных ценностей», национальной и конфессиональной исключительности, антизападничества и великорусской державности. Для церковных властей эта реставрация гарантирует сохранение дореволюционного и советского принципа зависимости церкви от государства, возвышение роли церкви как идеолога нового режима, который получает широкое поле для богослужебной, экономической, политической и образовательной деятельности. Понятие религиозной свободы в этом контексте часто сводится к внешнему освобождению от преследований и атеистического диктата государства, но не затрагивает проблему внутренней свободы церкви от государства как аппарата насилия.

Самым громким реставрационным проектом стало восстановление храма Христа Спасителя, которое показало, что современный уровень художественной, экономической и политической культуры России не позволяет должным образом воссоздавать даже не лучшие образцы

дореволюционного искусства. Строительство и убранство храма вызвало резкую критику со стороны художников, искусствоведов и широкой общественности. «За пять лет его строительства все успели привыкнуть не только к самой постройке, но и к окружающему ее ореолу скандала. Казалось, что, задуманный как великий символический жест общественного согласия и всенародного расставания с советским прошлым, новый храм до окончания веков будет служить предметом общественного раздора. Среди его врагов оказалось немало людей, которые при других обстоятельствах ни за что бы не сказали, что строить храм — плохо. Но этот ругали на чем свет стоит. За тупое подражательство далеким от совершенства образцам и за недостаточно точное следование образцу. За разбазаривание народных денег и за использование удешевляющих строительство технологий. Чего уж скрывать: художественные достоинства нового храма Христа Спасителя весьма спорны»¹⁴.

Если эстетические недостатки этого храма подвергались острой критике, то относительно тысяч восстановленных храмов по всей России художественная экспертиза, видимо, не проводилась. Во всяком случае, ни развернутого критического анализа современного храмового зодчества и иконописи, ни серьезной постановки этого вопроса в церковной либо светской литературе обнаружить не удалось.

Государственно-церковный концертный церемониал: «фазовый повтор с другим содержанием»

Во время пасхальных торжеств 1998 г. по поводу открытия храма Христа Спасителя на улице перед храмом была воздвигнута сцена, на которой стояли несколько хоров и пели поочередно церковные песнопения, патриотические советские и даже пионерские песни. Православно-советская эклектика концерта очевидно объяснялась не только переходным периодом, но и сознательным стремле-

нием церкви к симфонии (в ее церковно-государственном и отчасти музыкальном значении).

В том, с какой легкостью Русская православная церковь усвоила советский церемониал, можно было бы увидеть миссионерский замысел, желание использовать массовые формы культуры для проповеди Слова Божия. Такой, например, в советское время была миссионерская стратегия западных баптистов, которые по радио пели церковные гимны на мелодии популярных советских песен. Этой же стратегии придерживался Билли Грэм, приехавший в Россию в 1992 г. в рамках программы «Возрождение-2»: его миссионерские проповеди сопровождались концертной программой, он призывал к созданию Духовного союза вместо распавшегося Союза Советских Социалистических Республик, стремился охватить своей проповедью все пятнадцать республик. В Москве на Олимпийском стадионе он собирал до 50 тыс. человек (около половины которых слушали трансляцию на улице), его проповедь сопровождалась исполнением классической музыки, арий из опер и оперетт, но гвоздем программы был хор Ансамбля песни и пляски Советской армии, который в военной форме, под аккомпанемент балалаек исполнял на церковнославянском песнопение евхаристического канона «Тебе поем». С эстетической точки зрения это была безвкусная эклектика, подтверждавшая несовместимость «большого» стиля советской эпохи с христианским содержанием.

Но сегодня именно монументальный «сталинский большой стиль», его «усиленный фазовый повтор, но с другим качественным содержанием» пропагандируют идеологи «Русской доктрины», утверждая его как эстетическую основу универсальной духовной культуры будущего — «Культуры с заглавной буквы», создавать которую, в частности, будет «мирской фронт православия». Программа новой культурной революции написана в утопическом мифологическом ключе и одобрена церковным священноначалием.

«Большой стиль может строиться на нескольких доминантах:

— память о былом величии и победах исторической России;

— тонкое чувство своеобразия, сильных сторон русской цивилизации, которые должны подчеркиваться, а не затушевываться;

— отработка большого стиля в виртуальном пространстве — в жанрах утопии, фантастики, компьютерных игр (моделирование не исторической тематики, а сферы возможного, имеющее ярко выраженный национальный и консервативный в футурологическом измерении окрас);

— возвращение своеобразной “мужской эстетики” в дизайне техники, одежды, преодоление абстрактного стиля и снятие тенденций унисекса, атомарной, бесполой гермафродитической и космополитической эстетики; возвращение “мужского” начала в формотворчество повлечет за собой и определенную “феминизацию” — дизайн на новом уровне вернется от абстрактно-унифицирующих к “мужским” и “женским” моделям;

— мягкое вписывание в дизайн одежды естественных принципов русского костюма, поощрение развития школы художников-модельеров, которая в полной мере учитывала бы национальные особенности формы и сложения тела, отличающие нас от задающих моду европейцев;

— восстановление естественного традиционного календарного ритма, возрождение обычаев официальных праздников, парадов, церемоний, общественных встреч и застолий; в этой связи одно из важнейших мест внутри большого стиля займет *эстетика праздника*, возобладает тенденция к преодолению межличностных перегородок, сближению и взаимопониманию соседей и сослуживцев, — официальный праздник в России должен стать одновременно и государственным, и народным»¹⁵.

И церковным. Указ о первом церковно-государственном празднике — Дне славянской письменности и культуры — Борис Ельцин издал в 1991 г. Праздник проводится в разных городах России, где к торжествам ремонтируются дома и улицы (о чем с радостью сообщает пре-

зидент Славянского фонда России Галина Боголюбова¹⁶), восстанавливаются храмы и памятники. Наиболее масштабным в ряду торжественных мероприятий стало празднование в 2007 г. в Коломне, которое показало, какой путь развития прошел церковно-государственный концертный стиль за двадцать лет. Торжественный монументализм и присущая ему патетика великой империи пропитались беззаботным духом шоу и приобрели еще больший купеческий размах. О масштабе «мероприятия» можно судить по пресс-релизам на сайтах Московской патриархии и Правительства Московской области¹⁷, в которых указывается, что на подготовку и проведение торжественных мероприятий областное правительство выделило более 145 млн руб., на них задействовано около 50 тыс. человек, культурная программа включает в себя более двадцати театрализованных мероприятий, а завершится празднование грандиозным торжественным музыкально-литературным действием под названием «В начале было слово» (специально к празднику написан «Гимн Слову» по тексту «Слова о полку Игореве»), праздничным салютом и... всеобщим исполнением песни «Подмосковные вечера» (к ее 50-летию). По словам Боголюбовой, праздник выполняет роль народной дипломатии, содействует сплочению славянских народов, поскольку в его рамках обычно проводится конференция по славистике. Организаторы торжеств даже не задаются вопросом, насколько уместно праздновать мифическое «единство славян» в ситуации тяжелых и затяжных межславянских конфликтов.

Спектакль «В начале было слово» включает преимущественно русское церковное, народное и классическое искусство: в 2007 г. в нем участвовали церковные хоры, симфонические оркестры, ансамбли традиционных инструментов, фольклорных песен и танцев, группы звонарей, исполнялись сочинения Мусоргского, Чайковского, Бородина, Прокофьева, Рахманинова, звучали «Слова о полку Игореве» и... философские тексты Ивана Ильина. Отбор авторов, произведений и исполнителей подчеркивает эпидейктический пафос державности, величия, бла-

гополучия, всенародной и панславянской радости, сочетающихся с церковной молитвенностью и строгостью.

Цезарепализм официальной части торжеств обычно выдержан в советской традиции: на сцене устанавливается президиум, в котором восседают церковные иерархи, представители власти и бизнеса, речи произносятся во славу единства народа, государства и церкви, поток церковных наград изливается на деятелей культуры, политики и бизнеса, совершенно далеких от церкви. Официальная риторика, как правило, не включает ни ссылок на Евангелие, ни упоминания Бога: государственное и национальное явно подавляет религиозное и по стилю, и по содержанию, а христианство оборачивается кесарианством. Соответственно и стиль Зала церковных соборов храма Христа Спасителя выдержан в тоне Кремлевского дворца съездов, и музыка советского гимна не вызвала у церковных властей возражений, они посчитали ее достойной для воспевания России, ведомой Богом.

В «президиумном» застолье (явной госпародии на Тайную вечерю) фестиваля «Православная культура» 2006 г. (проводимого в рамках «Рождественских чтений» — самого крупного ежегодного церковного форума, который уже прозвали неофициальным поместным собором) монотонные речи о роли церкви в духовном возрождении государства прерывались дважды: сначала страстными призывами Александра Крутова «не бояться быть русскими» и «не стыдиться быть православными», вызвавшими бурные аплодисменты и одобрительный гул в зале, заполненном преимущественно священниками и женщинами в платочках, а затем речью активиста, призвавшего бороться с Америкой, окружившей бесовским кольцом Россию, и с «врагом православия» Андреем Фурсенко — бороться столь же смело, как святитель Николай боролся с Арием, а Михаил Ломоносов — с Иоганном Шумахером, т. е. не останавливаясь перед рукоприкладством. Этот призыв также вызвал шумное одобрение зала.

В 1996 г. духовное чувство не изменило Александру Солженицыну, когда он не сел в президиум церковных

«Рождественских чтений», а вышел к трибуне из зала и призвал церковь осознать свои ошибки: освободиться от государственной зависимости, показного великолепия, выйти из церковной ограды и перейти к социальному служению, которое требует милосердия, открытости и любви. Солженицын особенно подчеркивал опасность воинствующего невежества в церкви, которое может оттолкнуть людей от Бога и свести на нет все попытки церкви стать во главе духовного движения. «Да, православному духовенству еще много понадобится усилий, чтобы утвердить за собой авторитет духовного направителя масс. И надо крайне остерегаться самим и удерживать тех, кто в проповедничестве отдается воинствующему антикультурному направлению, да еще с повторением прежде усвоенных приемов тоталитарной эпохи. Но как же нам, после высших достижений русской православной мысли в XX веке, позволить себе отделиться от них и опуститься ниже»¹⁸.

Но голос Солженицына, к сожалению, не был услышан. Официальное православие все более приобретает черты государственной идеологии, обслуживающей интересы власти, все чаще звучат слова¹⁹ и создаются художественные образы, объединяющие советскую и православную культуру (показательно в этой связи ностальгическое название первого православного телеканала «Союз», основанного в 2005 г.). Советско-православный симбиоз, однако, по-разному оценивается различными политическими, религиозными и художественными группами.

Две правды «Острова» и «Пятой империи»: православная и русско-советская

Как отмечает политолог Сергей Лебедев, еще в советское время «среди русских националистов большинство было православными верующими, но и атеисты среди них признавали необходимым в будущей России превратить Православие в государственную религию»²⁰. Идея «православного атеизма» или «коммунистического правосла-

вия», зародившаяся в советском андерграунде, получила позднее широкое развитие в национал-патриотических кругах.

Показательна в этой связи напечатанная в журнале «Наш современник» статья Дмитрия Ильина «Две правды одной истины (размышления после просмотра фильма Павла Лунгина “Остров”», в которой главный герой фильма — чудотворец отец Анатолий уравнивается по значению с матросом, в предполагаемом убийстве которого монах кается многие годы и который затем, став адмиралом, привозит к нему свою одержимую дочь на исцеление. «Своим бесценным подвигом покаяния... отец Анатолий утвердил исчерпывающую правду Православия. А между тем, в живом пространстве фильма зародился чистый свет другой правды — РУССКО-СОВЕТСКИЙ ХАРАКТЕР». Неверующий адмирал, по мнению критика, ведет себя как истинный христианин, великодушно прощая человека, некогда стрелявшего в него, и тем самым являет глубинную истинно православную основу советской культуры — братолюбие. Примирение отца Анатолия и адмирала представляет гармоничную встречу двух царств и правд — Кесаря и Бога. Правда Кесаря была сформулирована Великим Инквизитором (который тоже был прав, по мнению автора), но полнота ее может быть осознана русским народом только после плодотворного опыта советского времени, которое явило своих великомучеников (Зою Космодемьянскую, Александра Матросова), подобно Христу, принесших себя в жертву ради блага других, и утвердило в культуре идею братской любви, развило в людях «неосознанную религиозность», чем подготовило общество для принятия православия. По мысли автора, только «русско-советское сознание», укорененное в братолюбии, может в полной мере вобрать в себя христианство. «У Достоевского мир Кесаря “выходит” навстречу религии (самому Спасителю), чтобы решительно заявить о правде земной, авторитарно-повелительной жизни без Спасителя. В фильме, напротив, уже сама религия (каю-

щийся “грешник-праведник”) движется навстречу миру Кесаря (символ его — адмирал) с потребностью включить этот мир в религиозное чувство»²¹.

Столь тенденциозная интерпретация отчасти спровоцирована авторами фильма, которые явно нарушили историческую достоверность, поместив монастырь в зону военных действий, никак не отразив хрущевских гонений на церковь и показав паломничество к старцу в 1970-х годах как чуть ли не характерную черту советской жизни того времени.

Фильм смотрели и обсуждали целыми приходами, его авторам и актерам были вручены патриаршие грамоты, по словам руководителя пресс-службы Патриархии священника Владимира Вигилянского, в картине «достаточно убедительно показана суть православного понимания покаяния и, как следствие, преобразования души человека».

Популярность фильма в церковной среде, видимо, обусловлена не только призывом к покаянию, но и тем, что он воспроизводит основные установки массового религиозного сознания: уход от мира, лежащего во зле; акцент на особую власть темных сил, одержимость, греховное происхождение болезней; желание отказаться от своей воли и положиться на волю прозорливого старца, способного творить чудеса. Не случайно некоторые рецензенты отмечают буддийские черты отца Анатолия, на его месте мог бы быть гуру или шаман, поскольку фильм призывает не к пониманию христианского учения, а к беспрекословному подчинению воле духовного авторитета.

Александр Архангельский назвал свою рецензию «Покаяние. Второй заход», подчеркнув, что, в отличие от «Покаяния» Тенгиза Абуладзе, призывавшего к общественному осознанию преступного прошлого, фильм Павла Лунгина призывает к личному преобразению. Так, вопрос «Зачем нужна дорога, если она не ведет к храму?» сменяется вопросом «Зачем прожита жизнь, если человек не раскаялся в своих грехах и не пришел к Богу?».

Церковным властям фильм должен быть дорог именно тем, что он ограничивается *личным* покаянием и *лич-*

ной святостью, что в нем нет ни призыва к покаянию за грехи отечества или церкви, ни стремления к чистоте церкви как религиозного сообщества. Авторы фильма лишь слегка пожурили церковь за сибаритство архиереев и карьеризм молодых священников, не затронув ни одной серьезной проблемы церковной жизни, даже такой, как послевоенные церковные гонения (тема пока не популярная в церковной историографии, поскольку еще живы и при власти архиереи, принимавшие в них непосредственное участие, но не последовавшие примеру героя фильма).

Если идея православно-советской симфонии явно не входила в творческий замысел создателей фильма «Остров» (а приписана ему критиком), то в широко разрекламированном романе Александра Проханова «Пятая империя» она — в буквальном смысле «мистический кристалл, в котором сотворяется Русский Рай», «...незримо присутствует огромное русское время, сохраненное в бриллиантовых гранях, превращенное в спектры и радуги. Святая Русь с сонмом святых и праведников. Московское царство с великим князьями и пастырями. Белая империя с династией царей и помазанников. “Красный” Советский Союз с великим, дерзновенным вождем»²².

Главный герой романа Алексей Сергеевич Сарафанов — «Избранник Божий», «Победитель», «садовник русского будущего», применяя секретные русские технологии, выращивает искусственный алмаз, «Око Господне», «чтобы животворящее зарево распростерлось над Россией, оживило омертвелые силы народа, разбудило могучие энергии творчества, раскрыло запечатанные источники»²³. В его сейфе хранятся дискеты с «генетическим кодом русской цивилизации», невоплощенными открытиями советской страны, которая «представлялась Сарафанову громадной, красного цвета, женщиной, в чреве которой вызревал таинственный, дивный плод». Царь Ирод «напал на дремлющую “красную женщину” и, убивая советскую Богоматерь», «...уничтожил ее нерожденное чадо. Закалывал Агнца, сулившего миру спасение». Эта библейская аналогия вдох-

новляла Сарафанова, придавала его миссии сакральный характер. Но вера его далека от библейской: «Мы русские — православные и язычники, метафизики и атеисты — все исповедуем религию “Русской Победы”»²⁴. Роман Проханова можно рассматривать как художественную иллюстрацию «Русской доктрины».

Сарафанов, как Штирлиц, выполняет высокую и крайне опасную миссию в тылу врага: вместо формы офицера СС на нем костюм и «маска» владельца корпорации «Инновации — XXI век», он обманывает врагов, «несет иго иудейское», тайно сберегая святоотеческую веру, храня заветы «русской цивилизации» в окружении евреев-либералов-бизнесменов, геев, врачей-убийц и телеведущих-антисоветчиков — растлителей нации, которые, «подобно раковым клеткам», разрушают «райский сад» русской культуры, наводняют мир «ложными смыслами», устанавливают «угодный кабалистам режим», осуществляя проект «Ханаан-2», предполагающий «интернационализацию» российских недр и физическое истребление русского населения. Галерея врагов многолика, но легко узнаваема, есть среди них и «америкашка из какого-нибудь Фонда Карнеги, занимающийся мелкими пакостями в интересах чужой разведки»²⁵.

Прозрачны и прототипы соратников Сарафанова: среди них лидер российских коммунистов и отец Петр (многими чертами напоминающий протоиерея Александра Шаргунова), который «...возглавлял православные протестные шествия, осаждавшие “Останкино” в дни показа богохульных и богопротивных фильмов. Напутствовал оскорбленных верующих, громивших экспозиции модернистов, где осквернялись иконы и возводилась хула на Духа Святого»²⁶. Отец Петр, однако, в отличие от Сарафанова не отождествляет безбожный режим с самим президентом: «Наш президент — глубоко верующий человек, — строго сказал священник. — ...Он ездил в Псково-Печерский монастырь и перед самой смертью посетил батюшку Иоанна Крестьянкина. ...Святой старец благословил президента на деяния. Я уверен, старец

увидел в президенте глубоко русского, верующего человека, чьи помыслы в интересах России и церкви»²⁷.

Сарафанов — апостол новой веры, призванный поднять русский народ на святое дело освобождения страны, — тоже действует по благословию «святых людей»: митрополита Иоанна (Снычева), иеромонаха Филадельфа (Боголюбова) и старца Николая Гурьянова. Его план «Дестабилизация» опирается на террор: взрывы на дискотеке, в казино, резня в синагоге, убийства. Себя он видит ангелом Гнева Господня, изливающим апокалиптическую чашу на погрязшее в грехах племя. «В борьбе с тлей не обойтись без токсинов. В борьбе с коррупцией не обойтись без “опричников”, которые во времена Ивана Грозного, привязав к седлу метлу и собачью голову, скакали по Руси, искореняя крамолу»²⁸.

Но в штабе восстания оказывается вражеский лазутчик, и Сарафанов вынужден бежать из Москвы под Рязань. Смерть «прозорливца» легка и благостна: в ином мире его встречает русское небесное воинство. «“Русские боги”, — подумал Сарафанов, испытывая к ним благоговение, готовясь заступить открытое ему место»²⁹.

«Трагический эпос» Проханова представлен как «благая весть» новой русской религии и как стратегический план националистического бунта.

РетРоман, или Сатирический ответ в жанре антиутопии

Упрощение религии до государственной или националистической идеологии становится объектом критики светской художественной культуры. Поскольку в качестве носителя религиозной идеологии выступают институты церкви, они также оказываются в зоне критики. Церковь как социальный институт в той или иной степени всегда являет собой несоответствие духовному идеалу — Небесной Церкви в христианстве как мистическому Телу Христову, — который она должна воплощать.

Это несоответствие традиционно вызывает критику со стороны художественной культуры, которая унаследовала целый ряд функций церковной контркультуры, в том числе критическую, обличительную и пророческую. Художественный антиклерикализм (который представители церкви часто необоснованно отождествляют с антирелигиозностью и даже богоборчеством) через критику и осмеяние пороков церкви земной, как правило, указывает на ту высокую духовную планку, к которой она должна стремиться. Но церковь, вместо того чтобы с уважением отнестись к критике и направить энергию на покаяние и очищение себя от выявленных пороков, обычно обрушивается на художников и культуру в целом, обвиняя их в кошунстве и хуле на Духа Святого.

Сатирический образ «православно-коммунистической симфонии» зародился еще в советское время. Герой романа Владимира Войновича «Москва 2042» (написанного в 1986 г. и названного по аналогии с антиутопией Джорджа Оруэлла «1984»), приземлившись в России далекого будущего, с удивлением замечает: «...Портреты на фронтоне аэровокзала вовсе не те, с которыми я простился, улетая отсюда несколько лет назад. <...>

Их было пять.

На левом с краю был нарисован человек, похожий на Иисуса Христа, но не в рубище, а во вполне приличном костюме с жилеткой, галстуком и даже, кажется, с цепочкой от часов. Рядом с ним помещался Карл Маркс. Два портрета справа изображали Энгельса и Ленина»³⁰. Пятым был приятель великого Классика — Гениалиссимус Лешка Букашев.

Отец Звездоний, «генерал-майор религиозной службы, первый заместитель Главкомписа по духовному окормлению», перезвездившись, объясняет Классику, что никакого бога нет и не будет, что люди поклоняются Иисусу Христу «не как какому-то там сыну божьему, а как первому коммунисту, великому предшественнику Гениалиссимуса», который одновременно является и патриархом всея Руси³¹.

Кстати, писателя-эмигранта Виталия Никитича Карцева реабилитируют, приветствуют на Родине как Великого Классика, устраивают торжества в честь его столетнего юбилея, но... книг его не издают и не читают. *Сохранение классического культурного наследия* оказывается фикцией, идеологическим вывертом (как и в современной России), поскольку само наследие изолировано, не прочитано и не осмыслено.

Коммунистическую диктатуру сменяет не менее кровавый религиозно-монархический режим Сима Симыча Карнавалова — «Серафима Первого, Императора и Самодержца всяя Руси». Таким образом, Войнович предвидел и смену политической парадигмы с советской имперскости — на монархическую, и успешное использование православной карты как в футуристическом утопическом проекте «светлого будущего», так и в реставрационном проекте «славного прошлого».

Еще более жесткую антиутопию о православно-самодержавном «завтра» написал Владимир Сорокин (чьи книги в 2002 г. «Идущие вместе» публично уничтожили как порнографические). Его роман «День опричника» (2006 г.) написан в футуругротескном ключе, хотя кажется — стоит поменять имя автора на обложке с «Сорокин» на «Проханов», и сатирический абсурд легко превратится в героический.

Эта иллюзия возникает от мастерской стилизации: роман посвящен Малюте Скуратову и написан в псевдославянском стиле от лица опричника Тайного приказа эпохи Возрождения Святой Руси. Россией самодержжно правит Государь, чья власть опирается на кровавый террор и «высокую религиозную нравственность»: опричники должны беспощадно уничтожать врагов, ритуал расправы над которыми расписан до жесточайших подробностей, а также посещать храм, молиться, не курить и не ругаться матом.

Яркий сатирический эффект возникает за счет двух контрастов: сочетания «мобил», «меринов», прочих технологических чудес, которыми изобилует «Святая Русь»,

с варварской, звериной жестокостью как нравственной нормой и доблестью во славу Отечества, а также за счет парадоксального, но до боли знакомого соединения обрядной религиозности с полным отсутствием нравственного чувства, с заменой этических представлений о Добре и Зле на представления о государственной пользе.

Сорокин написал пародию не только на национал-патриотическую утопию, но и на претенциозный эсхатологический нарратив, расцветший в России на рубеже тысячелетий и опасный тем, что люди могут взять на себя «осуществление гнева Божьего». Опричник Коняга часто видит во сне белого конягу, явно из «Апокалипсиса Иоанна Богослова» («и вот, конь белый, и на нем всадник... и вышел он как победоносный, чтоб победить»): «...иду по полю бескрайнему, русскому, за горизонт уходящему, вижу белого коня впереди, иду к нему, чую, что конь этот особый, всем коням конь, красавец, ведун, быстроног»³².

Опричина творит бесчинства во славу веры православной, а после изощренных пыток и жестоких убийств, после оргий и расправ глава опричников Батя любит «речи возвышенные» говорить. «Речей этих у Бати нашего дорогого три: про Государя, про маму покойную и про веру христианскую <...>: “Ибо после Второго Никейского собора правильно славим Господа токмо мы, ибо православные, ибо право правильно славить Господа никто не отобрал у нас, так? <...> Ибо отвергли мы все мерзкое: и манихейство, и монофелитство, и монофизитство, так? Ибо кому церковь не мать, тому Бог не отец, так? <...> Ибо все батюшки правоверные — наследники Петра, так? <...> Вот поэтому-то и выстроил Государь наш Стену Великую, дабы отгородиться от смрада и неверия, от киберпанков проклятых, от содомитов, от католиков, от меланхоликов, от буддистов, от садистов, от сатанистов, от марксистов, от мегаонанистов, от фашистов, от плюралистов и атеистов!”»³³.

В том же 2006 г. выходит еще одна мистическая антиутопия — роман Дмитрия Быкова «ЖД», аббревиатурное название которого получает в тексте различные расшиф-

ровки. Россия будущего показана в состоянии гражданской войны между русскими и евреями (варягами и хазарами, Севером и Югом), но и те, и другие — пришлые на русской земле, потому и воюют вечно за власть над ней. В глубоком варяжском подполье живет и действует узкий круг «коренного населения», их называют славянами, но «название это грубое, оскорбительное, долгое бывшее синонимом рабства». Настоящее имя коренных (ЖД) держится в тайне и не произносится вслух даже теми, кто помнит язык своих предков и сохраняет особую «культуру круга».

Дух варягов поднимает капитан-иерей Плоскорылов, знающий «сакральное значение каждой буквы в уставе» и преуспевший в познании Философии Общего Дела — «высшей штабной дисциплины, преподававшейся только на богословском факультете военной академии»³⁴. Плоскорылов принадлежит к шестой ступени посвящения в тайной иерархии коренных, поклоняющихся языческим божествам. При своих он убирает из полкового храма «жалкие бумажные иконки, фанерное распятие, без любви выпиленное лобзиком и раскрашенное местным умельцем» и расставляет на алтаре «арийские святыни» — череп, свастику, кристалл. Инспектор Гуров, из высшего эшелона посвященных, произносит «канон Велесу всевеликому седьмой окончательный»: «Амень, Яхве наш Один, Велесе козлобродый, смрадный, хвостозадый, Отче верховный, идолище варяжское злобубучее...»³⁵.

Роман Быкова обличает brutальное неоязычество современного милитаризма и фашизма, презрение русских националистических кругов к христианству как «религии инородцев», проповедующей культ рабской покорности для поработанных народов, возвращение к исконно славянской религии предков — к так называемому *родноверию*, которое оборачивается языческим культом магии и силы.

О язычестве под покровом христианства рассуждала Людмила Улицкая в докладе «Неоязычество и мы» на конференции памяти о. Александра Меня в Риге в 2007 г., подчеркивая, что «...христианство, приобретая обще-

ственное значение, утрачивает внутреннюю силу и привлекательность, и одна из причин этому — повсеместная подмена христианского универсализма христианством национальным... Нагорная проповедь, сердцевина этого учения, оттесняется на задний план. <...> Принимая во внимание пронизанность христианского сознания языческими чертами, церковь оказывается бессильной в этой борьбе с язычеством». В этом же докладе Улицкая рассматривает Пелевина как русского дзэн-буддиста, представляющего поколение «русских мальчиков», для которых, на фоне лубочного идеологизированного православия, «предлагаемая Востоком множественность возможностей личного пути... неограниченная свобода человека в поиске выглядят заманчивым предложением». А также подчеркивает общественное значение творчества Сорокина: «...обладая феноменальным чутьем ко всему болезненному и патологическому, что есть в мире, он безошибочно указывает пальцем на язву. И не только указывает, — надавливает на гнойник, и гной, кровь, физиологические выделения брызжут струей в не всегда подготовленного читателя. Отсюда — большое количество людей, не принимающих сорокинской отталкивающей эстетики, отсюда же и множество поклонников, оценивающих именно точность удара»³⁶.

По жанру национал-патриотические утопии и развенчивающие их антиутопии написаны, если обыграть созвучие слов «ретромания» и «роман», — как *ретРоманы*. Ретромания в них оборачивается одичанием, будущее воспроизводит не достоинства, а пороки прошлого. Как отметил Гейдар Джемаль на семинаре «О роли религии в творчестве современных российских писателей» («NonFiction 2006»), «...и Иванов, и Быков, и Сорокин, и Пелевин в своих последних вещах — это авторы, которые говорят о том, что нас ждут крайне проблемные, драматические, тяжелые времена. Это эсхатологические авторы... авторы футурологической катастрофы... <...> Потому что русская литература продолжает оставаться чувствилищем истории и совестью — совестью време-

ни, совестью человечества. Это, возможно, единственная и последняя цитадель духа, из которой мы здесь, в России, еще продолжаем бросать вызов, отдав все остальное»³⁷.

Все рассмотренные «ретРоманы» осваивают крайние формы реставрационной националистической тенденции в религии и культуре.

Конфликт нового антиклерикализма и агиографии

Антиклерикальным памфлетом прозвучала в 1998 г. повесть журналистки Наталии Бабасян «Целибат», но, вышедшая мизерным тиражом в малоизвестном издательстве, она не вызвала широкого отклика. Церковь же предпочла ее проигнорировать. Главный герой повести отец Павел — секретарь епархиального управления, гомосексуалист, карьерист и коммерсант, представлен как типичный чиновник от религии. Повесть изобилует характерными деталями 1990-х: местные мафиози, иностранные инвесторы, бизнес на «святой воде», наивные интеллигенты-неофиты, прожженные чиновники из недавних партработников, влиятельные дамочки, осваивающие новое, религиозное поле деятельности, и церковная номенклатура из «органов».

Завершается сюжет сценой епископской хиротонии отца Павла, накануне постриженного в монашество под именем... Никодим. О прототипе героя нетрудно догадаться, тем более что в 1998/99 гг. РПЦ громко отметила 20 лет со дня кончины и 70 лет со дня рождения митрополита Ленинградского и Новгородского, патриаршего экзарха Западной Европы Никодима, служение которого называют в церкви «эпохой владыки Никодима». Дважды изданный к двум юбилеям фолиант «Человек Церкви» представляет митрополита Никодима как бесстрашного воина Христова, мудрого наставника, воспитавшего новое поколение священнослужителей. «Книга о митрополите Никодиме очень нужна нам сегодня: во время смуты как политической, так и духовной, во время неведения Церкви, порой теми, кто всюду говорит о своем правосла-

вии», — отмечается в предисловии к «Человеку Церкви». Слова о тех, кто не ведает церкви, но пишет о ней, можно понять как намек на книгу Н. Бабасян и другие публикации, обличающие митрополита как сотрудника КГБ, карьериста и главу «голубого лобби».

«С книги “Человек Церкви” (а может быть, раньше, с изображения патриарха Алексия II на фреске Казанского собора в Москве?) ведет отсчет агиографическая кампания по созданию галереи “советских архиереев-мучеников за веру”, которая затем перейдет на телевидение, где будут показаны фильмы о марксистско-ленинских подвижниках — патриархе Алексии I (Симанском) и митрополите Николае (Ярушевиче) (“Холодная оттепель 1961 года” и фильм Николая Сванидзе “Митрополит Николай. 1959 год”), созданные в духе прославления “несгибаемых воинов” церковного фронта. Иронически эти фильмы можно определить как художественно-документальные, в том смысле, что вымысел здесь превалирует над фактом. Вскоре после показа на телевидении на фильмы “обрушиваются” положительные рецензии и награды кинофорумов. Да, не все пастыри и архипастыри РПЦ МП оставили по себе добрую память, не всем из них удалось сохранить свои ризы не запятнанными сотрудничеством с богоборческой властью, что, безусловно, является не столько их виной, сколько бедой. Однако пример исповеднического служения владыки Николая (Ярушевича) лишней раз подтверждает ту мысль, что именно *на крови, страданиях и вере единицы и стоит Церковь*»³⁸ (курсив мой. — Е. В.).

А кровь тысяч и тысяч новомучеников, не пошедших на сговор с антихристианским режимом? Если почитать многочисленные речи митрополита, воспевающие советскую власть и лично товарища Сталина как «знамя славы, процветания, величия нашей Родины», фраза из рецензии о «крови и страданиях» будет звучать кощунственно по отношению к жертвам политики Ярушевича³⁹. Агиографическая кампания переживает новый всплеск после кончины патриарха Алексия II. Об истинных за-

щитниках церкви того времени — о Борисе Талантове и 12 вятичах, об «Открытом письме» священников Глеба Якунина и Николая Эшлимана, о епископе Гермогене (Голубеве), например, в этих фильмах не сказано ни слова. Исповедниками и мучениками представлены не они, а сорботники их гонителей.

Агиографическая литература последнего двадцатилетия требует отдельного изучения. Автор единственного фундаментального исследования «Русская агиография в культурно-историческом контексте переходных эпох» Маргарита Лоевская пишет о мифологизации, политической пропаганде и китче как чертах дешевой, низкопробной литературы, претендующей на житийность. Более чем сомнительны рассказы о влиянии старицы Марии (Маковкиной) на Косыгина, о встречах блаженной Матроны со Сталиным, который «...взялся очищать Россию от сионизма, захвата ее, и если бы не это, кто знает, может быть бы его и не убрали. <...> Матушка часто показывала, как Сталин пред смертью будет кричать: “Что, что вы!” По одной стороне постели будет стоять Каганович, а по другой стороне сестра его. “Что хотите делать со мной?” А они наложат подушки на него. Это было сказано Матушкой в 1943 году»⁴⁰. Антисемитскими высказываниями изобилуют «жития», составленные Данилушкиными, а «агиографические сказания» об Иване Грозном и Григории Распутине стали столь многочисленны и популярны, что вызвали критику со стороны патриарха. На епархиальном собрании 2003 г. он заявил, что некоторые издатели «популярной» литературы разжигают межнациональную, межконфессиональную и межрелигиозную вражду, за что следует подвергать каноническим прещениям⁴¹.

На этом фоне Майя Кучерская возрождает ироническую агиографию в жанре фации — короткого шуточного рассказа, подтрунивающего над пороками духовенства: безверием, жадностью, невежеством, торгашеством, фарисейством, политиканством, жаждой власти и пр. На Русь этот жанр пришел из Италии XV в. и вошел в лубочные рассказы и басни. Ее «Современный патерик» напи-

сан в духе «иронии умиления», даже в гротескных зарисовках церковного быта она сохраняет добрую улыбку.

Батюшка-бизнесмен строит храмы, приюты, конюшни, магазины, Диснейленд, православный бассейн, аэродром, флот. «Тут батюшка видит, пора становиться православным президентом, подумал-подумал, но махнул рукой. Если еще и президентом, служить будет некогда, а я все-таки иерей, по чину Мелхиседекову». Другой батюшка поправляет дела при помощи бандитов и находит этому союзу богословское оправдание: «Разве они не люди? А отсекать их от благодати Божией — грех, там глядишь, и покаются, как благородный разбойник на кресте. Так что до скорой встречи в обители рая!». В галерее Кучерской есть батюшка-антисемит, неверующий батюшка («А вот как раньше, если коммунист, не обязательно же в коммунизм верит. Ну, так же и батюшка. Главное, чтоб человек был хороший»), образованный батюшка (как редкий экземпляр), и даже батюшка-«людоед»⁴².

Сергей Чупринин в предисловии к «Современному патерику» подчеркивает своевременность книги «именно сейчас, когда из Средневековья, от средневековых, насквозь идеологизированных и порядком обветшавших, но пока не сдавшихся представлений о вере, о Церкви и ее служителях Россия тяжело переползает к Новому времени, и каждый пример внутренней свободы и раскомплексованности, соединенной с чуткостью и тактом, у нас наперечет»⁴³.

Игра РПЦ на поле попкультуры и постмодернизма. Возрождение церковного антиэстетизма. Выставка «Осторожно, религия!»

Православный официоз широко раскрывает двери для различных форм культуры⁴⁴. В церковную культуру плавно перекочевали советские певцы, чтецы, актеры и музыканты. Иосифа Кобзона к его 65-летию и Никиту Михалкова к 60-летию Московская патриархия наградила

орденами преподобного Сергия Радонежского. Бывший актер и сценарист, а ныне священник Иван Охлобыстин пишет сценарий для фильма о патриархе Алексии II, актер Николай Бураев проводит православные кинофестивали и лоббирует церковные проекты в Госдуме, Жанна Бичевская воспевает святость Ивана Грозного, актриса Екатерина Васильева рекламирует сбор средств на восстановление храма Христа Спасителя, Андрей Малахов восстанавливает храм Новомучеников Российских в родных Апатитах, Юрий Шевчук призывает ходить в церковь, но не критиковать ее...

В 2003 г. с благословения церкви в Санкт-Петербурге прошел рок-фестиваль «Рок к Небу», затем появились статьи дьякона Андрея Кураева и игумена Сергия (Рыбко) о русском православном роке. Последний утверждает, что уровень молодежной преступности в Северо-Восточном округе столицы, где последние три года под его руководством действует православный рок-клуб в честь блаженной Ксении Петербургской, снизилась в два раза⁴⁵.

В апреле 2006 г. митрополит Кирилл (Гундяев) встретился с православными рок-музыкантами Константином Кинчевым («Алиса»), Юрием Шевчуком (ДДТ), Романом Неумоевым («Инструкция по Выживанию»), Стасом Бартеневым («Если»), Олегом Кривошеевым («Братья Карамазовы»), а с 2004 г. на сайте «Правая.ру» регулярно публикуются статьи о православном течении в русской рок-музыке. Беседа с митрополитом показывает, что церковь, с одной стороны, хотела бы использовать широкую аудиторию рок-культуры в миссионерских целях, а с другой — опасается чужеродной среды и слишком свободной эстетики, которая может до неузнаваемости исказить религиозные истины и вызвать еще более резкую критику Патриархии со стороны «ревнителей благочестия»⁴⁶.

В фундаменталистских кругах, напротив, не только не принимают массовую культуру, но любые формы светской культуры подвергают сомнению. Для возродившегося церковного антиэстетизма характерно отождествление светской культуры с понятием мира, лежащего во

зле, и в этом смысле религия может быть противопоставлена культуре, как Царствие Небесное — царству земному. И Царствие Небесное тогда не от культуры, как оно и не от мира сего. Как утверждает архимандрит Рафаил (Карелин), «религия — обращенность души к Богу и реалиям вечности, а культура — обращенность души к земле и бытию во времени»⁴⁷. Такое разделение Бердяев видел как отчуждение дела спасения от творчества и осознавал как их обоюдную трагедию: «Жизнь человеческая расщеплена и раздавлена двумя трагедиями — трагедией Церкви и трагедией культуры. Трагедии эти порождены дуалистическим ущерблением, обеднением Церкви до дифференциального, иерократического ее понимания, всегда противопоставляющего Церковь миру»⁴⁸.

Резкое неприятие светского искусства как демонического характерно для священника Михаила Ардова (выросшего в художественной среде), который прямо заявляет в книге «Последние истины», что «светское искусство демонично в своей основе», а «профессиональное занятие светским искусством и изящной словесностью есть не что иное, как многолетнее сотрудничество и содружество с нечистой силой»⁴⁹. Не столь категоричные, но похожие высказывания можно прочесть в работах дьякона Андрея Кураева (который вторичными по отношению к церковной культуре считает не только светское художественное творчество, но и образование), архимандрита Рафаила (Карелина), Михаила Дунаева и услышать от многих священников консервативного толка.

Но характерный для России высокий статус художественного творчества не так легко поколебать. Внутри церкви есть и культурустремительное движение: все больше священников обращаются к литературному и музыкальному творчеству (наиболее известны романы игумена Иоанна (Экономцева), песни иеромонаха Романа, оратории епископа Иллариона (Алфеева), с благословения священников открываются православные театры. Это даже приобретает черты церковной моды. Но выход за пределы традиционных жанров и установок церков-

ной культуры чреват для священников конфликтами со священноначалием: показательна в этом смысле история публицистической повести «Миряне» священника Олега Чекрыгина⁵⁰. Более свободно чувствуют себя священники альтернативных церквей, которые могут издавать свои произведения без архиерейского благословения: отец Глеб Якунин, например, выразил свое религиозное кредо в поэме-манифесте «Хвалебный примитив юродивый в честь Бога, мироздания, Родины» и регулярно печатает религиозно-публицистические стихи на сайтах Общероссийского общественного движения «За права человека» (<http://www.zaprava.ru>) и Библиотеки правозащитной литературы (<http://www.biblioteka.freepress.ru>).

Очевидно, что противопоставление религии и культуры в постсоветское время обостряется по нескольким причинам, одной из которых является расцвет массовой развлекательной культуры — вначале западного, а затем отечественного образца. Однако массовая развлекательная культура часто переплетается с серьезными по содержанию и эпатажным по форме постмодернизмом (размывание границ между которыми — характерная черта искусства конца XX — начала XIX в.), особенно в использовании карнавальной, «изнаночной», материально-телесной образности, а потому борьба «с растлением России» порой выливается в борьбу с любым инакомыслием и с творческой свободой как таковой.

Эстетизация вульгарного, безобразного, brutального, физиологического и *профанирование сакрального*, характерные для масскульты и отчасти постмодернизма, вызывают резкую критику у представителей национального религиозного возрождения, которые на массовую и авангардистскую культуру вешают ярлык «голливудской» идеологии, агрессивной политики западных стран, направленной на разрушение национальных духовных ценностей (хотя в последнее время церковная пресса стала критиковать и отечественный кинематограф). «Военные действия» по защите духовного Отечества выливаются, например, в акции протеста

отца Александра Шаргунова (возглавляющего с 1994 г. православно-патриотический комитет «За нравственное возрождение Отечества») и его сподвижников против непристойной рекламы на улицах и в СМИ, концерта Мадонны в Москве, фильма «Код да Винчи», детского журнала «Молоток», телепрограммы «За стеклом», «Гарри Поттера», выставок «Осторожно, религия!», «Соцарт»⁵¹ и многого другого, а также против базовых принципов западной культуры — свободы, мультикультурализма, толерантности и политкорректности. В общественный комитет входят известные писатели Распутин, Белов, Крупин, Шафаревич, певица Лина Мкртчян.

Наиболее громкой акцией, осуществленной по инициативе отца Александра Шаргунова, стал разгром выставки «Осторожно, религия!» и последовавший затем суд над ее организаторами и художниками, а не погромщиками.

Хроника этой постыдной для церкви истории легла в основу книги⁵², написанной Михаилом Рыклиным как непосредственным свидетелем процесса, поскольку на скамье подсудимых вместе с Юрием Самодуровым и Людмилой Васильевой оказалась его жена — художник Анна Альчук (Михальчук).

«Выставку почти никто не видел, но осудили ее все», — подчеркивает Рыклин, и, поступенчато анализируя события в середине января 2003 г., приходит к выводу, что акция была спланирована заранее и направлена против Сахаровского центра. Судебный процесс становится для автора-философа объектом социально-политического и психологического анализа, который показывает, как судебная кампания перешла в «...вакханалию ксенофобии, антисемитизма, гомофобии, расизма. <...> Приходившим на суд людям явно внушили, что разговоры о свободе совести, творчества, конституционных нормах — не более как уловки, с помощью которых хитрые “евреи” стремятся обмануть, отвлечь от главного простых, верующих людей» (с. 130). «На суде выяснилось, — продолжает Рыклин, — что многие художники не просто являются православными верующими. Они, как следовало из по-

казаний, стремятся воплотить веру в своем творчестве. Речь в их показаниях шла об одухотворенной неагрессивной вере, направленной против насилия... Почти никто из участников выставки “Осторожно, религия!”, допрошенных на процессе в качестве свидетелей, не назвал себя атеистом или агностиком. “Какой смысл вы вкладываете в свою работу?” — спросила художника Валерия Щечкина прокурор Новичкова. “Просто иногда задаешься вопросом, насколько ты верующий человек или же в поиске новой веры”, — ответил он. <...> Еще однозначнее выразился художник Магомед Кажлаев: “Художник, — сказал он — разговаривает с Всевышним”. Число таких высказываний можно без труда умножить» (с. 150). «Но за одним-двумя исключениями, никто из допрашиваемых не настаивал на принципиальной автономии языка современного искусства, его независимости от языка веры» (с. 151).

А язык многих экспонатов был критическим по отношению к *искажениям* религии в массовой церковной и светской культуре: высмеивалось самообожествление и идолопоклонство («Не сотвори себе кумира», имитация оклада православной иконы, с прорезью на месте лика, куда каждый мог вставить свое лицо); слияние церкви с коммунистическим режимом, военным насилием, торговлей спиртным (иконы софринского производства, на которых нанесены надписи «Водка», «Ленин», «Калашников»); замена христианства коммерческим неоязычеством («Кока-кола» вместо причастия) и т. д.

Почему бы церкви не обратить свой гнев на эти пороки раньше, чем их станут обличать художники? Почему, «сохраняя классическое наследие», церковь забыла эпиграф Гоголя к «Ревизору»: «На зеркало неча пенять, коли...», как забыла и его проповедь сатирического патриотизма, направленного на очищение Родины от пороков? Почему образцом патриота опять становятся кифы мокиевичи, «думающие не о том, чтобы не делать дурного, а о том, чтобы только не говорили, что они делают дурное»?

«После приговора по делу Сахаровского центра носители светской культуры по-прежнему имеют право на свободное творчество, но осуществить его во многих случаях они, похоже, не смогут» (с. 161). Процесс явно противоречил не только элементарным принципам порядочности и уважения к свободе творчества, но и официально заявленной позиции РПЦ (наградившей погромщиков), которая хотя и признает право церкви на противостояние с «антирелигиозной и античеловечной культурой» (коей выставка очевидно не являлась), «однако подобное противостояние не является борьбой с носителями этой культуры, ибо “наша брань не против плоти и крови”, но брань духовная, направленная на освобождение людей от пагубного воздействия на их души темных сил, “духов злобы поднебесных” (Еф. 6. 12)»⁵³. Позднее Анна Альчук, неоднократно получавшая письма с угрозами, погибла при таинственных обстоятельствах.

А в марте 2007 г. новая выставка Сахаровского центра — «Запретное искусство-2006» — вызвала волну протестов со стороны православных организаций, что привело к очередному уголовному делу против Юрия Самодурова и куратора выставки Андрея Ерофеева.

Заказной характер погрома выставки «Осторожно, религия!» подтверждает и то, что скандальную экспозицию Константина Худякова «Деисис» в октябре 2004 г., например, никто громить не пришел, поскольку она была одобрена свыше, на открытии в Третьяковской галерее (не в Сахаровском центре) были министр и представители мэрии. «Из темноты поочередно выступают освещаемые сверху гигантские фотолица Христа, Богородицы, Иоанна Крестителя, апостола Павла, а также Адама, Евы и Николая Второго. Все — в капельках пота и кровавых шрамах. На коже видны все поры и капилляры. Представление в этом анатомическом театре идет под электронную музыку и мерцающий дискотечный свет неоновых ламп. Выставка “Предстояние. Деисис”, открывшаяся в Третьяковской галерее на Крымском валу, уже названа в вернисажных кулуарах самым безвкусным и са-

мым провокативным проектом года. Тут поиски пути того, как воскресить религиозное искусство в современной атеистической России, обернулись созданием поп-шоу, перед которым меркнет любая “Фабрика звезд”, — отмечает Александр Панов в рецензии «Дискотека имени Господа нашего»⁵⁴.

В стране выросла разветвленная сеть массовой художественной продукции: детективы, научная фантастика, любовный роман, бизнес-роман, боевик, триллер и соответствующие телевизионные жанры, приведшие к буму «русского сериала». Массовая литературная, кинематографическая и телевизионная культура активно, но крайне поверхностно осваивает религиозные сюжеты: в традиционном наборе персонажей появились ампула священника, монаха/монахини, отшельника, главы секты или жертвы-сектанта, гадалки или колдуньи, экстрасенса и астролога. Убийство может быть связано с монастырем («Тайны следствия»), чаще — с сектой («Марш Турецкого» и др.), в бандитских сериалах священник может быть из благоразумных (раскаявшихся) разбойников/братков («Менты-3») или из интеллигентов, но он, как правило, помогает следствию или выступает образцом терпения и милосердия («Закон», «Волчица»). Дмитрий Быков в статье «Поп в культуре» очертил современную типологию образа священника: «в сочинениях почвенников и охранителей священники призывают к мести и гневу, в либеральной прозе учат любви и толерантности, а в приключенческой пере­сказывают отдельные серии “Суперкниги”, дабы читатель не напрягался»⁵⁵.

Следует отметить, что для отечественной массовой литературы и кинематографа характерна мистическая всеядность и манипулирование любыми религиозными сюжетами и образами, способными придать интриге особое напряжение, а персонажам — экзотическую таинственность и притягательность. Религиозная индифферентность масскульта усиливает негодование борцов с «растлением нации», которые все активнее предлагают создать общественный совет по контролю над телевидени-

ем. После ночной новогодней программы 2008 г. «Пожар в джунглях» с такой инициативой выступили официальные представители православия, иудаизма и ислама⁵⁶.

Искусство религиозного вопрошания

Литературовед Сергей Бочаров, отстаивая (в споре с религиозным литературоведением) право искусства на духовный поиск, видит прообраз художника в библейском Иове как человеке, вопрошающем Бога. «Не содержался ли в этой истории прототип того будущего свободного вопрошания о “мире Божьем” в проблематичном, нерешенном, *историческом* его состоянии, каким явилось искусство? И не составило ли его *предназначение* — религиозное предназначение, осмелимся предположить — такое вопрошание?»⁵⁷.

Образцом религиозного подхода к искусству как опыту духовного вопрошания можно назвать программу «Библейский сюжет» на телеканале «Культура», автором и ведущим которой является Дмитрий Менделеев. С 2002 г. коллективом программы создано более 200 фильмов о крупнейших художниках мира, которые представляют своего рода библейскую карту мировой культуры. Менее чем получасовой формат фильмов не позволяет дать развернутый анализ библейских образов и сюжетов, но тем поразительнее лаконичная глубина фильмов, в которых выявлен вертикальный личностный вектор духовного поиска в его устремленности к Богу, драматичном или трагическом столкновении с миром (церковным в том числе) и глубинном созвучии с Книгой книг. «Библейский сюжет» представляет важную тенденцию в современной гуманитарии: очищение образов художников и их творчества от атеистических штампов, рассмотрение боготворчества как богоискательства, таинственной связи судьбы и творчества. Во многих фильмах ставится вопрос теодицеи, догматизма, уникальности личностного пути⁵⁸. Программа «Библейский сюжет» достигает, говоря слова-

ми К. С. Льюиса, сферы «просто христианства» или «глубинного христианства», где единственно возможно свободное созвучие и взаимотворчество религии и искусства. Столь уважительное отношение религиозного сознания к искусству тем более ценно, что развивается на телевидении на фоне идеологической догматической тенденции.

Большой интерес современного общества к духовным проблемам показал колоссальный успех религиозного романа Людмилы Улицкой «Даниэль Штайн. Переводчик» (2006 г.), получивший в 2007 г. премию читательских симпатий «Большая книга». Роман написан как ответ на вызов церковного догматизма, национализма и изоляционизма. В качестве праведника, образца христианского пастыря, духовный путь которого не вписывается ни в этническую, ни в церковную, ни в государственную структуру, выведен еврей, католический священник Даниэль Штайн. Сам выбор героя на фоне церковного антисемитизма и антикатолицизма звучит как христианский призыв «возлюбить врага». Массовая популярность романа говорит об общественной усталости от борьбы идей и растущей тоске по человечности — любви между людьми, нациями, религиями и конфессиями, утверждаемой вопреки военным, национальным и религиозным конфликтам.

«Совершенно неважно, во что ты веруешь, а значение имеет только твое личное поведение, ортопраксия важнее ортодоксии». Эта максима Улицкой разделила читательскую аудиторию на почитателей и противников. Разделение в основном пролегло между читателями непрофессиональными и специалистами (литературоведами, богословами), многие из которых называют роман еретическим, националистическим, сионистским, обывательским, невежественным. Профессиональные критики на страницах «Нового мира» прочитали роман не как художественный, а как богословский текст, а Юрий Малецкий разразился целым антироманом «Случай Штайна: любительский опыт богословского расследования», в котором последовательно разоблачает невежество автора и ее героя. Религиозные страсти вокруг

романа говорят о том, что в профессиональном гуманитарном сообществе богословская установка победила художественную и гуманистическую⁵⁹, а успех романа — о способности читающего сообщества к глубокому переживанию и нравственному осмыслению болезненных разрывов современной культуры, которые герои романа учат покрывать любовью, верой и личным покаянием-ответственностью за преступления своего государства и народа. К таким разрывам Улицкая отнесла пропасти, разделяющие нации, религии, конфессии, поколения, верующих и неверующих, рассуждающих и действующих. Роман действительно написан не в защиту ортодоксии — с ортодоксией в России нет проблем. Но есть масса нравственных проблем, которые можно свести к одной — скудость любви и сострадания.

В нравственные задачи искусства входит не иллюстрация религиозных догматов, а измерение человечности общества. Между религией и искусством *худой мир* не только лучше доброй ссоры (дабы дело не доходило до анафем и судов), но и единственно возможная форма мира. Они, как два противовеса, каждый по-своему служат духовному наполнению жизни, в динамичном диалоге корректируя, предупреждая («Осторожно, религия!» и «Осторожно, искусство!») и взаимно дополняя друг друга. При условии свободного самоосуществления и взаимного уважения. А лучше — любви.

Примечания

¹ Ильин И. Основы христианской культуры // Ильин И. Одинокий художник: статьи, речи, лекции. — М., 1993. — С. 322.

² Подробнее см.: Митрохин Н. Русская православная церковь в 1990 году // Новое лит. обозрение. — 2007. — № 83. — С. 300–349; Чепурная О. В. Неохристианская этика протеста советских интеллектуалов // Неприкоснов. запас. — 2003. — № 6 (32).

³ Берг М. Неофициальная ленинградская литература между прошлым и будущим: Доклад на Международном конгрессе (ICCEES World Congress) в Берлине (2005) // <http://www.mberg.net/prbud>.

⁴ Там же.

⁵ Крахмальникова З. Слушай, тюрьма! — М., 1995.

⁶ Там же. — С. 134.

⁷ У Майи Кучерской есть забавная фация о священнике, который «...больше просто утешал своих чад и говорил с ними о Владимире Соловьёве и Павле Флоренском. <...> Когда он умер, ему так и не нашлось замены, потому что больше никто из батюшек Флоренского и Соловьёва не читал» (*Кучерская М. Современный патерик. — М.: Время, 2005. — С. 128.*)

⁸ Черняев А. Погубленная духовность // Свобод. мысль. — 2006. — № 4.

⁹ Митрохин Н. Русская православная церковь в 1990 году // Новое лит. обозрение. — 2007. — № 83. — С. 331–332.

¹⁰ Василенко А. И. Мень Александр Владимирович // Культурология. XX век: Энциклопедия. — СПб.: Унив. книга, 1988. — С. 27.

¹¹ Костюк К. Три портрета: Социально-этические воззрения в Русской Православной Церкви конца XX века // Континент. — 2002. — № 113.

¹² Круглый стол «“Религиозное” литературоведение: обретения и утраты» // Вестн. МГУ Сер. Филология. — 2006. — № 3. — С. 93. Дискуссии о духовном/религиозном/христианском/православном и светском/художественном/интеллектуальном/философском измерениях культуры — характерная черта 90-х и «нулевых» годов.

¹³ Беседа о кино с протоиереем отцом Георгием Митрофановым [19 июня 2002 г.] // <http://dmitrfrolov.narod.ru/beseda.html>.

¹⁴ Босарт А. Театр времен Лужкова и Синода. — Столица. — 1995. — № 2. См. также: Марчик А. ...Не во имя Христа Спасителя // Мегapolis: Междунар. журн. — 1990. — № 1; Пясковский Ю. Об одной тупиковой ветви // Декоратив. искусство СССР. — 1988. — № 12; Ардов М. У нас есть дела поважнее, чем снова строить храм Христа Спасителя // Известия. — 1994. — 13 июля; Ведет ли эта дорога к храму? // Моск. новости. — 1994. — 16 — 23 окт. (№ 48); Громов В. Покаяние за счет бюджета? // Рос. газ. — 1995. — 6 янв., 10 янв.; Дейч М. Храм Христа или памятник мэру? // Огонек. — 1994. — № 48–49. — С. 10–11; Калинина Л. Христа распинают вновь? К полемике вокруг храма Христа Спасителя // Моск. правда (Прилож. «Моск. стр-во»). — 1994. — 23 нояб.; Лацис О. Поддельная Россия не поможет духовному возрождению общества // Известия. — 1994. — 24 нояб.; Лихачев Д. С. Еще одна «стройка века»? // Лит. газ. — 1994. — 28 дек.; Некрасов И. Личный народный храм // Независимая газ. — 1995. — 10 янв.; Новодворская В. Не этот бассейн ведет к храму... // Огонек. — 1994. — № 32–34. — С. 3; Поздняев М. Храм Христа Спасителя имени Дворца Советов? // Новое время. — 1994. — № 36. — С. 36–39; Шиманский Д. Преступление и наказание: Хуже разрушения храма Христа Спасителя может быть только его воссоздание // Независимая газ. — 1994. — 25 июня.

¹⁵ Русская доктрина // <http://www.rusdoctrina.ru/index.php?subject=4&t=39>.

¹⁶ Дни славянской письменности: По городам и весям. Интервью с президентом Славянского фонда России на телеканале «Культура» 23 мая 2007 г.

¹⁷ http://www.mosreg.ru/press_conference/652.html; <http://www.patriarchia.ru/db/text/249219.html>.

¹⁸ *Солженицын А. И.* Выступление на торжественном заседании на V Рождественских образовательных чтениях (1996 г.) // http://solzhenicyn.ru/modules/pages/V_Rozhdestvenskie_chteniya_1996_god.html.

¹⁹ См.: *Филатов С. Б.* Русская Православная Церковь в поисках культурно-эстетического национального идеала // *Aesthetics as a religious factor in Eastern and Western Christianity / Ed. by Wil van den Bercken and Jonathan Sutton.* — Leuven; Paris: Dudley, MA; Peeters, 2005. — С. 229—248.

²⁰ «Следует заметить, — добавляет он, — что даже наиболее религиозные среди диссидентов русского направления критически оценивали деятельность Патриархии и всех официальных структур Церкви, обвиняя последнюю в союзе с безбожной властью и забвении пастьерских обязанностей» (http://www.ibci.ru/gf/pages/Lebedev_statya6.htm [24 декабря 2007 г.]).

²¹ Наш современник. — 2007. — № 9. — С. 273—281.

²² *Проханов А.* Пятая империя. — СПб.: Амфора, 2007. — С. 45.

²³ Там же.

²⁴ Там же. — С. 42.

²⁵ Там же. — С. 249.

²⁶ Там же. — С. 108.

²⁷ Там же. — С. 119.

²⁸ Там же. — С. 342.

²⁹ Там же. — С. 642.

³⁰ *Войнович В.* Москва 2042. — М.: Эксмо, 2007. — С. 106.

³¹ Там же. — С. 133.

³² *Софочкин В.* День опричника. — М.: Захаров, 2007. — С. 5.

³³ Там же. — С. 203.

³⁴ *Быков Д. ЖД.* — М.: Вагриус, 2006. — С. 24.

³⁵ Там же. — С. 65.

³⁶ *Улицкая Л.* Неоязычество и мы // <http://www.polit.ru/research/2004/09/28/ulitskaya.html> [24 декабря 2007 г.].

³⁷ *Джемаль Г.* Выступление на семинаре «О роли религии в творчестве современных российских писателей» // <http://www.kontrudar.ru/material.php?id=236> [6 декабря 2006 г.].

³⁸ *Гуреев М.* Взгляд за кулисы: «Митрополит Николай. 1959 год» на «России» // *Культура.* — 2007. — 24—30 мая.

³⁹ См.: *Николай (Ярушевич), митр.* Слова и речи: В 4 т. — М., 1947—1957.

⁴⁰ Житие и чудеса блаженной старицы Матроны. — М., 1998. — С. 60; *Данилушкин М. Б., Данилушкин М. Б.* Жития новопрославленных святых (цит. по: *Лоевская М. М.* Русская агиография в культурно-историческом контексте переходных эпох: Дис. ... д-ра культурологии. — М.: МГУ, 2005).

⁴¹ Из доклада патриарха Алексия II на ежегодном Епархиальном собрании г. Москвы 25 марта 2003 (цит. по: Ежегодное Епархиальное собрание г. Москвы // *Журн. Моск. Патриархии.* — 2003. — № 4. — С. 40).

⁴² *Кучерская М.* Указ. соч.

⁴³ *Чупринин С.* Предисловие // Там же. — С. 11.

⁴⁴ Официальная позиция церкви нередко отличается от околоцерковной: в 2005 г., например, Московская патриархия не поддержала акцию против балета «Распутин» у Московского театра эстрады, которую провели Союз православных братств, Союз православных хоругвеносцев, Союз «Христианское возрождение» и Союз православных граждан.

⁴⁵ За год молодежная преступность за северо-востоке Москвы, где действует православный рок-клуб Блаженной Ксении, снизилась вдвое // <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=22665> [1 февраля 2008 г.].

⁴⁶ *Ступников Д.* Лазарева суббота русского рока // <http://www.pravaya.ru/dailynews/7420> [19 апреля 2006 г.].

⁴⁷ *Карелин, Рафаил, архимандрит.* Христианство и модернизм. — Гл. 3: Христианство и современная культура // <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/16r/rafail/modernism/39.html>. См. также статьи в рубрике «Демонизм и общество» на личном сайте архимандрита Рафаила <http://karelin-r.ru>.

⁴⁸ *Бердяев Н. А.* Спасение и творчество // Путь [Париж]. — 1926. — № 2. — С. 46.

⁴⁹ *Ардов, Михаил, прот.* Прописные истины. — М., 2007. — С. 43—44.

⁵⁰ *Священник Михаил Шполянский.* «К предательству таинственная страсть...»: В защиту автора повести «Мирыне» священника Олега Чекрыгина // Портал-Credo.Ru. — 2008. — 30 янв.

⁵¹ Как сообщается на официальном сайте комитета <http://www.moral.ru>:

«Общественный Комитет развивает свою деятельность в трех основных направлениях:

1. протест против безнравственной рекламы;
2. анализ моральных тенденций в средствах массовой информации;
3. борьба против безнравственности в системе образования.

Общественный Комитет энергично борется с рекламными фирмами, которые размещают безнравственные плакаты на улицах Москвы. Комитет направил в Территориальное Управление по Москве Министерства РФ по антимонопольной политике десятки писем протеста.

В результате протестов было снято не менее тысячи непристойных изображений, причем как по предписанию ТУ ММО МАП России, так и добровольно самими рекламными фирмами и рекламодателями.

Общественный Комитет проводил кампанию протеста против детского порнографического журнала “Молоток”. Помимо этого Общественный Комитет выступил с протестами против безответственной программы “За стеклом”, против новых бесчинств на выставке “Арт-Манеж”.

Комитетом был инициирован бойкот фирмы “Икеа”, которая была генеральным спонсором программы “За стеклом”. По самым приблизительным подсчетам, о своем решении не покупать товары “Икеа” в эту фирму написали или сообщили по телефону не менее пятисот человек.

В ноябре 2001 года при Общественном Комитете была образована экспертная группа, которая провела первое в своем роде исследование российских СМИ: “Насилие и безнравственность на российском телевидении”.

Общественный Комитет был среди тех организаций, которые активно поддержали законопроект С. П. Горячевой, направленный против сексуальной эксплуатации детей.

В сентябре-октябре 2001 г. Общественный Комитет провел серию акций против проведения в Москве съезда порноиндустрии.

В своем обращении к кандидатам в депутаты Московской городской думы Общественный Комитет указал на эти и другие нравственные изъяны российской и столичной жизни, охарактеризовав Москву, как “зону нравственного бедствия”.

Руководители и сотрудники Общественного комитета выступили на телевидении (“Пресс-клуб”, канал РТР), радио “Радонеж”, “Народном радио”, на радио “Резонанс”, приняли участие в конференции НП “Родительский комитет”, в пресс-конференции Союза Православных граждан».

⁵² Рыклин М. Свастика, крест, звезда: Производство искусства в эпоху управляемой демократии. — М.: Логос, 2006.

⁵³ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html> [12 сентября 2005 г.].

⁵⁴ Папов А. Дискотека имени Господа нашего // Еженед. журн. — 2004. — № 140.

⁵⁵ Быков Д. Поп в культуре // Огонек. — 2007. — № 17.

⁵⁶ Глава пресс-службы Московской патриархии выразил возмущение новогодним телешоу «Пожар в джунглях» // Портал-Credo.ru. — 2008. — 14 янв.

⁵⁷ Бочаров С. Г. Сюжеты русской литературы. — М., 1999. — С. 599.

⁵⁸ Приведем лишь несколько характерных названий фильмов, показывающих широту охвата и глубину библейского параллелизма: «Содом и Гоморра. Брюллов», «Страшный суд. Тарковский»,

«Египетский плен. Фолкнер», «Песнь Песней. Высоцкий», «Изгнание из рая. Шагал», «Каин. Байрон», «Из глубины. Оскар Уайльд», «Покаяние. Абуладзе», «Блудный сын. Рильке» и многие другие.

⁵⁹ См. полемику в «Новом мире» (2007. — № 5), а также: Худиев С. Даниэль Штайн, ортодоксия и ортопраксия // <http://www.radonezh.ru/analytic/articles/?ID=2383> [24 августа 2007 г.]; Парфенов, Филипп, свящ. Христианство веры и христианство воли — конфликт или сотрудничество? // <http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/1582>.

Ислам «легализованный» и возрожденный

—
АЛЕКСЕЙ МАЛАШЕНКО

Восстановление религиозной свободы явилось частью горбачевской перестройки, а затем одним из направлений в развитии Российской Федерации. Оно было элементом либерализации советского режима, а потом, после распада СССР, — демократизации. С долей условности можно назвать год начала религиозного ренессанса — 1988-й, когда на государственном уровне отмечалось тысячелетие крещения Руси. После этого события стало очевидно, что позиция государства по отношению к религии начинает меняться. Однако если Православная церковь сразу почувствовала открывавшиеся перед ней возможности, то мусульмане вели себя более осторожно, тем более что даже в 1989 г. административные власти продолжали принимать решения, направленные на ограничения роли ислама.

Только после 1991 г., уже в постсоветскую эпоху, мусульманское сообщество открыто провозгласило курс на возрождение ислама. Все ограничения были сняты, а в новых государствах Центральной Азии ислам вообще был объявлен базовой ценностью общества.

Некоторые мусульманские духовные авторитеты полагают некорректным применительно к исламу пользоваться термином «возрождение», поскольку ислам никогда не умирал. Взамен они предлагают, например, выражение «легализация ислама»¹, что справедливо, поскольку в каком-то смысле ислам действительно был легализован — веру, исполнение обрядов, Коран в своем доме уже не надо было скрывать. Но вот систему рели-

гиозного образования, подготовку священнослужителей, издание религиозной литературы приходилось воссоздавать. Не хватало мечетей. К началу 1990-х во всей Российской Федерации их оставалось по разным данным от 70 до 94², что очевидно не соответствовало потребностям российских мусульман.

В настоящее время общее число мечетей, как зарегистрированных, так и нет, превышает 7 тыс.³ Заметим, что мусульманских общин больше, чем храмов (не каждая община имела возможность построить свою мечеть). Так вот, мусульманских общин в 2004 г. было 3537, в то время как к 1917 г. их насчитывалось примерно 12 тыс.

По данным переписи 2002 г., численность мусульман России составила 14,5 млн человек. К 2009 г. их количество превысило 15,5 млн, что составляет 11% граждан. Однако если принять во внимание мусульман-иммигрантов (легальных и нелегальных), то придется приплюсовать 1,5—2,0 млн азербайджанцев, более чем 2 млн выходцев из Центральной Азии, и окажется, что общее число мусульман составляет уже 20 млн. Именно на этой цифре настаивают духовные лидеры мусульман⁴, на нее же ссылается российское руководство.

За два предыдущих десятилетия мусульмане России обрели свободу самовыражения, отправления культа. Они заметны в общественной и политической жизни. После падения «железного занавеса» мусульмане вновь ощутили себя частью мировой исламской уммы. Одновременно они оказались вовлечены в сложнейшие перипетии мирового политического процесса, отмеченного противоречиями и даже противостоянием мусульманского мира с Западом. Ислам становился фактором внутренних конфликтов в России, в первую очередь на Северном Кавказе, где чеченский сепаратизм апеллировал к идее джихада.

Существуют два крупных ареала российского мусульманства — татаро-башкирский и северокавказский. Татары, крупнейший мусульманский этнос (5,5 млн), компактно проживают в Татарстане и Башкирии, а также в Поволжье, на Южном Урале, в Сибири, в Москве. Второй

по численности мусульманский этнос — башкиры, их насчитывается 1,6 млн (не исключено, что вторым по численности мусульманским народом России могут оказаться азербайджанцы). Самый многочисленный мусульманский народ Северного Кавказа — чеченцы, их 1,3 млн, из которых, по неофициальным источникам, около 1 млн проживает в самой Чечне. Общее же количество мусульман в северокавказском регионе — примерно 7 млн.

В семи субъектах Федерации мусульмане составляют большинство: в Ингушетии — 98%, в Чечне — 96%, в Дагестане — 94%, в Кабардино-Балкарии — 70%, в Карачаево-Черкесии — 63%, в Башкирии — 54,5%, в Татарстане — 54%. Значительное их число проживает в Адыгее (21%), Астраханской области (26%), Северной Осетии (21%), Оренбургской области (16,7%), Ханты-Мансийском АО (15%), Ульяновской (13%), Челябинской (12%), Тюменской (10,5%) областях, в Калмыкии (10%)⁵.

Свобода вероисповедания не явилась основной для сплочения мусульман, тем более для формирования общероссийской уммы. Религиозная солидарность между северокавказским и татаро-башкирским ареалами выражена слабо, что проявилось во время первой и особенно второй чеченских войн. Мусульманское сообщество осталось децентрализованным, составленным из нескольких крупных и множества мелких структур, взаимодействующих, но и конкурирующих друг с другом. К крупнейшим относятся Совет муфтиев России, Центральное духовное управление мусульман и Координационный комитет мусульман Северного Кавказа. Кроме того, на территории страны существует свыше 40 муфтият, действующих в республиках и областях, где мусульмане составляют большинство или заметное меньшинство. Муфтиаты входят в один из трех отмеченных выше центров.

Состоявшаяся на Северном Кавказе этнизация структур ислама, их регионализация в остальной России не ослабили государственного контроля над исламом. Все действующие муфтиаты лояльны светской власти, участвуют в проводимых ею политических мероприятиях.

Возрождение (или легализация) ислама способствовало пробуждению религиозной идентичности, осознание которой за последние двадцать лет стремительно возрастало. Тройственная или трехуровневая идентичность современного российского мусульманина включает гражданскую, этническую и конфессиональную самоидентификации. В разных ситуациях они могут гармонизировать и даже сливаться в общую этноконфессиональную идентичность, однако зачастую способны и оппонировать друг другу. Так, на Северном Кавказе религиозная идентичность у ваххабитов оппонировать этнической традиции.

Религиозная идентичность навсегда избавила мусульман от комплекса «младшего брата», ибо дала им ощущение принадлежности к превосходящему Россию по вкладу в мировую историю, да и просто по размерам исламскому миру.

Обостренное чувство конфессиональной идентичности порождает желание «исламизировать» окружающую среду — открыть магазины халяльных продуктов, «бутики» с религиозной атрибутикой и литературой, организовать помещения для молитвы на бензоколонках, проводить демонстрации моделей исламской одежды.

Фактически решена проблема полигамии, разрешение которой поддерживают многие священнослужители и политики, например, президент Чечни Рамзан Кадыров. Некоторые мусульмане сознательно демонстрирует полигамность своих семей. О возбуждении в таких случаях уголовных дел речь вообще не идет, что является своеобразным свидетельством религиозной свободы.

В России, в отличие от Европы, не возникает проблем, связанных с ношением мусульманками головного платка. Незначительный инцидент имел место лишь однажды — в 2002 г. в Татарстане, когда несколько мусульманок потребовали права фотографироваться для паспорта с покрытой головой. Проблему быстро решил тогдашний руководитель МВД Борис Грызлов, посчитавший возможным этому не препятствовать. Россияне православного вероисповедания, похоже, вообще не придают платку на женской голове никакого значения.

В Башкирии при мечети города Баймак появилось первое в России мусульманское такси «Сафар». Главное отличие этой фирмы состоит в том, что работающие в ней водители вообще никогда не употребляют алкоголя. В 2006 г. в Дагестане имамы обратились к владельцам саун, казино и т. п., призывая их закрыть или перепрофилировать эти заведения, существование которых противоречит нормам ислама. Тогда же Совет имамов столицы Дагестана Махачкалы составил черный список эстрадных исполнителей, концерты которых в Дагестане нежелательны, ибо несовместимы с мусульманскими представлениями о нравственности. В список попали очень популярные в России Борис Моисеев, Сергей Пенкин, Валерий Леонтьев, «Т.А.Т.У.», «Минет», «Агата Кристи», «Гости из будущего», «Ночные снайперы» и многие другие.

Стремление защитить или утвердить свою религиозную идентичность нередко принимает гипертрофированные и даже гротескные формы. Например, в 2000-е годы некоторые имамы выступали за устранения христианской символики с государственного герба России (на расположенной внутри герба короне имеется крест), в Москве в 2008 г. среди представителей духовенства возникла идея создания некоего особого «мусульманского района». В 2009 г. появился странный проект создания Интернационального союза поддержки трудовых мигрантов, который фактически должен стать «профсоюзом мусульманских мигрантов». Показательно, что в «Учредительном манифесте» этого союза особо оговаривалась... необходимость добиваться поддержки борьбы палестинского народа.

Накануне 8 марта 2009 г. Духовное управление мусульман Нижегородской области призвало правоверных не покупать цветы, выращенные голландскими фирмами, поскольку в Голландии часто имеют место случаи неуважения к исламу — весной 2009 г. так выходил в прокат фильм «Интервью с Мухаммадом», где Пророк представлен «безнравственным женолюбцем».

«Поза оскорбленного», гипертрофия религиозной идентичности чаще всего свойственны тем политикам,

духовным лицам, которые пытаются добиться популярности среди мусульман, стремятся таким образом сохранить свое присутствие на поле общественно-политической и религиозной жизни. Их выступления, особенно в электронных СМИ, способствуют отчужденности между религиями, ведут к отстраненному, даже негативному отношению к мусульманам. Думается, «защитники ислама» это сознают, однако амбициозность зачастую оказывается сильнее здравого смысла.

Религиозная свобода предоставила мусульманам возможность создать систему религиозного образования, полностью разрушенную в РСФСР. При советской власти потребность в духовных и преподавательских кадрах удовлетворялась расположенным в Бухаре медресе «Мир-Араб» и ташкентским Институтом им. Имама аль-Бухари. Начавшееся в первой половине 1990-х годов формирование системы исламского образования происходило сумбурно и почти не контролировалось институциональным духовенством. Возникали сотни, даже тысячи самодеятельных кружков, «воскресных школ», роль наставников и воспитателей в которых зачастую играли случайные люди, среди них обучавшиеся ранее в СССР и России арабские студенты технических вузов.

Низок был профессиональный уровень духовенства. В Башкирии в 1997 г. только три имама имели законченное высшее образование⁶. В 1999 г. в Татарстане обеспеченность действующих мечетей профессионально подготовленными священнослужителями составляла 8%⁷. На Северном Кавказе дело обстояло еще плачевнее. Правда, в последние годы ситуация стала улучшаться: например, в Татарстане количество имамов со средним религиозным образованием увеличилось с 8% до 25%⁸.

В 1990-е годы тысячи молодых людей, стремясь получить религиозные знания, устремились на арабский Восток, в Турцию, Пакистан. Одних на учебу направляли муфтияты, другие ехали по собственной инициативе, но почти всегда эти поездки финансировались из зарубежных источников, т. е. принимающей стороной. Уровень

полученных за границей знаний, навыков работы с верующими был сравнительно высок. Однако, возвращаясь на родину, выпускники арабских и турецких университетов часто становились миссионерами иного ислама — чуждого местной татарской, кавказской традиции. Кроме того, под патронажем арабских организаций в России были открыты десятки учебных заведений, студенты которых обучались по программам, в которых акцент делался на непривычное для российских татар толкование ислама. Деятельность отечественных и зарубежных миссионеров способствовала религиозному просвещению, но разобщала мусульманское сообщество.

К началу 2000-х годов духовенству удалось заложить основы образовательной системы. На 1998 г. в России было зарегистрировано 108 духовных исламских учебных заведений, по большей части средних, хотя формально они и именовались высшими⁹. В Москве действует Высший исламский колледж, общее число студентов в котором составило в 2006 г. 218 человек¹⁰, в Татарстане — Российский исламский институт, имеющий филиалы в Астрахани, Оренбурге, в Самарской, Пензенской, Ульяновской областях, в Уфе — Институт им. Ризаэтдина Фахреддина (250 студентов), ректором которого является один из лучших исламоведов России Рафик Мухаметшин. В Ульяновской области в 1994 г. создано высшее медресе, которое было преобразовано в филиал университета Медины (Саудовская Аравия). 16 исламских вузов работают в Дагестане. В Махачкале открыт Исламский университет им. Имама Шафии, а во всех вузах республики обучается 6 тыс. юношей и девушек. Открыты 1410 регулярных медресе и 324 начальных школы¹¹.

В 2006 г. был создан Совет по исламскому образованию, разработан единый стандарт по специальности «Исламское религиозное образование», подготовлен ряд учебных программ.

Трудностей на пути создания системы религиозного образования оказалось куда больше, чем ожидалось. При

всем желанию духовенства построить унифицированную систему в этой сфере крайне трудно. Образование подразумевает просветительство, а просветительство — плюрализм мнений, в том числе таких, которые идут вразрез с официальной установкой.

Полностью унифицированную систему образования можно создать только при жестко авторитарной политической системе, когда власть, с одной стороны, контролирует верующих, а с другой — нуждается в лояльном духовенстве и потому готова поддержать его во имя политической стабильности, а также для противодействия оппозиционному исламу. Среди мусульман немало тех, кто подобно ректору Исламского университета Нижнего Новгорода Дамиру Мухетдинову полагает, что такая помощь есть «...самый разумный и вполне естественный выход — воспользоваться предложением государства о преподавании теологии в светских вузах, как это сделали православные. В этих условиях, благодаря воле государства, мусульманам представился уникальный шанс: обучать выпускников медресе в престижных государственных вузах за счет государства»¹².

Другой вариант заключается в превращении религиозных вузов в светские, что в 2006 г. произошло с находящимся в Казани Российским исламским университетом, который был одним из вузов, где преподавание религиозных дисциплин поставлено на сравнительно высокую профессиональную основу. Однако такой подход неприемлем для той части духовенства, которая считает, что это приведет к размыванию религиозного образования. Так, заместитель председателя Совета муфтиев России Мукаддас Бибарсов уверен, что переориентация университета «является ничем иным, как его уничтожением»¹³.

Хотя власть и поддерживает сотрудничающих с ней муфтиев и имамов, она относится к исламскому образованию настороженно и опасается утратить над ним контроль. Министерство образования не выдает исламским институтам и университетам лицензии, позволяющие давать высшее профессиональное образование по госу-

дарственным стандартам, причем не только по религиозным, но и по светским специальностям¹⁴.

Связанные с совершенствованием исламского образования проблемы можно отнести к разряду вечных, поскольку в мусульманском сообществе происходят постоянные перемены. С другой стороны, важно понять, насколько значительной останется востребованность в религиозном образовании у мусульманской молодежи. Неясно также, какое количество священнослужителей необходимо для заполнения постов имамов, муэдзинов в мечетях, а также преподавателей в исламских учебных заведениях.

Либерализация режима, религиозная свобода породили у мусульман тягу к политике, причем в качестве приверженцев ислама, а не только лишенных конфессиональной принадлежности статистов. В 1995 г. на учредительном съезде Союза мусульман России его тогдашний генеральный секретарь Ахмед Халитов сказал: «...Мы представлены во всех структурах, но только тогда, когда мы теряем свое мусульманское лицо»¹⁵. Политика «с мусульманским лицом» стала частью «ренессанса». Возникали партии, движения, организации, ставившие перед собой политические цели, но использовавшие при этом религиозную мотивацию.

Старт политизации ислама был положен в июне 1990 г., когда на учредительном съезде в Астрахани была создана всесоюзная Исламская партия возрождения. В 1995 г. возникли Общероссийское мусульманское движение «Нур», Союз мусульман России и Исламский комитет России, в 1996 г. — Движение «Мусульмане России». В 1998 г. появилось Движение «Рефах» («Благоденствие»).

Апеллировавшие к исламу политические (квазирелигиозные) организации активизировались в канун выборов в Государственную думу или президентской кампании. Главной их задачей было стремление вписаться в политическую жизнь, заняв в ней собственную нишу, что давало пропуск в политическую иерархию. С разной степенью ловкости большинство мусульманских политиков стремилось подтвердить свою лояльность власти. Хотя их лидеры и позволяли себе умеренную критику власти,

особенно по чеченскому вопросу, в общем они оставались на позициях конформизма, иногда трансформировавшегося в заурядную сервильность.

В думских кампаниях 1999 и 2003 гг., а также президентских 2000 и 2004 гг. интерес власти к мусульманским голосам заметно снизился. Исламские партии при поддержке тех или иных духовных управлений почти открыто пытались торговать голосами своих сторонников, а сами выступали младшими партнерами светских участников политической схватки.

Учитывая падение интереса политиков к религии, мусульманские партии и организации стали позиционировать себя в качестве защитников меньшинств вне зависимости от их конфессиональной принадлежности и одновременно как фактор консолидации поликонфессиональной и полиэтничной России. В марте 2001 г. «Рефах» был переименован в Евразийскую партию России, которая впоследствии стала частью избирательного блока «Великая Россия — Евразийский союз».

Последним аккордом участия ислама в политике было создание в 2003 г. Исламской партии России, получившей некоторую известность благодаря экстравагантным заявлениям своего лидера, дагестанского предпринимателя Махмуда Раджапова, который благодаря бурному поведению и склонности к аффектации получил прозвище «мусульманский Жириновский» (он, например, утверждал, что только в Дагестане насчитывается 700 тыс. членов Исламской партии России¹⁶). Однако в том же году эта партия, которая в русле политической конъюнктуры приняла новое имя — «Истинные патриоты России», собрала на выборах всего 0,25% голосов и исчезла с политического небосклона.

В изданной в Нижнем Новгороде брошюре отмечены причины, по которым потерпели поражения мусульманские политические организации: «личные амбиции руководителей и их оторванность от рядовых мусульман»; «неучтенность этнического фактора, когда представителями мусульман выступают выходцы из двух-трех регионов, ко-

торые изначально не понимают специфики менталитета татар и башкир»; неспособность создать «компетентную команду с участием политологов и аналитиков»; и самое главное — «любой проект изначально был лишен благодати, если во главе него не стоит имам мусульман»¹⁷.

«Исламский фактор» в подчиненной кремлевским правилам политической игре становится все менее востребованным. С приходом к власти Владимира Путина политическая интрига уходила в небытие, и от мусульман требовалось только одобрение проводимого курса. На думских 2007 г. и президентских 2008 г. выборах значение «исламского фактора» практически было равно нулю.

В целом присутствие — пусть и пассивное — лояльных власти мусульманских религиозных и религиозно-политических структур в политике сохранится и в будущем. Своеобразным символом приобщенности ислама к официальной политике можно считать ставшее привычным присутствие муфтия Равиля Гайнутдина в списке 100 влиятельных политиков России.

Однако, даже несмотря на конъюнктурность, послушность власти, да и попросту «виртуальность» многих исламских организаций, они выполняли свою миссию, пробуждая и стимулируя у мусульман гражданскую активность.

Считая присутствие ислама в политике закономерным явлением, бывший муфтий Нижегородской области Умар Идрисов полагает, что, поскольку татары в течение длительного времени жили в условиях отсутствия государственности, «имам — религиозный лидер мусульманской общины — автоматически становился и правителем светским, хотя в Исламе вообще невозможно разделение мирской и религиозной жизни»¹⁸. Такой подход легко экстраполируется и на остальные мусульманские этносы России, тем более что их духовные пастыри также притязают на звание политиков. «Ислам стал официальным элементом политической жизни Дагестана, впрочем, как и большинства республик Северного Кавказа»¹⁹. На состоявшемся в июне 2008 г. в Грозном Республиканском научно-практическом семинаре «Ислам в Чечне: история

и современность» говорилось: «...Ислам становится одним из легитимных факторов общественной и политической жизни ЧР. К его основополагающим принципам, ценностям обращается светская власть, тем самым подчеркивающая свою конфессиональную идентичность»²⁰.

В 1990-е годы, когда политический режим в России был более либеральным, мнение мусульман не всегда было конформистским, они выступали с протестами по поводу войны в Чечне, высказывались против безоговорочной поддержки Москвой Сербии, нередко раздавались жалобы в связи с отсутствием равенства между религиями, привилегированным положением Русской православной церкви. В это время среди мусульман, прежде всего на Северном Кавказе, сложилось влиятельное радикальное направление, которому до сих пор исследователи и политики дают разные определения — салафизм, фундаментализм, ваххабизм, исламизм. Несмотря на различия в интерпретациях, это направление отражало социальный протест против действий властей, его последователи отвергали традиционный «этнический» (кавказский, татарский) ислам, призывая к восстановлению его «чистоты». Кроме того, исламский радикализм получал систематическую поддержку арабского мира, прежде всего от базирующихся в странах Персидского залива международных исламских организаций.

Исламский радикализм, с одной стороны, был, так сказать, неизбежной издержкой демократии, возникшего плюрализма мнений, в том числе в вопросах религии. С другой стороны, он формировался в условиях конфликтов на Северном Кавказе, а также был связан с распространением радикальных и экстремистских идей по всему мусульманскому миру. На протяжении целого десятилетия, примерно с 1995 по 2005 гг., Россия подвергалась систематическим атакам террористов, действовавших под лозунгом джихада.

Если отметить на карте России «ваххабитские» зоны и очаги, то окажется, что помимо Северного Кавказа они существуют в Татарстане, Башкирии, Мордовии,

в Самарской, Курганской, Оренбургской, Пензенской, Пермской, Ульяновской, Челябинской, Тюменской областях. Присутствие ваххабитов отмечено даже в Москве. Зато неизвестно — даже приблизительно — их число. Представители силовых структур постоянно говорят о разгромленных ячейках ваххабитов, о захваченных и уничтоженных полевых командирах. Однако они же признают, что ислаимзм не исчезает, напротив, он становится своего рода типичным феноменом.

Для Северного Кавказа ислаимзм как идейно-политическое течение более органичен, чем для Поволжья. В этом регионе борьба под религиозными лозунгами за социальную справедливость, противостояние местной власти идет в более традиционном по сравнению с Поволжьем обществе. Здесь постоянно высок общий накал страстей, что поддерживает нервозность, эмоциональную готовность на крайние формы самовыражения, в том числе фанатичного. Кавказ географически ближе к Ближнему Востоку, чем Поволжье и Урал. В исламское паломничество в Мекку многие ездят отсюда на автобусах и личных автомобилях.

Радикальный ислам провоцировался чеченским конфликтом, который подпитывал воинственные группировки в регионе. От Чечни исходили «исламские импульсы», стимулировавшие активность исламистов в Дагестане, Ингушетии, Кабардино-Балкарии и других республиках. В конце 1990-х годов в Дагестане возникла «шаритатская территория Российской Федерации». Ее составили несколько местных сел — Кадар, Чабанмахи, Карамахи и Чанкурбе. Ваххабиты провозгласили здесь законы шариата, выполнять которые они заставили всех местных жителей, в том числе тех, кто не был с ними солидарен. «Кадарский анклав» получил поддержку от чеченских единомышленников, прежде всего от Шамиля Басаева. Ваххабиты продержались здесь вплоть до 1999 г., когда они после многодневных боев были разгромлены силами МВД и российской армии.

Исламистские «флюиды» перемещаются по Северному Кавказу, внедряясь в его общественное сознание. Радикалы

встречают понимание у части населения и способны использовать ислам как средство политической мобилизации. Исламисты встраивались в систему местных политических связей и получали негласную поддержку от некоторых политиков, участвуя в системе сдержек и противовесов.

Общее количество исламских радикалов остается загадкой, разноречивой в данных велик. В Дагестане их число колеблется от 20 до 100 тыс. человек. С другой стороны, по данным МВД республики, в 2004 г. на учете состояло 939 ваххабитов²¹. Про джамаат «Ингушетия» говорили, что «в него входят все взрослые мужчины республики», хотя местные службы безопасности говорили о нескольких сотнях. В канун событий в Нальчике в 2005 г. джамааты Кабардино-Балкарской Республики якобы насчитывали до 20 тыс. человек (только в крупнейшем «Джамаате Кабардино-Балкария» состояло 6—7 тыс. членов²²).

Заместитель начальника Управления ФСБ по Чечне Александр Потапов считает, что общее количество «джамаатчиков», т. е. членов радикальных исламистских общин, составляет 13 500 человек плюс 1500 боевиков и террористов²³. Исламовед Георгий Энгельгардт утверждает, что экстремистская сеть располагает более 10 тыс. бойцов включая 4 тыс. в Поволжье и центральных регионах России²⁴.

16 сентября 1999 г. дагестанский парламент по инициативе местного Духовного управления мусульман запретил ваххабизм, чуть позже аналогичные законы были утверждены в Ингушетии, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии и, наконец, в Чечне. Однако отлучение ваххабитов от ислама не привело к падению их популярности среди части молодежи, а лишь углубило внутривероисповедный раскол.

Что сегодня представляет собой радикальный ислам? Умеренная исламистская оппозиция, с которой был возможен диалог, практически прекратила существование. Кто-то отошел от дел, другие переходят в стан экстремистов. Последние, потерпев ряд поражений, меняют тактику, уходят в подполье, где накапливают силы для

будущих схваток. Они по-прежнему популярны у части молодежи, которая остается их главным резервом.

Сравнительно новым феноменом стала политизация традиционного суфийского ислама тарикатов — кадирийского, шазалийского накшбадийского, обозначившаяся в первые годы XXI в. В Дагестане наибольшим влиянием пользуются представители Накшбандии и возникшего в более поздние времена тариката Шазилийя. В Чечне сильны кадириты, особенно входящий в состав кадиритского братства вирд Кунта-хаджи, названный так по имени самого известного в XIX в. мусульманского святого Чечни (чеченский исламовед Вахит Акаев определяет вирд как «мелкое религиозное братство», входящее в братство более крупное²⁵).

Надо сказать, что в каком-то смысле именно суфийские тарикаты явились одними из главных бенефициаров обретенной исламом религиозной свободы. Гонимые при советской власти шейхи и мюриды превратились в религиозно-политическую силу, оказывающую влияние на политический процесс и общественную жизнь в трех наиболее проблемных республиках Кавказа — Дагестане, Чечне и Ингушетии. Тарикаты придерживаются консервативных или неотрадиционалистских взглядов, выступая за постепенную шариатизацию мусульманского социума, реисламизацию норм бытового поведения, строгое соблюдение религиозных запретов. При активной поддержке властей шейхи создали собственную систему образования.

Приверженцы тарикатов позиционируют себя в качестве проводников «официальной (поддерживаемой государством) линии ислама», которая, по мнению дагестанского ученого Заида Абдулагатова, «направлена не на адаптацию к новым жизненным условиям, не на признание общепризнанных светских ценностей, свободы совести, свободы выбора мировоззрения, а на реализацию в общественной жизни коранических и суннитских установок (в их фундаменталистском толковании)»²⁶. Тарикатисты критикуют ваххабитов за измену традици-

онному исламу. В то же время сами они порой высказывают (хотя и используя иную фразеологию) очень близкие к ним взгляды. Оставаясь разделенными в богословии, ваххабиты и часть тарикатистов объединяются, призывая, каждый по-своему, решать социальные проблемы на стезе возврата к исламу.

Спустя почти двадцать лет после краха советского строя на Северном Кавказе поднялась вторая волна исламизации (реисламизации). Речь идет уже не о возрождении ислама, что имело место в 1990-е годы, но о его все более осязаемом внедрении в общественную жизнь, в политику. Причина этого явления — демодернизация общества, сокращение и даже обрушение современного сектора экономики, ухудшение системы образования. Происходит ретрадиционализация сознания и поведения. Отношения в обществе выстраиваются по традиционным лекалам. По существу на Северном Кавказе исподволь формируется автономный от центра этнокультурный, этносоциальный ареал, этот регион все чаще именуется «внутренним зарубежьем», в чем можно усмотреть угрозу для российской государственности.

Ретрадиционализация сознания имеет место и в других мусульманских регионах России, но там она выражена значительно слабее и охватывает преимущественно сельские районы.

В связи с разразившимся экономическим кризисом ситуация на Северном Кавказе может обостриться. Его влияние на регион может оказаться крайне негативным из-за слабости местных экономик и их сверхзависимости от федерального бюджета, из которого республики региона дотируются (некоторые почти на 80% и даже более). Кризис может привести к серии социальных взрывов, в которых ислам, как радикальный, «ваххабитский», так и традиционный, окажется на переднем крае политической борьбы.

На фоне активности неотрадиционалистов и исламистов заметна крайняя слабость модернизационной тенденции в российской исламской мысли. Идеологи

исламского модернизаторства в России очень малочисленны и скорее относятся к светской интеллигенции. На Северном Кавказе они полностью отсутствуют.

Наиболее последовательным сторонником модернизации религии выступает бывший политический советник президента Татарстана Рафаэль Хакимов, верящий в возможность восстановления реформаторских идей джадидизма, которые должны принять форму «евроислама»²⁷.

В начале XX в. джадиды-обновленцы, идеологом которых был крымский татарин Исмаил-бей Гаспринский, выступали за модернизацию мусульманского общества, главным инструментом которой должно было стать современное «новометодное» образование. В те времена это образование сыграло свою позитивную роль и способствовало приобщению российских татар, а также мусульманской элиты Средней Азии к европейской культуре. Однако джадидизм не стал влиятельным направлением в татарском исламе. Тем более ему не удалось закрепиться на Северном Кавказе²⁸. Но сам факт его появления и активности свидетельствовал о наличии в российском исламе реформаторского потенциала. Этот потенциал оказался невостребованным в годы советской власти.

«Под термином “евроислам”, — пишет Хакимов, — следует понимать современную форму джадидизма (неоджадидизма), который в большей степени отражает культурологический аспект ислама, нежели его ритуальную часть»²⁹. Однако идеи Хакимова остаются достоянием узкого круга татарстанской, точнее, казанской интеллигенции.

Приверженцы модернизации считают, что ислам как религиозная идеология должен постоянно адаптироваться, давая обновленческие интерпретации общественному развитию. Такая позиция вызывает понятную неприязнь у традиционалистов. Среди священнослужителей сторонников Хакимова не замечено, он подвергался критике со стороны главы Духовного управления мусульман Республики Татарстан Гусмана Исхакова, других татарских и башкирских священнослужителей и богословов.

По поводу осовременивания ислама среди мусульман бытует и другая концепция, в которой содержится скепсис относительно «слепого возврата к джадидизму, который не может решить все современные проблемы ислама»³⁰. Сам джадидизм (или неодадидизм) «более не является продуктивным и принадлежит прошлому». «Демократизм татарского ислама, — считает Махмут Султанаев, — сродни европейской традиции — вот где нужно искать подход к евроисламу».

Большинство российских имамов, муфтиев и богословов занимают осторожную, «синтетическую» позицию, избегая крайностей. Такое стремление объяснимо желанием предотвратить раскол среди духовенства и не навлекать на себя обвинений и в религиозном радикализме, и в непопулярных в России либеральных интенциях. Именно эта группа прагматиков формирует религиозное мировоззрение российского мусульманства. Однако в ней преобладает понимание того, что пути назад нет и переосмысление религиозных трактовок неизбежно. В одном из выступлений председателя Совета муфтиев России Равиля Гайнутдина, названном «Обращение к прошлому — не самоцель, а проявление заботы о настоящем и будущем ислама и мусульман России», говорится: «Разве у нас мало людей, которые хотели бы свести современную религиозность к буквальному возврату форм жизни далекого прошлого, включая чадру, изоляцию от достижений современной цивилизации, науки и техники, представителей других религий и культур? ...Скажем больше: если сохранится нынешняя религиозная обстановка в России, то такого рода явления имеют перспективу к расширению. А это уже не в интересах как самого ислама и мусульман, так и всего общества»³¹.

Полемика вокруг современного толкования ислама показывает, что модернизаторство, несмотря на свою ограниченность и противоречивость, востребовано российским мусульманством; оно пробуждает творческое начало. А противостояние ему, во-первых, неизбежно заставляет консерваторов учитывать новые веяния, во-вторых, не отвергать с порога новации.

Касаясь дискурса обновления ислама, Рафик Мухаметшин напоминает, что «татарское общество уже в середине XIX в. выбрало стратегически правильный путь и к началу XX в. сумело создать ту мини-модель гражданского общества, необходимость и перспектива которого до сих пор неосознанны в мусульманских странах»³². Даже если признать в этом тезисе своего рода мегаломанию, нельзя не согласиться с тем, что татарским обществом действительно накоплен опыт обращения к религии на пути создания гражданского общества. История повторяется: сегодня гражданское общество в России включая мусульманские регионы не может быть построено помимо переосмысления роли религиозной традиции и мысли.

Одним из главных позитивных итогов последнего двадцатилетия стал исламский «ренессанс» или, пользуясь иным определением, легализация ислама. Были восстановлены не только его собственно религиозные функции, он также получил возможность занять определенное место в сфере социальных и политических отношений.

Воссоздана система религиозных общин, выстроены и отреставрированы тысячи мечетей, формируется религиозное образование.

Ислам в России является частью мирового ислама, и ему в той или иной степени присущи процессы, происходящие в остальных частях мусульманского мира, в том числе формирование и распространение религиозного радикализма, влияние которого остается значительным и весьма устойчивым. В начале века среди мусульман, особенно на Северном Кавказе, усилилась неотрадиционалистская тенденция, стали более активными суфийские тарикаты, играющие все более заметную роль в обществе.

Очень незначительным остается влияние на мусульман исламских модернизаторов, интерес к которым проявляет лишь незначительная часть светской интеллигенции.

Непростые отношения сложились между российским исламом и государством. С одной стороны, светская власть пытается установить контроль над второй по количеству приверженцев религией, с другой — государство в основ-

ном «доверяет» мусульманам и оставляет за ними право решать самим собственные проблемы. В целом же отношения между мусульманами и государством весьма похожи на те, которые существовали на протяжении веков начиная с XVIII столетия и до 1917 г., когда российское государство пыталось добиться приемливого для себя консенсуса со своими мусульманскими подданными, одновременно сохраняя контроль над ними³³. В каком-то смысле нынешние отношения между мусульманским сообществом и государством можно рассматривать как продолжение этой традиции.

Примечания

¹ *Муфтий Равиль Гайнутдин*. Ислам в современной России. — М., 2004. — С. 71—129.

² См.: Интервью с председателем Центрального Духовного управления мусульман Талгатом Таджутдином // Независимая газ. — 1996. — 17 авг., Время и деньги [Казань]. — 1996. — 3 окт.

³ См. об этом: *Малашенко А.* Ислам для России / Моск. Центр Карнеги. — М.: РОССПЭН, 2008. — С. 16—17.

⁴ *Бычков С.* Центральной муфтий // Моск. комсомолец. — 2006. — 27 февр.

⁵ *Силантьев Р.* Новейшая история исламского сообщества в России / ИИПК «Ихтиос». — М., 2005. — С. 149.

⁶ *Юнусова А. Б.* Ислам в Башкортостане. — Уфа, 1999. — С. 299.

⁷ См.: *Мухаметшин Р.* Ислам в общественно-политической жизни татар и Татарстана в XX веке. — Казань, 2005. — С. 151.

⁸ *Беляков Р.* III Съезд Мусульман Татарстана // Бюл. Сети этнолог. мониторинга. — 2006. — № 65. — Янв.—февр. — С. 41.

⁹ *Ректор Московского исламского университета Марат Муртазин.* Исламское образование в современной России // <http://muslim.ru>.

¹⁰ Из разговора с Маратом Муртазиным.

¹¹ *Магомедов А. М.* Основы религиозной политики в Республике Дагестан // Ислам и право в России: Вып. 1. — М., 2004. — С. 131.

¹² *Мухетдинов Д. В.* Участие государства в системе религиозно-образовательных российских мусульман // Ислам в современном мире [Нижегородский Новгород]. — 2005. — № 2. — С. 10—11.

¹³ <http://www.islam.ru/pressclub/islamofobia/isobro>.

¹⁴ Выступление муфтия Равиля Гайнутдина на конференции «Взаимодействие государства и религиозных объединений» [10 октября 2002 г.] // <http://www.muslim.ru/1/cont/33/35/238.htm>.

¹⁵ Архив автора.

¹⁶ Во имя интересов народа: Интервью председателя ИПР Магомеда Раджабова // Наследие [Махачкала], спец. вып. — 2003. — Февр. — С. 4.

¹⁷ Манифест: Сценарии политического представительства уммы во властных структурах Российской Федерации и насущная необходимость единения мусульманской уммы. — Н. Новгород, 2006. — С. 13—14.

¹⁸ *Идрисов У.* Роль и место духовных управлений мусульман России в развитии культуры татарского народа // Фаизхановские чтения. — Н. Новгород, 2005. — С. 23.

¹⁹ *Longuet-Marx F.* Le retour de l'imam // Nouveaux mondes. — 1998. — Été. — № 8: Axes anciens nouveaux enjeux / Sous direction de F. Longuet-Marx; CRES. — P. 174.

²⁰ Ислам в Чечне: история и современность. — [Б. м.], 2008. — С. 63.

²¹ *Ханбабаев К. М.* Возрождение мусульманского права в Дагестане: теория и практика // Ислам и право в России: Вып. 2. — М., 2004. — С. 130.

²² *Узденов А.* Убитый боевиком был заместителем выпускника школы КГБ // Новая газ. — 2005. — 17 окт.

²³ *Речкалов В.* Почему не могут поймать Шамиля Басаева // Известия. — 2004. — 6 дек.

²⁴ *Engelhardt G. N.* Militant Islam in Russia — Potential for Conflict // Moscow Defense Brief. — 2005. — № 2.

²⁵ *Акаев В.* Конфликты между традиционным и нетрадиционным направлениями в исламе: причины, динамика и пути преодоления // Центр. Азия и Кавказ. — 2008. — № 2 (56). — С. 126.

²⁶ *Абдулагатов З.* Дагестан и Татарстан: две тенденции в государственно-конфессиональных отношениях, определяемых российским исламом // Центр. Азия и Кавказ. — 2005. — № 1 (37). — С. 60.

²⁷ Само определение «евроислам» возникло в Европе, где ему придают разный смысл. Для одних евроислам — форма приспособления и выживания мусульман в обществе с иными традициями. По мнению других, в частности авторитетного исследователя Оливье Руа, он близок к «универсальному исламу», несущему в себе радикальный импульс (*Roy O.* EuroIslam the Jihad Within? // The National Interest. — 2003. — Spring. — P. 63).

²⁸ *Ярлыкотов А.* Исламское образование на Северном Кавказе в прошлом и настоящем // Вестн. Евразии. — 2003. — № 2. — С. 17.

²⁹ *Хакимов Р.* Двести лет исламской реформации // Вестн. Ин-та Кеннана в России. — 2004. — Вып. 6. — С. 44.

³⁰ См. интервью Равиля Гайнутдина «НГ-религии» 4 февраля 2004 г.

³¹ *Муфтий Равиль Гайнутдин.* Обращение к прошлому — не самоцель, а проявление заботы о настоящем и будущем ислама и мусуль-

ман России: Доклад на Международной научно-богословской конференции, посвященной 1400-летию начала распространения ислама на территории России. — М., 27 мая 2000. — С. 23.

³² *Мухаметшин Р.* Указ соч. — С. 233.

³³ Эта тема обстоятельно раскрыта в монографии казанского автора: *Загидуллин И.* Мусульманские институты в Российской империи. — Казань, 2007.

Угроза свободе совести с неожиданной стороны: ваххабизм в России

—
АЛЕКСАНДР ИГНАТЕНКО

В тоталитарном государстве «монополия» на подавление свободы совести принадлежит самому тоталитарному государству, и других субъектов ее подавления просто не может быть. Объектами же подавления или ограничения свободы совести в одинаковой мере являются как различные религии, так и разные формы нерелигиозной идеологии, расходящейся с тоталитарной — официальной и обязательной для всех граждан (или подданных) идеологией государства.

Парадоксом и, в некоторых исторических условиях, кризисным аспектом демократического развития является то, что ограничителями и даже «ликвидаторами» самой демократии могут становиться некоторые религиозные объединения, религиозно-политические группировки, использующие демократические институты и механизмы — свободу слова, ассоциаций и манифестаций, демократические выборы, религиозные свободы и т. п. — в целях «дедемократизации» или уничтожения демократии как таковой. Этот «алгоритм» ликвидации демократии и замены ее новым тоталитаризмом с использованием демократических процедур лапидарно, точно и остроумно сформулировал еще в начале 90-х годов прошлого века советник государственного секретаря США по делам Ближнего Востока в республиканской администрации президента Клинтона Эдвард Джереджян: «Один человек, один голос — один раз». Ярким и более или менее известным широкой публике примером подобной «ликвидации» демократии с использованием демократических процедур является победа

исламистского движения ХАМАС в Палестинской автономии. Но этот пример — не единственный.

После возникновения новых независимых государств на территории бывшего Советского Союза наряду со свободной конкуренцией различных религий, каждая из которых в силу своей природы претендует на эксклюзивную истинность, началась последовательная, религиозно мотивированная и вероучительно обоснованная кампания подавления свободы совести, вплоть до насильственных акций, со стороны такого религиозного течения, как ваххабизм.

Ваххабизм versus «традиционный» ислам

Когда-нибудь, возможно, историки русского языка займутся всеми извивами и тупиками дискуссии о «ваххабизме», в которой приняли участие исламоведы, религиоведы, политики, публицисты, правозащитники, правоохранители и вообще все кому не лень. За годы независимого существования России выражения «ваххабизм», «ваххабиты» («ваххабисты») и производные от них приобрели негативное ценностно окрашенное содержание. Хотя понятие «ваххабизм» употребляется в исторических, религиоведческих (исламоведческих), этнографических и политологических сочинениях как нейтральное (именно так употребляем его и мы). Ведь ваххабизм — это одно из многих течений (направлений) в исламе, который и существует-то в виде великого множества разноформатных локальных «фрагментов» (употребим это слово за неимением лучшего) — «сект» (араб. *фирка*)¹, «джамаатов» (араб. *джама'а* — «группа»), направлений, «толков» или «школ» (араб. *мазхаб*) и т. п., и каждый из этих «фрагментов» претендует на то, чтобы быть исламом как таковым, и для своих последователей таковым и является. Все «фрагменты» ислама одинаково истинны. Или одинаково неистинны: согласно достоверному хадису пророка Мухаммада, правоверность различных исламских «сект» (араб. *фирка*) будет установлена Аллахом на Страшном

суде, и только одна из множества «сект» спасется — попадет в Рай. Особо отметим, что специфическими, маргинальными «фрагментами» ислама стали с последней четверти XX в. религиозно-политические организации типа «Талибана», «Партии исламского освобождения», или «Хизб ат-Тахрир аль-ислами», «аль-Каиды», «Хизбаллы» («Партии Аллаха») и др.²

Эти «фрагменты» отличаются, порой очень существенно, один от другого по вероучению, обрядам, социальным нормам, политическим установлениям и т. п. Широкой публике известны различия, переходящие во враждебность, между суннитами и шиитами. Но это не единственное, хотя и самое острое, выливающееся в акции взаимного уничтожения (например, в Ираке, Пакистане, Ливане) расхождение между «фрагментами» ислама. Очень многочисленные различия и расхождения (арабское слово *фирка* несет в себе смысл «различия», «расхождения») можно объяснить тем, что в исламе имеется резкий разрыв между тем, что расценивается как абсолютно достоверное, ибо оно «от Аллаха», и тем, что является как минимум сомнительным, ибо оно «от людей». Мусульмане верят в то, что в период ниспослания Откровения от Аллаха пророку Мухаммаду был передан «ислам как религия» в «готовом» — законченном и совершенном — виде, если воспользоваться кораническими категориями («Сегодня Я, — говорит Аллах в Коране, — завершил для вас вашу религию, и закончил для вас Мою милость, и удовлетворился для вас исламом как религией»³), а после смерти пророка Мухаммада (и, соответственно, прекращения Откровения от Аллаха) люди стали «дополнять» ислам своими выдумками по поводу *нерелигиозных* (политических, экономических, правовых, гигиенических и т. д.) вопросов⁴. Так, различия и конфликты между шиитами и суннитами, а также поспорившими с теми и другими хариджитами восходят к возникшей в VII в. проблеме наследования власти Пророка в исламской общине. Насчитывается более трех тысяч «вопросов» (*мас'аля*), по которым у мусульман, принадлежащих к разным «фрагментам», есть расхождения. К настоящему

времени имеется несколько тысяч различных по размерам «фрагментов», которые типологически и генетически объединяются под названием «ислам».

Ваххабизм — это один из «фрагментов» современного ислама, возникший в XVIII в. на Аравийском полуострове⁵ и характеризующийся легко установимыми вероучительными, обрядовыми и нормативными отличительными признаками. Впоследствии ваххабизм распространялся по миру, в том числе в России, целенаправленно и активно — в последней четверти XX в.⁶ Одним из факторов, благоприятствующих вытеснению ваххабизмом локальных «фрагментов» ислама из их исторических «ниш» по всему миру, стало то, что аравийские ваххабиты, последователи этого миноритарного направления в исламе, захватили в 1928 г. Мекку с главной святыней ислама — Каабой и, буквально *воцарившись*⁷ там, стали, проводя своего рода «политику свершившегося факта», представлять ислам как таковой и распространять ваххабизм, называя его «исламом» и, как правило, не называя «ваххабизмом»⁸.

Малоисследованной темой является эволюция самого ваххабизма, который с XVIII в. на месте не стоял. Некоторые исследователи говорят о неоваххабизме, иные об усамизме — по имени Усамы бен Ладена. Констатация неоднородности, дифференцированности ваххабизма проникает в политический дискурс: «Ваххабизм, причем в его изначальном виде — это нормальное течение в исламе, ничего здесь страшного нет, — констатировал Владимир Путин в интервью газете «Monde» 31 мая 2008 г. — Но есть экстремистские течения в рамках самого ваххабизма. Вот именно эти направления пытались внедрить в сознание чеченского народа»⁹.

В ходе распространения ваххабизма, который, будучи локальным, аравийским «фрагментом» ислама, возникшим в специфических общественных и культурных условиях, имел по понятным причинам внешние относительно России источники¹⁰, стали хорошо видны различия между ним и исторически сформировавшимися, местными, российскими «фрагментами» ислама, которые стали называть-

ся «традиционным (подразумевается: традиционным для России) исламом». Эту коллизию хорошо выразил один из лидеров татарстанских мусульман Валиулла Якупов: «для арабских кочевников, может быть, ваххабизм — это хорошая вещь, но для европейцев — а татары себя считают европейцами — он абсолютно неприемлем»¹¹. Только ограниченность пространства данной статьи не позволяет привести своего рода антологию — высказывания религиозных и нерелигиозных деятелей различных политических направлений посткоммунистической России, направленные против ваххабизма как локального — арабского (аравийского) — «фрагмента» ислама. Ограничимся здесь только еще одним. В 1997 г. тогдашний помощник президента самопровозглашенной Чеченской республики Ичкерия Аслана Масхадова по национальной безопасности Ахмед Закаев заявил: «Я хочу быть мусульманином, но я не хочу быть арабом». На просьбу прокомментировать это высказывание Закаев сказал: «Я считаю, что ваххабизм, то есть арабизация, в Чечне не пройдет. Мы — мусульмане, но мы прежде всего чеченцы»¹².

В ходе и в результате проникновения ваххабизма на территорию России различия между «традиционным исламом» и ваххабизмом, с одной стороны, стали перерастать в расхождения и конфликт, с другой — запустился процесс перехода в ваххабизм части «традиционных мусульман», особенно молодежи, проникновения ваххабитского вероучения, политической доктрины, лозунгов, обрядов в среду «традиционных мусульман». «Традиционный ислам» стал меняться — как меняется, почти неуловимо, цвет воды от капли чернил. Иными словами, ситуация с ваххабизмом в России динамична, характеризуется переходностью, «текучестью» и, как следствие, некоторой неопределенностью. Поэтому невозможно привести точную статистику распространения ваххабизма.

В дискуссиях о ваххабизме в России некоторые их участники ставят вопрос о том, что те люди, которых называют «ваххабитами» (сами они предпочитают называть себя «мусульманами», как и все последователи

«фрагментов» ислама), ваххабитами не являются, ибо не знакомы с ваххабитской идеологией (вероучением) во всей ее полноте. После беседы с террористами, захватившими заложников в «Норд-Осте», Евгений Примаков сказал: «Я слышал, что там ваххабиты, а они не знают, что такое ваххабизм»¹³. Можно только удивляться, как академик Примаков за четверть часа успел и о судьбе заложников поговорить с террористами, и учинить им экзамен на знание ваххабизма. Но, по-видимому, состояние дел с ваххабизмом таково, что он не всегда воспринимается россиянами, воспитанными в иных религиозных или нерелигиозных традициях, *en bloc*, целиком. Кого-то привлекает максималистское единобожие ваххабитов. Иных — провозглашаемая простота и чистота нравов в условиях морального разложения окружающего общества. Немало мусульман, живущих в стесненных материальных условиях, обращают внимание на простоту и дешевизну религиозных и бытовых обрядов в ваххабитских ассоциациях. Для других солидаризм ваххабитских «джамаатов» является альтернативой местничеству, nepотизму (кумовству) и коррупции.

Черным по белому. Религиозная нетерпимость — одна из существенных характеристик ваххабизма

С позиций свободы совести все «фрагменты» ислама равноценны и имеют в светском демократическом обществе неоспоримое право на существование без каких бы то ни было ограничений — наряду с другими религиями и нерелигиозными идеологиями. С одной оговоркой: если их идеи (идеология) и деятельность не представляют угрозы для прав человека и общественной безопасности.

За время после распада СССР на территорию России проникали извне различные исламские «фрагменты» — движения и «секты» (что само по себе является одним из свидетельств реализации в России принципа свободы совести): шиизм разных течений (российские шиитские ду-

ховные лица утверждают, что шиитов в России уже три миллиона, а в одной Москве — миллион¹⁴), ахмадия¹⁵, суфизм разных нероссийских тарикатов (например, тарикат Шазилия-Даркавийя-Хабибийя¹⁶), отсутствующий в России суннитский маликитский *мазхаб*, который провозглашен самым подходящим для «русских мусульман» (этнических русских, принявших ислам) как противовес ханафизму российских татар и шафиизму северокавказцев¹⁷, и т. д., подтверждая самим фактом своего существования и распространения то, что ислам существует в «фрагментированном» виде. И ни одно из этих течений не вызывало у российских граждан — мусульман и немусульман при своем проникновении на территорию нашей страны таких споров, страхов и протестов, как ваххабизм. Пожалуй, только ваххабизм встретился с мощной реакцией отторжения и общественной самозащиты, своего рода *гражданского сопротивления* мусульман и немусульман.

В чем же дело? В какой-то особой нетерпимости (нетолерантности) российского общества? В «исламофобии» федеральных и республиканских (областных) властей и экспертов — мусульман и немусульман? В создании спецслужбами и правоохранительными органами «жупела» ваххабизма как «предлога для подавления свободомыслия в исламской среде и преследований в отношении ислама и мусульман»?

Пожалуй, главная причина в том, что ваххабизм характеризуется «программным» неприятием свободы совести и в его идеологии заложена религиозная нетерпимость, проповедь религиозной розни, призыв к насильственному искоренению всех неваххабитских систем идей и действий. Подробное изложение ваххабитской идеологии занимает много места, и различные ее аспекты подвергались критическому рассмотрению светскими и религиозными (мусульманскими и православными) учеными и публицистами. Ограничимся поэтому ваххабитскими идеями, имеющими касательство к свободе совести. При этом будем цитировать литературу на русском языке — чтобы не быть голословными и дать возможность сторонникам и про-

тивникам ваххабизма проверить точность цитирования. Но это — лишь малая часть ваххабитской литературы, которая внедряется и на других языках, в основном на арабском, и тем самым в неарабских странах затруднен общественный контроль за распространением экстремистской идеологии, которое происходит в арабоязычной среде.

Ваххабизм — это идеология религиозной сегрегации, которая выливается в религиозную дискриминацию, религиозную рознь и насилие, вплоть до убийства тех, кого ваххабизм считает «неверными», «веротступниками», «многобожниками», «лицемерами».

Ваххабизм абсолютизирует понятия «неверие» (араб. *куфр*, в ряде текстов на русском языке называется «безбожием») и «многобожие» (араб. *ширк*, в некоторых текстах называется «язычеством»). Типичные ваххабитские книги на восемь-девять десятых своего объема посвящены рассмотрению того, что есть «многобожие» и «неверие» как отрицание единобожия или отход от него. Очень высокая частотность использования категории *куфр* («неверие») и родственных терминов — верная примета ваххабитского текста. Ни в одном другом «фрагменте» ислама такого в литературе не обнаруживается.

Так, «неверными» (они еще называются «безбожниками» в русских переводах ваххабитской литературы с арабского) объявляются иудеи и христиане¹⁸. В самом тексте «Книги единобожия» Ибн-Абд-аль-Ваххаба это положение подтверждается отобранными высказываниями пророка Мухаммада: «Когда у них (у христиан. — А. И.) умирает праведный человек или праведный раб Аллаха, они сооружают на его могиле храм и рисуют в нем его изображение. Это (т. е. христиане. — А. И.) наихудшие из творений Аллаха!». «Да падет проклятие Аллаха на иудеев и христиан, которые превратили могилы своих пророков в храмы!»¹⁹. «Неверие», «безбожие» и «многобожие»²⁰ иудеев и христиан — общее место ваххабитских трактатов. Иудеи и христиане являются «многобожниками» потому, что они «избрали могилы своих пророков местами для совершения молитв»²¹. Подобные люди, строящие церкви над могилами

своих праведников и украшающие их иконами, «относятся к числу наихудших созданий перед Аллахом»²².

«Неверные» — это все те, кто не придерживается ваххабитских взглядов, последователи всех без исключения идеологических течений. Так, «принадлежность к атеистическим течениям наподобие течений коммунистических, светских, демократических, капиталистических или иных подобных им течений неверных является вероотступничеством от религии Ислама»²³. Список этих идеологических течений включает также «антирелигиозный секуляризм, угнетательский капитализм, марксистский социализм, атеистическое масонство»²⁴. Конечно же, коммунизм — это явное «неверие»²⁵. Сильно достается «иудаизму, который стоит за спиной всех и за каждой разрушительной доктриной, подрывающей мораль и духовные ценности»; к таковым доктринам относятся «масонство, мировой сионизм и бабувизм»²⁶.

Хотелось бы прокомментировать упоминание такой «разрушительной доктрины», как бабувизм. О нем пишет современный ваххабитский автор, обнаружив, вероятно, упоминание о бабувизме в каких-то классических трактатах ваххабизма XVIII в. Ему, наверное, невдомек, что бабувизм — это революционное движение во Франции XVIII в. (совпадает век появления ваххабизма и бабувизма) за «Республику равных» — управляемую из единого центра общенациональную коммуну, что названо оно по имени его руководителя и наиболее последовательного теоретика — Гракха Бабёфа (1760—1797) и, самое главное, что во всем мире ныне не найдется ни одного последователя бабувизма (ну, может быть, в сумасшедшем доме). Во всем этом как в капле воды проявляется чудовищная дремучесть и небывалая отсталость ваххабитских улемов (религиозных ученых), сочетаемая с претензией на то, чтобы учить мир.

«Неверием» является, по оценке ваххабитов, реализация любой формы социально-политического устройства, если оно целиком, полностью и исключительно не основано на шариате, как его представляют ваххабиты.

«Неверие» — это «правление и суждение не на основе ниспосланного Аллахом»²⁷. «Неверием» объявляется и любая человеческая законотворческая и нормотворческая деятельность. «Неверие» — «притязание на право издавать законы, разрешать и запрещать»²⁸. Ваххабиты объявляют «неверным» всякого, кто включается в систему общественных отношений, предполагающих делегирование полномочий и перераспределение общественных ресурсов, в том числе в процессе обмена ценностями и услугами. По утверждению ваххабитов, «многобожником» и «неверным» является тот, «кто взывает с мольбой к пророку, царю, правителю или еще кому-нибудь, либо испрашивает помощи не у Аллаха...»²⁹.

Ваххабизм провозглашает неполноценность граждан по признаку их отношения к религии: христиане, поклоняющиеся иконам, по утверждению ваххабитских улемов, «относятся к числу наихудших созданий перед Аллахом»³⁰.

В конце концов, казалось бы, ничего особенного в этом нет: кто-то мог бы сказать, что всякая религия, любое религиозное течение проповедует свою исключительную истинность и, соответственно, утверждает, что представители иных религиозных течений пребывают в заблуждении. Но в отношении ваххабизма должны быть сделана оговорка. «Неверные», «безбожники» (а это, повторим, все неваххабиты) должны быть либо обращены в ислам, либо убиты, либо превращены в людей, платящих специальный налог на дискриминационной основе. «Предводитель мусульман, повстречав безбожников (напомним еще раз: это — любые неваххабиты. — А. И.), призывает их принять ислам. Если они откажутся, тогда им следует платить подушную подать, а иначе — вооруженная борьба»³¹. Чтобы было совсем ясно, что речь идет о силовом, вооруженном обращении в ислам, упоминается история из деяний пророка Мухаммада. «Из сунны посланника известно, что он не нападал на людей до наступления утра. И если он не слышал призыва на молитву, то нападал...»³².

В отношении немусульман («носителей других верований, таких, как христиане и прочие») провозглашается обязательность дискриминации на религиозной основе: «Мы не должны доверять им даже самые низкие руководящие должности. Перед ними должны быть закрыты двери всех средств массовой информации и связи, дабы они не распространяли свой яд среди мусульман»³³.

Для вящей ясности переведем всю эту злобную галиматью для некоторых правозащитников, которые защищают ваххабизм. В случае, если ваххабизм победит в форме установления «шариатского правления» либо «халифата», они, т. е. правозащитники или их дети, или их внуки, будут стоять перед выбором: принять ваххабизм под видом ислама либо быть убитыми или платить подушную подать (*джизью*) в случае отказа сменить свои либеральные взгляды на ваххабизм и в результате оказаться в ситуации дискриминируемых по принципу отношения к религии.

Ваххабизм осуществляет пропаганду исключительности, превосходства одного религиозного направления (ваххабизма, называя его «исламом») и неполноценности последователей других религий и, что самое важное, *мусульман* — в случае их «сомнения или колебания». При этом данная пропаганда совершается с угрозой применения насилия: «Имущество и жизнь человека будут неприкосновенны лишь тогда, когда все указанное выше (произнесение шахады — символа веры: «Нет божества, кроме Аллаха, и Мухаммад — Его посланник», обращение в молитвах к Аллаху. — *А. И.*) будет дополнено полным отвержением всех объектов поклонения, кроме Аллаха. Любое же сомнение или колебание лишает неприкосновенности имущество и жизнь человека», т. е. человеку (мусульманину) в этом случае грозит смерть, а его имуществу — разграбление³⁴. Данная формулировка принадлежит основателю ваххабизма Ибн-Абд-аль-Ваххабу. Однако она не может считаться исторически обусловленным призывом, действенным только для XVIII в. Без малейших изменений, как руководство к действию она

повторяется современными ваххабитскими улемами³⁵. Кажется, эту ключевую идею ваххабизма либо не знают, либо не понимают некоторые правозащитники — защитники ваххабизма. Ваххабитская трактовка единобожия (*тавхид*, *таухид*) такова, что любое самое малейшее отступление от ваххабитской трактовки единобожия является преступлением, караемым смертью и изъятием имущества убитого. (Вообще-то убийство — очень популярная мера наказания у ваххабитов. Когда сочинялась эта статья, саудовский шейх аль-Ляхейдан издал фетву, призывающую к убийству владельцев и руководителей арабских спутниковых телеканалов, «распространяющих порок и призывающих к смутам», типа катарской «аль-Джазиры»³⁶.)

По отношению к мусульманам, которые отступили, по оценке ваххабитов, от максималистского единобожия, осуществляется процедура *такфир*'а. *Такфир* представляет собой провозглашение *кафир*'ом («неверным»), *муртадом* («вероотступником») или *мушриком* («язычником», «многобожником») мусульманина, совершившего «любое сомнение или колебание», если воспользоваться выражением Ибн-Абд-аль-Ваххаба. Список проступков, которые делают мусульманина *кафиром* — «неверным», очень длинен, едва ли не бесконечен. Это празднование дня рождения пророка Мухаммада (исламский праздник *мавлид*, араб. *аль-мавлид ан-набави*)³⁷, возвеличивание праведников (*салихин*), и поклонение Аллаху у могилы праведного человека (*вали*), не говоря уже о поклонении самому упокоенному праведнику, и поклонение «идолам», и колдовство, и гадание по звездам (астрология), и любые виды предсказаний, и амулеты, и ношение каких-то предметов для отвращения неприятностей, и поклонение памятникам и монументам, и возвеличивание какого-то человека, и масса других вещей³⁸.

Кроме того, «неверными» объявляются те мусульмане, которые «вводят какие-либо новшества в сферу религии», при этом важно иметь в виду, что под «новшествами» понимается любое реформирование...³⁹ К такого рода

«неверным» отнесены, в частности, суфии⁴⁰. Все локальные «фрагменты» ислама расцениваются ваххабитами как «вероотступничество» или «неверие» (*куфр*).

«Язычеством» (*ширк*), «вероотступничеством» (*ридда*) или «неверием» (*куфр*) провозглашается любая форма участия в общественно-политической жизни, если это участие не регулируется ваххабитскими нормами, а сама общественно-политическая жизнь не организована на ваххабитских принципах. Соучастием в деятельности «тирании» (*тагут*⁴¹, так ваххабиты называют государство и любую систему власти, которую они не контролируют) объявляется ими, например, участие в выборах или получение пособий по многодетности — на том основании, что в первом случае человек признаёт над собой чью-то власть, кроме Аллаха, т. е. становится «язычником» («многобожником»), во втором случае — на том основании, что человек надеется на чью-то помощь, кроме Аллаха, и тем самым тоже становится «язычником» и «вероотступником»⁴². А за «вероотступничество» в ваххабизме полагается смерть. Речь идет не только о переходе из ислама в иную религию, но и о следовании, пусть одноразовом, в виде участия в голосовании или присутствия на партийном собрании, каким-то неисламским процедурам или обрядам, так как это участие трактуется как перемена религии, ибо демократия (как и либерализм, коммунизм и пр.) трактуется ваххабитами как религия⁴³. А за переход в другую «религию» полагается убийство: «Убейте того, кто поменяет свою религию»⁴⁴.

Очень удобной категорией, позволяющей ваххабизму ограничивать религиозную свободу мусульман и применять к ним физическое насилие вплоть до убийства, является категории «лицемерия» (*мунафака*) и «лицемера» (*мунафик*). «Лицемер» — это тот мусульманин, который «выказывает приверженность к исламу и скрывает неверие»⁴⁵. Иными словами, «лицемером» и «неверным» ваххабиты могут объявить любого мусульманина. «...Нарушающий (по-ваххабитски трактуемое единобожие. — А. И.) открыто или тайно (так!), должен знать, что он становится

безбожником и должен ожидать возможности убийства (так!) или заключения его», — писал верховный муфтий Королевства Саудовская Аравия Бен Баз в брошюре, изданной официальными властями этой страны и распространявшейся среди российских паломников⁴⁶.

Такфир тотален в отношении всех мусульман-неваххабитов: *кафиром* («неверным») объявляется человек, который не желает участвовать в процедуре *такфир*'а по ваххабитски по отношению к единоверцам-мусульманам: «Тот, кто не считает кафира кафиром или не обвиняет кафира в неверии (*куфр*'е), сам становится кафиром»⁴⁷.

Но важно, очень важно то, что *такфир* предполагает обязательное действие — насилие вплоть до убийства против тех, кто квалифицирован как «вероотступник» («муртад» или «муртадд» в ваххабитских материалах на русском языке) или «кафир» («неверный»): обязанностью мусульман, по утверждению ваххабитских богословов, является «джихад против кафиров», «сражение против муртаддов и их предводителей является самым обязательным среди всех обязанностей»⁴⁸. Единственная возможность для мусульманина уберечься от обвинения в «неверии» — стать ваххабитом и вести себя по-ваххабитски: ненавидеть всех и со всеми враждовать. Решающий довод «единобожия» по-ваххабитски, т. е. условие, при котором мусульманин не провозглашается «неверным», это лояльность (симпатия, любовь, признание) по отношению к ваххабитам и враждебность ко всем неваххабитам. «Это может быть достигнуто лишь любовью к исповедующим таухид Аллаха (к единобожникам, так называют себя ваххабиты. — *А. И.*), преданностью им и оказанием им всяческой помощи, а также ненавистью и враждой по отношению к неверным и мушрикам (многобожникам, политеистам. — *А. И.*)»⁴⁹.

Война (джихад) против всех — общественно-политическая «программа» ваххабизма: «Необходим Джихад во имя Аллаха. Мы должны объявить войну каждому, кто борется против Аллаха и Его посланника (да благословит его Allah и приветствует), так чтобы исчезло вся-

кое язычество (под «язычеством», напомним, понимается любая, не обязательно религиозная, неваххабитская система идей и действий. — А. И.), и вся религия принадлежала бы Аллаху»⁵⁰.

Приведенные идеи абсолютно ясны по содержанию и смыслу, они имеют целью мотивировать читателя (предполагается: мусульманина) на ограничение свободы совести — вплоть до самых крайних форм физического насилия. Подобные призывы однозначно и безоговорочно подпадают под статьи Уголовного кодекса Российской Федерации (например, ст. 282), закона «О противодействии экстремистской деятельности».

Как только возникала малейшая возможность претворить в жизнь (точнее, претворить *в смерть*) эти положения, ваххабиты, окопавшиеся в России под сенью самопровозглашенной Чеченской республики Ичкерия, уничтожали или пытались уничтожить тех, кого они квалифицировали как «вероотступников». На рис. 1 приведено факсимиле первой страницы смертного приговора «Верховного шариатского суда» (им руководил член саудовского Совета высших улемов Абу-Умар ас-Сайф, о котором ниже) в отношении главы Центрального духовного управления мусульман России Талгата Таджутдина и председателя Совета муфтиев России Равиля Гайнутдина, которые объявляются «вероотступниками».

Есть еще один обычно не замечаемый аспект проблемы. Распространение в России ваххабизма с его проповедью религиозной нетерпимости, религиозно мотивированного насилия вплоть до убийств, джихада, чтобы «вся религия принадлежала Аллаху», — все это привело к росту исламофобии и ксенофобии, обращенных против российских граждан — «этнических мусульман». Какая реакция должна возникать у православного, иудея, неверующего при чтении антихристианских, антииудейских, антилиберальных, антикоммунистических пассажей в ваххабитских произведениях, например, таких: «Джихад означает борьбу за то, чтобы слово Аллаха было превыше всего, чтобы на земле была только одна



РЕШЕНИЯ

по вероотступникам-муфтию всея Русни Талгату Таджуддину, и председателю совета муфтиев Русни Равилу Гайнутдину

Если мусульманин совершает действие, которое выводит его из Ислама, не будучи принужденным, невежественным, а сознательно, имея право выбора, то он становится вероотступником. Такого человека призывают к раскаянию, если он не принимает этого - его убивают. Талгат Таджуддин, и Равиль Гайнутдин сознательно совершили ряд действий, выводящих их из Ислама и вот некоторые из них:

1. Содействие и поддержание неверных. Всевышний Аллах говорит:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَشْخِذُوْا بِالْيَهُودِ وَالنَّصٰرَىٰ ۗ اَوْلِيَآءُ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۗ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَاِنَّهُمْ يَنْتَضِعُوْنَ لِحُكْمِ الْغٰلِبِيْنَ ﴿٥١﴾

“О вы, которые уверовали! Не берите иудеев и христиан друзьями: они - друзья один другому. А если кто из вас берет их себе в друзья, тот и сам из них. Поистине, Аллах не ведет людей неправедных!” (Трапеза, 51)

2. Отрицание одного из предписаний религии Ислам, например: отрицание джихада, единобожия или других условий и предписаний, необходимых для совершения джихада.

3. Разрешение того, что запретил Аллах, как, например кровь мусульман и их состояние.

4. Оскорбление святынь и знамений ислама и порицание сунны. Всевышний говорит:

اِنَّ كَثِيْرًا مِّنْهُمْ يَنْتَضِعُوْنَ لِحُكْمِ الْكٰفِرِيْنَ ۗ اِنَّ كَثِيْرًا مِّنْهُمْ يَتَّبِعُوْنَ الْغٰلِبِيْنَ ۗ

“А если они нарушали свои клятвы после договора и поносили вашу религию, то сражайтесь с имамами неверия”. (Покаяние, 12)

5. Желание вершить суд по законам неверных вместо закона Всевышнего Аллаха. Всевышний сказал:

وَمَنْ لَّدَيْكُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ فَآؤُزَتِكُمْ هُمْ الْكٰفِرُوْنَ

“А кто не судит по тому, что низвел Аллах то это неверные” (Трапеза, 43)

В отношении вероотступничества действуют следующие решения Шариата:

1. Вероотступничество уничтожает все благие действия, совершенные до него и делает обязательным вечное наказание в аду в Судный день.

Всевышний Аллах говорит:

Рис. 1. Первая страница решения-приговора «Верховного шариатского суда» Чеченской республики Ичкерия в отношении Талгата Таджуддина и Равиля Гайнутдина

власть — власть ислама»⁵¹. Эксцессы ваххабизма, в том числе преступления его российских последователей, стали формировать в обществе исламофобские настроения (исламофобию еще больше подогревала защита ваххабизма со стороны некоторых российских исламских деятелей, доказывавшим с упорством, достойным лучшего применения, что никакого ваххабизма не существует, а все то, что изложено выше, и есть настоящий ислам). Исламофобия — это страх ислама. И именно страх перед исламом, страх перед мусульманами стал характерен для некоторой части российского общества, хотя повторим еще раз: если уж чего-то страшиться, то ваххабизма. Характерно в этом отношении название и содержание книги диакона Андрея Кураева: «Как относиться к исламу после Беслана»⁵². Хотя надо было бы назвать ее: «Как относиться к *ваххабизму* после Беслана». Ведь именно международные террористы из России и арабских стран — ваххабиты по своей религиозной принадлежности совершили этот чудовищный террористический акт в бесланской школе в сентябре 2004 г.⁵³

Кроме этого, ваххабитские эмиссары внедрили на российском Северном Кавказе самоубийственные террористические акты — акции так называемых шахидов⁵⁴, которые никак не квалифицируются ни Уголовным кодексом России, ни законом «О противодействии экстремистской деятельности», ни законом «О терроризме» и, опять-таки, дискредитируют ислам.

Приведенные характеристики ваххабизма подтверждаются нероссийскими общественными организациями, озабоченными защитой свободы совести и религиозной свободы. В докладе 2007 г. Комиссии США по религиозной свободе в мире (United States Commission on International Religious Freedom — USCIRF), посвященному Саудовской Аравии⁵⁵, отмечается, что «в течение [многих] лет... саудовские государственные средства и средства из других саудовских источников используются для финансирования во всем мире религиозных школ, литературы, [пропагандирующей] ненависть (hate

literature), и другой деятельности, которая поддерживает религиозную нетерпимость и в ряде случаев насилие по отношению к немусульманам и не пользующимся благосклонностью [саудовских властей] (disfavored) мусульманам (т. е. мусульманам-неваххабитам. — А. И.)»⁵⁶. «Это направляемое государством пренебрежение к свободе религии не только нарушает стандарты международных прав человека, но также служит тому, чтобы стимулировать (embolden) радикальных исламистов, которые начинают совершать акты терроризма и иные насильственные действия против американцев и [граждан] иных [государств] во всем мире»⁵⁷. Это называется «распространением экстремистской идеологии и литературы, [поощряющей религиозную] нетерпимость в Саудовской Аравии и их экспорт по всему миру»⁵⁸. Люди из Комиссии совершенно справедливо говорят не о распространении ислама, а о распространении ваххабизма⁵⁹. Самые последние по времени материалы Комиссии констатируют, что не решен вопрос с «саудовскими учебниками, применяемыми в Исламской саудовской академии [в Северной Вирджинии, США], которые открыто проповедуют ненависть, нетерпимость, нарушение прав человека и, в ряде случаев, насилие»⁶⁰.

Ваххабитские центры в Саудовской Аравии и работающие на них исламские деятели в разных странах трактуют подобную критику как «поход против ислама». Но сопротивление мусульман ваххабизму становится повсеместной тенденцией. Даже отвлекаясь от «программной» борьбы шиитов против ваххабизма (призыв бороться с ваххабизмом содержится, в частности, в «Завещании» аятоллы Хомейни, попавшем в список экстремистской литературы — правда, не из-за этого), необходимо отметить, что сунниты тоже выступают против ваххабизма. Из событий совсем недавнего времени — прошедшая в Каире в октябре 2008 г. конференция, на которой улемы всемирно известного исламского университета «аль-Азхар», профессора египетских и палестинских университетов, а также арабские журналисты и общественные деятели

осудили деятельность ваххабитских (называющих себя «салафитскими») фондов и структур по всему миру и осудили экстремизм и радикализм ваххабизма⁶¹.

Пути и формы распространения ваххабитской идеологии

С середины 1990-х годов русскоязычное пространство (территория России и новых независимых государств) стало площадкой массированного распространения идеологии ваххабизма (первые попытки внедрения ваххабизма на территории Советского Союза отмечались во второй половине 1980-х годов — как раз в период демократизации общественно-политической жизни, получившей название перестройки). В разных городах России и в приграничных государствах (на Украине, в Азербайджане, Казахстане) публиковались переводы «классических» ваххабитских произведений (например, «Книга единобожия» Ибн-Абд-аль-Ваххаба) и современных ваххабитских теоретиков (Ибн-аль-Усаймина, Ибн-База, аль-Фавзана, Ибн-Джибрина и др.). Большие партии ваххабитской литературы привозились из Саудовской Аравии и арабских государств Персидского залива, очень часто — контрабандно и с указанием фальшивых данных относительно издателя. Если в 1990-е годы ваххабитская литература чаще всего завозилась первоначально в Москву, а затем распространялась по России и странам СНГ, то сейчас это делается через сопредельные государства. Немалое количество ваххабитской литературы публиковалось на территории России, в основном саудовскими и другими аравийскими благотворительными фондами (на распространение ваххабизма работают не менее 6 тыс. благотворительных фондов из Саудовской Аравии и других арабских государств Персидского залива⁶²). Для распространения ваххабитской литературы использовалось и пребывание российских граждан на территории Саудовской Аравии в качестве паломников

во время *хаджжа* и *умры* («малого *хаджжа*»). Российские паломники снабжались литературой «по исламу» на русском языке, в которой излагались положения ваххабизма. Важной приметой процесса было то, что саудовские и аравийские государственные учреждения и благотворительные фонды распространяли среди российских мусульман наряду с ваххабитской и литературу из общеисламского (суннитского) фонда.

Очень интенсивно для распространения ваххабитской идеологии и пропаганды используется Интернет. Широкой публике и даже многим экспертам трудно представить чудовищные масштабы так называемого «Всемирного исламского информационного фронта» — под таким названием выступает по преимуществу ваххабитский электронный аппарат идеологии и пропаганды. В начале декабря 2007 г. ученый из Саудовской Аравии, занимающийся исследованием влияния группировки Усамы бен Ладена на Интернет, сообщил, что в настоящее время в глобальной сети существует примерно 5600 сайтов, пропагандирующих идеологию террористической организации «аль-Каида»⁶³. В конце ноября 2007 г. в Саудовской Аравии был проведен конгресс «Информационные технологии и национальная безопасность», в котором участвовало более трех тысяч человек. Принц Абд-аль-Азиз бен Бандар бен Абд-аль-Азиз, помощник главы Общей разведки (*аль-Истихбарат аль-амма*) Королевства Саудовская Аравия, сообщил в своем докладе, что существует 17 тыс. сайтов, которые распространяют так называемую «такфиритскую» идеологию — так в Саудовской Аравии и других арабских странах называют крайний ваххабизм, основным положением которого является *такфир* — обвинение в «неверии» (*куфр*'е) мусульман⁶⁴.

Существует немалое количество русскоязычных сайтов, которые распространяют ваххабитскую идеологию и пропаганду. Среди уже закрывшихся сайтов: «Ислам в Кабардино-Балкарии» (сайт Кабардино-Балкарского исламского института) — <http://www.islaminkbr.com> (рис. 2); «Сайт мусульманской интеллигенции» — <http://www.yaseen.ru>,

«Исламский сайт» — <http://almaidan.narod.ru>. Среди действующих русскоязычных сайтов, распространяющих ваххабитскую пропаганду, — «Кавказ-Центр», «Imam-TV», «Jamaat Shariat.com».

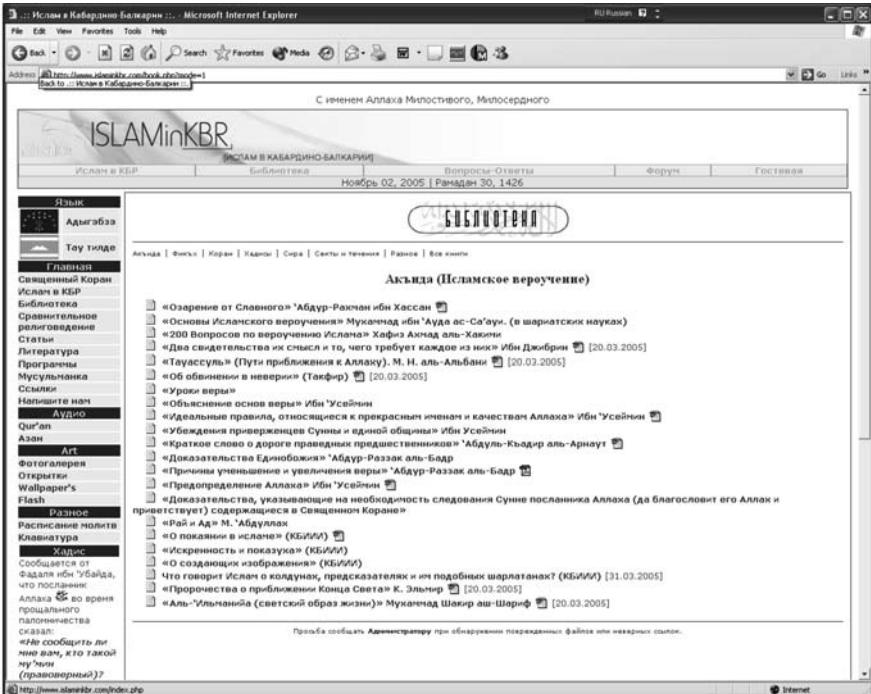


Рис. 2. Скриншот страницы «Библиотека» ныне не действующего сайта в настоящее время расформированного Кабардино-Балкарского исламского института «Ислам в Кабардино-Балкарии», март 2005 г. В разделе «Библиотека» имелись как ваххабитские (содержащие положения ваххабизма как религиозного направления) книги Мухаммада Шакира аш-Шарифа «аль-Ильманья» (цитировалась выше), ваххабитских улемов Ибн-Джибрина, аль-Альбани, Ибн Усеймина (цитировался выше), аль-Арнауата, ас-Саауи, а также трактат «Об обвинении в неверии» (Такфир)»

Важнейшая роль в распространении ваххабизма, причем в его крайней форме, принадлежит аравийским ваххабитским комиссарам-улемам и полевым командирам — «амирам» «аль-Каиды», которые в массовом порядке направлялись сначала на антисоветский джихад в Афганистан, а затем — на антироссийский джихад в Россию (Чечню). Вот свидетельство «второго человека» в «аль-Каиде» Аймана аз-Завахири, сделанное им в 2008 г. относительно бывшего члена Совета высших (великих) улемов⁶⁵ Саудовской Аравии Абу-Умара ас-Сайфа, являвшегося «муфтием муджахедов Кавказа» (ликвидирован российскими правоохранительными органами в конце 2005 г.). Абу-Умар ас-Сайф, по утверждению Аймана аз-Завахири, «...участвовал в афганском джихаде, потом — в чеченском джихаде, в обоих его (джихада. — А. И.) войнах. Он сагитировал чеченского президента Зелим-Хана Яндарби (Зелимхана Яндарбиева. — А. И.) издать несколько указов для введения шариата. Он основал в Чечне институт шариатских судей, институт шариатской гвардии. Занимался судебной практикой (*када*). Участвовал в подготовке [шариатских судей]. Создал в Чечне институт [имени] имама аш-Шафии (не путать с Дагестанским исламским университетом им. имама аш-Шафии. — А. И.). В дальнейшем создал благотворительный фонд “аль-Худа”, который занимался благотворительностью и [исламской] пропагандой (*да'ва*). Он придавал большое значение [средствам] массовой информации и издавал несколько газет, создал радио, начал создавать всекавказское телевидение. Он возглавил Верховный шариатский суд в Чечне»⁶⁶ (именно этот «Верховный шариатский суд» приговорил к смерти как «вероотступников» Талгата Таджутдина и Равиля Гайнутдина — см. рис. 1).

В лагерях «аль-Каиды» на территории России в 1990-е годы и позже в обязательный курс «молодого муджахеда» входило изучение основ ваххабизма, которые были изложены выше, с особым упором на привитие «ненависти и вражды по отношению к неверным», если воспользоваться «программным» выражением Ибн-Абдаль-Ваххаба⁶⁷.

Никогда не бывшим в Чечне ваххабитским комиссаром-«заочником» муджахедов, действующих в Чечне и в целом на российском Северном Кавказе, был и остается Ибн-Джибрин, тоже член Совета высших (великих) улемов. Он не одинок, штат саудовских ваххабитских комиссаров-«заочников» «чеченского джихада» был очень большим⁶⁸. И Хаттаб, и Абу-ль-Валид, и Абу-Хафс аль-Урдунни, — все эти ваххабитские эмиссары «аль-Каиды», по их собственным заявлениям, находились «на постоянной связи» с улемами в Саудовской Аравии. Именно фетвы ваххабитских улемов из Саудовской Аравии явились идеологическим (или, если угодно, богословским) импульсом развертывания акций так называемых шахидов на территории России. Абу-ль-Валид заявлял также (в одном из сюжетов на «аль-Джазире»), что привлекать женщин для совершения акций «шахидов» в Чечне и в других регионах России ему порекомендовали улемы из Саудовской Аравии.

По данным на конец 2003 г. секретного подразделения ЦРУ «Группа по незаконным финансовым операциям» (CIA's Illicit Transactions Group), одна только Саудовская Аравия истратила на продвижение ваххабизма более 70 млрд долл.⁶⁹ Деньги поступали и продолжают поступать и из иных источников (например, из других аравийских монархий Персидского залива). Улемы «аль-Азхара» утверждают, что на пропаганду ваххабизма было за тридцать лет истрачено 87 млрд долл.⁷⁰

Объективности ради надо отметить, что власти Саудовской Аравии борются против религиозного экстремизма в форме ваххабизма⁷¹, естественно, не употребляя выражение «ваххабизм», а говоря о «заблудшей секте» (*фирка далля*). Делают они это под давлением своего союзника — Соединенных Штатов, а также с целью «погасить» радикальную и экстремистскую, по-настоящему ваххабитскую по своим воззрениям и действиям «возвратную волну» «афганцев», «боснийцев», «чеченцев», «новых афганцев», «иракцев» — ветеранов «джихадов» в разных концах мира, на которые их, религиозно (ваххабитски)

мотивируя, посылали власти (олицетворением этого ваххабитского сопротивления ветеранов «афганского джихада» правящему семейству Саудидов является Усама бен Ладен). Но миллионные тиражи книг и брошюр, тысячи сайтов продолжают внедрять идеологию религиозной нетерпимости и религиозно мотивированного насилия.

Гражданская самозащита: против ваххабизма или против ваххабитов?

В течение всего периода активного распространения ваххабизма в России ему оказывали активное сопротивление мусульмане. Еще в конце 1990-х годов были предприняты попытки законодательно запретить ваххабизм. Это осуществлялось в виде указа президента Чеченской республики Ичкерия (1997 г.)⁷² и распоряжения главы Временной администрации Чеченской Республики (июль 2001 г.) о запрете деятельности религиозных организаций и групп, исповедующих ваххабизм, указов президентов Ингушетии, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии о запрете ваххабизма, закона Республики Дагестан «О запрете ваххабитской и иной экстремистской деятельности на территории Республики Дагестан»⁷³. В разных регионах России духовные управления мусульман стали публиковать списки литературы, не рекомендуемой к прочтению мусульманами, куда входили ваххабитские книги и брошюры с вполне «исламскими» названиями типа «Основы исламского вероучения»⁷⁴. Федеральные органы власти России поддерживают инициативы гражданского общества. Министерства юстиции Российской Федерации публикует федеральный список экстремистских материалов, в котором немалое количество позиций занимают ваххабитские сочинения⁷⁵.

Все эти действия нужно рассматривать как направленные на защиту прав и свобод российских граждан от идеологии и практики маргинальных групп, покушающихся на эти права, в частности — на свободу совести.

В ходе этой борьбы кристаллизуется пока четко не сформулированная дилемма: противостоять ваххабизму, этой чужой, нероссийской идеологии, содержащей в себе подстрекательство к силовому ограничению прав и свобод россиян со стороны самозванных «ревнителей ислама», — или противостоять «ваххабитам», российским гражданам, которые обладают неотъемлемым правом на свободу совести, например, правом верить в идеи, с которыми в XVIII в. выступил арабийский религиозный реформатор Мухаммад Ибн-Абд-аль-Ваххаб. Запретительные меры в отношении ваххабизма (ваххабитской идеологии и пропаганды) демонстрируют, что государство и гражданское общество встают на сторону российских граждан и предпочитают бороться против ваххабизма, а не «ваххабитов» (хотя нельзя не отметить, что в этой борьбе случаются эксцессы, допускаемые чиновниками и правоохранительными органами, а также одними группами мусульманского духовенства против других).

Эта запретительная деятельность в отношении ваххабизма сочетается с поощрением «традиционного» ислама: развитием исламской инфраструктуры (строительством мечетей, разбивкой мусульманских кладбищ, созданием сети средних и высших религиозных учебных заведений с выдачей дипломов государственного образца и т. п.), организацией и частичным финансированием паломничества (*хаджжа*) к святым местам ислама, публикацией исламской литературы распространенных в России *мазхабов* (толков, направлений) — ханафитского и шафитского, гарантированного права следовать «нетрадиционным» для России исламским направлениям — одним словом, с гарантированной реализацией для российских мусульман принципа свободы совести. И в богатой палитре российских «фрагментов» ислама есть группы «единобожников» (араб. *муваххидун*), которых называют «ваххабитами». Вполне вероятно, что когда-нибудь и их станут называть «традиционными мусульманами»...

Однако полагать, что в этой области все проблемы уже решены, было бы преждевременно. Пожалуй, главная

проблема здесь — отсутствие должного взаимопонимания и, соответственно, сотрудничества между экспертным сообществом востоковедов и исламоведов, религиозными объединениями, правозащитными организациями, правоохранительными органами.

Примечания

¹Здесь и далее слово «секта» в отношении ислама употребляется в сугубо нейтральном и отнюдь не негативном, ругательном смысле. Пророк Мухаммад сказал в одном из хадисов, что его религия расколется после его смерти на 73 секты (*фирак*, ед. ч. *фирка*). Он же говорил о «спасшейся секте» (*фирка наджия*) как о той, члены которой являются настоящими мусульманами.

²См. подробно: *Игнатенко А.* Расколота умма в ожидании Судного дня (Новый взгляд со старых позиций) // *Отечеств. записки*. — 2003. — № 5 (14) (<http://www.strana-oz.ru/?numid=14&article=642>). Перепечатка на сайте Института религии и политики: <http://www.i-r-p.ru/page/stream-library/index-2335.html>.

³Коран, 5:5. Перевод И. Ю. Крачковского.

⁴См.: *Игнатенко А.* Об исламе и нормативной дефицитности Корана // *Отечеств. записки*. — 2008. — № 4 (43). — С. 218–236. Перепечатка на сайте Института религии и политики: <http://i-r-p.ru/page/stream-library/index-21863.html>.

⁵См.: *Васильев А. М.* Пуритане ислама? Ваххабизм и первое государство Саудитов в Аравии (1744/45–1818). — М.: Наука. Глав. ред. вост. лит., 1967.

⁶См.: *Филатов С., Лукин Р.* Северный Кавказ: горские народы в поисках религиозной идентичности // *Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России* // Отв. ред. и сост. С. Б. Филатов. — М.; СПб.: Летний сад, 2002.

⁷Глава Саудовской Аравии называется *малик* («король», «царь») — термином неисламским и имеющим в исламском шариате однозначно негативные коннотации.

⁸Вопрос употребления слова «ваххабизм», в том числе самими ваххабитскими улемами (религиозными учеными), например, верховным муфтием Королевства Саудовская Аравия, подробно разбирается в статье: *Игнатенко А.* Эпистемология исламского радикализма // *Религия и глобализация на просторах Евразии* / Под ред. А. Малашенко и С. Филатова; Моск. Центр Карнеги. — М., 2005 (http://www.carnegie.ru/ru/pubs/books/9067Religion_book.pdf). Перепечатка на сайте Института религии и политики: <http://i-r-p.ru/page/stream-library/index-3005.html>.

⁹Интервью Путина французской газете Monde: Полный текст // РИА «Новости». — 2008. — 31 мая (<http://rian.ru/interview/20080531/108960970.html>).

¹⁰«Ваххабизм как течение возник в Дагестане в результате проповеди арабских миссионеров из Саудовской Аравии, Кувейта и Пакистана». — Филатов С., Лукин Р. Указ. соч. — С. 167.

¹¹Валиулла Якупов: Раскол в российской мусульманской общине не имеет объективных причин, в нем виновато духовенство // Интерфакс-Религия. — 2005. — 16 дек. (<http://www.interfax-religion.ru/?act=interview&div=53>).

¹²Коммерсантъ-Weekly. — 1997. — 26 авг.

¹³Евгений Примаков: Бараев говорил — в 12 начнем расстреливать // <http://www.vesti7.ru/news?id=1428> [«Вести недели», выпуск от 27 октября 2002 г.].

¹⁴Быть форпостом добра: Интервью с Фамилом Джафаровым, председателем Исламского теологического центра мусульман-шиитов, председателем религиозной организации мусульман-шиитов города Москвы // Завтра. — 2008. — 18 июня (<http://zavtra.ru/cgi/veil//data/zavtra/08/761/62.html>). Перепечатка на сайте Института религии и политики: <http://i-r-p.ru/page/stream-document/index-20432.html>.

¹⁵См.: Бухараев Р. (г. Лондон). «Коран — это не сборник цитат»: Размышления переводчика // Интернет-журн. молодых писателей России «ПРОЛОГ» (<http://www.ijp.ru/razd/pr.php?failp=06900100540>). Российский сайт «Ислам.Ру» констатирует, что ахмадия враждебна исламу: «Решением Всемирной Исламской Лиги ахмадия признана “враждебным Исламу течением”. ...Ахмадийская секта действует на сегодняшний день в некоторых городах России. Одним из известных представителей татарской интеллигенции, сторонников ахмадия, является Равиль Бухараев, который, проживая в Лондоне, занимается переводами на русский язык пропагандистской сектантской литературы» (Ахмадия // <http://www.islam.ru/lib/warning/sekty/axmadia>).

¹⁶<http://sunnizm.blogspot.com>.

¹⁷См.: О маликитском центре НОРМ (Национальной Организации Русских Мусульман) // <http://www.sunnizm.ru/article/188> [19 декабря 2006 г.].

¹⁸Программы по изучению шариатских наук: Совместное издание Министерства по делам Ислама, вакфов, призыва и ориентации КСА, российского фонда «Ибрагим Аль Ибрагим». — М., 1999. — Разд. «Хадисы и термины». — С. 89.

¹⁹Тамими М. С. [Ибн-Абд-аль-Ваххаб]. Книга единобожия. — М.: Бадр, 1999. — С. 119.

²⁰Одновременное употребление в приложении к христианам двух антонимичных выражений («безбожие» и «многобожие») объясняется тем, что под «безбожием» понимается отсутствие у христиан, по мнению ваххабитов, истинной веры в единого в единственного Бога (Аллаха) при «многобожестве» — наличии веры во многих божеств.

²¹ Программы по изучению шариатских наук. — Разд. «Основы исламского вероучения». — С. 66.

²² Программы по изучению шариатских наук. — Разд. «Хадисы и термины». — С. 62.

²³ Фавзан С. В. Книга единобожия. — Махачкала: Бадр, 1997. — С. 64.

²⁴ Мухаммад ибн Джамил Зину. Исламская акида — вероучение, убеждение, воззрение — по Священному Корану и Достоверной Сунне. — М.: Бадр, 1998. — С. 131.

²⁵ Там же. — С. 65—67.

²⁶ Там же. — С. 68.

²⁷ Фавзан С. В. Указ соч. — С. 58.

²⁸ Там же. — С. 60. См. также: Ибрагим М. А.-А. Установление законов Аллаха. — Махачкала: Бадр, 1997.

²⁹ Тамими М. С. Указ. соч. — С. 97.

³⁰ Программы по изучению шариатских наук / Материалы подготовлены науч. комиссией Ин-та имамов и проповедников М-ва по делам Ислама, вакфов, призыва и ориентации Королевства Саудовская Аравия; 3-е изд.; Пер. и публикация: Российский Фонд «Ибрагим Бин Абдулазиз Аль Ибрагим». — М., 1999. — Разд. «Хадисы и термины» — С. 62.

³¹ Программы по изучению шариатских наук. — Разд. «Жизнеописание Пророка». — С. 25.

³² Там же.

³³ Мухаммад Шакир аш-Шариф. Аль-Альманийя (светский образ жизни) и ее отвратительные последствия. — [Фальсифицированные выходные данные:] Махачкала: Бадр, 1997 [Реально: Шарджа (Объединенные Арабские Эмираты): Dar al Fatah, 1997]. — С. 13—14. То же в электронном виде: Аль-Альманийя (светский образ жизни) и ее отвратительные последствия // Исламский (так! — А. И.) сайт <http://almaidan.narod.ru> (на момент написания статьи брошюра была доступна в Интернете).

³⁴ Тамими М. С. Указ. соч. — С. 68. В настоящее время книга основателя ваххабизма вывешена на многих русскоязычных сайтах в Интернете.

³⁵ См.: Там же. — С. 69.

³⁶ См.: Косач Г. Г. Саудовская Аравия: фетва шейха Салеха бен Мухаммеда аль-Ляheyдана / Ин-т Ближнего Востока [14 сентября 2008 г.] // <http://www.iimes.ru/rus/stat/2008/14-09-08.htm>. Перепечатка на сайте Института религии и политики: <http://i-r-p.ru/page/streamexchange/index-21749.html>.

³⁷ Шейх Албани: «Празднование дня рождения Пророка (а.с.с) не имеет отношения к Исламу» // Кавказ-Центр. — 2008. — 28 сент. (<http://www.kavkazcenter.com/russ/content/2008/09/28/61305.shtml>).

³⁸ См.: Фавзан С. В. Указ. соч.; Башамил М. А. Как мы понимаем единобожие. — Махачкала: Бадр, 1997.

³⁹ Программы изучения шариатских наук. — Разд. «Хадисы и термины». — С. 21.

⁴⁰ Там же. — С. 22.

⁴¹ Исходное значение — «идол», «сатана» (см.: Коран, 39:17). Стало употребляться в смысле «тирания» или просто как *тагут* (любая поисковая система в Интернете даст на слово *тагут* массу файлов), под которым понимается якобы чуждая мусульманам власть. См., например: Что такое тагут? // Ингушетия.Ру. — 2007. — 10 дек. (http://www.ingushetiya.ru/forum_misc/msg_407216_407215.html). В этом материале делается примечательный вывод: «Мы не должны обращаться в тагут за суждением, а также не должны голосовать за них, ибо делая это мы станем вероотступниками» (Там же).

⁴² См. предыдущее примечание.

⁴³ См., например: раздел «Демократия — это религия» (Ад-Димукратыйя дин) в кн.: *Абу-Басир ат-Тартуси (Абд-аль-Муним Мустафа Халима)*. Хукм аль-ислам фи-д-димукратыйя ва-т-та'аддудийя аль-хизбийя (Суждение ислама о демократии и партийном плюрализме): 2-е изд. — [Б. м.], 1420 г. х. Еще: «Тот, кто последовал за демократией, и пожелал его (над: се. — А. И.), тот пожелал для себя другую религию помимо Ислама» (Абу Мухаммад Аль-Макдиси: Это наша идеология // Кавказ-Центр. — 2007. — 10 авг. — <http://www.kavkazcenter.com/russ/content/2007/08/10/52282.shtml>). См. также: Демократия — это религия // Исламский сайт <http://almaidan.narod.ru>. И еще: *Абу Мухаммад Аль-Макдиси*. Демократия — это религия // [Jamaat Shariat.com](http://JamaatShariat.com). — 2007. — 16.06 (<http://www.jamaatshariat.com/ru/content/view/279/34>).

⁴⁴ Ислам против терроризма: Фетвы имамов по вопросам, касающимся тяжких бедствий / Совет муфтиев России, Ассоциация мечетей России; Араб. текст под ред. члена Комитета крупнейших улемов Саудовской Аравии шейха д-ра Салиха бин Фаузана аль-Фаузана; Сост. Мухаммад бин Хусейн бин Са'ид аль-Суфран аль-Кахтани; Пер. с араб. Владимир Абдулла Нирша. — М., 2003. — С. 141.

⁴⁵ Программы по изучению шариатских наук. — Разд. «Основы исламского вероучения». — С. 7, 53—61.

⁴⁶ *Бен Баз*. Необходимость соблюдения Сунны Посланника Аллаха и признание безбожниками тех, кто отвергает ее. — Эр-Рияд: Генер. упр. печати при м-ве Вакуфов, 2000. — С. 35. Выделено мной. — А. И.

⁴⁷ Абу Мухаммад Аль-Макдиси: Это наша идеология // Кавказ-Центр. — 2007. — 10 авг. (<http://www.kavkazcenter.com/russ/content/2007/08/10/52282.shtml>).

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ *Тамими М. С.* Указ. соч. — С. 70.

⁵⁰ *Мухаммад Шакиф аш-Шариф*. Указ. соч. — С. 44.

⁵¹ Там же. — С. 26.

⁵² *Диакон Андрей Кураев*. Как относиться к исламу после Беслана. — М.: Мрежа, 2004.

⁵³ См.: *Игнатенко А.* InterТеррор в России: Улики. — М.: Европа; Ин-т религии и политики, 2005. См. также: «Неправильный “негр” из Беслана» // <http://www.i-r-p.ru/page/stream-event/index-10321.html> [7 января 2007 г.].

⁵⁴ Фетву о предписанности акций «шахидов» издал «муфтий моджахедов Кавказа» Абу-Умар ас-Сайф (о нем ниже; см.: <http://www.i-r-p.ru/page/stream-library/index-2881.html>). Практической подготовкой «шахидов» на территории России занимался саудовец, выпускник Исламского университета им. имама Мухаммада Бен Сауда, имам мечети в Бурейде (Саудовская Аравия) Юсуф Салих Фахд аль-Айри (он же Абу-Марийям, он же Абу-Мухаммад, он же Салах-ад-Дин, он же Абу-Кутайба аль-Макки), который по возвращении из Чечни возглавил филиал «аль-Каиды» в Саудовской Аравии (убит саудовскими службами безопасности в июне 2003 г. неподалеку от саудовского города Хайль). Теория «шахидизма» с учетом чеченского опыта представлена в его работе: *Юсуф аль-Айри. Халь интахарат Хава' ам устухидат?* (Ева [Бараева] покончила с собой или совершила акцию геройского самопожертвования?) // Минбар аттавхид ва-ль-джихад (Кафедра единобожия и джихада — <http://www.alsunnah.info>). — [Б. м.], [б. г.]. Аль-Айри в течение нескольких лет руководил с территории Саудовской Аравии знаменитым в исламистских кругах всего мира интернет-сайтом на арабском языке, который назывался «Центр исламских исследований» (*Марказ ад-дирасат аль-исламийя*), но на самом деле являлся признанным интернет-органом «аль-Каиды», занимавшимся публикацией ваххабитских материалов.

⁵⁵ United States Commission on International Religious Freedom. Policy Focus. Saudi Arabia. Fall 2007 // http://www.uscirf.gov/countries/publications/policyfocus/SaudiArabia_PolicyFocus.pdf. См. также: Center for Religious Freedom and Institute for Gulf Affairs, Saudi Arabia's Curriculum of Intolerance. With Excerpts from Saudi Ministry of Education Textbooks for Islamic Studies, Freedom House, 2006 // http://www.hudson.org/files/publications/CRF_SaudiReport_2006.pdf.

⁵⁶ «For years, the Commission has expressed concern that Saudi government funding and other funding originating in Saudi Arabia have been used globally to finance religious schools, hate literature, and other activities that support religious intolerance and, in some cases, violence toward non-Muslims and disfavored Muslims».

⁵⁷ «This state-driven disregard for freedom of religion not only violates international human rights standards, but also serves to embolden radical Islamists who seek to perpetuate acts of terrorism and other violence on Americans and others around the world».

⁵⁸ «...dissemination of extremist ideology and intolerant literature in Saudi Arabia and its exportation around the World».

⁵⁹ Ваххабизм не является преступным религиозным течением, полагают в США // Сайт «Мир религий». — 2003. — 19 дек. (<http://www.regio.ru/news/7111.html>).

⁶⁰ USCIRF Responds to Parents of Islamic Saudi Academy Students. Dec. 21, 2007 // http://www.uscirf.gov/mediaroom/press/2007/december/122107_parents_islamic_students.html.

⁶¹Улемы Аль-Азхара осудили псевдосалафитскую пропаганду: За 30 лет на нее потрачено 87 млрд. \$ // Ислам.Ру. — 2008. — 1 окт. (<http://www.islam.ru/rus/2008-10-1/?single=23021>).

⁶²См.: *Игнатенко А.* Убийственная благотворительность // Отецеств. записки. — 2006. — № 4 (31) (<http://i-r-p.ru/page/stream-trends/index-9774.html>).

⁶³Газета.Ру. — 2007. — 4 дек., со ссылкой на Reuters (http://www.gazeta.ru/news/lenta/2007/12/04/n_1148900.shtml). Подавляющая масса этих сайтов — на арабском языке, но есть и на английском, французском и других языках.

⁶⁴Сайт «аль-Ихлас», ноябрь 2007 г. (<http://www.ekhlaas.ws/forum/showthread.php?t=103397>).

⁶⁵Совет высших (великих) улемов — созданное королем Фейсалом в 1971 г. государственное учреждение для проведения регулярных еженедельных консультаций по религиозно-правовым вопросам.

⁶⁶*Айман аз-Завахифи.* Ат-Табри'а. Рисалья фи табри'а умма аль-калям ва-с-сайф мин манкаса тухма аль-хавр ва-д-ду'ф (Оправдание. Трактат об оправдании народа пера и меча от обвинения в упадке духа и слабости) [2008 г.]. — С сайта «аль-Ихлас».

⁶⁷См.: Кредо ваххабита / Публ. А. А. Ярлыкапова // Вестн. Евразии. — 2000. — № 3.

⁶⁸Они были и остаются готовы издать фетву по мобильному телефону (услуга стоит 50 долл.). Списки телефонов ваххабитских улемов в Мекке, Эр-Рияде, Джидде есть в Интернете: <http://www.a5a5.com/hawtf.html>, еще — <http://www.raddadi.com/hatif.htm>. В Интернете же имеется очень большое количество сайтов ваххабитских улемов с электронными «почтовыми ящиками» — см., например, один из списков таких сайтов — <http://saaid.net/Warathah/index.htm>.

⁶⁹*Kaplan D. E.* The Saudi Connection: How billions in oil money spawned a global terror network // U. S. News and World Report. — 2003. — Dec. 15 (<http://www.usnews.com/usnews/issue/031215/usnews/15terror.htm>; http://www.usnews.com/usnews/news/articles/031215/15terror_11.htm).

⁷⁰Улемы Аль-Азхара осудили...

⁷¹См.: *Игнатенко А.* Вашингтон и Эр-Рияд: союз против ваххабизма: Исламистская идеология нетерпимости в конце концов обернулась против Саудовской Аравии, распространявшей ее по всему миру // Независимая газ. — 2004. — 13 февр. (http://www.ng.ru/ideas/2004-02-13/11_vakhabism.html). Перепечатка на сайте Института религии и политики: <http://i-r-p.ru/page/stream-library/index-2236.html>.

⁷²См. подробно: *Игнатенко А.* Исламизация по-чеченски: Использование религии в качестве политического инструмента может стать западней для нынешних руководителей республики // Независимая газ. — 1997. — 20 нояб. Перепечатка на сайте Института религии и политики: <http://i-r-p.ru/page/stream-library/index-20648.html>.

⁷³ См. подробно: *Игнатенко А.* Мусульманская самозащита от ваххабизма: Антиваххабитский закон, принятый в Дагестане, — попытка решить острую общественную проблему общероссийского масштаба // *Независимая газ.* — 1999. — 1 дек. (http://www.ng.ru/style/1999-12-01/16_protection.html). Перепечатка на сайте Института религии и политики: <http://i-r-p.ru/page/stream-library/index-2298.html>.

⁷⁴ См., напр.: *Мовлиев М.* Ислам срывает маску с экстремизма // *Сердало [Назрань]*. — 2007. — 25 янв. Перепечатка на сайте Института религии и политики: <http://www.i-r-p.ru/page/stream-document/index-11308.html>; Совет Улемов ЦДУМ разработал список религиозных трудов, «соответствующих духу» «традиционного» российского ислама // Центр «СОВА». — 2005. — 31 марта (обновлено 4 апреля 2005 г.) (<http://religion.sova-center.ru/events/13B74CE/14C8529/533CFCE>).

⁷⁵ Информация о размещении Министерством юстиции Российской Федерации материалов в соответствии со статьями 9, 10 и 13 Федерального закона «О противодействии экстремистской деятельности» // <http://www.minjust.ru/index.php?id4=61>. Перепечатка на сайте Института религии и политики: <http://www.i-r-p.ru/page/stream-event/index-20646.html>.

Российский буддизм в оправе гражданского общества

■
ЕЛЕНА ОСТРОВСКАЯ

Настоящая статья посвящена трем аспектам функционирования буддизма в российском гражданском обществе: формированию нового социального феномена вероисповедной идентичности «российский буддист», выявлению противоречий и трудностей возрождения буддизма как одной из традиционных религий народов нашей страны и анализу процесса буддийского ренессанса в Бурятии, Калмыкии и Туве.

Как профессиональный социолог религии и востоковед-буддолог я намеренно исключаю из сферы рассмотрения аморфные феномены массовой культуры, связанные в той либо иной степени с буддийской тематикой. Безусловно, эта тематика присутствует в современном русскоязычном литературном потоке, в произведениях изобразительного искусства, в социокультурных практиках (парамедицинской психотерапии и целительстве, популярной астрологической прогностике, в дизайне, в программах зарубежных туристических маршрутов, популярных среди наших соотечественников, в феноменах молодежной субкультуры).

Разумеется, буддийские мотивы в отечественной массовой культуре представляют определенный интерес. Однако, на мой взгляд, в свете недавних событий, связанных с волнениями в Тибете и демонстрацией конфликтности глобальной коммуникативной сети тибетского буддизма необходимо сосредоточиться на тех вопросах, которые до сих пор не получили объективного аналитического освещения в общественном дискурсе. Будучи

исследователем, а не идеологически ангажированным сторонником буддийского традиционализма или обновленчества, я попытаюсь вскрыть комплекс проблем, связанных с вхождением определенной части российских буддистов в глобальную коммуникативную сеть, созданную тибетской диаспорой.

Современная буддийская община России

Эта община начала складываться на рубеже 1980—1990-х годов, когда на высшем политическом уровне в СССР был поставлен вопрос о построении правового государства и гражданского общества. Именно в тот период наметился курс на возрождение религий и этнических верований народов России, была разрешена миссионерская практика (в том числе и с зарубежным участием) и введено правовое обеспечение деятельности религиозных объединений. После распада СССР демократическая политико-правовая парадигма функционирования религий в обществе способствовала оформлению нового социального феномена вероисповедной идентичности — «российский буддист». Добровольная вероисповедная самоидентификация гражданина в качестве буддиста служит одновременно необходимым и достаточным основанием для его практического причисления к современной буддийской общине России. Эта большая социальная группа развивает свою религиозную активность в третьем секторе общества — в независимых гражданских организациях (НГО), неправительственных и некоммерческих. В терминах научного дискурса о гражданском обществе современная буддийская община России должна квалифицироваться как ассоциация на основе единства мировоззренческих ценностей.

Религиозные ценности, объединяющие всех буддистов (в том числе и российских), — это Будда (Учитель), Дхарма (Учение) и Сангха (символическая община Просветленных, т. е. совокупности буддийских святых). Внутри буддизма никогда не проводилось разделения на

ортодоксию и ереси. Еретиками признаются лишь те, кто отрицает указанную триаду ценностей, не верует в безотносительную реальность добра и зла и в закон кармы, согласно которому добрые и злые деяния неизбежно приводят к соответствующему новому рождению.

Буддизм всегда существовал и существует ныне в виде школ и направлений, исторически закрепившихся в различных странах. Поэтому о создании единой мировой буддийской организации вопрос никогда не ставился. Каждая школа представляет собой определенную буддийскую субтрадицию. Она функционирует в той конкретной социокультурной форме, которая соответствует бытию этноса, исповедующего данную религию.

В России каноническими буддийскими территориями являются Бурятия, Калмыкия и Тува. Населяющие их народы заимствовали тибетскую форму буддизма, которая в дальнейшем приобрела соответствующие социокультурные признаки, обусловленные этнической и социально-политической спецификой бурят, калмыков и тувинцев.

Однако современная буддийская община далеко не исчерпывается бурятскими, калмыцкими и тувинскими компонентами. В ее состав входят многообразные НГО, созданные в различных регионах нашей страны конвертитами (новообращенными буддистами) славянского, тюркского, угро-финского, еврейского происхождения. Наиболее значительна концентрация таких НГО в российских мегаполисах.

Конвертитские НГО весьма различаются по принадлежности к буддийским субтрадициям, среди которых преобладают импортированные в Россию на рубеже 1980—1990-х годов из дальнего зарубежья — Японии, Китая, Непала, Вьетнама, Италии, Дании, Великобритании, Польши, Германии, Франции, а также из тибетской диаспоры на территории Индии.

В современной буддийской общине России сосуществуют традиционные формы религиозных объединений и обновленческие организации, зарегистрированные НГО и религиозные группы, не подлежащие юридиче-

скому оформлению. Все они более или менее активно заявляют о себе в третьем секторе российского общества и вносят посильный вклад в сферы духовной, социальной и политической жизни.

Но проблема состоит в том, что буддизм на канонических территориях претерпел значительную этнизацию, а потому иноэтнические конвертиты зачастую расцениваются духовенством в Бурятии, Калмыкии и Туве как экзотические чудачки, а не равноценные единоверцы. Не слишком серьезно относятся к буддийским конвертитским НГО и власти, приравнивая их к своеобразным клубам по интересам. Определенную опасность в деятельности таких НГО усматривают и некоторые деятели Русской православной церкви. Например, диакону Андрею Кураеву принадлежит неоднократно оглашенный им в СМИ афоризм: «Тень Нирваны надвинулась на Россию».

Вклад российских буддистов в строительство гражданского общества

Современная буддийская община России во всем многообразии своих организационных форм воспроизводится на базе добровольных неправительственных некоммерческих организаций (НГО) и религиозных групп. Следует отметить, что фундаментальные буддийские ценностные доминанты — отвержение любых форм насилия, религиозная, этнокультурная, расовая, социальная, гендерная толерантность, миротворчество, неприятие любых форм деспотизма, стремление к согласованию религиозной и научной картины мира, признание за человеком права на свободу выбора — вполне сочетаются с ценностями гражданского общества. Открытое прокламирование буддийских ценностей осуществляется по трем направлениям: его адресатами выступают общество, государство и международное сообщество. Так, факт открытой самоидентификации индивида в качестве буддиста свидетельствует о характерном для современной буддийской общины России

стремлении внедрять в жизнь закон о свободе совести в качестве открытой гражданской позиции. Подчеркну, что российские буддисты и прежде, в советский период, пытались активно участвовать в демократизации духовной жизни, опираясь на зафиксированный в Конституции страны закон о свободе совести. Так, в конце 1960-х — начале 1970-х годов открыто заявила о себе община буддийского учителя Б. Д. Дандарона (1914—1974), в состав которой входили наряду с бурятами русские, белорусы, эстонцы, евреи, латыши и литовцы. Однако, несмотря на номинальное правовое обеспечение свободы совести, власти были готовы мириться с открытым позиционированием буддийской идентичности только со стороны тех граждан, которые являлись по этническому происхождению бурятами, калмыками или тувинцами. Представители прочих этносов, пытавшиеся объявить себя буддистами, воспринимались властями как потенциально опасный подрывной элемент. Община Дандарона была в 1972 г. разгромлена — против ее основателя было сфабриковано уголовное дело, члены подверглись репрессивным общественным воздействиям с применением карательной психиатрии¹, а эксперты из числа ученых-востоковедов оказались вынуждены надолго позабыть о перспективе должностного роста по месту работы.

Российскому правовому государству адресуется сообщение о социальной бесконфликтности и толерантности буддийских религиозных ценностей, но вместе с тем и о готовности контролировать деятельность государственных структур в различных областях внутренней и внешней активности (духовная жизнь, экономика, образование, экологическая политика, реформирование Вооруженных сил, коррекция позиции государства в сфере внешней политики).

Международное сообщество ставится российскими буддистами в известность о степени либерализации и демократизации религиозной жизни в нашей стране, о солидарности буддийских НГО с базовыми ценностями гражданского общества, о готовности легитимно от-

стаивать права человека в России и за ее пределами. Социальное воспроизведение буддийских ценностей осуществляется не только в деятельности НГО, функционирующих внутри страны, но и через участие российских буддистов в международных организациях.

Так, Буддийская традиционная сангха России (БТСР) во главе с пандито хамбо-ламой Д. Б. Аюшеевым входит в состав Президентского совета по вопросам религиозных организаций. Эта организация декларирует ценности этнокультурной толерантности, веротерпимости, стремление к расширению межрелигиозного диалога и сотрудничества. Д. Б. Аюшеев является также вице-президентом «Азиатской буддийской конференции за мир» и представляет российских буддистов в Межрелигиозном совете России. Одним из важнейших аспектов деятельности БТСР является практическое воплощение миротворческой позиции буддизма и поддержание открытого внутривосточного и международного диалога религий по вопросам мира, прав человека, свободы совести и вероисповедания.

Яркой иллюстрацией экологического направления деятельности буддийских НГО являются бурятские и калмыцкие объединения: религиозный центр «Ахалар», Объединение буддистов Калмыкии, Дхарма-центр Калмыкии.

Возникшие в российских мегаполисах ячейки общества «Друзья Тибета» занимаются пропагандой религиозно-просветительской и миротворческой миссии Далай-ламы XIV в пространстве глобального мира, устраивают акции в поддержку тибетского этнического меньшинства в КНР и активно заявляют себя правозащитниками. Дхарма-центры последователей школы тибетского буддизма карма-кагьюпа объединяют молодежь в борьбе против наркотиков и любых форм насилия включая международный терроризм.

Отдельно следует отметить вклад женского буддийского движения. В 1990-х годах бурятские буддистки-мирянки обратились к опыту своих монгольских сестер

по вероисповеданию, которые приняли активное участие в деле создания женских монастырей. Кроме женских буддийских монастырей (дацанов) и монашеских общин получили развитие различные гендерно ориентированные дхарма-центры и общины, в которых культивируется равноправие полов в социорелигиозном аспекте. Бурятские монахини организовывали курсы по буддийской философии для всех желающих, а также способствовали приездам монгольских женщин-лам участия в совместных ритуальных службах (хуралах)².

Усилиями бурятских монахинь и мирянок созданы НГО, неукоснительно проводящие в жизнь одну из центральных ценностных доминант буддизма — постулат равенства духовных возможностей женщин и мужчин. Кроме того, бурятские монахини и мирянки наладили тесное сотрудничество с международной организацией «Сакьядхита», нацеленной на практический аспект гендерного равноправия в национальных буддийских общинах — на создание равных возможностей для получения религиозного образования, для продвижения по вертикали социорелигиозных статусов, а также на укрепление положения женщины в социально-политической, хозяйственно-экономической, профессиональной и брачно-семейной сферах. Кроме того, женские буддийские НГО Бурятии занимают отчетливую миротворческую позицию как внутри страны, так и за ее пределами. Символическим выражением этой позиции явилось строительство ступы «Мир», возведенной на берегу озера Байкал благодаря активности насельниц бурятского женского дацана. Ступа была возведена как ответ на акты вандализма в Афганистане и терроризма в США.

Подводные камни буддийского возрождения

Однако в целом итоги взятого в 1990-е годы курса на религиозное возрождение народов России обнаружили применительно к российскому буддизму целый ряд серъ-

езных проблем. Общественность Бурятии, Калмыкии, Тувы с большим энтузиазмом включилась в этот процесс, внерефлексивно полагая, что в гражданском обществе России должна и может возродиться традиция, существовавшая на канонических буддийских территориях царской России. Но неучтенными оказались немаловажные обстоятельства.

Во-первых, Бурятия и Калмыкия вошли в состав Российской империи как инородческие территории, население которых не являлось религиозно однородным. Наряду с буддизмом в этих регионах продолжали воспроизводиться архаические анимистические культы. Функционирование буддийских социорелигиозных институтов регламентировалось имперским политико-правовым укладом. Носители буддизма рассматривались самодержавной политической властью как подданные империи — инородцы буддийского вероисповедания, а приверженцы анимистических культов — как язычники. Русская православная церковь квалифицировала инородцев-язычников в качестве своего миссионерского поля, хотя насильственная христианизация не практиковалась³.

Войдя в состав Российской империи, буряты и калмыки объективно оказались перед необходимостью осмысления идеологических оснований национальной консолидации и этнической идентичности, поскольку их дальнейшее существование протекало в рамках полиэтничного и мультикультурного имперского социума. Именно буддизм давал шанс каждому из этих двух народов исторически закрепить свою национальную специфику, так как в Российской империи практиковалось терпимое отношение к иноверцам — последователям мировых религий. А поэтому буддизм и был институционализирован на имперских территориях, населенных бурятами и калмыками, как национальная религиозная идеология, а не одна из этнорелигиозных традиций.

Как для бурят, так и для калмыков осознание себя народом — политической и этнокультурной общностью осуществлялось через институционализацию буддийской

модели социума. В период с XVIII по начало XX в. в обоих регионах формировались собственные уникальные социокультурные формы функционирования четырех базовых социорелигиозных институтов, образующих эту модель, — монашество, «мир», религиозное образование и религиозный реципрок.

Важно учитывать, что строительство буддийского общества в Бурятии и Калмыкии происходило помимо политического и правового патронажа со стороны Тибета. Тибетский вариант буддийской модели общества и политико-правовая опора тибетобуддийской теократии играли в этом процессе роль прототипа и не более того.

Применительно к Туве следует говорить о принципиально ином способе институционализации буддизма — в качестве одной из этнорелигиозных традиций наряду с шаманизмом. Социокультурное оформление тувинского буддизма происходило долгое время вне России, под непосредственным контролем маньчжурской династии, в силу чего буддийские социорелигиозные институты изначально складывались в Туве под тибето-монгольским патронажем. Социорелигиозная иерархия в среде тувинских буддистов воспроизводилась в усеченном виде, поскольку высшие религиозно-идеологические статусные позиции занимали монгольские и тибетские монахи. Тува вошла в состав Российской империи довольно поздно, лишь в 1914 г., а после ее исторического краха преобразовалась в 1921 г. в Народную Республику Танну-Тува под покровительством Советской России. В период политической зависимости от маньчжурской династии перед тувинцами стояла проблема сохранения этнической идентичности, а вопрос о национальной идентичности возник в Туве только в 1920-х годах. Именно поэтому национальная тувинская модель воспроизведения буддизма приобрела отчетливые контуры именно в советский период.

Во-вторых, воспроизведение буддийской модели общества⁴ осуществлялось в Российской империи в соответствии с воспринятой из Тибета традицией, согласно которой монастыри и духовенство материально обеспе-

чивались за счет хозяйственно-экономической деятельности буддистов-мирян, проживавших на подмандатных монастырях территориях. Социально-экономические и идеологические преобразования, осуществленные в советский период, разрушили традиционный способ материального обеспечения монастырей и духовенства. Монастыри утратили свои подмандатные территории и могли пользоваться только добровольными пожертвованиями, не связанными напрямую с типом хозяйственной деятельности мирян и локализацией их проживания. Поэтому численность монастырей минимизировалась.

В-третьих, в Бурятии и Калмыкии социально-политическая стратификация и иерархия социорелигиозных статусов воспроизводились и функционировали под контролем представителей российской имперской администрации и регламентировались соответствующей документацией². Чиновничеству на местах вменялось в обязанности ограничивать численность монастырей, количество насельников, регулярно инспектировать воспроизводство иерархии социорелигиозных статусов, собирать сведения о характере религиозных практик. Имперская администрация стояла на страже полной независимости буддийских иерархов Бурятии и Калмыкии от какого-либо влияния со стороны тибетской теократии. Религиозным главой бурятских буддистов являлся хамбо-лама, а калмыцких — шаджин-лама. Ни тот, ни другой не подчинялись далай-ламе и проводили собственную религиозную политику.

Совершенно иначе обстояло дело в Туве. По причине политической зависимости Тувы от Китая и Монголии тувинские буддисты не имели своего религиозного иерарха и не создали религиозной иерократии.

Несмотря на то что на канонических буддийских территориях России доминировали местные последователи тибетской школы гелугпа, которую возглавлял в Тибете далай-лама, имперская администрация в целях профилактики сепаратистских тенденций не только поощряла господство бурятских и калмыцких буддийских иерар-

хов, но и не препятствовала функционированию других школ тибетского буддизма⁵. И в Бурятии, и в Калмыкии были собственные лидеры школы гелугпа и продолжали развиваться другие школьные традиции⁶. Такой анти-сепаратистский подход сохранился и в советское время, что выразалось, в частности, в создании Центрального духовного управления буддистов (ЦДУБ).

Попытки возродить в 1990-х годах систему буддийских социорелигиозных институтов по образцу их функционирования в Российской империи были заведомо обречены на неудачу ввиду несовместимости этого образца с принципами европейского гражданского общества и правового государства. Дело в том, что в царской России приверженность буддийскому вероисповеданию выступала разновидностью религиозной идентичности инородческих подданных самодержавной православной империи, а не граждан федеративной светской республики, свободных в своем мировоззренческом выборе. Для инородцев единственным каналом вертикальной социальной мобильности на государственном уровне являлось принятие православия — официальной имперской религии. Существовавший в царской России политико-правовой уклад гарантировал возможность воспроизведения буддийской модели общества в пределах территорий проживания бурят и калмыков, где над инородцами-буддистами господствовали местные религиозные иерархи. В противовес этому в гражданском обществе и правовом государстве светские власти не выступают в роли гаранта сохранения традиционных социорелигиозных отношений, так как вероисповедная идентичность и участие в воспроизводстве социорелигиозных институтов являются частным делом свободной личности, проявляющей независимую гражданскую активность в сфере духовной жизни. Законодательная, исполнительная и судебная ветви власти обязаны предоставить гражданам лишь гарантии соблюдения закона о свободе совести и права на создание добровольных религиозных объединений и обеспечить профилактику дискриминации по религиозной принадлежности.

В оправе современного гражданского общества буддизм следовало рассматривать как одну из религий, исповедуемых гражданами России по свободному волеизъявлению. А это, в свою очередь, обесценивало поиски в историческом прошлом страны того образца социального функционирования буддизма, который подлежит возрождению. Российским буддистам предстояло осуществить социокультурную инновацию — определить легитимные в гражданском обществе источники финансирования монастырей и религиозных образовательных центров, способы пополнения численности монашества, активизировать миссионерско-проповедническую деятельность, не выходя за рамки закона о свободе совести и не нарушая принципы религиозной толерантности. Кроме того, необходимо было преодолеть пережитки этнизации буддизма, т. е. признать иноэтническую конвертацию как закономерное для мировой религии явление.

Концептуальное решение этих проблем так и не было найдено. Идеиный вакуум заполнился обращением к опыту функционирования тибетского буддизма в глобализирующемся мире⁷, причем к опыту весьма неоднозначному и политически конфликтному.

Бурятия: религиозная схизма

Попытки возрождения буддизма в качестве традиционной религии бурят и калмыков приобрели в 1990-х годов характер легитимного фасада, за которым реальный процесс институционального и организационного оформления религиозной идентичности развернулся в двух контрадикторных направлениях. Манифестация принадлежности к буддизму выступала и для бурят, и для калмыков основой этнонациональной консолидации и регионального политического самосознания. Но в то же самое время она начала использоваться в виде ключа доступа в глобальную коммуникативную сеть тибетского буддизма, транснациональную по составу.

Показательной в данном контексте является, на мой взгляд, схизма религиозной идентичности, прослеживаемая в парадоксальном стремлении бурятских, калмыцких и тувинских буддистов сохранить собственную социокультурную вероисповедную специфику и одновременно отождествиться с институциональными и организационными формами функционирования тибетского буддизма в глобальной коммуникативной сети.

Однако не менее парадоксально эта схизма представлена в зеркале общественного и научного дискурса. Процессы социокультурного и политического оформления буддийской идентичности в Бурятии, Калмыкии и Туве осмысляются преимущественно в терминах борьбы антиквированной традиции и инновации, как если бы некая традиционная форма религиозности противостояла тенденциям обновления. В качестве характерных иллюстраций подобной борьбы обычно приводятся примеры конкурентного соперничества представителей «традиционного буддизма» и сторонников реформирования буддийской организации. Так, применительно к Бурятии принято указывать на те аспекты деятельности хамбо-ламы Д. Б. Аюшеева, которые дважды спровоцировали раскол ЦДУБ и послужили причиной изменения названия этой организации, именуемой ныне Буддийская традиционная сангха России. Хамбо-лама Аюшеев изображается, как правило, консервативным выразителем идей национального и религиозного возрождения бурят, сторонником бурятского варианта буддийской идентичности, бурятского языка в литургиях, бурятской парадигмы буддийской образованности. И негативная интонация таких оценок тем более удивительна, что речь-то идет о возрождении буддизма в Бурятии, а не в освобожденной от диктатуры Пол Пота Камбодже. Хамбо-лама Аюшеев подвергается тяжким поношениям и за критику шаманизма (что, строго говоря, подобает его сану), и за неукоснительную лояльность федеральной политике России, как если бы именно нелояльность служила гарантией религиозного ренессанса.

Антиподом хамбо-ламе в дискурсе о возрождении буддизма в Бурятии выставляется молодой лама Илюхинов, бывший послушник Иволгинского дацана, выученик тибетского наставника Пакула Ринпоче, участник демократического движения 1980-х годов, кандидат в депутаты Государственной думы от демократических сил в 1996 г. В заслугу этому демократически мотивированному буддийскому лидеру-обновленцу ставятся акты религиозной конфронтации: возглавленный им в 1998 г. раскол Буддийской традиционной сангхи России и создание противостоящего ей Духовного управления буддистов Российской Федерации. Столь же высоко оцениваются и его приверженность идеям движения Римей, и стремление представлять от лица бурятской интеллигенции, увлеченной буддийской философией и медитацией.

Научные и политологические обследования процесса возрождения буддизма в Бурятии сводятся к детальным пересказам противостояния между Аюшеевым и Илюхиновым, к рассуждениям типа «национальный бурятский буддизм versus полиэтничный буддизм западного образца» или «буддийская идентичность versus националистические движения». Между тем суть проблемы остается вынесенной за скобки. Да и нелепо было бы ожидать иного, поскольку критерии экспертного анализа разворачивающихся событий весьма и весьма туманны. И действительно, трудно выбрать адекватный критерий в ситуации амбивалентного соседства тенденции концептуально не осмысленного религиозного возрождения с процессом строительства гражданского общества и суверенной демократии.

Так, с точки зрения воспроизводства традиции возглавленный Илюхиновым раскол сангхи — это деяние злостного еретика, совершившего, согласно буддийскому религиозному кодексу смертный грех, наказание за который должно наступить уже в этой жизни. Не лучше выглядит в зеркале традиции и демократический активизм ламы Илюхинова, несовместимый с идеологией внесек-

тарного религиозного движения Римей, основной целью которого выступало сохранение разнообразных буддийских практик и взаимное укрепление религиозной учености различных школ.

Однако в оправе гражданского общества на первом плане оказывается именно борьба за демократизацию духовной жизни, а не дисциплинарный кодекс той либо иной религии. Раскольничество, походы во власть, агрессивное представительство интересов отдельных групп становятся в новой системе координат вполне достойными средствами независимого гражданского взаимодействия в третьем секторе общества. Хотя лама Илюхинов выглядит геройски в контексте такого взаимодействия, объективным результатом его активности является консолидация носителей глобальной тибетобуддийской идентичности и полная сумятица в головах локально скованных традиционалистов — обитателей бурятской глубинки.

В ракурсе гражданского взаимодействия безусловным достижением бурятского борения за демократизацию духовной жизни выступает умножение Дзогчен-общин, провозглашающих своим учителем Намкахая Норбу, тибетского эмигранта, квартирующего в Италии, или Б. Дандарона, дважды репрессированного в советский период: первый раз по обвинению в приверженности панмонголизму, второй — по сфабрикованному уголовному делу. Столь же респектабельно выглядит и создание первого в России (четвертого в мире) буддийского женского монастыря, находящегося под духовным водительством далай-ламы.

В рамках европейских концепций гражданского общества и деятельность хамбо-ламы Аюшеева по укреплению бурятского буддизма, и активность вновь возникших в Бурятии буддийских НГО оказываются равноценными, поскольку вносят свой вклад в формирование свободно избранной вероисповедной идентичности граждан. Другое дело, что идентичность эта схизматична. В своем национально ориентированном варианте она вполне соответствует положениям Конституции России

о возрождении «исторических» религий. Но хотелось бы поинтересоваться у авторов Конституции и у критиков хамбо-ламы Аюшеева: а что именно надлежит возрождать, если в историческом анамнезе имеется национально заточенная буддийская идентичность подданных Российской империи, практика поставления местных религиозных иерархов и жесткой подотчетности имперским властям? Уместен и другой вопрос: имеется ли в прошлом «традиционного буддизма» Бурятии хотя бы один типологический штрих, свидетельствующий о политической и социокультурной ориентированности на идеалы и принципы гражданского общества в его западноевропейском варианте? В каком далеком историческом прошлом бурят как этноса принятие буддизма ставилось в связь с готовностью новообращенного радесть о политических судьбах тибетского народа и административно-территориальной независимости Тибета?

Рассмотрим некоторые конкретные примеры схизмы. Вновь созданный в Бурятии женский буддийский монастырь, возникший по инициативе организации буддисток-мирянок во главе с Д. Цыденовой, — яркий пример результатов деятельности религиозной НГО. Гражданские векторы активности данной организации — благотворительность и социальная работа. Решение о создании буддийского женского дацана Зунгон Дарджалинг было принято в 1992 г., когда Бурятию посетил Далай-лама XIV. Во время этого «пастырского» (как принято обозначать его в прессе) визита он встретился с активистами религиозных организаций и порекомендовал открыть буддийский женский центр в целях сохранения мира и согласия, поскольку именно такой центр поможет обрести спокойствие в обществе. Отмечу, что деятельность бурятских буддисток-мирянок напрямую связана с двумя единичными международными НГО — Фондом сохранения традиций Махаяны и Международной ассоциацией женщин-буддисток «Сакьядхита». И все, казалось бы, хорошо обстоит с Зунгон Дарджалингом, если бы не схизма: насельницы заявляют себя «аполитичными», но при этом

выступают в поддержку президента Бурятии, позиционируют свою обитель как бурятский женский дацан, а подотчетны тибетскому духовному лидеру — Далай-ламе XIV. Последнее выглядит гротескным новшеством даже в контексте неудержимо расширяющейся глобализации религий — ведь до сих пор ни в одной из буддийских стран местные монастыри не претендовали на зарубежный религиозный патронаж. Например, ни один созданный тибетскими учителями монастырь не требовал духовного руководства со стороны буддийских лидеров Камбоджи, Таиланда, Японии или какого-либо иного иноземного государства. Но бурятские монахини не постеснялись оказаться пионерками в этом беспрецедентном деле.

Аналогичный схизматический пример являют собой и бурятские объединения Дзогчен, лояльные Намкхаю Норбу. В религиозоведческих и этнологических работах отечественных авторов такие объединения объявляются коллективными пропагандистами буддийских ценностей, организациями, пополняющими палитру современного бурятского буддизма⁹. Но так ли верны подобные оценки? Тибетский эмигрант Намкхай Норбу, занесенный когда-то попутным ветром в Италию, получил известность благодаря знакомству с исследователем буддизма Дж. Туччи. В 1970-х годах Намкхаю Норбу, прочно закрепившемуся на родине Данте и Петрарки, пришлось на ум создать нечто наподобие групп по медитации и йоге для европейцев. Вскоре новоявленный гуру обрел желанную аудиторию. И сам он, и его последователи всегда подчеркивали, что Дзогчен не является школой тибетского буддизма и вообще не должен рассматриваться в качестве некоего самостоятельного явления религиозной жизни. Такая трактовка вполне оправдана и с буддологической, и с социологической точек зрения. Дзогчен исторически представлял одну из ветвей религиозных практик тибетобуддийской школы ньян-мапа. Позднее он был заимствован и другими школами. Создание на Западе Дзогчен-общин, лояльных Намкхаю Норбу, происходило в 1970-х годах, во времена бума ре-

лигиозных и квазирелигиозных движений, подводимых социологами под общую рубрику «религии Новой Эры» («Нью Эйдж»). Ценностные ориентиры, предложенные Намкхаем Норбу своим последователям, неоригинальны — они воспроизводят базовую риторику большинства движений «Нью Эйдж», таких как Церковь унификации Муна, Новые пятидесятники, сообщества трансперсоналогов и т. п. По своей сути они слабо согласуются с буддийской доктриной и этикой, абсолютно индифферентны как к судьбам бурятского и российского буддизма, так и к судьбам тибетской диаспоры в Индии. Вместе с тем Дзогчен-общины, появившиеся в Бурятии в период религиозного ренессанса, квалифицируются именно в качестве феномена буддийского возрождения.

Примеры религиозной схизмы, разъедающей вероисповедную идентичность бурятских буддистов, свидетельствуют лишь об одном — о концептуальном аспекте возрождения буддизма никто не удосужился поразмыслить серьезно. И нерешенность этой главной проблемы продолжает порождать конфликты, для профилактики которых эксперты не имеют адекватного аналитического инструментария.

Калмыкия: поиски «исторического буддизма» в тибетской и калмыцкой диаспорах

Обратимся теперь к анализу буддийского возрождения в Калмыкии. Подлинный ренессанс калмыцкого буддизма принято связывать с президентством Кирсана Илюмжинова, выпускника Московского государственного института международных отношений. Как подчеркивают все без исключения аналитики, именно благодаря пятнадцатилетним недюжинным усилиям этого политического лидера возродился национально-буддийский дух калмыцкого народа, были отстроены монастыри и ступы, направлены десятки и сотни молодых людей на обучение в религиозные центры тибетской диаспоры на тер-

ритории Индии, чтобы сделаться в будущем цветом калмыцкого монашества. Илюмжинов установил теснейшие контакты с Далай-ламой XIV и его ближайшими сподвижниками в борьбе за продвижение идей буддийской духовности и гуманизма в глобальном мире.

Казалось бы, какие вопросы возможны к этой лубочной картинке религиозного благолепия? Подобно исторически известным буддийским царям-чакравартинам — индийцу Ашоке, тибетцам Сронцанганпо, Тисрондецану, Ралпачану — калмыцкий президент оказывает всемерную политическую, экономическую, прозелитическую поддержку укоренению буддизма в Калмыкии. Однако не будем забывать, что этот героический подвижник веры, облеченный государственной властью, развивает свою активность в наши дни, а не в III в. до н. э. или VII в. н. э. История уже состоялась, и калмыцкий народ располагает не только письменностью, но и опытом революционной смены политического строя, опытом гражданского раскола в обществе, насильственной депортации части населения, эмиграции и крепкими связями с диаспорой в Америке. Учитывая это, говорить о президенте Илюмжинове и его роли в буддийском возрождении калмыков следует не в эпическом ключе, а в терминологии современной научной дискуссии по проблемам детерриторизированных этнических сообществ, судеб старых и новых диаспор и геополитических функций глобальных этнорелигиозных коммуникативных сетей.

Под указанным углом зрения уместно начать анализ с 1988 г., времени регистрации в Калмыцкой АССР первого буддийского религиозного объединения. Фундамент нынешнего буддийского возрождения был заложен именно в тот период, когда об СНГ еще никто не ведал, а о суверенной демократии и гражданском обществе российского образца задумывались лишь в узких кругах амбициозных интеллектуалов. В 1988 г. в Элисте открылся первый «молельный дом», настоятелем которого стал приехавший из Бурятии лама Туван Дорджи, а тремя годами позже возникло Объединение буддистов Калмыкии. На пер-

вой официальной Конференции буддистов Калмыкии и Астраханской области был утвержден его устав, а Туван Дорджи избран верховным иерархом — шаджин-ламой калмыцкого народа.

В доступных широкому читателю источниках о факте пребывания бурятского ламы из Иволгинского дацана на посту шаджин-ламы Калмыкии, как правило, даже не упоминается. А поэтому едва ли кому-то придет в голову поинтересоваться, в силу каких причин и обстоятельств легитимно избранный Туван Дорджи уже в 1992 г. был столь же легитимно смещен со своего поста, а занял его место калмык Тэло Тулку Ринпоче, гражданин США, выученик и ставленник Далай-ламы XIV. И произошло это не ввиду страстного желания свободолобивых калмыков выйти из-под гнета бурятских иерархов — бурятский и калмыцкий народы не имели повода для соперничества ни в этнонациональном самоопределении, ни в буддийском вероисповедании. И тот, и другой этносы восприняли буддизм в его тибетской версии и создали собственные социокультурные формы этой религии. Не было между ними и территориальных конфликтов. Для понимания происходившего уместно вспомнить о визите в Калмыкию в 1991 г. далай-ламы XIV. Сопровождал его святейшество ни кто иной, как скромный и безвестный тогда Тэло Тулку Ринпоче. В период посещения калмыцкой земли Далай-лама XIV в числе прочего освятил место будущего храма Буддийского величия Сякусен-Сюме, дал религиозные наставления народу и отбыл восвояси. Но результат этого визита превзошел самые смелые ожидания — калмыцким буддистам понадобился всего лишь год, чтобы дистанцироваться от дела возрождения буддизма «традиционного», т. е. связанного с ЦДУБ, с необходимостью выстраивания отношений с федеральными властями, с проблемами восстановления религиозного образования, позволяющего за счет национальных кадров воспроизводить иерархию социорелигиозных статусов.

Задача возрождения буддийской традиции в Калмыкии оказалась столь же трудоемкой и концептуально непроду-

манной, сколь в Бурятии. Но в отличие от бурят калмыки могли опираться в поисках нового буддийского пути на свою этническую диаспору в США, обладавшую опытом участия в глобальной коммуникативной сети тибетского буддизма. Уже не первое десятилетие религиозные идеологи тибетской эмиграции создавали транснациональные буддийские общины и дхарма-центры, объединявшие иноэтничных конвертитов. Форма институционализации тибетского буддизма в глобальном пространстве обладала целым рядом преимуществ по сравнению со смутной перспективой возрождения традиционных религий России.

Глобальная коммуникативная сеть тибетского буддизма обеспечивала поддержание международного имиджа Далай-ламы XIV как духовного лидера всего тибетского народа, верховного иерарха школы гелугпа и протагониста буддийской духовности в мировом масштабе. А если в мировом, то почему бы и не для Калмыкии? Отринув туманный призрак «традиционного буддизма», отказавшись от поисков его современной калмыцкой версии, деятели религиозного возрождения повернулись лицом к глобальной коммуникативной сети, созданной тибетскими эмигрантами. В реалиях начала 1990-х годов это решение было оформлено как отказ калмыцких буддистов возрождать свою религию в российском региональном формате и фарватере, проложенном бурятскими традиционалистами. Внедрение тибетского фактора в формирование национально-религиозной идентичности калмыцкого народа мотивировалось на словах необходимостью реставрации подлинной исторической религиозной традиции, возглавляемой Далай-ламой XIV, человеческим воплощением бодхисаттвы Авалокитешвары.

К числу бесспорных преимуществ глобальной коммуникативной сети тибетского буддизма следует отнести и ее эффективную прозелитическую деятельность поверх этнических, территориальных, государственных, языковых и историко-культурных границ. В 1990-х годах тибетский буддизм уже функционировал в системе транснациональных общин этнических тибетцев и ино-

этнических конвертитов по всему миру. Вступление в эту сеть снимало проблему этнической принадлежности верующих, которая породила и по сию пору вызывает острейшие дискуссии в среде буддийского духовенства России — не преодоленный пережиток этнизации мировой религии выступает когнитивным фильтром, препятствующим объективному обсуждению перспектив возрождения традиционных религий в оправе гражданского общества.

Модель глобального тибетского буддизма оказалась привлекательной и в аспекте инфраструктуры, обеспечивающей функционирование социорелигиозных институтов — монашества, «мира», буддийского образования и религиозного реципрока. Так, в тибетских монастырях на территории Индии воссоздана и воспроизводится (пусть и в усеченном виде) система буддийского образования и присвоения социорелигиозных статусов. Глобальная коммуникативная сеть тибетского буддизма обладает отлаженными, не дающими сбоев методами приобретения мирских последователей и воспроизводства духовенства, имеющего навыки ведения прозелитической деятельности по всему миру и контактов с международным сообществом.

Каким ресурсом для религиозного возрождения располагали калмыцкие буддисты 1990-х годов? Своей верой, сведениями об историческом прошлом буддизма в Царской России и контактами с ЦДУБ во главе с бурятским хамбо-ламой. Выбор между этим явно недостаточным ресурсом и глобальной коммуникативной сетью тибетского буддизма оказался предрешенным в ситуации предложения «пастырской» помощи со стороны Далай-ламы XIV. Оставалось лишь сместить монаха-бурята с поста шаджин-ламы, чтобы поставить вместо него лицо, равно одобряемое верхушкой тибетской диаспоры и соотечественниками за Атлантикой.

О лучшей кандидатуре, чем молодой калмык из США Тэло Тулку Ринпоче, немисливо было и мечтать. Повторный приезд в Калмыкию Далай-ламы XIV откры-

вал путь для местной молодежи к островам буддийской учености в Дхармсале и других образовательных центрах тибетской диаспоры на территории Индии. В столице Калмыцкой Республики всего за четыре последующие года был возведен религиозный комплекс Гедден Шеддуб Чойкорлинг («Святая обитель теории и практики буддизма») и отстроены десятки местных храмов и ступ. Наряду с этим активно осваивались практики международных буддийских НГО. В 1992 г. был создан молодежный буддийский дацан, переименованный позднее в «Дхарма-центр». В 1994 г. успешно стартовал Международный буддийский форум, в котором приняли участие представители различных школ тибетского буддизма, приемлемо сосуществующие и в диаспоре на территории Индии, и в Европе. В 1995 г. открылся филиал международного института школы карма-кагьюпа (KIVI), основанный по инициативе последователей датского буддиста Оле Нидала, глобального лидера конвертитов этой школы, и тибетских учителей из Индии, Непала и Бутана.

Не следует также упускать из вида забрезжившие на горизонте маячки давно взыскуемого калмыками религиозного воссоединения с компатриотами из дальнего зарубежья. В контексте этой идеи проясняется роль на посту шаджин-ламы Тэло Тулку Ринпоче, в миру Эрдени Басана Омдабыкова. Его биографические данные представляют большой интерес. Омдабыков родился в США, в семье калмыцких эмигрантов. В шестилетнем возрасте благодаря родителям удостоился личной встречи с Далай-ламой XIV и был отправлен на обучение в монастырь Дрепун Гюман, один из четырех крупных образовательных центров тибетской диаспоры на территории Индии (кстати, именно в этом монастыре, дублирующем исторический Дрепун Гюман в Тибете, получил буддийское образование и камболама Тувы). Его святейшество признал в малолетнем Омдабыкове человеческое воплощение одного из выдающихся иерархов школы кагьюпа — Тилопы. Отмечу, что предшествующим воплощением Тилопы считался этнический монгол Дилова Хутухту Жамсранжав (1883–1965)¹⁰,

настоятель монастыря Наропанчен, прославленный буддийский наставник, покинувший Монголию в 1930-е годы и осевший в США. Там по приглашению и калмыцкой диаспоры он трудился во имя укрепления буддизма вплоть до своей кончины. В среде монголов и калмыков принято связывать с его именем представление об укоренении буддизма в США, поскольку этот религиозный деятель способствовал возведению там первого буддийского храма.

Совокупность изложенных обстоятельств позволяет констатировать, что выбор религиозного главы, сделанный калмыками в 1992 г, был обусловлен как минимум четырьмя факторами. Во-первых, стремительно осуществленной сменой вектора возрождения: вместо поисков адекватного способа функционирования буддизма в российском гражданском обществе был избран путь интеграции в глобальную коммуникативную сеть тибетского буддизма. Во-вторых, актуализацией идеи религиозного воссоединения калмыков, проживающих в России и дальнем зарубежье. Внедрение этой идеи в жизнь требовало идеологического дистанцирования от историко-культурного опыта существования буддийского социума в рамках Российской империи и опыта пребывания калмыцких буддистов в организационном подчинении ЦДУБ советского периода. В-третьих, конструированием религиозного идеала духовного воссоединения нации — некоего «исторического буддизма», носителями которого в современном мире якобы являются Далай-лама XIV и его глобальная паства. И наконец, в-четвертых, реанимацией панмонголизма, интерпретируемого как восстановление общей с монголами исторической памяти и воссоединение с буддийскими народами Центральной Азии и Дальнего Востока. Ни один из этих факторов не коррелировал с процессом строительства в России гражданского общества и правового государства.

Тува: путь младшего партнера панмонгольской буддийской корпорации

Тува явила миру третий вариант возрождения буддизма на канонических территориях. Анализ событий 1990—2000-х годов позволяет утверждать, что буддийский ренессанс в Туве натолкнулся на те же трудности, какие обнаружили в Бурятии и Калмыкии. Первоначальные попытки воскресить исторический образец тувинского буддизма вскоре сменились ориентацией на глобальную коммуникативную сеть тибетского буддизма. Вместе с тем следует указать и на тувинскую специфику этого процесса — возрождение традиционной религии было инициировано в этой республике буддийскими НГО, а отнюдь не духовенством.

Независимая гражданская инициатива пробудилась в 1989 г., когда политическое руководство Тувинской АССР выступило с предложением узаконить празднование Нового года — Шагаа — по буддийскому лунному календарю. В 1990 г. Совет по делам религии при Совете Министров Тувинской АССР зарегистрировал буддийское общество «Алдын Богда», которое уже в следующем году приступило к активной прозелитической пропаганде через созданную им газету «Эреге». «Алдын Богда» ратовало за приглашение в Туву буддийских проповедников-монголов. В 1991 г. при активном идейном и финансовом участии авторитетных представителей тувинской художественной интеллигенции был построен первый буддийский храм. Возобновили свое функционирование тувинские юрты-молельни, во вновь строившиеся храмы стягивалось малочисленное местное буддийское духовенство.

Однако, как и в Калмыкии, процесс возрождения тувинского буддизма достаточно быстро сменил свой вектор благодаря официальному «пастырскому» визиту в республику Далай-ламы XIV и делегации представителей Тибетского правительства в изгнании (так называемой Центральной тибетской администрации). Подчеркну, что визит этот состоялся в 1992 г. и его инициатором

выступило правительство Тувы, пожелавшее вступить с тибетскими изгнанниками в двусторонние межправительственные переговоры. В результате был подписан договор о сотрудничестве в области религии, согласно которому тибетская сторона обязывалась направить в Туву буддийских наставников из числа духовенства, проживающего в диаспоре на территории Индии¹¹. Тувинской стороне, в свою очередь, надлежало направить в монастыри тибетской диаспоры группу юношей для прохождения курса религиозного образования.

Предпринятая в Туве переориентация религиозного возрождения на вступление в глобальную коммуникативную сеть тибетского буддизма имела принципиальные отличия от калмыцкого варианта. Формально следуя историческому опыту буддийских регионов России, тувинская администрация в начале 1990-х годов рассчитывала реставрировать буддизм в качестве идеологии, консолидирующей этнос. Правительство Тувы намеревалось контролировать и моделировать процессы буддийского возрождения. Содержание этой идеологической инициативы между тем разительно не соответствовало избранной форме: политическое руководство республики сделало ставку в буддийском ренессансе на религиозный и кадровый ресурс тибетской диаспоры и международный имидж Далай-ламы XIV. Институциональное и организационное наследие исторически сложившейся формы тувинского буддизма — своеобразного синкрета буддийских ритуальных практик и шаманизма — было отвергнуто как якобы устаревшее и препятствующее культурному развитию республики.

Прощание с исторической памятью народа положило начало идеологическому кураторству представителей тибетского глобального буддизма над процессом религиозного ренессанса в Туве. Ключевой фигурой в этом кураторстве выступил официальный духовный представитель Далай-ламы XIV в России геше Джампа Тинлей.

Тувинские буддийские НГО были оттеснены на периферию процесса, ядром которого сделались междуна-

родные религиозные организации и буддийские НГО, созданные в других регионах России. В числе последних отмечу Центр тибетской культуры и информации, действующий под патронажем Далай-ламы XIV. Он был основан в Москве в 1993 г. в целях оказания помощи в возрождении духовной культуры буддийских народов России — калмыков, бурятов, тувинцев. Применительно к Туве эти цели реализовывал в своей многолетней «пастырской» работе геше Джампа Тинлей. В Туве уже после его первого визита было зарегистрировано буддийское объединение «Дхарма-центр “Далай-лама”». Активность этой НГО центрировалась на обеспечении визитов Тинлея в Туву «для чтения лекций по буддийской философии» и прозелитации — обращения мирян к Прибежищу.

В 1997 г. деятельность духовного представителя Далай-ламы XIV в России обрела правовое подкрепление: при содействии президента Калмыкии Илюмжинова Джампа Тинлей получил российское гражданство. Однако этот новый россиянин не слишком преуспел на миссионерском поприще, если судить по данным социологических опросов и полевых этнологических исследований религиозности тувинцев. В научной литературе фиксируется отчетливое тяготение коренного населения Тувы к местной исторически сложившейся форме буддийской религиозности. Тувинцы заявляли о предпочтении традиционных религиозных практик и обрядов жизненного цикла, о доверии к ламам из числа земляков¹². Но едва ли их мнение было интересно тибетскому куратору буддийского ренессанса в республике.

В 1994 г. в Туве был создан республиканский филиал международной общественной организации «Друзья Тибета». Поначалу эта буддийская НГО преимущественно занималась проведением в жизнь двустороннего договора о тувинско-тибетском сотрудничестве и дружбе — обеспечением визитов тибетских миссионеров в Туву. Однако в скором времени «Друзья Тибета» переключились на политические акции в поддержку инициатив Центральной тибетской администрации по борьбе

за выход Страны снегов из состава КНР. Члены организации проводили политические голодовки, устраивали «дни Тибета», участвовали в международных конференциях по проблемам тибетской автономии.

Конфликтное противостояние тувинских традиционалистов и сторонников вхождения в глобальную коммуникативную сеть тибетского буддизма резко обозначилось в конце 1990-х годов, когда был поставлен вопрос об организационной структуре тувинского компонента буддийской сангхи России. В 1997 г. в Кызыле состоялся Всетувинский учредительный съезд буддистов, на котором было принято решение о создании высшего организационного органа тувинской сангхи — Управления камбо-ламы Республики Тува (УКЛРТ) и новой должности камбо-ламы — религиозного главы тувинских буддистов.

В том же году в Туве побывала правительственная тибетская делегация, в состав которой входили премьер-министр, министр культуры и секретарь Центра тибетской культуры и информации в Москве. В течение последующих лет республику посетили Еши Лодой Ринпоче, проживавший тогда в Бурятии, и богдо-геген Джебцун Дамба Хутухта — религиозный глава буддистов Монголии. Монгольский наставник освятил тувинские храмы и даровал верующим проповедь Учения.

Миссионерская деятельность религиозных лидеров Монголии, Бурятии и тибетских наставников из числа эмигрантов возбудила обширнейшие дискуссии об институциональной и организационной формах буддийского ренессанса в Туве. Эти дебаты и развернувшаяся борьба за паству вылились в продолжительный конфликт относительно претендентов на пост камбо-ламы. Избрания и смещения лиц, занимавших этот пост, превратились в подобие чехарды.

В 1997 г. понятие «камбо-лама» (настоятель монастыря) было реинтерпретировано и наполнилось новым содержанием — «религиозный глава всех тувинских буддистов». Камбо-лама теперь избирался по демократическому принципу. Первым на эту должность был из-

бран двадцатилетний юноша Аганак Хертек, с начала 1990-х годов активно сотрудничавший как переводчик с тибетскими миссионерами. В 2000 г. его заместил на этом посту гелонг Еше Дагпа, выпускник института при Иволгинском дацане. Уход в отставку юного Аганака Хертека объяснялся необходимостью получения буддийского образования в тибетских монастырских центрах на территории Индии.

Знаменательно, что в 1999 г., несмотря на выборной характер должности камбо-ламы, президент Тувы лично обратился к духовному представителю Далай-ламы XIV в России геше Джампа Тинлею с предложением занять этот пост. Разумеется, это предложение было отвергнуто, но сам факт пренебрежения президентом демократическими принципами свидетельствовал о незрелости понимания концепции гражданского общества в среде политического класса республики.

В 2002 г. Еше Дагпа был скандально смещен с должности камбо-ламы. Его приемником стал Март-оол Норбу-Самбу, взявший себе религиозное имя Лобсан Тубден. Второго экс-главу тувинских буддистов обвинили в неумении найти компромисс между буддийскими НГО и духовенством, которое якобы пренебрегало нуждами и потребностями мирян. В этой связи достоин внимания тот факт, что рупором критиков Еше Дагпы выступила буддийская НГО «Мандзушри», объединяющая в своих рядах мирян и прокламирующая необходимость культурно-просветительской деятельности в массах.

В 2005 г. на должность камбо-ламы был избран тувинский монах Джампел Лодой, получивший образование в Санкт-Петербургском дацане и тибетском монастыре-дубликате Дрепун Гоман (на территории Индии). Новый избранник оказался компромиссной фигурой, приемлемой и для бурятских тувинских НГО, и для тибетских миссионеров. Джампел Лодой развернул активную деятельность по налаживанию контактов с главами калмыцкой и бурятской частей буддийской сангхи России, строительству новых крупных монастырских комплек-

сов, сотрудничеству с местными республиканскими и федеральными властями.

Риски панмонголизма

Параллельно с попытками возрождения буддизма на канонических территориях в 1990-х годах наметился процесс легализации новых буддийских НГО в европейской части России. Заявили о себе религиозные объединения, исповедующие не только тибетскую, но и иные социокультурные формы буддизма, импортированные из различных стран зарубежного Востока сначала в страны Запада, а затем и в Россию. Такие НГО органично вошли в третий сектор гражданского общества. Но вместе с тем они едва ли могли соответствовать представлениям о буддизме как одной из традиционных религий России, поскольку не имели исторической связи с каноническими буддийскими территориями страны.

Появление подобных объединений стимулировало конфликтную ситуацию в буддийской среде. Новые буддийские НГО были выстроены по западной модели религиозной ассоциации, что вполне соответствовало принципам функционирования гражданского общества. Они претендовали на членство в ЦДУБ, где лидирующие позиции занимали бурятские буддисты. Это повлекло раскол ЦДУБ и возникновение двух автономных организаций, конфликтующих вплоть до настоящего времени, — Буддийской традиционной сангхи России во главе с пандито хамболом Д. Б. Аюшеевым и Духовного управления буддистов во главе с ламой Н. И. Илюхиновым.

В контексте последовательной реализации принципов гражданского общества весьма проблематичным относительно современной буддийской общины России выглядит тот факт, что на официальные государственные мероприятия, в которых участвуют иерархи православной, исламской и иудейской общин страны, приглашается только глава БТСР. Это свидетельствует, что обществен-

ный имидж НГО, созданных буддистами-конвертитами, остается маргинальным, хотя данные НГО вполне легитимны в аспекте закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» и объединяют в своем составе носителей буддийской идентичности.

Необходимо в этой связи указать на рассогласованность законодательного термина «историческое наследие народов России» с принципами гражданского общества. Содержание этого термина применительно к российскому буддизму подразумевает двойной стандарт: легитимирует только те формы буддийского вероисповедания, которые исторически сложились в Бурятии, Калмыкии и Туве, и оставляет за бортом все прочие социокультурные формы буддизма, функционирующие в России в настоящее время.

Но, как показывает представленный выше анализ развития религиозной ситуации в буддийских регионах России, коммуникативный и организационный аспекты «исторического буддизма» претерпели качественные изменения. В настоящее время в Бурятии, Калмыкии и Туве Далай-лама XIV играет роль вселенского пастыря буддистов. В местных и федеральных СМИ его визиты анонсируются по аналогии с пастырскими посещениями Папой Римским католических стран Латинской Америки, хотя для такой аналогии нет никаких догматических, религиозно-юридических или исторических оснований.

Следует признать, что Центральная тибетская администрация (так называемое правительство в изгнании), квартирующая в Индии, объективно превращается для бурятских, калмыцких и тувинских буддистов, лояльных Далай-ламе XIV, в подобие Ватикана для католиков. Так, система буддийских социорелигиозных институтов воспроизводится в Бурятии, Калмыкии и Туве по транслокальному принципу: местные молодые монахи получают высшее религиозное образование в монастырских университетах тибетской диаспоры либо Монголии (лояльной Далай-ламе XIV). Миссионерскую деятельность в буддийских регионах России преимущественно ведут посланцы Далай-ламы XIV, имеющие соответствующие

благословения и сертификаты. В состав мирян включаются вновь созданные буддийские НГО, которые своими пожертвованиями обеспечивают деятельность зарубежных миссионеров в России. Едва ли можно признать такую модель социорелигиозных отношений традиционной для российского буддизма.

Формально ориентация буддистов Бурятии, Калмыкии, Тувы на глобальную коммуникативную сеть и организационную инфраструктуру тибетского буддизма не противоречит принципам гражданского общества. Тем не менее нельзя упускать из вида тот факт, что модель транслокальных социорелигиозных отношений, функционирующая в глобальной коммуникативной сети тибетского буддизма, создана детерриторизированным сообществом тибетских эмигрантов. По сути своей она предназначена для выживания этого сообщества и поддержания этнорелигиозной идентичности тибетцев в инокультурной среде, приютившей политических беженцев и их потомков. В противовес этому для буддистов Бурятии, Калмыкии, Тувы принятие данной модели чревато расщеплением их гражданской идентичности: будучи юридически гражданами России, они одновременно фактически оказываются частью той детерриторизированной буддийской общины, которая имеет собственные политические и социально-экономические цели и индифферентна к задаче построения гражданского общества в России.

Разумеется, нелепо полагать, будто Далай-лама XIV и религиозная элита тибетской диаспоры играли роль коварных соблазнительей, вовлекая наивных буддистов Бурятии, Калмыкии и Тувы в свои политические игры. Напомню, что в 1990-х годах после распада СССР перспектива сохранения федеративной целостности выглядела проблематичной. Парад национальных суверенитетов дефилировал на фоне развала экономики, ротации социальных слоев, бесчинства незаконных вооруженных формирований и бандитизма. Политические и религиозные элиты национальных автономий всерьез задумались о дальнейшем — «построссийском» — бытии своих наро-

дов. В такой ситуации и обрела второе дыхание идея панмонголизма, но не в геополитическом, а в религиозном (буддийском) формате. В дискурс о возрождении религий в российском варианте гражданского общества эта идея была введена как тезис о реставрации мнимого исторического буддизма в Бурятии, Калмыкии и Туве — глобально-тибетского буддизма во главе с Далай-ламой XIV.

О том, что панмонголизм в буддийском обликии продолжает заявлять о себе, несмотря на предпринятые во время президентства Владимира Путина меры по укреплению федеративной целостности России, свидетельствуют в частности попытки К. Илюмжинова превратить Калмыкию из светского в религиозное государство. Эта вроде бы исторически антиквированная, отдающая привкусом средневековья государственная инициатива вполне отвечает современным претензиям определенных групп политического класса Калмыкии на лидерство в панмонгольском проекте. Именно калмыки среди других буддийских этносов России располагают многочисленной диаспорой за Атлантикой с центром в Нью-Джерси (США) и влиятельным анклавом в пределах страны — в Сальских степях (Ростовская область). В Калмыкии не заживает рана памяти о репрессиях — насильственной депортации части населения на основе огульных обвинений в сотрудничестве с гитлеровцами. Эта боль, определившая мироощущение как минимум трех поколений, психологически оправдывает поиски духовной опоры национального бытия вне России, в пространстве глобального мира и в идее панмонгольского буддийского единства. В таком контексте стремительное внедрение калмыцких религиозных деятелей в глобальную коммуникативную сеть тибетского буддизма явилось свидетельством силы центробежных тенденций, характерных для российского общества и государства в 1990-х годах.

Интеграция Бурятии, Калмыкии и Тувы в глобальную коммуникативную сеть тибетского буддизма является, на мой взгляд, промежуточным этапом на пути реализации проекта панмонгольского единства. Не Далай-лама XIV,

а идеализированный образ Чингисхана презентировать этот проект, и именно Чингисхану, а не тибетскому буддизму, посвящается большинство докладов на научных конференциях по истории культуры Монголии и буддийских регионов России. В данном аспекте глобальная коммуникативная сеть тибетского буддизма служит удобным пиар-инструментом для функциональной сепарации от современной буддийской общины России.

Что же касается созданных буддистами-конвертитами НГО, ориентированных на глобальную коммуникативную сеть тибетского буддизма, то они объективно оказываются заложниками международного активизма религиозных идеологов тибетской диаспоры и конфликтности сепаратистских групп тибетцев внутри КНР. Тем не менее такие конвертитские НГО, заявляя себя защитниками прав человека и этноменьшинств, выполняют в российском гражданском обществе весьма важную и социально значимую функцию. Они привлекают внимание отечественных политиков, ученых, общественных деятелей к тибетской проблеме, которую необходимо всесторонне изучать в прямой связи с вопросами возрождения буддизма в Бурятии, Калмыкии и Туве, если мы верим в перспективу сохранения административно-территориальной целостности России.

Примечания

¹Подробнее о жизненном пути, учении и общине Б. Дандарона см.: *Монтлевиц В. М. // Дандарон Б. Д.* Избранные статьи; Черная тетрадь; Материалы к биографии; «История Кукунора» Сумпы Кенпо. — СПб., 2006.

²См.: *Бальжитова О. М.* Положение женщины в буддизме Индии, Монголии и Бурятии: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. — Чита, 2007. — На правах рукописи.

³См.: *Ермакова Т. В.* Буддийский мир глазами российских исследователей XIX — первой трети XX века. — СПб., 1998. — С. 66—68.

⁴О содержании и концептуальном наполнении понятий «религиозная модель общества» и «буддийская модель общества» см.: *Островская-мл. Е. А.* Религиозная модель общества: Социологические

аспекты институционализации традиционных религиозных идеологий. — СПб., 2005.

⁵ Публикацию документов см.: *Ермакова Т. В.* Буддийский мир глазами российских исследователей XIX — первой трети XX века. — СПб., 1998.

⁶ *Snelling J.* Buddhism in Russia: The Story of Agvan Dorzhiev, Lhasa's Emissary to the Tsar. — Massachusetts, 1993. — P. 164—165.

⁷ См., например: *Бакаева Э. П.* Буддизм в Калмыкии. — Элиста, 1994. — С. 15; *Жуковская Н. А.* Возрождение буддизма в Бурятии: Проблемы и перспективы. — М., 1997. — С. 6.

⁸ О глобальных формах институционализации тибетского буддизма см.: *Островская-мл. Е. А.* Тибетобуддийский социально-политический проект: история и современность. — М., 2002; *Она же.* Воины радуги: Институционализация буддийской модели общества в Тибете. — СПб., 2008. — С. 261—315; *Аюшеева Д. В.* Современный тибетский буддизм на Западе. — Улан-Удэ, 2003.

⁹ См., например: *Филатов С., Лункин Р.* Буддизм в Республике Бурятия // Современная религиозная жизнь России: Опыт систематического описания. — Т. 3. — М., 2005. — С. 260—275; *Гарри И. Р.* К вопросу о распространении буддизма в Бурятии // Буддийская культура: Вторые Доржиевские чтения: Материалы Конференции. — СПб., 2008. — С. 59—65.

¹⁰ См.: *The Deluv Khutagt: Memories and Autobiography of a Mongol Buddhist Reincarnation in Religion and Revolution / By O. Laittimore and Fujiko Isono.* — Wiesbaden, 1982. — (Asiatische Forschung; Bd. 74).

¹¹ *Монгуш М. В.* История буддизма в Туве (вторая половина VI — конец XX в.). — Новосибирск, 2001. — С. 128.

¹² См.: Республика Тува: Паспорт культурной жизни регионов России / Рос. гос. б-ка НИЦ Информкультуры. — М., 2002. — С. 59; *Монгуш М. В.* Указ. соч. — С. 134.

Новые религиозные движения в России: христианство и постхристианство в зеркале новых богов и пророков

■
Роман Лункин

Религиозная свобода по существу раскрыла реальное содержание религиозного сознания жителей России. С конца 1980-х годов наблюдался широкий интерес к вере, к религиям и духовности вообще: об этом свидетельствуют миллионные тиражи книг, фильмов, газет и журналов духовной направленности. Помимо этого социологические опросы 1990-х — начала 2000-х годов также демонстрируют положительное отношение к религии и духовности. Однако интерес к религии в массовом сознании зачастую совсем не говорит о принадлежности к определенной конфессии или движению, об организованной религиозной жизни. Этот интерес носит довольно аморфный, размытый и синкретический характер.

На таком фоне развиваются новые религиозные движения (НРД), которые являются одним из ярких проявлений размытого парарелигиозного сознания россиян. Новые культы и движения, как пришедшие из-за рубежа, так и возникшие на отечественной почве, заставили нашу страну ощутить все то, что уже давно происходило на пространстве всего американско-европейского христианского мира. НРД прочно заняли свое место среди духовных предпочтений некоторой части западного и российского общества. По крайней мере, в настоящее время трудно представить себе религиозную картину России без учета их деятельности и тех мифов массовой культуры, которые ложатся в основу их мировоззрения.

Фактически последователями НРД можно назвать до 90% населения страны, поскольку большинство граждан

подвержено фобиям, надеждам, любопытству к чему-то оккультному, стереотипам, связанным с астрологией, загробной жизнью, астральным миром, реинкарнацией, представлениями об экологических и духовных катастрофах и т. д. Лишь малая часть людей встраивается в более или менее структурированные НРД — от простых клубов, семинаров и групп до вертикальных организаций с дисциплиной и авторитарным лидером во главе. Членами самых ярких и поэтому известных НРД с жесткой идеологией и строгими конкретными требованиями по отношению к человеку чаще всего становятся люди, которые не только увлекаются новыми идеями, но и проявляют склонность к догматическим идеологическим системам, которым нужна тоталитарная вертикальная структура, скрепленная верностью какой-либо новой истине. Такие люди существовали и будут существовать всегда, а значит, сохранится и почва для НРД в обществе.

Со времен раннего христианства и до конца Нового времени (до середины — конца XIX в.) роль НРД активно исполняли разного рода христианские ереси — от гностиков и монтанистов II в. до хлыстов, скопцов, унитариев и подобных течений XVIII—XX вв. Ереси отходили от официального учения церкви, от Евангелия и уходили от христианства. Отход от христианства был связан с конфликтом с официальной церковью, а антропология и сотериология еретиков оставалась верной христианской парадигме. Основой для появления течений, которые отходили от христианства, но оставались верными многим его основным принципам и идеологемам, стал наряду с католицизмом и православием протестантизм — он сам впоследствии породил тысячи направлений и групп, однако бóльшая их часть развивалась в рамках протестантской этики и логики церковного развития. Меньшая часть превратилась в НРД, которые принципиально отличаются от традиционного исторического христианства.

Одна часть новых религиозных течений на территории Европы, Америки и России имеет общую христианскую почву и развивается в соответствии с христианской

парадигмой церковной структуры, богословия, восприятия богослужения. Это околохристианские НРД, представляющие свой особый мир.

Однако появился и совершенно новый тип постхристианских НРД, которые аккумулировали в себе основные требования широкой общественности XX—XXI вв. Если в Средние века, осуждая ересь, можно было сослаться на язычество, колдовство, пагубное влияние Плотина, Аристотеля, Ария или Оригена, а также привнесенных восточных култов с их почитанием и злого и доброго бога, то в Новейшее время ситуация осложнилась. Прежде всего, в отличие от сожженных инквизицией ведьм и просто еретиков современные вожди и последователи НРД успевают подробно рассказать о том, во что, как и почему они верят. В результате оказывается, что масса НРД не подпадает ни под какие рамки — в них есть что-то от христианства (упоминание каких-то имен и сюжетов), что-то от других религий и даже присутствует наукообразная терминология. Вместе с тем, даже если лидер НРД прямо апеллирует к христианству, индуизму, буддизму или ко всем религиям сразу, невозможно сказать, что разработанное таким лидером направление основано на одной или двух традициях.

Что же произошло? Неужели создатели НРД стали умнее, расширился их кругозор, и они стали более искусно привлекать другие религиозные мировоззрения в свою идеологию?

С одной стороны, намного больше людей, чем в Средние века, теперь умеют читать и знают, хотя бы понаслышке, о религиозных традициях мира. А значит, по законам нового глобального — потребительского и плюралистического — общества его члены хотят иметь в своем арсенале все спасительные приемы, весь ассортимент богов. Но это совсем не объясняет причин появления НРД и может лишь отчасти ответить на вопрос, почему НРД в условиях глобализации также становятся глобальными и транснациональными в рамках постхристианского общества.

С другой стороны, чтобы механизм возникновения НРД заработал, необходим уже существующий алгоритм, широкая система мировоззрения, которая может стать матрицей для дальнейшего творчества лидеров НРД. Такой матрицей стала идеология движения «Нью Эйдж», включающая в себя теософию, европеизированные восточные религиозно-оздоровительные практики и течения (медитацию, неоиндуизм, йогу), научную фантастику, фэнтези и элементы поп- и медиа-культуры, а также представления о личном деловом и семейном счастье в потребительском обществе.

На основе христианства и «Нью Эйдж» появляются и будут рождаться вновь принципиально разные по мировоззрению и ценностям религиозные направления. Каждое из движений в той или иной степени отражает народное сознание, его мифы, стереотипы и устремления. Более того, идеология НРД является порождением массового сознания и популярных идей в глобализирующемся мире. Однако христианство, его производные и постхристианство по-разному осмысляют и отображают действительность. НРД, возникающие как христианские секты, сохраняют определенные принципы и ценности, свойственные новозаветной религии. Это осознание своей принадлежности к сообществу святых людей, где главной целью является получение в конечном счете святости, освящение, а не материальные блага. Христианская основа позволяет сохранить черты, хотя иногда и отдаленные, догматической богословской системы традиционного христианства, в которой Бог абсолютно надмирен и трансцендентен. Эта система предохраняет НРД от слишком радикальной приземленности и приверженности материальным ценностям. Образы и идеалы христианства, его сотериология, направленная на взезмное, на спасение души человека, не позволяет НРД слиться с культурой постхристианского потребительского общества.

Приверженцы «Нью Эйдж» фактически не защищены от влияния окружающей и довольно агрессивной массовой культуры. Набор идей, направленных на спасе-

ние всего человечества и всего мира, противопоставляет себя некоторым сильным мира сего, экологическим угрозам, абстрактному злу и отрицательным энергиям. Вместе с тем НРД ньюэйджевского типа скорее открыты для чаяний большинства людей, стремящихся к благополучию, процветанию, успеху и превосходству над окружающими в личной жизни и на работе. А воплощая самые потайные желания граждан большинства стран мира, постхристианские НРД предлагают методики, позволяющие человеку хоть как-то контролировать собственную жизнь, управлять ею, влиять на свою судьбу, а не быть пешкой в руках всемогущего бога. Идеи устремленности к успеху в личных, общественных и политических сферах и к власти над собой и своим будущим становятся естественными союзниками НРД, основанных на теософии и «Нью Эйдж». Успех и власть как конечные цели в рамках иного духовного мира этих НРД создают свою оригинальную дорогу к спасению, совсем не похожую на христианскую. В ней нет места трансцендентному личному Богу, который дарует спасение человеку, стремящемуся к святости. Бог становится чрезвычайно близким, а в некоторых НРД он прямо нисходит на землю в человеческом образе. В рамках идеологии нехристианских НРД божества помогают людям постепенно самим стать божествами — если люди научатся владеть собой, своими чувствами, карьерой, личной жизнью, подпитываться положительной энергией, алгоритмами из Космоса и т. д.

Все эти различия, которые можно проследить на примерах организации, формирования вероучения и взглядов последователей различных НРД, отражаются не только в общественных и культурных образах и идеях, но и в политической сфере. Политические ценности также принципиально отличают христианские и постхристианские НРД. Возникшие на основе христианской почвы и культуры НРД следуют за христианскими церквями, вливаясь в демократическое общество и становясь частью (как правило, маргинальной) его религиозной жизни. В более общем смысле созданные на основе исторического хри-

стианства НРД также принадлежат той традиции, которая сформировала современное демократическое общество в Европе и США с его гражданскими институтами и этикой. Христианские НРД — маргинальный осколок и отголосок ценностей большой традиции. В политическом отношении их позиция более определена, для них естественно существовать в плюралистичном обществе американско-европейского типа.

Что касается движений, связанных с «Нью Эйдж», расплывчатость их идей, ценностей, направленность на единство религий, ориентация на поиск мудрости на Востоке, а не на Западе, почтение перед восточными духовными традициями делают необязательными, даже чужими ценности западного общества. «Нью Эйдж» и теософия скорее противопоставляют себя Западу как символу современных бедствий, техногенной цивилизации и глобализации, хотя все эти достижения принимаются по всему земному шару во всех странах. Постхристианские НРД уловили цинизм современного человека не только в его отношении к традиционным ценностям, но и к общественно-политическим — и те, и другие в глазах массового сознания нивелируются, устаревают, дискредитируют себя. Ньюэйджевские НРД исподволь доказывают, что все это так, и что так было заведено в начале мира. Главными ценностями объявляются не свобода и личность, а согласие с космосом и с самой собой. На эти устремления уже нанизываются западные и восточные элементы, фрагменты различных религий и духовных концепций. Безусловно, стремление самоутвердиться, в том числе и в рамках демократического рыночного общества, также выливается в поддержку демократии, прав человека, а особенно принципа свободы совести. Лидеры и последователи НРД, пропагандирующие возможность достижения благополучия, идеальной семьи, успеха, хотят это иметь в любом обществе. Исходя из своего мировоззрения, НРД ньюэйджевского типа следуют своим интересам, тогда как ценности и принципы, стимулирующие именно поддержку демократии,

отсутствуют. Так же легко ради своих интересов НРД этого типа могут выбрать любую другую общественно-политическую систему.

Данная статья не ставит целью создание каких-либо классификаций НРД, явления сложного и многогранного. Главное — это рассмотрение сути и смысла мировоззрения, вероучения и практики с точки зрения источников идей, философско-богословских конструкций и образов. Таковыми оказываются главным образом христианство и теософия. Естественно, в рамках одного исследования можно показать своеобразие и особенности формирования только самых известных и ярких примеров НРД. За скобками этой работы неизбежно остаются те движения, которые, имея черты, схожие с «Нью Эйдж», в большей степени опираются на совершенно отдельные традиции, которые и определяют их происхождение, — на ислам, буддизм, индуизм, национальное язычество. Поэтому многие неоиндуистские (Общество сознания Кришны, Ошо, Сахаджа-Йога, Шри Чин Мой и т. д.) и буддистские движения, НРД, возникшие на исламской почве (Бахаи), а также язычество и неоязычество (славянское или скандинавское) сознательно исключены из данного анализа феномена НРД.

Мы попытаемся проанализировать современные НРД, действующие в России и в основном возникшие за последние двадцать лет, разделив их на две традиции — христианскую и постхристианскую теософско-ньюэджерскую (в России весь комплекс эклектичных идей, связанных с эзотерикой и наступлением Новой эры, ассоциируется скорее с теософией и в особенности с рерихианством, чем с «Нью Эйдж», который в пору своего расцвета на Западе (1970—1980-е годы) обошел Россию стороной). Рассмотрение НРД под таким углом поможет понять их деятельность и вероучение — сделает их не столь безумными, как иногда их пытаются представить. Освобождение от стереотипов в восприятии НРД поможет решить сверхзадачу — увидеть те идеи, страхи, надежды и настроения, которые уловили создатели

НРД, обеспечив себе место в культуре и общественном сознании нашей эпохи.

Неисчерпаемое творчество христианства

Идеология целого ряда НРД, тесно связанных с христианским миропониманием и вероучением, основывается на переосмыслении и развитии христианских идей в самых неожиданных направлениях. По существу богатство христианских идей стало источником творчества новых религиозных лидеров, т. е. христианство показало, что в современном мире оно является необходимой частью почти любого актуального мировоззрения. Живость христианских принципов и сюжетов, их понятность сердцу американца, француза или русского широко используют новые пророки и боги. Целый ряд НРД копирует христианскую концепцию мира, меняя в ней отдельные элементы, восприятия божества, святых и т. д. или даже дополняя Священное писание своим собственным. При этом в подавляющем большинстве случаев НРД противопоставляет себя христианству либо критикует его. Самые известные течения, продолжающие традиции христианских ересей, — мормоны, Свидетели Иеговы и Богородичная церковь российского происхождения.

Мормоны: путь к земному раю

Мормоны, как и Свидетели Иеговы, стали порождением протестантской христианской традиции. Если протестанты обращались к тексту Библии как к фундаменту своей жизни, к истинам Нового Завета, к буквальному следованию словам Евангелия, то мормоны столь же фундаменталистски отнеслись к нормам Ветхого Завета (например, к многоженству). Они захотели сделать его своей священной книгой, чтобы следовать ей как протестанты. И для этого они написали собственное священное писание — «Книгу Мормона». В ней нашли отражение как элементы протестантизма, так и собственные

богословские воззрения основателей мормонства — создание своей богодухновенной Библии, попытка объяснить Троицу, ожидание Царства Божьего, похожего на земную жизнь, всеобщее священство и пребывание в общине святых.

Мормонское мировоззрение максимально приближает к людям и к их пониманию христианские идеи. История мормонов начинается с 1830 г., когда американец Джозеф Смит в результате долгих религиозных исканий обрел откровение и основал свою церковь. Себя мормоны называют Церковью Иисуса Христа святых последних дней. Они верят, что откровение не прекращается и насчитывает множество установлений — от Адамова до Дж. Смита.

Представление о мормонском христианстве было воспринято и в России, где общество было готово принять христианство и в такой форме, без парадоксов традиционного христианства, но с отдельными христианскими постулатами. Мормоны своеобразно воспринимают троичность Божества — они считают, что Троица представляет собой конгломерат трех отдельных личностей, связанных родственными узами и единой задачей. Был приближен к земному и образ Иисуса Христа, который стал считаться старшим Духом или старшим братом людей. Одновременно с этим повышается статус человека — мормоны считают, что люди также участвовали в Творении земли и они живут и будут жить вечно. В рамках этой картины мира понятие первородного греха исчезает.

Идея святой, счастливой жизни в достатке чрезвычайно ярко отражена в мормонстве, однако ключевой в их мировоззрении является идея святости каждого члена церкви. Именно поэтому понятия рая и ада у мормонов существуют, но в аду людские души испытывают скорее не мучения, а некий дискомфорт от того, что не смогли должным образом реализовать себя в земной жизни. После Страшного суда установится Царствие Божие. В нем есть три степени славы — царство целестияльное (высшая ступень, его жители находятся в присутствии

Бога Отца и Иисуса Христа), царство террестриальное (средняя ступень) и царство теллестиальное (низшее). Практически все попадают в эти царства.

Вечность райской жизни подкрепляется высоким статусом самого верующего и всей его родни. Все лица мужского пола начиная с 12 лет являются носителями священства. В храме совершается ряд таинств, непосредственно связанных с учением мормонов о плане спасения, — запечатывание семей навечно (т. е. после этого запечатывания семья сохраняется в том же составе и после смерти супругов), крещение за умерших (креститься могут только члены семьи за членов семьи, хотя в первые годы существования мормонов крестили кого и как попало). В храм могут войти только члены церкви. При храмах ведутся генеалогические изыскания — верующие находят своих предков, оформляют на них документы и крестятся за них. Мормоны считают, что таинства, совершаемые в храмах, совершаются навечно, — семьи могут существовать и на том свете, а умершие, за которых крестились на том свете, если уверуют, получат свою степень славы.

Взяв за основу протестантскую картину мира, мормоны предельно четко разрешили многие мучающие протестантов богословские вопросы — о спасении (теперь могут спастись все, даже умершие члены семьи, которых можно крестить), о будущем Царстве Божием (в нем будут все жить так же, как на земле). Всеобщее священство стало сто процентной гарантией земного спасения здесь и сейчас.

Идеология мормонов — типичное проявление американской культуры с ее культом семьи, свободы, благополучия. И именно в современной культуре эти идеи смогли найти свое место. Образ «американской мечты» в мормонстве стал ярким и привлекательным для русских людей. В России мормоны впервые появились в 1895 г., когда старейшина из Швеции крестил первых последователей в Санкт-Петербурге. После 1917 г. одним из первых мероприятий, предпринятых мормонами, стал перевод «Книги Мормона» на русский язык, что увеличило приток новообращенных. Активно началась проповедь и на Дальнем

Востоке. После резкого ужесточения советской властью религиозной политики немногочисленные последователи мормонов, объединенные из-за своей малочисленности в кружки, а не в общины, подверглись репрессиям. Воссоздание мормонских общин началось только в начале 1990-х годов, когда в России появились первые миссионеры. Мормоны занимались и занимаются (хоть и не так массированно) активной гуманитарной деятельностью. В 1991 г. была зарегистрирована Религиозная ассоциация Церкви Иисуса Христа последних дней. В Москве действует Миссионерский центр, который посылает проповедников по всей стране. В Москве и Петербурге, а также в больших городах в регионах мормонам удалось создать небольшие группы верующих, в том числе с помощью бесплатных курсов английского языка, которые ведут миссионеры. По данным самих мормонов, в их организации на территории России состоит более 18 тыс. человек. Зарегистрированы 53 местные религиозные организации, которые объединяют 123 прихода. На территории России работают 600 миссионеров. Мормоны активно занимаются социальной работой через различные общественные фонды, распространяют гуманитарную помощь, помогают больницам и домам инвалидов, однако, как правило, эту работу не афишируют.

Поскольку Россия не протестантская страна, то и русские новообращенные мормоны нашли в этой вере не ответы на протестантские вопросы, а скорее увидели новую веру, которая предлагает вполне понятное земное Царство Божие, а главное — святость для отдельного человека. Русские мормоны сумели привнести свою национальную составляющую — активный духовный поиск, некое своеобразно понимаемое ими «подвижничество» — как путь религиозного самосовершенствования. Именно это, по их словам, и является главным отличием русского мормона от западного. Уникальность спасению души мормона придает и то, что оно совершается по уникальной священной книге, а не по Библии, как у всех. Для большинства россиян, которые жили в совет-

ском атеизированном обществе, мормонство стало своеобразной формой христианства с простыми и понятными Иисусом, Троицей и «вечным раем».

Свидетели Иеговы: за стеной тотального спасения

Свидетели Иеговы абсолютизировали идею избранности человека ко спасению. Жизнь Свидетеля Иеговы подчинена стремлению энергично спасти других людей и спастись самому. Пребывание в организации Свидетелей Иеговы уже является предопределением ко спасению, поскольку воля Божия проявляется именно через эту корпорацию и организацию. В рамках данной жесткой структуры бог также, соответственно, один-единственный, стоящий во главе, — Иегова. Жесткая организация является государством-сообществом этого бога на земле, а поэтому только принадлежащий к ней верующий сможет впоследствии спастись. В этом угадывается давняя идущая от блаженного Августина христианская идея, что церковь — Град Божий на земле, который в конце времен соединится с Церковью Небесной. Все, кто находится за пределами Града Божьего, не получают спасения.

Иеговизм — решение проблемы спасения в ее самом жестком и последовательном варианте, в виде создания организации, исполнение законов которой уже гарантирует спасение. В иеговизме воплощена мечта многих о строго организованном ордене, ожидающем конца света. Это учение без компромиссов, но и без мучительных вопросов о бессмертии души и троичности Бога. Распространенное в массовом сознании представление о грозном ветхозаветном Боге воплотилось в организации могущественного и строгого Иеговы. Практически партийная организация Свидетелей Иеговы с тотальным контролем и дисциплиной привлекла к себе массу интеллигенции среднего звена, по большей части технической, и бывших партийных и комсомольских работников. Иеговизм дал веру, которая заставила работать примерно так же, как это было в советские времена, только теперь это работа ведется «на Иегову».

Движение Свидетелей Иеговы является традиционной христианской ересью, несмотря на отказ от некоторых элементов христианской доктрины. Его основателем стал американский фермер Чарльз Расселл (1852—1916). После смерти Расселла организацию в 1917 г. возглавил его ближайший сподвижник Джозеф Рутерфорд (1869—1942). Он придумал для своей организации современное название, которое существует с 1931 г. Рутерфорд сконцентрировал в своих руках огромную власть, организационно оформил структуру движения и наладил работу аппарата. Именно ему принадлежит идея, что Иегова выражает свою волю через строго иерархическую и авторитарную по сути Руководящую корпорацию.

Основой доктрины, как и основой и богословским обоснованием структуры организации, является строгий монотеизм. Поскольку для Свидетелей Иеговы существует единственный бог — Иегова, творец и хранитель Вселенной, Христос не может быть богом — он существо, сотворенное Иеговой, поэтому к нему даже не обращаются с молитвой. Иегова наградил Христа бессмертием за выполненную на земле миссию и позволил ему осуществлять царскую власть на земле начиная с 1914 г. В последующей битве во время Армагеддона Христос должен возглавить Божественное воинство. Наряду с этим учение о троичности божества — это происки сатаны, который пытается запутать учеников Иеговы.

По антропологии и сотериологии иеговизм можно назвать окологреховным течением. Организация спасает только избранных — своих членов, а остальные просто исчезнут, так как Свидетели Иеговы отрицают существование ада и бессмертной души. Неоднократно назывались сроки Армагеддона, как и обозначалось число спасенных, равное апокалипсическому числу 144 000. Однако со временем иеговисты стали считать, что в «семью Бога» войдут 144 тыс. бессмертных духов и некоторое неизвестное число бессмертных людей. Для того чтобы пройти сложный путь и войти в «семью Бога», Руководящая корпорация предлагает методику, главный

принцип которой — послушание и отказ от критического осмысления доктрины. «Одним из самых плохих влияний, — указывают учителя иеговистов, — является дух независимости. Иегова помогает нам избегать его, разоблачая ответственного за него сатану... и давая нам совет через Свою Организацию».

В «домах Царства», которые разбросаны по разным странам, проживают и работают особо приближенные к руководству адепты, которые составляют «семью Дома Царства», нечто вроде ордена или гвардии. Для служения в Доме Царства производится тщательный отбор. Свидетели Иеговы заполняют подробную анкету, где отвечают на вопросы, касающиеся профессии, социального положения, состояния здоровья, семейного положения и пр. Принимаются только абсолютно здоровые верующие начиная с 25-летнего возраста.

Для отношения Свидетелей Иеговы к государству характерна двойственность. С одной стороны, они тщательно соблюдают законы государства — регистрируются и платят налоги. С другой стороны, государственная власть является узурпатором Царства Небесного, по правилам которого живут сами Свидетели. Поскольку главная идея иеговизма — создать теократическое царство во главе с Иеговой, верующим внушается отвращение к любой форме государственности и ее институтам. Иеговист не должен учиться в высших учебных заведениях, служить в армии (включая альтернативную службу), участвовать в выборах, отмечать национальные, гражданские, религиозные праздники, в том числе свой день рождения, посещать развлекательные мероприятия. Иеговист как бы закрывается от общества в своем государстве, но следствием этого стало то, что именно организация иеговистов обладает лучшими юристами и формально соблюдает все законы.

В России Свидетели Иеговы заняли нишу одного из самых массовых околехристианских НРД. Благодаря своей похожести на христианство иеговизм стал фактически частью «русского сектантства», которое активно развива-

лось с конца XIX в. В этом течении русские люди находят и альтернативное более упрощенное христианство, и жесткую рациональную структуру, подчиняющую себе человека. Отдельные общины и группы иеговистов стали создаваться уже в 1920-х годах. Деятельность Свидетелей Иеговы в СССР была запрещена, ее члены подвергались репрессиям, чем объясняется антикоммунистическая ориентация Руководящей корпорации. В 1949—1951 гг. последовала волна репрессий и ссылок Свидетелей Иеговы, в основном в Среднюю Азию. Их обвиняли в отказе от регистрации, в уклонении от политической деятельности и службы в армии, а также в нелегальном ввозе Библии в СССР. В декабре 1991 г. Свидетели Иеговы получили официальную регистрацию на территории России.

После двадцати лет религиозной свободы среди новых религиозных движений Свидетели Иеговы являются самым многочисленным — около 130 тыс. человек по всей России. Иностранцы миссионеры возглавляют собрания, которые разбросаны по всей территории России. Например, в Санкт-Петербурге — столице российского иеговизма — работают 20 собраний, причем некоторые в две смены, так как число адептов непрерывно растет. Собрания, как правило, арендуют актовые залы школ и общежитий. В каждом Собрании имеется Служебный комитет, в который входят молодые мужчины от 25 до 35 лет. Каждый из них руководит более мелкой структурой — Студией. Студии собираются по частным квартирам для изучения иеговистской доктрины. Именно студии как низовые ячейки организации занимаются миссионерством.

Основным способом миссионерства и «визитной карточкой» Свидетелей является проповедь по квартирам. В отличие от ярко выраженной и агрессивной миссионерской деятельности Свидетелей Иеговы социальная работа у них практически отсутствует. Это связано с тем, что социальное служение осуществляется в основном среди членов общин. В строгой иерархии и дисциплине, отгороженности от мира Свидетелей Иеговы многие россияне нашли спасение от экономических и политиче-

ских потрясений 1990-х годов, а вместо коммунистической идеологии появилось «царство Иеговы». Для многих иеговизм стал тем образом организованной церкви строгого божества, какой существует в сознании большинства людей и связан скорее со стереотипным образом «средневековой церкви» и партийной организации.

Церковь Божией Матери Державной: от старцев к православному харизматизму

В отличие от возникших на основе протестантской культуры мормонов и иеговистов существует исключительно российское объединение, выросшее на почве православия. Основа мировоззрения Богородичной церкви — это соединение православия и русской интеллигентской культуры, признающей авторитет старцев, писателей, художников, царской семьи, поэтов Серебряного века. В рамках официальной идеологии Русской православной церкви отождествление православия и русской культуры является настолько общим местом, что странно даже представить, что этого общественности и не хватало в православии. Православная форма и пророческое христианство создали церковь, о которой мечтает любой восторженно и романтично настроенный русский интеллигент. Для многих последователей этой церкви мечта сбылась.

Религиозное движение, возникшее в конце 1980-х годов в результате проповеди архиепископа Иоанна (Вениамина) Береславского, — Православная церковь Божией Матери Державной (ЦБМД) — было связано с российской народной православной традицией, с миром старцев и стариц, легендами и пророчествами, постоянно возникающими в околмонастырской среде.

Интеллигентский интерес к православию перерос в нечто большее — поиски мистики в откровениях свыше и в катакомбном православии мучеников ГУЛАГа, которые были настоящими героями-рыцарями для советского верующего интеллектуала. В 1984 г. Береславский получил первое откровение Богородицы, с этого года он стал для своих последователей пророком. Эти от-

кровения Богородицы, которые он с тех пор получает постоянно, и стали основой нового постоянно развивающегося и меняющегося вероучения. После ухода из РПЦ Московского патриархата последователи Иоанна Береславского называли себя ветвью Истинно православной церкви (катакомбной ветви), использовали традиционную православную символику и облачения.

В эпоху, когда происходило переосмысление советской истории и общество узнавало имена неведомых мучеников того времени, члены Богородичной церкви переживали борьбу с «красным драконом» наяву. В первой половине 1990-х годов в Богородичной церкви утвердилась атмосфера монашеского аскетизма. Богородичная церковь в это время представляла собой систему замкнутых полуподпольных общин с жестким распорядком дня, аскетической молитвенной практикой и изнуряющими постами. В такого рода общинах все члены считались богородичными монахами, к которым предъявлялись строгие требования.

Береславский и окружавшие его епископы и священники считали, что все должны быть «героями веры», монахами, обязанными и способными выдерживать всю тяжесть аскетического подвига, и это в каком-то смысле делало членов церкви современными православными святыми. С середины 1990-х годов произошел быстрый отказ от жесткого аскетизма, практики авторитарного старчества и женоненавистничества. В интервью автору настоящей статьи 14 июня 2001 г. сам архиепископ Иоанн Береславский указывал на два принципиальных изменения в жизни Богородичной церкви в отличие от «Богородичного Центра» 1990-х годов: переход от жесткого и аскетичного «иосифлянства» к строительству открытой и свободной церкви, появление в этой связи «новых просветленных лиц» в общинах. Резкие призывы Береславского, его крайняя эмоциональность, неожиданная артистичность, стремление «заставить» паству беспрекословно следовать «духовным» требованиям своего лидера — все это стало объясняться «стремлением

пробудить постатеистическое общество от коммунистического безбожного сна».

Богородичное мировоззрение отличает глубокое включение исторических сюжетов, образов и создателей шедевров художественной культуры в само содержание вероучения, в его эkkлесиологию и сотериологию. Члены семьи императора Николая II, исторические персонажи, церковные деятели, создатели художественных произведений становятся в учении архиепископа Иоанна столь же значимыми фигурами, как Иоанн Креститель, Богородица, да и сам Иисус. «На тонком плане» они даже подменяют друг друга.

Традиционный для русской интеллигенции возвышенный пиетет перед творцами и созданными ими образами, перед теми, кто нес людям духовное освобождение, достигает у богородичников высшего развития и приводит к включению их напрямую в Благоую Весть о Спасении (как выразился бы Береславский, «обожении»). Андрей Первозванный, Нил Сорский, Лев Толстой, Бердяев, Розанов непосредственно продолжают евангельский сюжет после Пятидесятницы. Некоторые высказывания Береславского можно понять и так, что то же сакральное значение имеют и Мусоргский, и Пушкин, и Гоголь. Несмотря на наметившуюся в последние годы западноевропейскую ориентацию в развитии вероучения, в соответствии с традицией, зародившейся в интеллигентской среде еще в XIX в., сакральны только русские писатели.

Творческий подход к вере и богословию является одним из главных интеллигентских свойств Богородичной церкви. С середины 1990-х годов в ее организации усиливаются демократические начала. В то же время все сильнее проявляется отдаление от традиционного православия. Вероучение, каждый год прирастающее одним-двумя томами пророчеств архиепископа Иоанна, становится вполне автономным религиозным феноменом. И наконец, после 2000 г., когда политические условия существования богородичников в России резко ухудшились, архиепископ Иоанн и некоторые его сподвижники много времени для обеспечения собственной безопасности ста-

ли проводить вне России. С этого времени в вероучении и богослужебной практике появляются многочисленные заимствования и оригинальные интерпретации религиозных и художественных сюжетов западноевропейского происхождения. В частности, важным элементом вероучения становится миф о Святом Граале и по-своему переосмысленные история и вероучение катаров.

С одной стороны, сам статус Береславского — пророка, из уст которого звучит Божественная Истина, предполагает его непререкаемый авторитет. Авторитаризм внутренней жизни церкви должен был бы являться и следствием склонности к монашеской аскезе, особенно сильно проявившейся в первой половине 1990-х годов. Однако авторитарные тенденции в жизни церкви не получили серьезного развития. Одна из главных причин — личность самого Береславского, натуры художественной и эмоциональной, чуждой организаторской работе, не способной (а, возможно, и действительно не желающей) создавать формализованную, жестко структурированную организацию. Неформальный харизматический авторитет, которого он достиг среди своих последователей, его вполне устраивает. Идеология богородичников, в которой центральное место занимают идеалы свободы, личных отношений с Богом, творчества, также препятствует авторитарному развитию церкви. Постоянное осуждение бюрократизма, авторитаризма и формализма РПЦ и Католической церкви является существенным препятствием формализации и бюрократизации в самой Богородичной церкви. Не последний фактор, сдерживающий развитие авторитарных тенденций, — принципиально демократическая позиция богородичников в политической сфере, постоянно декларируемая ими по крайней мере с конца 1980-х годов. Береславский приветствовал победу над ГКЧП в 1991 г., победу Ельцина над Верховным советом в 1993 г., всегда резко осуждал коммунизм, фашизм, русский национализм, любые формы диктатуры.

Постсоветская история показала, что Богородичная церковь осталась уникальным околорасправославным тече-

нием «рыцарей Божией матери», любителей пророческой поэзии и сторонников демократии. Официальная Московская патриархия действительно стала, как и в советское время, полной противоположностью свободной интеллигентской культуре (за исключением отдельных приходов). В Богородичной церкви бурное эмоциональное православное богослужение и почитание Божией Матери соседствует с образами из художественных произведений и элементов теософии с реинкарнацией, воплощением духов того или иного святого в другом человеке. А это уже отражает другой известный феномен — сочетание в массовом сознании православия с набором суеверий, веры в оккультизм, астрологию, НЛО, реинкарнацию, духов и т. д. Иоанн Береславский и его последователи создали церковь, где такое православие упорядочивается и наполняется новыми образами давно идеализируемых персонажей — Николая II, русских писателей и восторженных рыцарей Богородицы.

Безусловно, с точки зрения традиционных исторических христианских церквей (в данном случае протестантизма и православия) рассмотренные нами НРД отдаленно отражают вероучение, богословие и практику христианства. Видоизменяя христианство, эти движения сохраняют одну главную идею, которая объединяет их все, — высший идеал стремления к святости. Конечно, формы и пути получения святости у каждого направления свои.

В условиях секуляризации, когда общество не может принадлежать к какой-либо одной религии, часть его выбирает свою версию христианства. И это не такая уж большая часть граждан — в России Свидетелей Иеговы около 130 тыс. человек, мормонов — не более 18 тыс., богородичников — 5–6 тыс. (небольшие группы в большинстве городов России, стран СНГ, во Франции, Канаде). Каждое движение выражает свою идею: интеллигентского харизматичного православия в русском народном духе, как Богородичная церковь, строгой церкви со строгим богом, как иеговисты, беззаботного семейного рая, как мормоны.

Перечисленными нами НРД список окологрехристианских движений далеко не исчерпывается. Среди менее известных НРД христианского происхождения — «Христианская наука», целительская религия, которая рассматривает Библию как инструмент оздоровления человека на основании писаний Мэри Бейкер Эдди, а также организация «Семья» американского пастора Дэвида Берга, которая проповедовала свободную любовь на основании Евангелия. Одни приспосабливаются к западному обществу с его культом вечного благополучия, как мормоны, другие отгораживаются от цивилизованного мира в кругу избранных, как иеговисты, третьи вписывают свою культуру и историю в романтический мир европейского пророческого христианства, как богородичники, четвертые берут на вооружение мифы и идеи, волнующие всех и каждого. Но все те идеи, идеалы, которые последовательно воплотили сторонники и основатели НРД, существуют в сознании миллионов людей.

Конструктор идей движения «Нью Эйдж»

Наиболее плодородной почвой для формирования «нехристианских» НРД, в том числе и на основе христианских элементов, является теософия и мировоззрение «Нью Эйдж». Большинство исследователей новой религиозности находят в НРД влияние пророков и проповедников «Нью Эйдж». Родоначальником «Нью Эйдж» стала теософия — принципиально новое движение, которое стало развиваться с конца XIX в. Теософское мировоззрение радикально отличалось от христианства и не было ответвлением или производным от него, как многие другие религиозные движения. Христианские по происхождению НРД занимают второстепенное место во всей массе организованных «нехристианских» НРД, они принципиально отличаются друг от друга. Все представители такого рода НРД заимствовали из «Нью Эйдж» самые разные идеи, поэтому следует хотя бы схематично проследить развитие этого феномена.

«Нью Эйдж» — широкое движение, которое стало бурно распространяться в Европе и Америке с 1970-х годов. Его последователи выступали за возрождение духовности, эзотерической традиции, пересмотр устоявшихся норм традиционных религий. Название движения произошло от его ориентации на приход Новой эры, эры Водолея, которая начнет зарождаться в человечестве с наступлением XXI в. Движение не представлено какой-то одной конкретной религиозной организацией, это некая общность позиций и взглядов, общность людей, читающих определенную литературу и признающих определенные духовные идеи. Среди источников «Нью Эйдж» — теософия, книги Елены Блаватской, Рудольфа Штайнера, Алисы Бейли, восточные религии и практики. В целом ряде энциклопедий¹ основой «Нью Эйдж» считаются самые различные течения — астрология, индуизм, гностическая традиция, спиритуализм, викканство и неоязычество. Сам термин «New Age» ввела Алиса Бейли, один из лидеров Теософского общества². Самым известным представителем этого направления и автором ряда книг стала голливудская актриса Ширли Маклейн. В Германии приобрело силу движение антропософов, в котором видную роль играл Рудольф Штайнер. В Бразилии под влиянием писателя-спиритуалиста Аллана Кардека возникли афробразильские традиции Кандомбле и Умбанда. Постепенно в идеологии «Нью Эйдж» преобладающей стала вера в науку, но с духовно-эзотерическим подтекстом. Соединение духовности и науки стало общим местом большинства НРД, связанных с «Нью Эйдж». Однако в целом «Нью Эйдж» — это конгломерат философско-духовных течений и искусства³. Книги Блаватской, Штайнера, Бейли и других активно читала российская интеллигенция в советское время.

Российский «Нью Эйдж» развивался в теософском ключе, а в 1990-е годы стал общим потоком западных идей «Новой Эры». В России на развитие «Нью Эйдж» особенно повлияли Николай Рерих и Елена Рерих, а также возникшее в 1990-е годы рериховское движение почитателей «Живой этики», или «Агни Йоги» — произведения,

которое основано на теософских идеях, индуизме, буддизме, русском народном творчестве, мечте о единой духовной общине и культе творчества и культуры. Однако наряду с рериховским учением в Россию с 1980-х годов проникали все те идеи западного «Нью Эйдж», которые были недоступны массовому читателю в советское время. Рериховская литература, магазины «Путь к себе», популярность сочинений Карлоса Кастанеды, книг Сергея Лазарева «Диагностика кармы» и Александра Клизовского о Новой эре человечества — все это многообразное лицо «Нью Эйдж». Что же привлекает людей в этом теософском наборе? Что принципиально отличает его от того, что предлагает человечеству христианство? Обозначим некоторые черты «Нью Эйдж», не претендуя на полноту.

1. Отсутствие личного Бога, представления о Боге как абсолютной личности — в разных вариациях личность заменяется духовной иерархией или разумным началом Вселенной, космоса, учителями мира, махатмами и их представителями на земле и т. д. Это означает, что все учителя и пророки идут от одного источника — этой духовной иерархии Вселенной, а значит, все религии едины, и на основе «Нью Эйдж» может возникнуть вполне пантеистическое движение.

2. Принципиальное признание того, что духовная эволюция человека и на земле, и в рамках ряда реинкарнаций либо в конце времен обеспечит ему место в духовной иерархии или в составе избранной расы сверхлюдей или божеств.

3. Преодоление или перерастание христианства, главного мировоззренческого оппонента «Нью Эйдж». Среди сторонников «Нью Эйдж», как и в самих НРД, существует представление о том, что христианство перестало быть адекватно думающей частью западного общества: «К 1960-м годам оно потеряло свою способность продолжать снабжать западную цивилизацию жизнеспособной моделью, которую оно осуществляло веками. Развитие науки позволило объяснить происхождение жизни без привлечения образа Бога. Косность и консер-

ватизм христианства отталкивали множество прогрессивно мыслящих людей от церкви. С другой стороны, беспристрастная наука светского гуманизма, которая заняла место христианства несколько десятилетий назад, была также неудовлетворяющей и неприемлемой для общества в его отчаянном поиске духовных изменений в жизни, которые наука была не в состоянии обеспечить. Экзистенциализм, атеизм, нигилизм и секулярный гуманизм (натурализм) не могли ответить на вопросы о смысле жизни так, чтобы удовлетворить глубинные потребности человека в духовных ценностях»⁴. Более того, целый ряд исследователей обосновывает закономерность отказа от христианства: «Сама ситуация в современном мире в ее духовных, социальных и технических аспектах способствует отказу от христианства и утверждению сознания “Нью Эйдж”. Еще недавно в оккультной среде господствовал эзотеризм. Сегодня оккультизм экзотеричен — он открыт для всех. Даже самые одиозные проекты “очищения Матери-Земли” не особо скрываются. Мы являемся свидетелями пронизывающего весь мир “заговора”. Это — заговор Водолея»⁵. Между тем этот вывод о преодолении христианства не бесспорен, поскольку «Нью Эйдж» не отменил христианство, он использует христианские идеи, а содержание «Нью Эйдж» постоянно меняется.

Некоторые ученые особо выделяют в сознании «Нью Эйдж» роль идеи близости рождения Новой эры, которая во многих случаях связывается с приходом «спасителя». Ньюэйджеры полагают, что результатом рождения Новой эры будет возникновение «нового человека»⁶. Кроме того, загрязнение окружающей среды, происходящее от выделения отходов производства, радиации, выхлопных газов автомобилей, кислотных дождей, химических удобрений, — одна из главных забот тех, кто разделяет идеалы «Нью Эйдж». К организациям, которые отвечают требованиям ньюэйджевского мировоззрения, относят движение «зеленых» («Гринпис»), различные сети экопоселений⁷.

Неудивительно, что под впечатлением всего этого многообразия исследователи практически отождествляют все НРД с «Нью Эйдж», хотя в отличие от движения в целом НРД — это более или менее структурированные организации, которые отражают в своих идеологиях далеко не только принципы «Нью Эйдж». Так, по словам Виктора Еленского, «в более узком смысле новые религиозные движения (НРД) — это современные нам течения, охватившие Запад с конца 1960-х годов (хотя некоторые из них — сайентологическая церковь Р. Хаббарда или Церковь унификации Муна — были основаны ранее)». В. Еленский также отождествляет эволюцию «Нью Эйдж» и НРД: «На протяжении 80-х годов некоторые новые религиозные движения пришли в упадок, другие же продолжали развиваться и, естественно, видоизменяться, порой очень существенно. Заметно изменился социально-демографический состав общин НРД: они постарели и стали более респектабельными; на смену отцам из поколения хиппи, призывавшим не верить никому старше 30, пришли дети, для которых религия родителей стала уже немного рутинной». В. Еленский выделяет семь групп НРД: неоориенталистские течения, так называемые синтетические религии, неоязыческие, сциентистские, теософские, психотерапевтические и неохристианские. Однако, как отмечает сам ученый, очевидно, что некоторые новые (или относительно новые) религии не укладываются ни в одну из этих групп, другие же вполне могут быть включены сразу в две или даже три группы⁸. В любом случае при анализе НРД лучше абстрагироваться от любых классификаций, так как в идеях новых пророков важно не упустить то, что можно найти скорее в чаяниях, страхах, стереотипах простых граждан, чем в эзотерических книгах.

Ньюэйджерские принципы можно обнаружить в том или ином составе и форме в основных и самых известных НРД — это, к примеру, Церковь объединения преподобного Муна, Церковь сайентологии, Церковь Последнего Завета, Великое Белое Братство, Радастея, Анастасия.

Обращение к идеям этих НРД поможет понять, что же отличает постхристианские движения от тех, которые больше похожи на христианские ереси.

Церковь преподобного Муна: мир и единство в составе идеальной семьи

Сан Мен Мун и его супруга взяли на вооружение христианские идеи о втором пришествии Спасителя, которым вслед за Христом стал сам Мун. Однако обращение к личности Христа стало лишь оболочкой, формой, за которой было создано мировоззрение, ставящее во главу угла идею построения Царства Божьего на земле — идеальной общины, идеальной семьи, благословленных Мунами. Эта община должна стать безгреховным человечеством. Освящается данная идеология не только фигурой самого Муна, но и сеансами связи некоторых мунитов с миром духов, в ходе которых умершие исторические деятели высказывают поддержку Муну.

Основные идеи мунитов — единство всех религий и благополучие в рамках «успешной» муновской семьи, представленной массой организаций. Ассоциация Святого Духа за объединение мирового христианства была создана в 1954 г. и получила широкую известность под названием Церкви объединения (или унификации). Сан Мен Мун является создателем многочисленных миротворческих организаций: Межрелигиозной организации за мир во всем мире, Академии профессоров за мир во всем мире, Международной ассоциации семей за мир во всем мире, Международной федерации женщин за мир во всем мире (последнюю возглавляет жена Муна).

Популярность мунизма в России с начала 1990-х годов связана прежде всего с новизной этого движения — международной духовной организации, предлагающей и христианство, и восточные ценности, а также противостояние коммунизму, любому тоталитаризму, единство всех и борьбу за мир во всем мире. Учитывая восприимчивость не только к мирным лозунгам, но и к любой вере вообще в 1990-е годы, Церковь Муна распространилась

по всей России, тем более что Россия, по мнению Муна, играет особую роль в духовном развитии человечества, так как несмотря на годы преследований она сохранила свою «внутреннюю религиозность».

Отличительная черта «Нью Эйдж» — соединение элементов восточных религий с разными мировоззрениями — нашла отражение и в мунизме. Соединение восточной и западной мудрости стало выражением чаяний тех россиян, которые в 1990-е годы хотели религии вообще и верить вообще. Мунитское учение представляет собой видоизмененную версию христианства со значительными заимствованиями из религий Дальнего Востока. В центре вероучительной системы мунизма находится сам «преподобный» Мун⁹. С начала возникновения движения он говорил о том, что получил откровение о новом учении, которое способно объединить все христианские конфессии в одну и таким образом спасти мир. В 1992 г. Мун официально объявил себя «Господом Второго пришествия». Новый «мессия» — Мун заявляет, что Христос не имел божественного достоинства (Христос «ни в коей мере не является Самим Богом»). Кроме того, фактически отрицается искупительное значение крестной смерти Христа и его воскресения. Муниты не считают Иисуса Христа Богом, а лишь «совершенным человеком». Сам Новый Завет, по утверждению Муна, устарел¹⁰.

Своего рода сутью ритуалов и жизни объявляется каждая конкретная семья. По учению Муна, достижение «жизненной полноты» возможно главным образом в браке. Христос не женился (по учению Муна, необходимо достичь полноты земной жизни, в том числе и в браке) и не «победил Сатану» (так как был распят — муниты не верят в Воскресение), а потому по сути «потерпел неудачу». Иисус должен был воссоздать первоначальную семью, которая состояла из Адама и Евы (во время грехопадения прародители, по мнению мунитов, вкусили плод сексуальной любви), и благословить этой семьей все человечество. Но, согласно учению Церкви объединения, сделать это удалось только Муну. Идеальная семья «новых Адама

и Евы» (преподобного Муна и его третьей жены Хак-Джа Хан Мун) — главная надежда на спасение всех верующих, предмет поклонения и подражания. Дети, рождающиеся в браке, благословленном Муном, освобождаются из-под власти первородного греха.

Создание супружеских пар — важнейший элемент религиозной жизни церкви, успешная семья ведет верующего в рай. Семейные пары подбираются самим Муном на основе присланных ему верующими фотографий и анкет. После подбора пары принимают участие в «винном ритуале» — жених и невеста выпивают коктейль, составленный из более 20 ингредиентов включая кровь Муна и его жены. Винный ритуал скрепляет пару столь же прочно, как и формальный брак. Винный ритуал кладет начало периоду обручения, который длится от недели до нескольких лет. В этот период жених и невеста живут отдельно друг от друга, дозволяются лишь редкие встречи на публике. Бракосочетание проводится примерно раз в год одновременно для всех кандидатов. Мун и его жена торжественно благословляют вступающих в брак в разных странах мира, а несколько десятков тысяч избранных приглашаются для участия в обряде, которым руководит чета Мунов, чаще всего на стадион в Сеул. В результате этих браков по вере Муна рождаются «совершенные дети в истинных семьях, соответствующих Божьим идеалам». Таким образом, Царство Божие устанавливается на земле и на небесах.

По сравнению с достижением спасения с помощью семьи задача объединения всех христианских конфессий вокруг Ассоциации Муна отошла в мунитском вероучении на второй план. По крайней мере, к 2000 г. лидеры мунизма стали заявлять, что Церковь объединения скоро может прекратить свое существование, и ее сменит Федерация семей за мир во всем мире.

Особое значение для формирования современного религиозного мировоззрения в мунитских общинах приобретают пророчества, которые подтверждают учение Муна и развивают его. В частности, ближайшие сподвижники

Муна получают «послания из духовного мира» от доктора Ли Сан-Хона, который рассказывает ныне живущим на земле о той губительной роли, которую сыграл Люцифер в истории человеческого рода. Положительную оценку Муну, «спасителю всех людей», в посланиях Ли Сан-Хона дают также 36 президентов Соединенных Штатов и другие известные личности.

Последнее большое откровение из духовного мира было в 2005 г. В обращении Муна к его последователям говорилось, что «отныне истинным родителям причисляется титул спасителя, мессии, царя и царицы человечества». Далее шли свидетельства из духовного мира от Иисуса, Мухаммада, Будды, Конфуция и Махариши. Также было сообщено, что в духовном мире состоялся семинар по принципу объединения для 120 коммунистических лидеров. Пятеро из них (Карл Маркс, Владимир Ленин, Иосиф Сталин, Леонид Брежнев и Юрий Андропов) в своих свидетельствах «оттуда», сообщенных 20 апреля 2002 г., заявили о признании существования Бога и призвали следовать за Муном и его учением.

Идея единства религий, идеальной семьи, противостояния коммунизму и международный имидж Церкви Муна привлекли к ней большое внимание в России. Хотя в Советском Союзе деятельность ассоциации находилась под запретом, первые миссионеры прибыли сюда в начале 1980-х годов. Легализация Церкви объединения началась в 1989 г., когда 12 советских журналистов были направлены АПН и Союзом журналистов СССР в Вашингтон для участия в организованной газетой «Washington Times» конференции (в статье о поездке, появившейся в журнале «Новое время», Сан Мен Мун впервые был назван «союзником»), а интервью Муна было напечатано в ноябрьском номере «За рубежом». 11 апреля 1990 г. Михаил Горбачев принял в Кремле Муна и его ближайших помощников. С июля 1990 г. до конца 1991 г. более 3 тыс. студентов и профессоров из СССР были приглашены в США в рамках программы КАРП «Международный семинар по лидерству» (International Leadership Seminar) для ознакомления с уче-

нием преподобного Муна. Семинары проводились в Москве, Петербурге, Владивостоке, Краснодаре, Новосибирске, а также в ряде городов Украины и Центральной Азии. В общей сложности в организованных ассоциацией семинарах приняли участие более 75 тыс. жителей бывшего СССР. Российские верующие в течение 1990-х годов достаточно активно участвовали в семейной программе Церкви объединения. По словам Муна, в 1997 г. он благословил около 500 тыс. молодых пар в России¹¹.

Вслед за устремлениями российского общества руководство мунитов высказывалось за возрождение Православной церкви в России, считая православие стержнем культуры и духовности. На деле отношения Церкви объединения с православными иерархами развивались достаточно сложно. Еще в 1989 г. представители Муна встречались с митрополитом Минским Филаретом, который был в то время главой Отдела внешних церковных сношений Московской патриархии. С Филаретом тогда была достигнута договоренность, что группа священников РПЦ посетит США вместе с верующими мунитами. Однако патриарх Алексей II, сменивший в 1990 г. Пимена, прервал все контакты со структурами Муна.

Работа Церкви объединения в целом строится на жестко авторитарных принципах: назначение на все должности производится только с согласия и одобрения Муна. Основной приток новичков идет за счет молодежи и студентов, которых привлекают практически бесплатные поездки на семинары. В 1990-е годы муниты активно занимались работой среди интеллигенции в рамках Академии профессоров и Межрелигиозной федерации за мир во всем мире, привлекая студентов и преподавателей идеей единства религий и созданием идеальной безгрешной семьи. Однако, несмотря на столь яркое начало и публичный успех в России после распада Советского Союза, Церковь Муна к началу 2000-х годов фактически потеряла свои позиции, перестав быть общероссийским движением с четкой структурой и дисциплинированными общинами. В настоящее время это лишь отдельные груп-

пы в крупных городах, и сторонников Муна насчитывается не более 1,5—2 тыс. по всей стране. Мунизм воплотил в себе идею семейного счастья, соединения «инь» и «ян», а также тезис о том, что христианство в современном его виде уже не нужно для спасения.

Церковь сайентологии: техника превращения в сверхлюдей

Церковь сайентологии Рона Хаббарда стала идеальным (в смысле широкой распространенности) соединением идей «Нью Эйдж» и литературного жанра фэнтези. Оказалось, что элементы «Нью Эйдж» настолько просты и техничны, что их можно вставить в мировоззрение, где космология взята из популярных книг, а представление о ценностях и смысле жизни в их христианском понимании отсутствуют. В сайентологии спасение и борьба добра со злом заменены постепенным очищением от злых ощущений и отрицательных эмоций и продвижением по иерархической лестнице вверх, чтобы по существу стать богами-тэтанами. В этом мировоззрении и кроется относительная популярность сайентологии как среди обычных людей, так и среди известных бизнесменов, юристов и артистов. Каждый из них желает стать не только богатым, но и «успешным богом», которому гарантирована духовная власть хотя бы над своей жизнью.

В идеологии Хаббарда есть понятная каждому обывателю и в России, и в США, и в любой стране Европы мысль, что «надо избегать зла и не делать ничего дурного»; для избавления от зла, наркотиков, болезней, для достижения успеха, для успешного управления бизнесом есть методы и практики, которым можно обучиться. При этом вездесущей оказывается одна теософская мысль — имея правильные знания (духовные технологии на все случаи жизни), можно стать божеством в новом неизведанном фантастическом мире.

Религиозное учение Церкви сайентологии было создано писателем-фантастом Лафайеттом Рональдом Хаббардом (1911—1986). Начало формированию ориги-

нальной философии религии было положено публикацией 9 мая 1950 г. в США книги, ставшей бестселлером, — «Дианетика: современная наука душевного здоровья» («Dianetics: The Modern Science of Mental Health»).

Массу людей в сайентологию привлекает возможность очищения от злых мыслей и предыдущего жизненного опыта, не только нынешней жизни, но и прошлой. В основе сайентологического учения лежит упомянутая книга, в которой содержатся многочисленные рекомендации по «технологии духовного очищения» («дианетика» — от греч. *dia* — «через» и *pois* — «душа»). «Очищение» состоит в освобождении человека при помощи «подсознания», или «реактивного чувства», от травмирующего опыта прошлого, от врезавшихся в память картин, или энграмм. В результате человек должен достичь состояния, которое сам Хаббард называл «clear» и которое означает освобождение бессмертной души. По сути человек возвращается в состояние тэтана — духовного существа, которое создавало мир вместе с другими тэтанами. Это также выход из бесконечной череды перерождений и возможность стать божеством, что вполне соответствует теософским идеям. Душа Рона Хаббарда достигла высшей степени посвящения и поэтому уже не нуждается в телесной оболочке. Дух Хаббарда руководит Церковью сайентологии, оставаясь невидимым. Незримое присутствие Хаббарда воплощается в сайентологическом обычае — устраивать в офисах застекленный и отгороженный от других помещений рабочий кабинет с табличкой «Основатель Л. Р. Хаббард».

Представление о необходимости свободного существования «духовного существа» человека широко используется в работе с наркоманами и бывшими преступниками. В частности, в российских центрах «Наркокон» профилактика наркозависимости начинается с лекций о негативном воздействии наркотических веществ. Затем сайентологическими средствами снимается ломка. Для этого проводятся сеансы массажа или ассисты (легкие прикосновения в определенных энергетических точках), а также медицинскими препаратами, посещением сауны и массажем

выводятся токсины из организма наркомана. Во время прикосновений с помощью гибкого массажа из организма убирается «стоячая волна». Это очищает человека от отрицательной энергии и греховных побуждений.

Очищение в Церкви сайентологии производится с помощью оригинальной системы обрядов, созданных Хаббардом. При рождении ребенка проводится церемония его наречения («ориентирования души»), во время которой ребенку поименно представляются родители и родственники. Проводятся также церемонии венчания и еженедельные богослужения. Исповедь является одним из важнейших обрядов в Церкви сайентологии. В процессе исповедования определяется этическая оценка «духовного существа» человека. Процесс исповеди проходит в отдельной комнате наедине со священником. Во время исповеди применяется особый прибор — The Hubbard Electrometer (электросихометр или Е-метр), который священники-одиторы используют для того, чтобы помочь прихожанам найти область душевных мук и страданий. Рядовой верующий (член преклира) берет в руки металлический цилиндр, соединенные проводами с электроприбором. По показаниям прибора священник (член клира — одитор) определяет душевное состояние и «уровень понимания» верующего.

Философия дианетики отражает основной миф потребительского сознания — улучшение условий жизни приводит к улучшению духовной сущности человека. На этом построено обучение менеджменту в рамках технологии Хаббарда. Создавая полезный продукт в бизнесе и строя эффективную систему управления, человек становится более способным и помогает другим. Согласно этой идеологии в российских регионах регулярно проводятся семинары, посвященные администрированию по методу Хаббарда.

Для советских людей и затем россиян сайентология стала воплощением передовых западных идей, тайным знанием о том, что на самом деле происходит в мире, где летают космические корабли и проводятся энергетические эксперименты. В советском «самиздате» книга Хаббарда

«Дианетика» появилась в 1970-е годы, но активное проникновение саентологических миссионеров в Россию началось с осени 1991 г., когда было создано советско-американское предприятие «Moscow Project Management» (МРМ), которое стало заниматься распространением книг Хаббарда и организацией сайентологических курсов по обучению менеджменту. В августе 1992 г. была открыта первая штаб-квартира церкви в Москве, а 4 августа 1992 г. зарегистрирован Центр сайентологии в Петербурге. Центры дианетики были созданы в Ярославле, Волгограде, Нижнем Новгороде, Брянске, Екатеринбурге, Перми, Саратове и некоторых других городах. Способ их организации достаточно типичен: сначала центры работают как общественные организации, затем, когда набирается достаточное число людей, прошедших обучение принципам сайентологии, создается церковная община.

Основная деятельность Церкви сайентологии в России, как и во всем мире — обучение на курсах дианетики. Особое внимание уделялось, как и на Западе, привлечению звезд шоу-бизнеса и политиков. Одним из первых членов Церкви сайентологии в Москве стал певец Александр Малинин, на сайентологических курсах были бизнесмены и политики. В России сайентология стала широко известна не столько благодаря собственным усилиям, сколько из-за того, что православные сектоведы постоянно представляют эту организацию в качестве «зловредной секты» в прессе и по телевидению, власти Москвы и Петербурга пытаются лишить Церковь сайентологии регистрации. Кроме того, широкой публике известно, что голливудские актеры Джон Траволта и Том Круз поддерживают идеи сайентологии (а сами хаббардисты показывают бесплатно фильмы с их участием). В реальности по силе организации и влиянию российские сайентологи уступают своим западным собратьям. При этом небольшие группы по изучению дианетики, состоящие из людей самых разных профессий и возрастов, есть во всех регионах России, а численность активистов и читателей Хаббарда составляет 15—20 тыс. Как показывает опыт сайентологии, методика очищения

от грехов и превращения в «тэтанов», которая работает, и всемирная известность — этого вполне достаточно для жизнеспособности НРД.

Церковь Последнего Завета: возвращение живого бога

Учение Виссариона-Христа внешне можно назвать неохристианской церковью со своим Заветом, Христом, церковной структурой и богослужениями, однако в основе мировоззрения этого движения лежит вполне теософская космогония, а Виссарион совсем не считает себя богом в христианском понимании этого слова. В Церкви Виссариона есть и стремление к единству религий, и реинкарнация, и осознание Новой эры, а также почитание Матушки-Земли. Библиотекари, музейные работники, творческие люди поехали за Виссарионом со всей России в сибирскую тайгу строить новый город не только из-за того, что он объявил себя Христом, но и потому, что он предложил надежду на построение своего идеала естественной жизни в соединении с природой.

Для людей, сформировавшихся в советский период и потерявших все, было совершенно в порядке вещей, что вера, христианские идеи могут воплотиться и в форму счастливой и гармоничной, в отличие от остального мира, общины Виссариона. Первоначальная история Виссариона (Сергея Торопа) в глазах его последователей — это стремительное пришествие нового спасителя, человека, вышедшего из низов, но оказавшегося избранным, божеством, спустившимся на землю. В мае 1990 г. Тороп объявил, что у него «открылась память», «снята повязка с глаз», и он «узнал», что он — «сын бога» и имя его — «Виссарион». 14 января 1991 г., по его утверждению, он был крещен самим Отцом Небесным (до этого он не был крещен ни в одной религии), который благословил его на проповедь Единой Религии.

Основные положения учения Виссариона ставят его в разряд великих посвященных, учителей мира, о чем учит теософия и рериховское учение «Живой этики». Однако Виссарион, посланник Бога-Отца, ставил и ста-

вит себя даже выше других посвященных. Как отмечает лидер московской общины Александр Комогорцев (интервью с автором настоящей статьи в июне 2008 г.), такие пророки, как Виссарион, Иисус, Будда и т. д., появляются в переходные периоды истории. В России таким периодом стало постсоветское время, поскольку в советский период с помощью идеологии коммунизма было стерто все духовное. Помимо этого с теософскими учениями и выросшими на них движениями «Нью Эйдж» Церковь Виссариона роднит понимание Абсолюта как определенной духовной иерархии, а не божества-личности.

Образ идеальной духовной общины, «ковчег», где люди спасаются от цивилизации, воплотился в конкретном поселении, которое до сих пор привлекает к себе людей. Еще в 1994 г. Тороп объявил, что для спасения необходимо переселяться в Саянские горы (Курагинский район Красноярского края). Центром общины является духовно-экологическое поселение Обитель Рассвета (официальное название — микрорайон поселка Жаровск). Поселение состоит из трех частей — непосредственно Обители Рассвета, Небесной Обители, Храмовой вершины. Обитель Рассвета расположена у подножия горы Сухая, где в 2008 г. проживало более пятидесяти семей последователей.

По своим внешним формам Церковь Виссариона стала возрождением православия для тех, кто жил в СССР и никогда не ходил в храмы РПЦ Московского патриархата. С 1996 г. начал практиковаться полный круг богослужения (утрени, вечерни, литургии). Основным элементом богослужений — исполнение священником псалмов. Литургия отличается от других богослужений наличием таинства Евхаристии. Прославление Отца — главное в богослужении, Евхаристия вторична, так как Христос воплотился в Виссарионе и нельзя причащаться крови и плоти, когда живая кровь и плоть — Виссарион — находятся рядом. Причащаются Словом из уст «бога».

В соответствии с русскими народными образами поклонение Земле-матушке продолжает оставаться одним из главных видов богослужения. Собравшись в круг и воздев

руки к солнцу, верующие славят Землю-матушку и учителя Виссариона. Специально для этого моления они сами шьют себя одежду и изготавливают амулеты в русском стиле. Виссарион настоятельно призывает своих последователей «быть в гармонии с природой». Для достижения этой гармонии был установлен праздник Благодарения земли, который впервые отмечался 31 августа 1998 г.

Превращение Церкви Последнего Завета в стабильное региональное духовно-общественное движение со своей коммуной стало происходить постепенно после 1999 г., после Великого Поворота. Время Поворота — время ежедневной работы общинников над собой. Чтобы избавиться от эгоизма и гордыни, общинники стали организовывать в каждом селе «семьи» с общим имуществом и совместным хозяйствованием. Превращение красноярского поселения почитателей Виссариона в некое идеальное патриархальное общинное поселение, которое вполне приспособилось к нуждам рыночной экономики, наладило отношения с местными (верующие стали депутатами советов Курагинского и других районов Красноярского края) и краевыми властями (в общину приезжал и очень остался доволен губернатор Александр Хлопонин).

Верующие довольно быстро стали «электоратом» и экономически активным населением — были созданы предприятия по изготовлению мебели и деревообработке. Верующие также развивают в крае экотуризм и рафтинг. Среди постоянно живущих и приезжающих в поселение Виссариона, где он живет, — жители Москвы, Петербурга и других крупных городов России, а также граждане европейских стран, в частности Германии и Болгарии. Необходимость создавать собственную школу для детей последователей Виссариона отпала, поскольку в Черемшанской общеобразовательной школе большинство учителей состоят в церкви. По словам Комогорцева, преподавание в этой школе значительно отличается от общепринятого — там в большем объеме преподаются история искусства, ремесла, используются методики Монтессори и Вальдорфской школы. Виссарион стал больше внима-

ния уделять воспитанию детей как будущему обществу, построенному на духовных основах. Примечательно, что Виссарион придает большое значение регулярным ответам на вопросы о семейной жизни, этике, подробностям сексуальной жизни верующих. В настоящее время в общине также нет строгого вегетарианства, как в 1990-е годы, когда запрещалось употреблять молочную пищу.

Однако для Учителя все же мало заниматься бытовыми вопросами и говорить об учении. Поэтому Виссарион стал широко позиционировать себя в качестве художника, который пишет натюрморты, портреты, духовные пейзажи, немного похожие на поздние работы Николая Рериха, изображающие горы и махатм.

Энергичная проповедь Виссариона в 1990-е годы дала свои плоды — было создано общероссийское движение с целой сетью групп и центром в Красноярском крае. В состав Церкви Последнего Завета входят семь местных религиозных организаций. На территории общины в Курагинском и Каратузском районах Красноярского края проживают приблизительно 4 тыс. человек. Будучи причудливым порождением постсоветской эпохи, Церковь Виссариона стала полноценным религиозным движением, привлекающим интеллигенцию и молодежь образами нового космического христианства, близкого к природе и к самому земному богу. Таким образом, особое представление о «благополучии» и духовности было построено в отдельно взятом сибирском анклав.

Великое Белое Братство: от эсхатологии к мистике семейного счастья

Пожалуй, самым скандальным движением постперестроечного времени стало Великое Белое Братство — в нем был собраны идеи из кладовых теософии, восточных религий и христианства, а в его развитии отразилось все безумие и отчаяние распавшегося на части и потерянного советского человека. Этот набор призывов, экстатических религиозных идей, аскетических правил был спаян сильной личностью лидера — роль личности в этом дви-

жении чрезвычайно велика. Если на первом этапе своего развития Белое Братство привлекало бешеным накалом религиозности и эсхатологии, то на втором этапе — жизненнолюбим, семейными ценностями и творческой натурой основательницы, которая стала рисовать и петь, совсем в стиле музыки и духовных песней «Нью Эйдж».

Белое Братство Марины Цвигун и Юрия Кривоногова¹² (которого затем сменил второй муж Цвигун Петр Ковальчук — Иоанн Петр Второй) уже стало культурно-общественным движением в России и на Украине, где оно зародилось, а также идеальным объектом для изучения алгоритма развития новых движений религиоведами. Историю Белого Братства можно четко разделить на два периода: до выхода Марины Цвигун из тюремного заключения и после него. Первый этап развития Братства с 1990 по 1995 гг. (когда еще во время заключения произошел раскол в Братстве, и Кривоногов был отлучен) характеризуется аскетичностью, жесткой дисциплиной, авторитарностью руководства, чрезвычайно строгими требованиями по отношению к последователям. Кульминацией этого периода является акция моления и ожидания конца света в Соборе св. Софии в Киеве в 1993 г., которая закончилась скандалом, массовыми арестами членов Белого Братства и тюремным сроком для Марины Цвигун, Юрия Кривоногова и Петра Ковальчука, который стал новым мужем и апостолом Цвигун после ее освобождения в 1997 г.

С самого начала в учении Белого Братства помимо элементов айванховской идеологии были использованы христианские и рерихианские сюжеты, буддийские и кришнаитские духовные практики, которыми в течение нескольких лет занимался Юрий Кривоногов. Циклы перевоплощений играют большую роль и в учении Белого Братства. Воплощение в шестую расу произойдет в процессе некоего земного катаклизма — общей идеей является то, что произойдет смена земной оси и преображенное Белым Братством человечество займет свое место высшей расы. Особенность космогонии Белого Братства состоит в том, что в центре концепции мира стоят Мария Дэви Христос

и планета Земля. Центр духовного мира (или Энсоф) является обителью Матери Мира, женско-мужского начала мира, которая воплотилась в бога-личность Марию Дэви Христос. Душа освобождается от своего «плотного тела», только пройдя 49 циклов перевоплощений на земле¹³.

Для верующих в Марию Дэви Христос было важно, что они несут ответственность за судьбу Земли, становятся праведниками на земле, членами тайного братства. Начиная с 1990 г. за несколько первых лет существования Белого Братства Марина Цвигун и Юрий Кривоногов создали разветвленную систему общин в России и на Украине. Личная жизнь верующих была регламентирована аскетическими правилами — ограничениями в пище, сне и в общении с «неверными», которые не поддерживают учения ЮСМАЛОС. Организация отличалась жесткой централизацией, строгой моральной и бытовой дисциплиной и подчинением старшим — «посвященным». Чтобы избежать того, что юсмалиане называли в 1990-х годах «государственным кодированием», от члена Братства требовалась максимальная самоизоляция от общества. Источником «кодирования» в начале 1990-х годов «белые братья» считали практически все, что связано со светской культурой и цивилизацией. Братство предостерегало от всех возможных внешних воздействий: был запрещен просмотр телепередач, кино, прослушивание радио, аудиозаписей, чтение любых печатных материалов, пользование электротехникой и т. п. Аргументировалось это тем, что «повсюду уже царят сатанинские энергии и превращение людей в биороботов». К перечисленному добавлялось ограничение сна до четырех часов в день, строго вегетарианское питание раз в сутки, запрет на половую жизнь, дополняемый запретом на любые, даже случайные прикосновения, причем не только к людям, но даже к животным. Членам Братства рекомендовалось обливание холодной водой, а также бо-сохождение. В конце 1990-х годов жесткие правила поведения и аскетические нормы жизни были отменены.

После выхода Марины Цвигун из заключения в 1997 г. Центром «преображенного» земного шара и духовным

центром шестой расы был объявлен многонациональный Киев. Особую духовную роль стала играть славянская раса. Сама Матерь Мира — Мария Дэви Христос уже не придет на землю, так как ее присутствие будет не нужно, потому что она исполнит свою современную миссию полностью. Души ее последователей перевоплотятся и войдут в состав шестой расы. Все остальные — «слуги Антихриста» — будут находиться в «черных дырах» или инородных выпадах из Вечности, которых «не коснулась рука Божья».

Образ апокалиптической богини Марии Дэви Христос, который притягивал к себе россиян и украинцев в 1990-е годы перемен и реформ, сменился в 2000-х на образ богини любви и семейного счастья. Освобождение Марии Дэви и ее соратников из заключения было истолковано как великое духовное событие — «победа света с космическим смыслом». Тогда, в 1997 г., как считают члены Братства, в Марии Дэви Христос соединились две ипостаси — абсолютная мужественность Иисуса Христа и абсолютная женственность Девы Марии. Таким образом, в Белом Братстве она считается «полностью явленным Господом». Мужское начало Марии Дэви Христос в реальности считается проявленным в ее муже Иоанне Петре Втором. Основным идеалом Братства стала образцовая семья Марины Цвигун и Петра Ковальчука, в практической жизни приобрело значение материальное и физическое благополучие, бытовая устроенность, отсутствие пищевых ограничений, был разрешен алкоголь. Помимо этого основательница движения становится источником культуры. После 1997 г. появилась масса стихов, написанных Марией Дэви Христос о славянах, о божественных сущностях и о мире в целом, а также аудиокассеты с ее песнями, в которых она поет о космических энергиях и своем божестве.

Несмотря на либерализацию, произошедшую внутри Белого Братства, и стремление его лидеров вести открытую общественную деятельность, юсмалиане подвергаются преследованиям как на Украине, так и в России. Их публичные акции — концерты и служения — пресекаются

властями, в том числе и потому, что ЮСМАЛОС ассоциируется только с захватом храма св. Софии и экстатическими молениями братства начала 1990-х годов. Однако Марина Цвигун всячески подчеркивает свою респектабельность и открытую общественную активность Братства.

Численность последователей Братства установить сложно, поскольку его не регистрируют, а члены его не идут на контакт, однако группа Братства есть по крайней мере в Москве. Когда автор попытался взять интервью у представителей Братства в Киеве или в Москве, они ответили, что организация не нуждается в известности и только узкий круг сторонников способен понять это эзотерическое учение. Марина Цвигун — богиня, не знающая середины, привлекающая яркими чувствами, и из-за подозрительности общества и отказа властей признавать Братство оно вновь может уйти в подполье или объявить о конце света.

Радастея: самоконтроль за штурвалом времени

Стереотипы общественного сознания относительно того, что мы часть Вселенной и надо лишь влиться в ритм Космоса, чтобы жить правильной жизнью и определять свою судьбу и по звездам, и лично самому, совершенно неожиданно воплощаются в религиозной жизни. Всевозможные астрологи и предсказатели лишь формируют поверхностные мифы о том, что нами управляют звезды, и мы можем корректировать по ним свою судьбу. Религиозные движения создают целую систему, которой человек может подчиниться всецело, приобретя «духовную власть» над своей судьбой и окружающим миром.

В России такую систему создала Евдокия Марченко, основательница Радастеи. В ней есть космогония теософии, психология, мистическая поэзия и песнопения, которые настраивают на ритм космоса и положительную энергетику, как и заунывные песни Марины Цвигун. Евдокия Марченко, астроном, сотрудница НИИ в Миассе, с 1989 г. начала выступать с публичными лекциями по России и за рубежом. Марченко считается основоположником метода «Ритм — Ритмика — Ритмология» (метода 7Р0), создателем

Института ритмологии. Ключевое понятие — «Радастея» (считается псевдонимом Марченко), что означает «творящая закон радости» путем понимания и постижения «живых ритмов» и следования им¹⁴.

Как и многие другие НРД ньюэйджевского типа, Радастея определяет себя как синтез науки, религии и философии, говорит о единстве всех религий, возможности реинкарнации, сложной космогонии и приближении Новой эпохи, новой духовной Земли и духовной расы людей. В силу этого восприятие ритма Радастеи в новую эпоху объявляется спасительным для человечества, и, являясь универсальным мировоззрением, это движение начинает в лице Марченко претендовать на власть во всех сферах. Поэтому Радастея стремится поддерживать контакты с учеными, чиновниками и деятелями культуры, заявляет о своем патриотизме и способности спасти Россию. Радастея провозглашает особую роль России, которая объявляется духовным центром мира, поскольку здесь находится место соприкосновения с Высшими силами — озеро Тургояк под Миассом (Челябинская область). Русский язык считается сакральным, по своей ритмике наиболее близким Владыкам. У Марченко есть специальные ритмические стихи, посвященные Святой Руси.

Популярные в массмедиа идеи духовного самоочищения, самоконтроля, контроля сознания, поиска своего «я», осознания себя в рамках Космоса становятся осязаемыми — чрезвычайно реальными. В НРД привлекает определенная понятная методика спасения своего «я». Мировоззрение Радастеи основывается на идее о том, что человек должен постичь свое земное предназначение, попасть в свой «ритм». Осознав то, что ему предназначено космосом, он приобретает штурвал и крылья для того, чтобы войти в космический корабль Радастеи, стремится понять космический ритмы в книгах Марченко и во время радостов — собраний, где выступает сама основательница и читает ритмические молитвы и песни.

Не столь конкретное понятие божества оказывается лишним и фактически нивелируется, человек становит-

ся хозяином самого себя. Вероучение Радастей имеет понятие множественного бога — им являются «Владыки», «Высшие разумы». Все мироздание, созданное Владыками, проникнуто «лучами» — исходящими от них эманациями, имеющими собственное сознание, судьбу и карму и взаимодействующие друг с другом «ритмическим» образом. Согласно учению Марченко человек — это луч, который послан Владыками на Землю с определенным заданием — «планом», который человек должен исполнить. Задача человека — найти, расшифровать и исполнить свой план, а затем вернуться обратно к Владыкам.

Самым распространенным обывательским выражением отношения к другому человеку является оценка его положительной или отрицательной энергетики. В Радастею также привлекает способность узнать особый «энергетический» язык и управлять своей энергетикой, взяв в руки «штурвал». Важной особенностью вероучения является формирование собственного языка, придание новых смысловых содержаний и придумывание новых алфавитов, которые несут в себе определенную энергетическую нагрузку — омегавит, хладовит и радовит. Например, через систему букв-хладастей (составляющие хладовита) человек учится управлять своим именем, придавая ему энергию, могущую влиять на совокупность событий и определять будущее. Через «Штурвал времени», который является своеобразной направляющей человека во временном потоке, ведущей его к познанию своего «плана» и состоящей из символов этих алфавитов, человек «управляет» временем.

Главное в учении Марченко — путь человека, которым он может сам управлять. К основным методикам добавляются методики управления событиями с помощью «Ритмики» и «Ритмологии», управление жизнью «ритмами», т. е. теми энергетическими потоками, на которых построено мироздание, и «солитонами» — осознанными желаниями. Ритм является своего рода постоянной молитвой и медитацией, настраивающей последователя Марченко на гармонию. Ритм позволяет себя проявлять композиторам,

художникам, поэтам, политикам, ученым. Управляя пространством и временем, человек получает освобождение от долгов «кармы» — причинно-следственного закона бытия и земных привязанностей как основы кармических связей.

В отличие от Церкви Виссариона или Богородичного центра у Радастеи не было периода аскетизма, отказа от бытовых удобств и жесткого контроля за последователями, который затем сменился периодом социализации и постепенного встраивания в общество. Вместе с тем Радастея не была движением, настолько расплывчатым и рыхлым, как рериховское направление почитателей «Живой этики». Знания распространялись посредством книг и жесткой централизованной системы представителей на местах, а радости сплывали почитателей Марченко.

Необходимым условием продвижения по пути к просветлению является именно регулярное посещение радостов (как и семинаров в Церкви сайентологии), что называется «лучевым воздействием». Именно на радостах люди проходят путь духовного развития с помощью указаний Марченко, которая восседает на сцене в окружении 12 Законов Радастеи, развешанных в виде плакатов по залу, где проходит собрание. Главное для начинающих — почувствовать свой ритм, войти в мир информации и знаний и оказаться внутри пространственного ряда, а не быть обычными людьми, управляемыми пространством. Марченко сообщает всем «репортажи из космических кораблей Радастеи», после восприятия этой информации ее последователи могут получить «радастейные врата». На собраниях Марченко объявляет, что если кто-то не понял ее сложных построений, то необходимо перевести («перезвучить») все правила и законы на разные алфавиты Радастеи в том порядке, который предложит Марченко, и повторять их ежедневно перед сном. После собраний производится выдача «янтрических крыльев» и «сокровенного имени» через консультантов Радастеи в виде книг, которые необходимо прочитать.

В результате человек начинает жить в особом штурвальном мире, в котором он управляет временем, судьбой

и законами Вселенной¹⁵. Стоит отметить, что образ спасения на «космических кораблях Радастеи» похож на спасение на реальном корабле Морской организации Церкви сайентологии, куда могут войти лишь избранные, поднимаясь вверх по определенной иерархии. На корабле Рона Хаббарда люди также освобождаются от кармы, становятся сверхлюдьми — тэтанами. Более того, в рамках сайентологии существует аналог радаста — одитинг, регистрация и очищение от злых чувств, эмоций и мыслей, а также своего рода настройка человека, наряду с чтением литературы основателя движения.

Обладание знаниями о космосе, управление своей жизнью, знание всей информации о Вселенной — мечта практически каждого. Радастея удовлетворяет это стремление и существует в популярной форме научнообразной духовно-психологической школы Ритмологии, которая никак не должна, как отмечают последователи Радастеи, ассоциироваться с религией и религиозными знаниями. Религия с ее предписаниями скорее пугает и вызывает недоверие большинства тех, кто готов подчиниться законам космоса, ведь в представлении «Нью Эйдж» все религии едины и ни одна из них в отдельности не дает полноты истины.

Кроме того, Евдокия Марченко показала, что НРД ньюэджевской эпохи легко приспосабливаются к высокотехнологичному информационному обществу. Радастея превратилась в целое сетевое сообщество, которое располагается на массе сайтов в Интернете, в сети распространения книг, в сети центров по изучению ритмологии в десятках городов России. Не имея общепринятой для религиозных организаций структуры, но используя все информационные возможности, в том числе методы интернет-бизнеса, Радастея объединяет вокруг себя десятки тысяч последователей по стране. Радастея — это фонды, издательства, центры, институты, а также бизнес-структуры, например, сеть магазинов-салонов «Живая книга» по всей России, а также на Украине, в Казахстане и Литве, туристические агентства, которые рекомен-

дованы членам Радастей во время посещения радостов в других регионах России и в этих странах.

По данным самого движения, методу, разработанному Марченко (7P0), обучаются тысячи людей более чем в 30 странах (в России, СНГ, Швеции, Китае, Мексике, Израиле, Гонконге, на Кубе, Филиппинах, в Уганде, Индии, Объединенных Арабских Эмиратах, Сингапуре, Турции и др.)¹⁶. Представители Радастей скрывают истинные размеры своего движения и на контакт с теми, кто хотел бы описать их в рамках религиозной парадигмы, не идут. Скрытая сетевая информационная структура этого движения позволяет ему присутствовать в обществе и вместе с тем оставаться невидимым.

Анастасия: экология и родовые традиции

Некоторые НРД ищут связи прежде всего не с космосом, а с Землей и родственными отношениями. Для России это особенно важно, поскольку семейные связи разорваны, в советское время многие традиции были разрушены, родовые традиции были уничтожены временем, переселениями и репрессиями.

Движение «Звонящие кедры России» почитателей сибирской отшельницы Анастасии стало воплощением мечты многих россиян о возвращении к родовым корням и восстановлении связи с природой. Многие слышали о том, что в современном мятущемся и беспокойном обществе, где все спешат, в мире с его войнами и катастрофами человек лучше всего сможет чувствовать себя лишь в деревне (так, в деревню, «к корням», к простой здоровой жизни уехал на долгое время лидер рок-группы ДДТ Юрий Шевчук). Уход в «здоровый мир» для анастасийцев также естественен.

Основателем и первым идеологом движения в 1994 г. стал писатель Владимир Мегре. Свои идеи он изложил в серии книг «Звонящие кедры России». После выхода пятой книги Мегре «Кто же мы?» с 2000 г. во многих городах организовались инициативные группы, пожелавшие создать собственные родовые поместья и поселения подоб-

ные тем, что были описаны в книге. Сам Мегре не рассматривается в рамках движения как непререкаемый лидер и пророк, он называет себя просто писателем, а читатели его сочинений благодарят его за идею движения.

Основой духовно-экологического мировоззрения Мегре и его приверженцев являются мифы (как древнерусские сказания, воспоминания о прошлом) об Анастасии и дереве кедр: одна показывает пример, другое нужно спасти. Героиня книг Мегре — молодая сибирская отшельница Анастасия — живет в тайге в своем поместье, которое ее род обустроивает «на протяжении тысячелетий». По словам Мегре и его последователей, Анастасия является единственной в мире хранительницей мудрости древней расы ведрусов, проживавшей на территории Евразии тысячи лет назад. Часть этой мудрости она периодически сообщает Владимиру Мегре, который посещает ее поместье приблизительно четыре раза в год и сообщает миру ее идеи в своих книгах. Считается, что «Бог создал Кедр как накопитель энергий Космоса... даже в маленьком кусочке Кедра, благодатной для человека энергии больше, чем у всех рукотворных энергетических установок на Земле вместе взятых. Кедр принимает исходящую через Космос от человека энергию, хранит и в нужный момент отдает» (из первой книги В. Мегре).

Естественно, что в рамках языческого древнерусского мифа нет места божеству в его христианском понимании, но обязательно почтение к православию. В учении Мегре Бог рассматривается исключительно как demiург, в настоящее время не принимающий участия в управлении миром. Бог — скорее энергетическая сущность. Человек порожден этой сущностью, но не должен поклоняться Богу и о чем-то просить постоянно, а только благодарить. Принадлежность к какой-либо религии не считается обязательной, но и не возбраняется, поскольку большинство сторонников Мегре полагают, что Бог один для всех, а значит, можно оставаться православным и читать книги Мегре. В этих книгах есть молитвы Анастасии Единому Богу, а также молитвы, переделан-

ные из православных, где исключены упоминания о «рабах Божиих».

Образы Анастасии и кедра нельзя назвать сакральными в том смысле, в каком существуют религиозные персонажи и символы в традиционных религиях. В анастасийстве нет строгого почитания Анастасии как божества или представителя божества, и кедров как священных деревьев. В соответствии с пантеистическими, но расплывчатыми идеями представителей движения Анастасия — образ человека, владеющего древними знаниями и живущего правильно, в согласии с природой. Кедр же является знаменем родового поместья как символ крепости, долговечности, красоты и силы природы.

В идеях анастасийцев большую роль играет экологическая тематика, они используют всевозможные духовные практики, направленные на единение человека с природой. По словам московского активиста движения и создателя сайта «kedrovka.ru» Владислава Золотухина (интервью с автором настоящей статьи в августе 2008 г.), анастасийство — своеобразное экодвижение снизу, начинающее с самого человека и его окружения, с легкой примесью язычества. Для анастасийцев также характерен антиглобализм, а «духовно продвинутые» приверженцы движения обходятся без телевизора и радио, обычные члены используют технику, только отключенную от теле- и радиоэфира. Анастасийцы ведут здоровый образ жизни, отказываются от алкоголя, наркотиков, вредных продуктов, занимаются спортом (в том числе моржеванием).

Родовое поместье для большинства участников движения «Звенящие кедровые России» стало, с одной стороны, фундаментом собственной родовой религии, религии своей семьи, с другой стороны, ковчегом для спасения как себя, так и всего человечества от нравственной, экологической, индустриальной и военной катастрофы, а заодно и освобождения от физических болезней. Помимо этого создание родовых поместий связано с сохранением родовой памяти. Анастасийцы верят, что в будущей жизни можно перевоплотиться в потомков на своем участке.

Реинкарнация воспринимается именно как перерождение в потомках, считается, например, что бабушка может переродиться во внуке. В одних случаях родовые поместья — это участки, состоящие в собственности отдельных семей (дачи, земля в аренде или фермерские хозяйства), в других случаях создаются некоммерческие партнерства с председателем и правлением, а члены партнерства арендуют участки. Одно из таких партнерств, «Ковчег», существует в Малоярославском районе Калужской области. По калужскому варианту были организованы партнерства и в других российских регионах. В Малоярославском районе имеется около 200 участков. В начале 2000-х годов идея создания родовых поселений воплотилась в создание политической «Родной партии». Основную цель ее идеологии видят в борьбе за изменение законодательства о земле и наделение граждан участками для создания родовых поселений через ипотечные программы выкупа земельных участков. Мегре выступает за законодательное определение статуса экопоместий и экопоселений. Для реализации авторского мифа об Анастасии 13 марта 2006 г. была создана общественная организация «Звенящие кедры России».

В движении Анастасии по-своему воплотился образ идеальной семьи. С 2006 г. цементирующей идеей анастасийства стала новая концепция Владимира Мегре, выраженная в одной из последних его книг (девятой) — «Обряды любви». Это концепция проведения так называемых брачных слетов — они происходят теперь повсеместно, все анастасийцы в них участвуют, на них приезжают люди со всей России, а семинары и фестивали, как и выступления Мегре, сейчас не обходятся без брачных слетов. Там встречаются единомышленники, молодые и не очень молодые люди, желающие не просто создать семью, а особую семью — на основе родового поместья.

Среди новых религиозных движений анастасийство — самое массовое (наряду со Свидетелями Иеговы), оно насчитывает несколько десятков тысяч последователей. Кроме того, много просто сочувствующих, читающих книги об Анастасии и участвующих в мероприя-

тиях движения. Практически в каждом регионе России существует от 5 до 10 поселений, в которых от 20 до 100 участков. В рассылке одного из самых популярных сайтов движения «kedrovka.ru» более 8 тыс. подписчиков (там же содержится каталог поселений и клубов по регионам). Эти клубы объединяют всех интересующихся книгами Мегре, они постепенно перетекают в поселения. Почитатели Анастасии есть в Европе, клубы действуют в Германии, Чехии, Финляндии и Израиле, в странах СНГ. Иностранцы регулярно приезжают в поселения в России.

Помимо перечисленных движений в ньюэйджевскую парадигму вписываются, например, необуддизм (Карма Кагью Оле Нидала), неоиндуизм (Общество сознания Кришны). Каждое из этих движений выбирает собственный акцент из набора восточных религий и теософско-ньюэйджевских положений о человеке, его духовной трансформации, о происхождении Вселенной и трактовке отношений человека и Бога. Общие для всех и наиболее важные понятия — это благополучие, здоровье, карьера (стремление к успеху и совершенству как спасению), семья, природа и ее спасение, человек как высшее существо, почти божество, а также духовная власть над собой и окружающим миром, выраженная в разных формах. В природе идеологий «Нью Эйдж» заложено принципиальное противоречие — их сотериологической целью является достижение земного благополучия. Для достижения же этой цели нужны сверхъестественные силы и путь от человека до властного и успешного божества.

Общество и новые движения

Появление многих известных западных НРД, таких как Церковь объединения преподобного Муна, Церковь сайентологии, Аум Синрикё и т. д., было встречено с бурным интересом и вниманием со стороны властей и обще-

ственности. Абсолютно новые, невиданные прежде идеи завладели умами многих граждан, а лидеров НРД Сан Мен Муна и Сёко Асахару принимали на самом высоком уровне. В это же время в начале 1990-х годов стали возникать и российские НРД. На фоне общего религиозного бума и интереса к религии и вере любой новый российский пророк или бог не вызывал резкого отторжения, хотя пресса и широкая общественность, естественно, всегда настороженно относились и относятся к новым движениям духовного характера.

Многие характеризуют интерес к НРД как отсутствие духовного стержня, следствие крушения коммунистической идеологии, которую оказалось сначала нечем заменить, слабость общества перед духовным натиском своих и чужих проповедников. Вследствие этого НРД, особенно со второй половины 1990-х годов, стали восприниматься исключительно как чужеродный элемент, болезнь, а их мнимые и реальные черты — замкнутость, экстатичность, аскетические и молитвенные практики, новые формы богослужения и т. д. — стали гипертрофироваться. НРД стали априори считаться «сектами», а их члены — «сумасшедшими или зомбированными сектантами». Большинство экспертов и журналистов даже не старалось найти рациональное зерно, внутреннюю логику в идеологии и практике НРД, понять, как это сложное явление функционирует и каковы причины его возникновения.

Восприятие новых религиозных движений часто строится на стереотипах, которые распространяются в СМИ. Существующие в реальности радикальные идеи или поступки представителей этих движений нарочито обостряются журналистами и антикультуристами. После этого трудно угадать, что правда, а что вымысел относительно деятельности НРД. Учитывая специфику непонятного широкому читателю и расплывчатого мировоззрения НРД, за которое нельзя осудить прямо, наибольшим нападкам подвергаются лишь те движения, которые обладают более или менее четкой организацией, централизованной структурой и дисциплиной.

Дисциплинированные НРД, в основном стремящиеся не нарушать закон, вызывают наибольший страх у чиновников и общественности. Они становятся объектом судебных преследований. Самые характерные примеры — Свидетели Иеговы и Церковь сайентологии, подразделения которых пытались запретить в Москве и Петербурге, а также отказывались регистрировать. Другие движения, не столь многочисленные, но создающие сеть общин и привлекающие молодежь и интеллигенцию, активисты антисектантских организаций обвиняют прежде всего в нанесении вреда психическому здоровью людей.

Судебные преследования и антисектантские кампании против НРД в России с 1990-х годов до нынешнего времени не привели к уменьшению численности последователей таких движений. Примеров устрашающих акций довольно много. Так, в апреле 1998 г. помещение Гуманитарного центра Хаббарда в Москве было подвергнуто обыску представителями прокуратуры и милиции. В распространенном пресс-центром Церкви сайентологии сообщении высказывалось предположение, что «обыск был спровоцирован российской наркомафией, напуганной успехами антинаркотической программы сайентологов». В феврале 1999 г. в четырех московских офисах Церкви сайентологии представителями прокуратуры, налоговой полиции и ФСБ были проведены обыски и изъятия документов. Против церкви возбуждено уголовное дело по обвинениям в нарушении прав и свобод граждан, законодательства в сфере свободы совести, а также в шпионаже в пользу иностранных государств. В июне 1999 г. была запрещена к ввозу из Дании на территорию России книга «Сайентология: теология и практика современной религии», изданная Международной церковью сайентологии. В 2003—2004 гг. начался новый виток репрессий. В регионах местные чиновники отказывались регистрировать центры дианетики. Пресекалось обучение чиновников на курсах Хаббарда по управлению. Так, в феврале 2004 г. прокуратура Амурской области возбудила уголовное дело против главы Сковородинского района Бориса

Шалимова за то, что он направлял сотрудников администрации на обучение в ООО «Перформия» и «WISE СНГ», которые распространяют административные технологии, разработанные Ронем Хаббардом. Этим организациям было перечислено из районного бюджета 646 тыс. руб. (24 февраля 2004 г., Портал-Credo.ru). Кроме того, 11 марта 2004 г. Верховный суд Башкирии ликвидировал Центр дианетики на территории республики, так как счел работу этой организации опасной для здоровья. В частности, суд отметил, что у центра не было лицензий на образовательную и медицинскую деятельность.

Церковь объединения Муна также продолжает оставаться частой мишенью для нападок со стороны антикультистов и других представителей общественности, обвиняющих ее в обмане и принуждении. Весной 1993 г. российские граждане 25-летний Константин Карпачев и Спартак Сотников подали иск в калифорнийский суд, заявляя, что их заманили в США поездкой на конференцию по правам человека и охране окружающей среды, а в США препятствовали их выезду на родину и принуждали к труду в пользу общины Муна. Представитель Церкви объединения Росс ответил, что оба русских «не могли отправиться в поездку и не знать, что имеют дело с этой церковью».

В конце 1994 г. в России началась кампания против Церкви объединения. Муниты стали в глазах общественности одной из самых «тоталитарных сект». Властные органы постепенно прекратили с ними контакты, а к 1998 г. практически не осталось государственных учебных заведений, куда бы их допускали. Новым общинам часто чинят труднопреодолимые препятствия при регистрации, а в некоторых регионах находят такие методы давления, которые вынуждают их вовсе свернуть деятельность. В 1998 г. антимунитская реакция властей и общественности дошла до судебных разбирательств: мунитов обвиняли в том, что они отрывают детей от родителей, уродуют тело и душу. В Москве дело такого рода рассматривал Кузьминский муниципальный суд. Истцы утверждали, что

Церковь объединения ведет деструктивную деятельность, что им самим и их детям — верующим этой церкви — был нанесен материальный ущерб. Однако суду не было предъявлено никаких свидетельств или доказательств причинения истцам какого-либо вреда. Проведенные Кузьминской и Пресненской прокуратурами проверки не выявили нарушений закона со стороны Церкви объединения. Суд постановил отказать активистам антикультового движения в удовлетворении иска¹⁷. Судебные процессы (как правило, затяжные и успешные для мунитов) по ликвидации отдельных общин или общественных организаций, связанных с Церковью объединения, проходили периодически в разных регионах России и в 2000—2003 гг.

Агрессивное миссионерство, закрытость и иерархичность организаций Свидетелей Иеговы сформировали в общественном сознании чрезвычайно негативный образ иеговистов как основной «тоталитарной секты». Во многих областях Свидетелей Иеговы стараются не регистрировать, а пресса, особенно православная, старается представить их организацию в качестве опасной «шпионской» сети. Самым громким процессом против Свидетелей Иеговы был иск о ликвидации московской общины со стороны прокуратуры Москвы и Комитета защиты молодежи. Свидетелей Иеговы обвиняли в том, что они выступают против государственной власти, разрушают семьи и заставляют своих членов отказаться от переливания крови, что иногда приводит к летальному исходу. В 2001 г. иск был отклонен Головинским районным судом, и все обвинения признаны несостоятельными (прокуратура опять опротестовала это решение).

Руководство Свидетелей Иеговы старается держаться в тени и выступать, только когда вынуждают обстоятельства, например, по поводу судебных процессов против Свидетелей Иеговы, которые спонтанно возникают в регионах и в столице. Глава Управленческого центра Василий Калинин происходит из семьи сосланных в Среднюю Азию Свидетелей Иеговы. В своих немногочисленных выступлениях он отмечает, что Свидетели Иеговы законопос-

лушны и соблюдают собственные установления без ущерба для общества. Кроме того, Калинин подчеркивает, что Свидетели Иеговы были гонимы в советское время и массово ссылались при Сталине. Единственным публичным лицом в иеговистском центре является пресс-секретарь. Главы общин или региональных подразделений никогда нигде не выступают. На общественную деятельность лидеров и верующих общин фактически действует запрет.

Самому яростному осуждению за искажение православия подвергается Богородичная церковь. В начале 1990-х годов, когда Богородичная церковь переживала самый радикальный период своего развития, ее деятельность имела громкий общественный резонанс, и не только в Москве, но и по всей России. Прокуратура Москвы в 1994—1996 гг. расследовала уголовное дело в отношении руководителей и активных участников общественного объединения «Фонд Новой Святой Руси» («Богородичный центр»). Основанием для его возбуждения послужили результаты проверки обращения Московского общественного комитета по спасению молодежи, состоящего из сторонников РПЦ, об отрицательном воздействии деятельности «Богородичного центра» на здоровье граждан. По делу опрошено большое количество свидетелей, со слов которых были выделены следующие требования, предъявляемые в Церкви Божьей Матери Державной к новообращенным: отказ от белковой пищи, сон в течение трех-пяти часов, самоустранение от просмотра телепередач, чтения литературы, издаваемой помимо центра, непочтительное отношение к матери, резкое похудание, уход из дома, отказ от работы и учебы. Представители комитета приводили многочисленные примеры людей, которые были психологически подавлены и замкнуты после некоторого времени, проведенного в богородичной общине. После 2000 г. нападки на богородичников стали более редкими, но не прекратились. Поскольку их уже нельзя было обвинить в антисоциальном поведении, им стали предъявлять обычно бросаемые в адрес «сект» обвинения. В 2006 г. в Липецке были задержаны организаторы выставки, по-

священной соловецким мученикам и организованной Фондом Богородичной церкви. Епископ Афанасий и другие служители были обвинены в зомбировании школьников, которые пришли посмотреть выставку с православной учительницей. Как отмечалось в многочисленных сюжетах на телевидении, у детей после выставки болела голова. Богородичный Центр духовности в Москве неоднократно подвергался нападениям антисектантски настроенной молодежи.

Отдельно стоит отметить победы НРД на правовом фронте, в частности, в Европейском суде по правам человека в Страсбурге. В 2006 г. Европейский суд вынес решение по иску Церкви сайентологии Москвы к России. «Суд единогласно установил нарушение статьи 11 (свобода собраний и объединений), а также статьи 9 (свобода мысли, совести и религии) Европейской конвенции прав человека и основных свобод», — говорится в документе. В соответствии со ст. 41 Конвенции суд приговорил Россию к возмещению морального ущерба в размере 10 тыс. евро, а также к оплате судебных расходов (15 тыс. евро). Церковь сайентологии была официально зарегистрирована 25 января 1994 г. Она пожаловалась в Европейский суд по правам человека на отказ органов власти в перерегистрации в качестве юридического лица после вступления в силу закона о религии. В документе указывается, что Церковь сайентологии более десяти раз безрезультатно обращалась с просьбой о перерегистрации в Управление юстиции Москвы.

В 2007 г. Европейский суд удовлетворил жалобу членов религиозной группы Свидетелей Иеговы из Челябинска. Они указывали на то, что в 2000 г. представители власти и правоохранительные органы незаконно сорвали их богослужение, был расторгнут договор аренды на помещение, которое использовалось для служения, кроме того, Свидетелям Иеговы было фактически отказано в справедливом судебном разбирательстве. В жалобе говорилось, что 16 апреля 2000 г. председатель Комиссии по правам человека при губернаторе Челябинской области

Е. Горина в сопровождении сотрудников милиции попыталась в грубой форме сорвать богослужение Свидетелей Иеговы. Затем под давлением представителей власти 17 апреля 2000 г. директор училища № 85 сообщил, что договор аренды, заключенный между училищем и общиной Свидетелей Иеговы, будет расторгнут «в связи с определенными нарушениями, допущенными администрацией училища во время заключения договора». Прокуратура отказалась возбудить уголовное дело по факту действий представителей власти, а в ходе судебного разбирательства Свидетелей Иеговы неоднократно называли «тоталитарной сектой». Судьи Европейского суда признали, что в данном случае были нарушены ст. 9 («свобода мысли, совести и религии») и ст. 6 («право на справедливое судебное разбирательство») Европейской конвенции по правам человека. Суд постановил, что Российская Федерация обязана выплатить заявителям 30 тыс. евро в качестве возмещения морального ущерба и 60 544 евро в качестве компенсации издержек.

Следует отметить, что Россия также не в состоянии однозначно решить проблему противостояния части общности с НРД, как и многие другие, в том числе демократические государства. Например, во Франции почти все новые религиозные движения систематически получали отказ в получении формы юридического лица даже после вступления в силу закона о свободе совести 1905 г., который до сих пор является основой двух принципов — свободы совести и разделения церкви и государства, основой светскости французского государства. Многие годы Свидетели Иеговы были вынуждены добиваться приобретения такого статуса. В конце 2006 г. более 50 ассоциаций Свидетелей Иеговы были зарегистрированы как культовые ассоциации и приобрели статус, дающий право на налоговые льготы. Контролем за деятельностью «сект» во Франции на официальном уровне занимается Межведомственная миссия по предупреждению и борьбе против злоупотреблений сект. Подобная же система отслеживания активности новых движений су-

ществует в Бельгии. Как отмечает директор организации «Права человека без границ» Вили Фотре, под предлогом поисков так называемых злоупотреблений сект эти государственные организации в основном боролись и продолжают бороться против специфических религиозных и мировоззренческих общин иностранного происхождения, таких как Свидетели Иеговы, Церковь объединения, Сахажда Йога, сайентология и т. д. В последние десять лет были созданы различные антисектантские парламентские комиссии, подготовившие доклады, порочащие мелкие религиозные группы, были опубликованы и приняты соответствующие этим докладам законы. Такая политика создала атмосферу нетерпимости и дискриминации в отношении этих групп и их членов¹⁸.

В других странах стараются на государственном уровне отделить «традиционные» религиозные объединения от «нетрадиционных» различными юридическими понятиями. В Германии существует кооперативная модель, а признанные церкви и движения получают от властей статус института публичного права, дающий определенные льготы. В Чехии вновь зарегистрированные религиозные объединения могли приобрести «специальные права» только по прошествии десяти лет с даты их регистрации, если число их членов достигнет 0,1% населения (т. е. более 10 тыс. человек). «Специальные права» таковы: преподавание религии в школе, создание своих школ, пасторское окормление тюрем и воинских частей, получение государственных субсидий. «Специальное право» соблюдать конфессиональную конфиденциальность могло быть получено только в том случае, если религиозное объединение могло доказать, что конфиденциальность практикуется по крайней мере на протяжении пятидесяти лет¹⁹.

Международный опыт показывает, что государству приходится быть гибким в вопросе контроля за НРД. Если учесть реальное состояние дел в самих НРД, их эволюцию, то неудивительно, что судебные процессы против них заканчиваются на практике ничем, а обвинения антикультистов создают негативное мнение о них в обществе,

но не приводят к уменьшению численности НРД или к их запрету. Новые движения меняются, социализируются, как Церковь Божией Матери Державной и Церковь Виссариона, не представляют собой угрозы в силу сравнительной малочисленности, отсутствия масштабной деятельности (например, Церковь сайентологии в Европе и США не сравнима по силе и влиянию с российским подразделением), дисциплины, которая не носит антиобщественного характера, как у Свидетелей Иеговы.

К тому моменту, когда у того или иного движения уже сложилась резко негативная репутация в обществе, само движение, его практика и мировоззрение успевают пройти эволюцию от радикализма к большей умеренности. Однако общественность и чиновники обычно этого не замечают, поскольку за НРД говорит стереотип, который сложился о нем благодаря телесюжетам и статьям. Безусловно, есть устоявшиеся системы — сайентология, иеговизм, которые практически не меняются, потому что сумели встроиться в общественные отношения и приобрести международный статус. Остальные стремятся социализироваться, поскольку глобализирующийся мир не является врагом НРД. Глобализация с ее инструментами, возможностями, а также размытым секулярно-суеверным сознанием скорее союзник НРД.

В этих условиях социализация новых движений проходит стремительно, они становятся активными в сфере социального служения, благотворительности и т. д. Основой приспособления НРД к обществу сделалась поддержка семейных ценностей. Семья стала главным идеалом и пунктом вероучения для многих — для Церкви преподобного Муна, для Анастасии с ее брачными слетами, для Великого Белого Братства, для Церкви Последнего завета. Семейные ценности — полная противоположность тому, что было в первый период существования этих НРД. Изначально семья таила в себе угрозу — люди, не принадлежащие к НРД, отрывали новообращенных от движения, вносили сомнения, разрушали дисциплину. Теперь семья, состоящая из после-

дователей Виссариона или Марины Цвигун, стала духовным идеалом и средством спасения. Вместе с тем лидеры НРД уловили одну из главных ценностей современного потребительского общества — достаток, благополучие, здоровье семьи. Это и главная ценность, и идеал, и своего рода религия, потому что спасение и смысл жизни человек тоже видит в семье. И никому никогда не придет в голову противиться обожествлению этого общественного института.

Отрицательные черты деятельности НРД можно найти в конкретных проблемах последователей, разочарованных в новой вере и ее лидерах, в жестком регламенте и контроле многих лидеров НРД, в своеобразной идеологии, которая противопоставляет человека всему миру. Каждый человек понимает это по-разному. Единственный выход для общества — понять вероучение и структуру НРД, познакомившись с этим движением и его адептами. Тиражирование негативных стереотипов и гонения заставляет НРД еще более глубоко, чем представители традиционных церквей, уходить в идеологическое и организационное подполье. Во многом именно резко отрицательное отношение чиновников, представителей православия и прессы к НРД со второй половины 1990-х годов заставило многие новые движения (особенно чисто российского происхождения) сплотиться, что предохранило их от распада и исчезновения.

Новые религиозные движения редко рассматривают в политическом контексте, поскольку считается, что они по сути асоциальны, исключены из общественно-политической жизни в своем религиозном мире. В то же время видимая аполитичность НРД может вдруг актуализироваться в конкретный исторический момент.

Новые религиозные движения, как правило, всегда находятся под подозрением и, будучи гонимым меньшинством, становятся естественными сторонниками свободы совести и в целом демократического правового государства. Ценности прав человека и демократии даже становятся частью вероучения и общественной программы.

Например, Церковь сайентологии издает брошюры для взрослых и детей, где пропагандируется Всеобщая декларация прав человека. В защиту гражданских свобод устраиваются марафоны и международные конференции. Особенно активно кампания в поддержку демократических прав стала проводиться в Церкви сайентологии после теракта 11 сентября 2001 г., так как, по мнению сайентологов, ухудшилась «духовная ситуация» в мире. В России сайентологи часто выступают против нетерпимости Православной церкви к инославным. Таковую же демократическую позицию отстаивает Богородичная церковь, а Церковь Муна изначально провозгласила своей целью борьбу с тоталитаризмом. Свидетели Иеговы формально не признают никакого строя, но именно поэтому они скрупулезнее всех соблюдают законы стран, где существуют. Кроме того, у Свидетелей Иеговы лучше всего поставлена юридическая поддержка. Понятие свободы является ключевым и для мормонов, приверженцев американской демократии. Они понимают ее в плане соблюдения либеральных ценностей и уважения прав личности.

Между тем уважение к демократии и провозглашение свободы совести представителями разных НРД имеет различный внутренний смысл. Разные мировоззренческие ценности и устремления христианских и теософских НРД приводят и к диаметрально противоположному пониманию природы общественных отношений. Для христианских по происхождению Свидетелей Иеговы, мормонов и Богородичной церкви демократия и свобода граждан имеют принципиальное ценностное значение. Идеалы свободного общества со свободными гражданами входит в богословскую программу этих НРД. Даже иеговизм с его вертикальной иерархической структурой является доказательством демократического характера околохристианских НРД, так как не может существовать в ином — тоталитарном — обществе (это показывает опыт их непримиримого противостояния гитлеризму и сталинизму). Свидетели Иеговы с особенностями их организации могут приспособиться только к демократии.

В то же время ньюэйджевские НРД выступают за права человека и демократию, прежде всего поскольку это связано с их инстинктом самосохранения, «материальным интересом». Провозглашение «прав верующих» становится ярким лозунгом, который постоянно используется в рамках публичных мероприятий (как это делает, например, Церковь сайентологии). Дело в том, что «Нью Эйдж» — порождение глобального мира, в котором нет определенных общественно-политических ценностей — или по крайней мере они могут меняться в соответствии с конъюнктурой. Размытая, часто меняющаяся и аморфная (в отличие от каркаса околохристианского богословия) теософско-ньюэйджевская идеология может стать как демократической и либеральной, так и националистичной, жесткой и авторитарной в своей поддержке семьи, экологии, идеального общества. Так, русские теософы Рерихи приветствовали большевиков и лично Ленина как махатму, строящего тоталитарными методами «Общину» счастливых людей. Таким образом, и в будущем с виду асоциальная структура может превратиться в движение с политической составляющей. Например, у сторонников экологических движений, таких как Анастасия или «Гринпис», часто такой же круг идей, как у НРД и общественных международных движений, стремящихся спасти мир, а экологическая проблематика становится частью жесткой политической борьбы, которая не подчиняется общепринятым законам. Стремление многих представителей постхристианских НРД дружить с чиновниками и влиятельными людьми — скорее собственный пиар, чем участие в политике, но это также показатель того, что они готовы использовать в своей деятельности самые разные политические методы.

Численность активных последователей НРД в России (не более 300 тыс. человек) и в других странах невелика, если сравнивать с количеством последователей традиционных церквей и теми, кто не определился, равнодушен или враждебен религии. Вместе с тем НРД

появляются и существуют, отражая и доводя до логического конца, а иногда и до абсурда духовные идеи массового сознания, «болота», в котором размытая духовность, астрология, вера в НЛО, суеверия сочетаются с теософией, популярными оздоровительными практиками и стереотипами, связанными с религией вообще и с христианством в частности.

НРД, как «бог из машины», неожиданно появляются в современном секулярном мире, их идеалы и ценности склеиваются из идеалов и ценностей общества, в котором они существуют, хотя само общество их пугается и не готово признавать этих своих «внебрачных детей». Прошедшие двадцать лет постсоветского периода показали, что новая духовность глубоко укоренилась в России именно за счет отечественных ресурсов — российских верующих, пророков и богов. Это осознанный выбор многих граждан, сделанный совсем не от слабости ума, а скорее оттого, что НРД — это порождение современного секулярного мировоззрения. НРД предлагает человеку в заостренном виде привлекательные идеи, уже содержащиеся в духовных системах, которыми живет массовое сознание постхристианского мира. Стремление стать избранным в обезличенном мире, мечта о рае и сверхчеловечестве, успехе и господстве, недоверие к науке и восприятие ее в качестве системы фантазий и магических формул, обращение к эзотерическим методикам, экология, потеря семейных ценностей и традиций, тоска по героям-рыцарям — все это становится основой и смыслом новых религиозных вавилонских башен.

В более общем историческом смысле новейшая история, а именно XX в., породила постхристианское мировоззрение теософско-ньюэйджевского направления, которое зародилось на основе теософии, появившейся в середине XIX столетия. Это движение внедрило в массовое сознание глобализирующегося мира многочисленные стереотипы и мифы о духовности, космосе и единстве религий. Постхристианские НРД заострили все эти идеи и максимально приблизили бога к человеку, а целью жизни объявили счастье, успех и духовную власть.

С другой стороны, христианское влияние на общественное мировоззрение в самых разных странах продолжает порождать еретические движения. Как бы резко ни нападали общественность и средства массовой информации на такие НРД, как иеговизм, мормонство, Богородичную церковь, их идеология свидетельствует о жизнеспособности христианства. Они также, хотя и в меньшей степени, привлекают людей и продолжают ставить во главу угла старую добрую святость.

Примечания

¹См.: Religions of the world: a comprehensive encyclopedia of beliefs and practices / Ed. by J. G. Melton and M. Baumann. — Santa Barbara, California: ABC-CLIO, 2002; *Hexman I., Poewe K.* New religions as global cultures: making the human sacred. — Boulder, CO: Westview Press, 1997; *Mather G. A., Nichols L. A.* A Dictionary of cults, sects, religions and the occult. — [S. l.]: Zandervan Publ. House, 1993; *Ankerberg J., Weldon J.* Encyclopedia of New Age Beliefs. — [S. l.]: Harvest House Publ., 1996; *Baer R. N.* Inside the New Age Nightmare. — Lafayette: Huntington House, 1989; *Clark D. K., Geisler N. L.* Apologetics in the New Age: A Christian Critique of Pantheism. — Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1990; *Tucker R. A.* Another Gospel: Alternative Religions and the New Age Movement. — Grand Rapids, MI: Zondervan Publ. Company, 1989; Who Buys New Age Materials? Exploring Sociodemographic, Religious, Network, and Contextual Correlates Of New Age Consumption. — [S. l.]: Mears and Ellison, 2000.

²См.: <http://gov.cap.ru/hierarhy.asp?page=/97301/125915/227849>, <http://www.waylove.ru/p26>. Среди наиболее характерных организаций «Нью Эйдж» также перечисляются: розенкрейцеры, сайентология, бразильский спиритизм Аллана Кардека, Карлос Кастанеда и др.

³См.: *Алексеев В., Григорьев А.* Религия антихриста. — Новосибирск: Посох, 1994; *Локхаас Ф.* Ответ движению «Новый век» / Фонд «Лютеранское культурное наследие». — СПб., 2001; *Маршалл Д.* Новый Век против Евангелия. — Заокский: Источник жизни, 1995; *Шлик Б.* Нью-Эйдж с точки зрения Библии. — [S. l.]: Evangelische Marienschwesternschaft Darmstadt-Eberstadt, 1996.

⁴*Гинзбург Т.* Движение Нью-Эйдж // <http://ezotera.ariom.ru/2008/04/14/newage.html>. Другие сайты по тематике «Нью Эйдж»: <http://www.holos.spb.ru>, <http://www.prosvetlenie.daism.ru>, <http://www.breathe.ru>.

⁵*Алексеев В., Григорьев А.* Религия Антихриста. — Новосибирск, 1997. — С. 222.

⁶ *Sure J. W.* The Universe Next Door. — London, 1988. — P. 170. Цит. по: *Алексеев В., Григорьев А.* Указ. соч. — С. 160.

⁷ *Гинзбург Т.* Указ. соч.

⁸ См.: *Еленский В.* Феномен НРД: Белое Братство. — [Б. м.]: Диалогос, 1997. — С. 214.

⁹ *Сан-Мен Мун.* В поисках первоисточника Вселенной. — М., 1996.

¹⁰ Божественный принцип. — М., 1997. — С. 135, 136.

¹¹ Коммерсантъ-Daily. — 1998. — 5 июля.

¹² См.: *Лункин Р., Филатова С.* Великое Белое Братство (ВББ) ЮСМАЛОС // Современная религиозная жизнь России: Опыт систематического описания / Отв. ред. М. Бурдо, С. Б. Филатов. — М.: Логос, 2006. — Т. 4. Статья основана на интервью авторов с представителями Белого Братства.

¹³ *Мария Дэви Христос.* Наука о свете и Его трансформации. — Киев; Москва: Крипто-Логос, 2003. — С. 61–62.

¹⁴ Откровенное знакомство: Ч. 3. — СПб.: Авторский центр «РАДАТС», 2004. — С. 286.

¹⁵ *Марченко Е. Д.* От ума до разума / Авторский центр «РАДАТС». — [Б. м.], [Б. г.]. — С. 9–10.

¹⁶ См.: <http://www.rithm-time.ru>.

¹⁷ Моск. новости. — 1998. — 31 мая–7 июня.

¹⁸ *Фотре В.* Религиозная нетерпимость во Франции и Бельгии // Религия и право. — 2008. — № 3. — С. 19–24.

¹⁹ См.: *Tretera J. R.* Church and State in the Czech Republic // European J. for Church and State Research / Peeters [Leuven]. — 2000. — Vol. 7. — P. 299–315, 2001. — Vol. 8. — P. 287–294.

Summary

The collection of articles entitled “Twenty Years of Religious Freedom” is the third book in a series dedicated to the problems of religion and published within the scope of the “Religion, Society, Security” program of the Carnegie Moscow Center. (The first book, “Religion and Globalization,” was published in 2005, and the second, “Religion and Conflict,” in 2007.)

This book analyzes processes of religious life in Russia, stages of religious revival, and attitudes among various denominations and states. In addition, it examines questions regarding the creation and enforcement of legislation regarding the activity of religious organizations.

In the collection’s opening article, “The Vibrant Blossoming of the Enchanting Garden of Russian Spirituality...” author **Sergei Filatov** discusses the dramatic growth of religious diversity in Russia that has fundamentally altered the face of the country. Filatov writes that from 1990 to 2000, practically all of the religious movements that were present before 1917 returned to the country. Together with Russian Orthodoxy, religions that are traditional for other titular ethnicities — including Islam, Buddhism, Judaism, and paganism — have been revived from a state of nonexistence. Despite many obstacles, Catholicism and Protestantism are returning. Religion is playing a sustaining role for the creative diversity of social existence.

Vladimir Vigilyansky focuses on the revival of Russian Orthodoxy in Russia. He notes that the legacy afforded Patriarch Aleksey II, in terms of government relations, was appalling. The author, who calls himself an “ecclesiastical journalist” (Vladimir Vigilyansky is a priest), describes the evolution of

the relationship of Russian Orthodoxy with the government, introducing interesting statistics in the material. He points out that ecclesiastical sociology is a way of manipulating public opinion, and the number of Russian Orthodox believers is particularly subject to manipulation. In the article, Vigilyansky comments in detail from the church's point of view on various statistics concerning the membership of Russian citizens in the Russian Orthodox church and the degree of their real religious observance. The article's conclusion emphasizes that "the Russian Orthodox church has the potential to revitalize the nation".

According to attorney **Anatoly Pchelintsev**, despite evident progress, the procedure for forming the legal foundations of a religious denomination and of religious associations' activities in Russia is still rather difficult. The heightened emotional sensitivity to the given subject lends a certain acrimony to discussions on the matter that, in turn, gives rise to more complications than any other questions regarding human rights and freedoms.

The author emphasizes research methodologies, examining a few approaches including the apologetic approach (both the religious and atheistic versions), and the scientific-rational approach. Pchelintsev presents an interesting analysis and evaluation of the defense of believers' rights and government expertise in religious studies.

In his work, **Yuly Nisnevich** examines the question of a secular government's relationship to religion, as well as the problems of the political and legal conceptualization of this relationship. The question, in its very nature, goes beyond Russian material as such. At the same time, the reader has an opportunity to compare Russia's position with that of other countries. In Nisnevich's opinion, in a secular state every religion is able to maintain for itself the role of a regulator of social relations within the scope of the religious association that was formed on the basis of the given religion. In order to adapt to that role in a secular state, the majority of existing religions require some sort of transformational change by means of self-reformation. The latter can take on any number

of forms, depending on the religion itself and on the society in which it exists. And here, the experience of Russia is as important as that of other countries.

The theme of the previous article is continued by **Alexander Verkhovsky**, who discusses the opportunities and abilities of religious organizations to pursue “ideological engineering”, which affects their interaction with various political forces and the state. As such, the Russian Orthodox Church can rely on real influence in the Kremlin. Framing the question in this way is especially timely during the current economic crisis, when the Russian Orthodox Church may turn out to be in greater demand by the Kremlin than in previous, more trouble-free years. Secular power will once again need to be given additional legitimacy by the church and in some cases will require its efforts as an intermediary.

Elena Volkova writes about the interrelations between religion and artistic culture. Her work is perhaps the most original. Volkova justly presumes that Russia entered world culture not because of political accomplishments, but as a result of the masterpieces of its ecclesiastical and secular artistic cultures. And today, it has become typical for domestic mass literature and cinematography, as well as for culture as a whole, to embody a certain mystical omnivorism and be manipulated by any number of religious themes and images (a paradoxical exchange with Vladimir Vigilyansky).

Two articles in the collection are dedicated to Islam and Muslims.

Alexey Malashenko examines the results of twenty years of the existence of Russian Islam, underscoring that the revival of Islam in Russia took place in the wake of the revival of the right to Islamic identity, the recreation of Muslim organizational structures, and the insertion — or, more accurately, the return — of post-Soviet (Tatar-Bashkir as well as Caucasian) Islam to the world ummah. Despite the historical and cultural specifics of the Muslim community in Russia, the community now embodies all of the fundamental characteristics — including the ideological trends — prevalent throughout the Muslim world.

Alexander Ignatenko examines the idea that the followers of radical Islam who have gained a foothold in the Russian Federation — first and foremost in the North Caucasus — are declaiming freedom of religious convictions, obtruding upon Muslims with their own views, which are alien to the local traditions (either fundamentalist or Salafite), provoking a schism within Islam, and destabilizing the political situation in Muslim regions and beyond, across the whole country.

Elena Ostrovskaya discusses Russian Buddhism “in the frame of civil society”. She considers questions focusing on the formation of the new social phenomenon of the “Russian Buddhist” as a denominational identity and on the revival of Buddhism as one of the traditional religions of the peoples of Russia. In her work, the author relies on material from the Buddhist renaissance in Buryatia, Kalmykia, and Tuva. The author examines the establishment of traditional Buddhist communities, underscoring their preeminence over the widespread “popular” and “conditional” Buddhism that has become a mass-culture phenomenon.

A critical topic today is the problem of new religious movements (NRMs), which **Roman Lunkin** analyzes in his article. These movements have become real evidence of freedom of religion and a vivid example of Russians’ increased interest in religion, as well as of their aspiration to go beyond the scope of standard (for Russian society), “traditional” conceptions of religion.

Despite the relatively low number of participants in NRMs (approximately 300,000 people), they are extremely significant, inasmuch as they are emerging and they already exist, reflecting and taking to their logical ends the spiritual ideas of the collective consciousness, sometimes even to the point of absurdity. Religious life in Russia today cannot be discussed without mentioning them.

This collection of articles is based on presentations made at the Carnegie Moscow Center’s seminars from 2007 to 2009. In the course of those discussions, the authors considered comments expressed by seminar participants.

О Фонде Карнеги

Фонд Карнеги за Международный Мир является неправительственной, внепартийной, некоммерческой организацией со штаб-квартирой в Вашингтоне (США). Фонд был основан в 1910 г. известным предпринимателем и общественным деятелем Эндрю Карнеги для проведения независимых исследований в области международных отношений. Фонд не занимается предоставлением грантов (стипендий) или иных видов финансирования. Деятельность Фонда Карнеги заключается в выполнении намеченных его специалистами программ исследований, организации дискуссий, подготовке и выпуске тематических изданий, информировании широкой общественности по различным вопросам внешней политики и международных отношений.

Сотрудниками Фонда Карнеги за Международный Мир являются эксперты мирового уровня, которые используют свой богатый опыт в различных областях, накопленный ими за годы работы в государственных учреждениях, средствах массовой информации, университетах и научно-исследовательских институтах, международных организациях. Фонд не представляет точку зрения какого-либо правительства, не стоит на какой-либо идеологической или политической платформе, и его сотрудники имеют самые различные позиции и взгляды.

Решение создать Московский Центр Карнеги было принято весной 1992 г. с целью реализации широких перспектив сотрудничества, которые открылись перед научными и общественными кругами США, России и новых независимых государств после окончания периода «холодной войны». С 1994 г. в рамках программы по России и Евразии, реализуемой одновременно в Вашингтоне и Москве, Центр Карнеги осуществляет широкий спектр общественно-политических и социально-экономических исследований, организует открытые дискуссии, ведет издательскую деятельность.

Основу деятельности Московского Центра Карнеги составляют публикации и циклы семинаров по внутренней и внешней политике России, по проблемам нераспространения ядерных и обычных вооружений, российско-американских отношений, безопасности, гражданского общества, а также политических и экономических преобразований на постсоветском пространстве.

CARNEGIE ENDOWMENT FOR INTERNATIONAL PEACE

1779 Massachusetts Ave., NW,
Washington, DC 20036, USA
Tel.: +1 (202) 483-7600;
Fax: +1 (202) 483-1840
E-mail: info@CarnegieEndowment.org
<http://www.CarnegieEndowment.org>

МОСКОВСКИЙ ЦЕНТР КАРНЕГИ

Россия, 125009, Москва,
Тверская ул., 16/2
Тел.: +7 (495) 935-8904;
Факс: +7 (495) 935-8906
E-mail: info@carnegie.ru
<http://www.carnegie.ru>

ДВАДЦАТЬ ЛЕТ РЕЛИГИОЗНОЙ СВОБОДЫ В РОССИИ

Редактор *А. И. Иоффе*
Дизайн серии «АГА! Креативное Агентство»
Дизайнер *Я. Красновский*
Компьютерная верстка *И. Королев*
Фотограф *А. Вradiй*

Подписано к печати 29.06.09
Формат 60x90 1/16.
Гарнитура Adobe Baskerville Cyrillic
Печать офсетная. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 25 Заказ №
Тираж 2000 экз.

Издательство «Российская политическая
энциклопедия» (РОССПЭН)
117393, Москва, Профсоюзная ул., д. 82
Тел. 334-81-87 (дирекция)
Тел./факс: 334-82-42 (отдел реализации)

Отпечатано в ОАО «ИПК «Ульяновский
Дом печати» 432980, г. Ульяновск,
ул. Гончарова, 14
